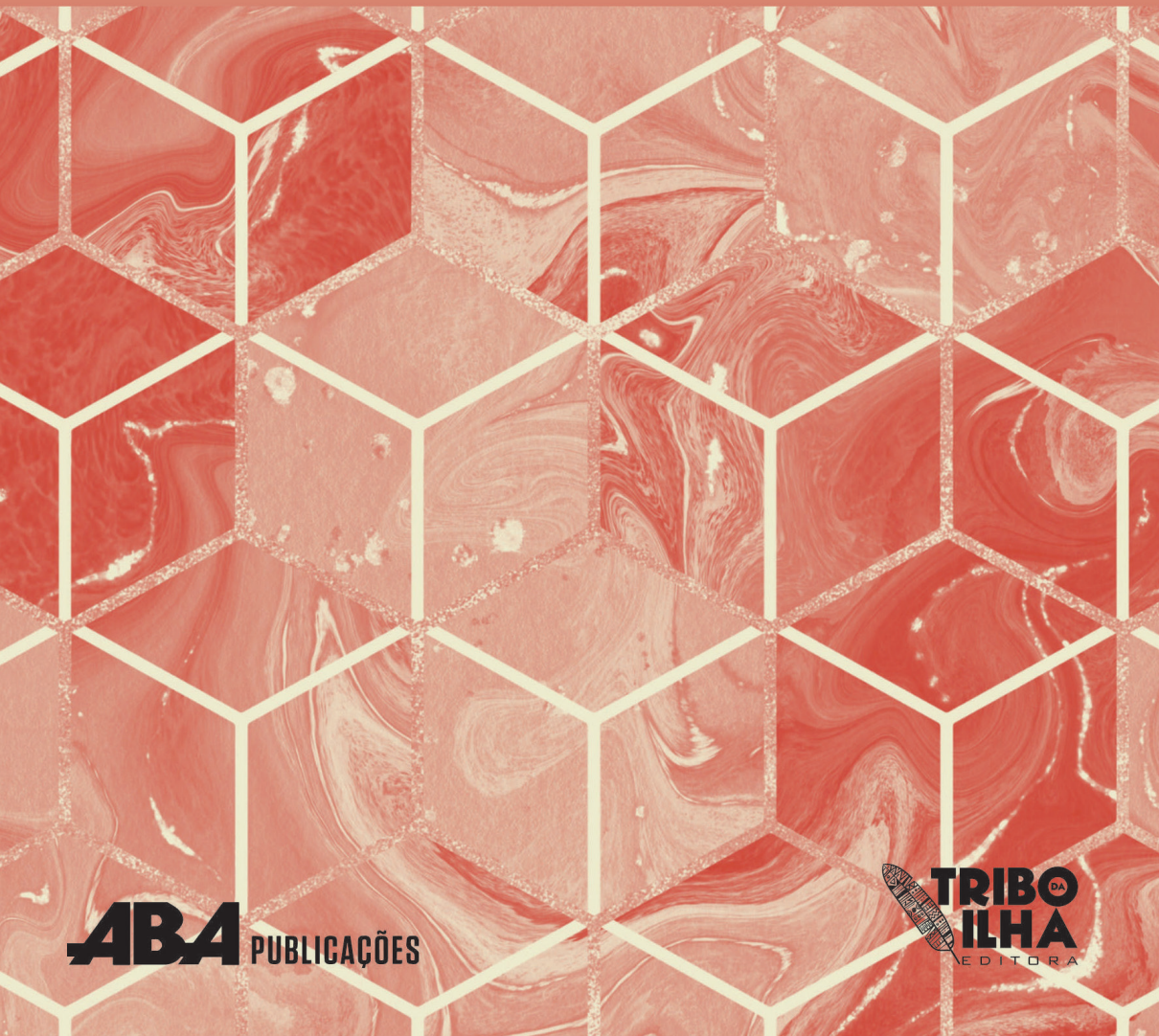
Família, gênero e memória: diálogos interdisciplinares entre França e Brasil

ORG. Miriam Pillar Grossi, Leandro Castro Oltramari e Vinicius Kauê Ferreira



ABA PUBLICAÇÕES

TRIBO DA ILHA EDITORA

Miriam Pillar Grossi – Doutora em Antropologia Social e Cultural pela Université Paris V - René Descartes. Professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisadora 1B do CNPq. Coordenadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS). Realiza pesquisas sobre gênero, sexualidade, educação, políticas públicas e história da antropologia.

Leandro Castro Oltramari – Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina com pós-doutorado junto à Université Toulouse - Le Mirail no quadro do projeto CAPES-COFECUB. Professor Associado no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Processos Grupais e de Comunicação, atuando, principalmente, nos seguintes temas: Psicologia da Educação, gênero e sexualidade.

Vinicius Kauê Ferreira – Doutor em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, com estágios de pesquisa na University of Cambridge (Reino Unido), na Universität Göttingen (Alemanha) e no Centre for the Study of Developing Societies (Índia). Atualmente, é pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Trabalha sobre circulações intelectuais, história da antropologia e globalização da universidade.

Família, gênero e memória: diálogos interdisciplinares entre França e Brasil

DOI do livro: 10.48006/978-65-86602-16-6

ABA PUBLICAÇÕES

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Presidenta
Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

Vice-Presidente
Sérgio Luís Carrara (UERJ)

Secretária Geral
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

Secretário Adjunto
Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)

Tesoureiro
João Miguel Manzolillo Sautchuk (UnB)

Tesoureira Adjunta
Izabela Maria Tamaso (UFG)

Diretora
Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Diretora
Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)

Diretora
Patrice Schuch (UFRGS)

Diretora
Patricia Silva Osorio (UFMT)

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

Laura Moutinho (USP)
Coordenadora

Igor José de Renó Machado (UFSCar)
Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)

CONSELHO EDITORIAL

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

www.portal.abant.org.br
UNB – Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa norte
Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais
Térreo – Sala AT-41/29 – Brasília/DF
CEP: 70910-900

CONSELHO EDITORIAL
NÚCLEO DE IDENTIDADES DE GÊNERO E SUBJETIVIDADES

Alinne de Lima Bonetti (UFSC)
Anna Carolina Horstmann Amorim (UEMS)
Anna Paula Uziel (UERJ)
Anelise Fróes da Silva (UNDP Brasil)
Carla Giovana Cabral (UFRN)
Carmelita Afonseca Silva (UNICV)
Caterina Alessandra Rea (UNILAB)
Crishna Mirella Correa (UEM)
Eduardo Steindorf Saraiva (UNISC)
Elisete Schwade (UFRN)
Fátima Weiss de Jesus (UFAM)
Flávio Luiz Tarnovski (UFMT)
Isadora Vier Machado (UEM)
Felipe Bruno Martins Fernandes (UFBA)
Jimena Maria Massa (Universidad Nacional de Córdoba)
Luiz Mello (UFG)
Marcelo José de Oliveira (UFV)
Mareli Eliane Graupe (UNIPLAC)
Marlene Tamanini (UFPR)
Maria Begoña Sanchez (Universidad de Cadiz)
Marinês da Rosa (UNEMAT)
Melissa Barbieri de Oliveira (UNIOESTE)
Miriam Adelman (UFPR)
Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Myriam Aldana Vargas Santin (Católicas pelo Direito de Decidir)
Maria Violeta de Siqueira Holanda (UNILAB)
Olga Regina Zigelli Garcia (UFSC)
Patrícia Rosalba Moura Costa (UFS)
Pedro Rosas Magrini (UNILAB)
Paula Pinhal de Carlos (UNILASALLE)
Rosa Blanca Cedillo (UFSM)
Rozeli Maria Porto (UFRN)
Simone Nunes Ávila (Aids Healthcare Foundation – AHF Brasil)
Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

Família, gênero e memória: diálogos interdisciplinares entre França e Brasil

ORG. MIRIAM PILLAR GROSSI, LEANDRO CASTRO OLTRAMARI
E VINICIUS KAUÊ FERREIRA

ABA PUBLICAÇÕES

TRIBO DA ILHA EDITORA

Copyright ©, 2020 dos autores

Organização
Miriam Pillar Grossi, Leandro Castro Oltramari e Vinicius Kauê Ferreira

Coordenação Editorial
Tânia Welter

Revisão
Gerusa Bondan

Diagramação e Capa
André Luiz Dias e Rita Motta – Ed. Tribo da Ilha

Grafismos
Felipe Bruno Martins Fernandes

Co-edição
ABA Publicações
Editora Tribo da Ilha

F198 Família, gênero e memória : diálogos interdisciplinares entre França e Brasil [recurso eletrônico] / org. Miriam Pillar Grossi, Leandro Castro Oltramari e Vinicius Kauê Ferreira. – 1. ed. – Brasília (DF) : ABA; Florianópolis (SC) : Tribo da Ilha, 2020.
521 p.

Formato: PDF DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6
Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: http://www.aba.abant.org.br/publicacoes
ISBN: 978-65-86602-16-6
Inclui referências bibliográficas

1. Abordagem interdisciplinar do conhecimento – Brasil – França. 2. Sexualidade. 3. Parentesco. 4. Gênero. 5. Trajetórias de vida. 6. Memória. I. Grossi, Miriam Pillar. II. Oltramari, Leandro Castro. III. Ferreira, Vinicius Kauê.

CDU: 391/397

Catalogação na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071

Sumário

11 Apresentação: notas sobre diálogos e assimetrias entre o Brasil e a França
(Miriam Pillar Grossi, Vinicius Kauê Ferreira e Leandro Castro Oltramari)

Parte I

Parentesco, sexualidades e reprodução LGBT

25 Os casais homossexuais na prefeitura. A propósito dos debates sobre a abertura do casamento aos casais gays e lésbicos na França
(Jérôme Courduriès)

45 Tornar-se pai homossexual na França: a construção social do desejo de ter filhos
(Flávio Luiz Tarnovski)

75 Sob o mesmo teto? Discussões sobre família e homossexualidade no Brasil
(Claudia Regina Nichnig e Miriam Pillar Grossi)

95 Quando lésbicas decidem ter filhos: um debate sobre parentesco e política na França
(Anna Carolina Horstmann Amorim)

131 O nome, os/as trans e os parentes
(Crishna Mirella de Andrade Correa)

155 A questão trans na França e no Brasil: tão longe e tão perto!
(Simone Ávila e Miriam Pillar Grossi)

Parte II

Conjugalidade, relações e trajetórias familiares

176 Apadrinhamento e relações familiares na sociedade francesa contemporânea
(Agnès Fine)

189 Conjugalidade, gênero e sexualidade: um estudo sobre a produção bibliográfica francesa
(Leandro Castro Oltramari)

211 Paternidades contemporâneas e novas trajetórias familiares
(Agnès Martial)

237 Lucro, cuidado e parentesco: a desfiliação de mães de nascimento
(Claudia Fonseca)

266 A casa e o mundo: família e trajetórias educacionais entre pesquisadores indianos na Europa
(Vinicius Kauê Ferreira)

Parte III

Gênero, imagem e políticas de representação

295 A memória do futebol praticado por mulheres: semelhantes trajetórias no Brasil e na França?
(Carmen Rial)

322 Entre Gisele Bündchen e Sofia Coppola: discursos intergeracionais em Vogue (Brasil e Paris)
(Daniela Novelli e Cristina Scheibe Wolff)

346 Ser gay na telenovela: refletindo sobre as intersecções de gênero, raça, idade e classe social em *Insensato Coração*
(Melina de la Barrera Ayres e Carmen Rial)

367 Narrativa de experiências etnográficas com imagens nas cidades brasileiras
(Cornelia Eckert)

Parte IV

Memória, patrimônio e religião

392 Tensões da memória: a ditadura militar brasileira e a narrativa de mulheres
(Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wolff)

412 Documentos de família: uma identidade construída? O exemplo dos livros de razão franceses
(Sylvie Mouysset)

432 A paixão genealógica na era das novas formas de parentesco: verdadeiro ou falso paradoxo?
(Sylvie Sagnes)

449 As viradas do patrimônio
(Nicolas Adell)

466 Iniciação religiosa. Vestição e metamorfose identitária: usos e símbolos de um rito de passagem
(Danielle Rives)

488 Tornar-se freira: etnografia dos rituais de passagem da vida religiosa feminina no Brasil
(Miriam Pillar Grossi)

515 Autoras e autores

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-1

Apresentação: notas sobre diálogos e assimetrias entre o Brasil e a França

Miriam Pillar Grossi
Vinicius Kauê Ferreira
Leandro Castro Oltramari

Este livro é fruto de inúmeros diálogos produzidos em trânsito entre o Brasil e França no quadro do projeto *Gênero, sexualidade, parentesco: Um estudo comparativo entre França e Brasil*, coordenado pelas professoras Miriam Pillar Grossi (Universidade Federal de Santa Catarina) e Agnès Fine (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Université Toulouse II-Le Mirail) entre 2010 e 2013. O projeto foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e pelo *Comité Français d'Évaluation de la Coopération Universitaire et Scientifique avec le Brésil* (COFECUB), em articulação internacional que já remonta há várias décadas e que tem sido um dos principais editais de cooperação do Brasil com a França. Os trabalhos publicados aqui expressam, portanto, trocas acadêmicas que se estenderam, formalmente, por quatro anos, mas que são a expressão de diálogos anteriores entre participantes do *Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades* (NIGS) da UFSC e o *Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST)*, vinculado à Maison des Sciences de L'Homme da Université de Toulouse. Essas trocas, que iniciaram em setembro de 2002, durante o Colloque Féministe Francophone realizado em Toulouse, do qual participou uma delegação de pesquisadoras da UFSC, foram a base para a submissão, em 2009, do projeto *Gênero, sexualidade, parentesco: Um estudo comparativo entre*

França e Brasil, vinculado ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC e incluindo nele outros núcleos de pesquisa da UFSC: NAVI e LEGH e NAVISUAL da UFRGS Este projeto teve inúmeros desdobramentos e se expressou em duradouras trocas intelectuais entre as e os participantes e equipes de pesquisa em diversas universidades brasileiras e francesas que levaram também à submissão de novos projetos de cooperação internacional envolvendo pesquisadoras francesas e brasileiras. Por tudo isso agradecemos à CAPES e COFECUB que financiaram as muitas iniciativas que compuseram esta empreitada científica e viabilizaram tanto a circulação das pesquisadoras e pesquisadores quanto a ampliação desta rede internacional franco-brasileira. Somos também gratas ao apoio do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas e a Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UFSC e à Associação Brasileira de Antropologia pelo apoio à publicação deste e-book.

Nos cinco anos de desenvolvimento do projeto de colaboração, tivemos 16 missões de curta duração de professoras e professores vinculados às universidades brasileiras (UFSC, UFRGS e UFMT) e francesas (EHESS, Université de Toulouse II, CNRS) e foram formados 8 estudantes brasileiras de doutorado em estágios sanduíche e 4 jovens doutoras e doutores em estágios de pós-doutorado na França. Durante a realização do projeto, outras universidades brasileiras acolheram as e os pesquisadores franceses: UFRN, UFPEL, UERJ, ampliando o número de pessoas atingidas pelas missões em solo brasileiro. Na continuidade desse projeto, estudantes brasileiros e brasileiras fizeram mestrado, doutorado e estágios pós-doutorais na França e pesquisadores e pesquisadoras foram integrados em novos projetos brasileiros e franceses, projetos estes que já se estendem por uma nova década.[1]

---

1 Entre os projetos e cooperações que tiveram continuidade, destacamos o CAPES-COFECUB Gênero ameaça(n)do/ Genre Menacé, iniciado em 2019 e coordenado por Anna Paula Uziel (UERJ) e Eric Fassin (Université de Paris 8) e os Colóquios Franco-Brasileiros, organizados por Julie Cavignac, na UFRN, universidade que também acolheu a equipe de pesquisadores franceses em suas missões no Brasil. Do lado francês também houve

As razões para a publicação deste livro neste momento preciso, alguns anos passados após a conclusão do projeto, não são fortuitas. Por um lado, o tempo decorrido expressa as complexidades dos diálogos possíveis entre dois países com relações acadêmicas históricas, mas ainda assim muito diferentes em suas culturas científicas, editoriais e institucionais. E cabe pontuar que tendo eles sido entretidos entre um país de tradição hegemônica e outro de tradição periférica, esses diálogos foram complexos, quando não desiguais. A língua é certamente uma questão fundamental, visto que as assimetrias de esforços no aprendizado das línguas nacionais respectivas representava um empecilho ao "diálogo", uma vez que ele só podia existir pelo francês. Este não é um tema simples, visto que a francofonia foi e, embora em declínio, marcou várias gerações de cientistas sociais brasileiros (GROSSI; FERREIRA, 2015). Ao mesmo tempo, parece ser cada vez mais consensual entre nós, pesquisadores do Sul, que relações acadêmicas com o Norte não podem prescindir de novas *atitudes* epistêmicas e institucionais (PINHEIRO; FERREIRA, 2020). É verdade que, nos últimos anos, mudanças importantes de princípio têm despontado e a crítica a tais assimetrias tem ganhado espaço no debate acadêmico global, mas as mudanças acontecem muito lentamente, apesar da sensibilidade que alguns de nossos colegas franceses mostraram a esse respeito ao buscar aprender português e construir diálogos mais duradouros e simétricos com alguns membros de nossa equipe.

Outra expressão desta assimetria é o fato de que, infelizmente, por razões ligadas também à diferença de financiamento de projetos do lado francês, pelo COFECUB, não foi possível uma publicação equivalente a esta na França. Lamentamos este fato, pois mesmo um tradicional programa de cooperação bilateral como o CAPES-COFECUB, que completou 40 anos em 2017,[2] ao disponibilizar recursos menores à equipe francesa, acaba por

---

continuidade do projeto com intercâmbios com pesquisadores brasileiros em projetos de pesquisa e eventos nas temáticas de família, reprodução assistida e parentesco LGBT.

2 Os 40 anos do convênio CAPES–COFECUB foram celebrados na UFPE, em 2019. Disponível

reiterar as desigualdades epistêmicas que um convênio como este deveria transformar (MARTIN, 2017) e que são exigidas nos relatórios de desenvolvimento da cooperação. Portanto, profundas diferenças entre os dois sistemas acadêmicos e de divulgação científica marcam também estas relações internacionais e a edição deste livro reflete um longo processo de organização e produção editorial que envolveu a tradução, pela equipe brasileira, de todos os textos da equipe francesa ao português e uma vasta mobilização da equipe brasileira na escrita e revisão dos textos aqui publicados.

Por outro lado, a publicação tardia deste livro se justifica pelo fato de que ele visa a intervir em um momento turbulento para a ciência, mas, sobretudo, as ciências sociais no Brasil – para não mencionar muitos outros contextos. Primeiramente, cumprimos com nosso compromisso de tornar público os resultados de um projeto financiado por recursos públicos em ciência que têm se tornado cada vez mais escassos, e especialmente para as ciências sociais. Além disso, a relevância desta publicação no momento atual é reforçada pelos temas de que trata e pelos debates que promove, mais necessários do que nunca: conjugalidades gays e lésbicas, formas plurais de família, parentalidades trans, representações em torno de mulheres e LGBTs e a questão da memória e do patrimônio sob uma ótima de gênero. Este livro coletivo cumpre, assim, o papel de registro de um momento próspero para as ciências sociais brasileiras, marcado outrora pelo consequente financiamento de pesquisas em temas fundamentais para o avanço de direitos de pessoas LGBT, justiça social e equidade de gênero.

Este livro é, portanto, o resultado de mais de uma década de trocas intelectuais entre pesquisadoras e pesquisadores que participaram direta ou indiretamente deste projeto CAPES-COFECUB. Ainda a este respeito, cabe sublinhar que, se todos os textos escritos pela equipe francesa datam de 2013, alguns dos textos da equipe brasileira datam do período final do projeto, pois eles são resultados de teses de doutorado e estágios pós-doutorais

---

em: https://www.youtube.com/watch?v=mqcCufogxk8.

iniciados durante a realização do projeto. Contamos com o olhar atento de nossas leitoras e nossos leitores que saberão situar cada um desses capítulos na história deste projeto científico e editorial, assim como do campo de estudos no qual ele se inscreve. Mesmo os textos mais antigos trazem contribuições importantes para o debate atual, sobretudo quando adotamos uma perspectiva comparada Brasil-França. Para melhor compreensão das principais linhas de reflexão e investigação deste projeto, organizamos o livro em quatro grandes eixos:

I) Parentesco, Sexualidades e Reprodução LGBT
II) Conjugalidades, Relações e Trajetórias Familiares
III) Gênero, Imagem e Políticas de Representação
IV) Memória, Patrimônio e Religião

Apresentamos a seguir, os capítulos que compõem cada um destes eixos:

I) Parentesco, Sexualidades e Reprodução LGBT

O primeiro eixo, *Parentesco, Sexualidades e Reprodução LGBT*, agrupa artigos que articulam as temáticas centrais do projeto CAPES-COFECUB, em torno das conjugalidades entre pessoas do mesmo sexo e das formas de reprodução de pessoas gays, lésbicas e transexuais no Brasil e na França. Os textos trazem dados e informações de diferentes momentos das lutas LGBT por reconhecimento legal de conjugalidade e parentalidade, se configurando como um registro histórico destas conquistas legais nos dois países.

O primeiro capítulo, de Jérôme Courduriès, intitulado *Os casais homossexuais na prefeitura. A propósito dos debates sobre a abertura do casamento aos casais gays e lésbicos na França*, baseia-se em uma esmerada pesquisa etnográfica em Paris e Toulouse a fim de problematizar o desejo de ter filhos como projeto parental de casais homossexuais. Relacionando o engajamento político à visibilidade homoparental, o autor tece análises profícuas sobre esta aspiração e as estratégias de ação para

sua realização. Ao privilegiar uma análise que pensa o projeto de paternidade e maternidade à luz das estratégias políticas de visibilidade, o antropólogo renova o campo de estudos da homoparentalidade.

Na continuidade, o texto de Flávio Luiz Tarnovski, intitulado *Tornar-se pai homossexual na França: a construção social do desejo de ter filhos*, aborda também a experiência da paternidade homossexual na França com dados de pesquisa realizada nos anos 2000. Ele faz uma significativa revisão de literatura apontando os desafios para tornar-se pais encontrados por homens homossexuais e restitui uma densa pesquisa de campo com vinte e três pais homossexuais vivendo em Paris e Toulouse. O artigo problematiza a motivação destes homens para o exercício da paternidade, a temporalidade própria à realização deste projeto e a coparentalidade, prática assumida por gays e lésbicas como estratégia reprodutiva para poder conceber e criar seus filhos.

No texto *Sob o mesmo teto? Discussões sobre família e homossexualidade no Brasil*, Claudia Regina Nichnig e Miriam Pillar Grossi refletem sobre o reconhecimento familiar das relações homoafetivas, acordando um lugar central às tensões que constroem estas relações de afetos. Trata-se de um texto que retraça a longeva discussão sobre a temática no Brasil, que inicia nos anos 1990, revisitando a luta pelo direito de pessoas do mesmo sexo de terem suas relações de conjugalidade reconhecidas pelo Estado.

O artigo de Anna Carolina Horstmann Amorim, intitulado *Quando lésbicas decidem ter filhos: um debate sobre parentesco e política na França*, reflete sobre parentesco, saúde reprodutiva e a autonomia das mulheres. Seu texto, com dados da década de 2010, inicia registrando o drama social vivido em 2020 no Brasil em torno de um caso de aborto legal de uma menina de 10 anos, estuprada por seu tio. Os exemplos analisados pela autora são uma importante contribuição para a análise dos retrocessos das políticas públicas que interferem diretamente na vida reprodutiva e familiar das populações, desde o impeachment da presidenta Dilma Rousseff que levou à presidência Michel Temer em 2016 e eleição em 2018 de Jair Bolsonaro.

Na continuidade, temos duas contribuições importantes que abordam questões trans. Crishna Mirella de Andrade Correa, em seu texto *O nome, os/as trans e os parentes*, apresenta a complexa problemática envolvendo a autoconstrução e o reconhecimento público do nome das pessoas trans, que no Brasil é reconhecido como *nome social.* A autora aborda as rupturas, assujeitamentos, estratégias e dilemas que enfrentam na adoção do nome que escolhem, normalmente à revelia de suas famílias. Ela inscreve sua análise no campo da Antropologia do Parentesco, buscando, nesse tradicional campo, importantes chaves heurísticas para a compreensão de um fenômeno ainda marginal no interior da nossa disciplina.

Finalizando este primeiro eixo, no âmbito das questões trans, Simone Ávila e Miriam Pillar Grossi trazem, em seu artigo *A questão trans na França e no Brasil: tão longe e tão perto!*, uma instigante discussão comparativa sobre como a temática trans era abordada no início dos anos 2010 nos dois países. As autoras apontam diferentes perspectivas e desafios que a questão suscita tanto no campo acadêmico quanto no campo político e na atuação dos movimentos sociais em cada um dos dois países. Tais diferenças iam desde questões conceituais até pautas de reivindicações e apontavam para avanços e retrocessos das reivindicações da população trans nos dois contextos nacionais.

II) Conjugalidades, Relações e Trajetórias Familiares

O segundo eixo inicia com artigo de Agnès Fine, *Apadrinhamento e relações familiares na sociedade francesa contemporanea*, que problematiza, por meio de um estudo histórico e etnográfico, as relações de apadrinhamento na França. Relações que detêm importante lugar no campo do parentesco, pois se configuram como forma de aprofundamento de relações entre irmãos e irmãs e o prolongamento dos laços familiares a amigos dos pais. A prática de escolher padrinhos e madrinhas entre amigos próximos ou irmãos e irmãs dos pais da criança tem nas mulheres as protagonistas na

consolidação, ampliação e manutenção das relações inter e intrafamiliares por meio destas relações de apadrinhamento que implicam também relações de compadrio e, portanto, de apoio mútuo.

Na continuidade, o texto de Leandro Castro Oltramari, intitulado *Conjugalidade, gênero e sexualidade: um estudo sobre a produção bibliográfica francesa*, percorre, por meio da revisão da literatura francesa, uma série de discussões referentes às mudanças no que diz respeito à sexualidade no interior das relações conjugais. Estes textos abordam um processo histórico crescente de centralização da vida privada na conjugalidade, sublinhando especialmente o sentimento de amor como projeto a ser constituído pelo casal e a sexualidade como esfera central e partilhada entre ambos. Também identifica práticas emergentes, mas ainda periféricas, em novos panoramas conjugais, chamadas de *sexualidades recreativas*, onde o casal abre a possibilidade de viver experiências sexuais com outras pessoas. Assim, a sexualidade, mais do que a reprodução, passa a ser um elemento fundamental para a efetividade – e mesmo longevidade – do projeto conjugal na contemporaneidade.

Agnès Martial, em *Paternidades contemporâneas e novas trajetórias familiares*, aborda a temática das paternidades "solo" e das políticas públicas para este tipo de família monoparental na França, mostrando a complexidade da relação do Estado com formas não hegemônicas de família.

Claudia Fonseca, em *Lucro, cuidado e parentesco: a desfiliação de mães de nascimento*, problematiza as práticas internacionais de adoção, discutindo o quanto estas têm sido influenciadas por fluxos e políticas de imigração internacional. A autora traz uma reflexão profunda sobre quanto o fenômeno da adoção está relacionado tanto à vulnerabilidade dos "pais de nascimento", quanto às representações neoliberais que articulam recursos econômicos e moralidades que definem esta "economia política do parentesco" que se desenvolve no início do século XXI.

Encerra este eixo o artigo de Vinicius Kauê Ferreira, intitulado *A casa e o mundo: família e trajetórias educacionais entre pesquisadores*

indianos na Europa, no qual o autor restitui, a partir de uma pesquisa etnográfica multissituada, a situação de pesquisadores indianos em Ciências Sociais que buscam construir uma carreira acadêmica na Europa. Ele aponta para a importância das famílias na constituição das trajetórias educacionais dos acadêmicos estudados, principalmente de jovens de camadas médias e altas, mas também nas trajetórias de ascensão social e inclusão universitária enquanto possibilidade de mobilidade familiar de jovens de camadas sociais marginalizadas na Índia.

III) Gênero, Imagem e Políticas de Representação

O terceiro eixo deste livro, intitulado *Gênero, Imagem e Políticas de Representação*, inicia com um artigo de Carmen Rial, *A memória do futebol praticado por mulheres: semelhantes trajetórias no Brasil e na França?* Nele, a autora se debruça sobre a discussão acerca do sexismo em um dos esportes mais populares do mundo, e certamente o mais popular no Brasil, o futebol. Por meio de uma abordagem comparativa entre o Brasil e a França, ela problematiza como a "paixão nacional" brasileira carrega consigo estereótipos de gênero recorrentes e como estes são ativados culturalmente quando se trata de futebol feminino. Como aponta, questões como papéis sociais de feminilidade e masculinidade são muito presentes nos relatos de memórias das atletas em ambos os países.

No artigo de Daniela Novelli e Cristina Scheibe Wolff intitulado *Entre Gisele Bündchen e Sofia Coppola: discursos intergeracionais em Vogue (Brasil e Paris)*, as autoras abordam as relações intergeracionais de mulheres célebres como Gisele Bündchen e Sofia Coppola. Ambas foram construídas como ícones pop em uma época na qual as relações de gênero são desiguais. Aproximando o campo da moda e do cinema contemporâneos, as autoras navegam pelas representações mais comuns em cada país por meio das publicações da revista Vogue entre 2003 e 2005, apontando para as práticas sociais de gênero segundo aquilo que elas chamam de "relatos midiáticos da escritura feminina".

Melina de la Barrera Ayres e Carmen Rial, em artigo intitulado *Ser gay na telenovela: refletindo sobre as intersecções de gênero, raça, idade e classe social em Insensato Coração*, abordam uma temática muito presente na cultura popular nacional: as telenovelas. O artigo apresenta uma importante problematização sobre a homossexualidade a partir de uma novela transmitida em horário nobre intitulada *Insensato Coração*. Utilizando a metodologia de "etnografia de tela", as autoras estudam as representações de gênero expressas na construção das personagens homossexuais, cruzando com diferentes marcadores sociais da diferença como gênero, raça, idade e classe social na produção de representações sobre homossexualidades.

O capítulo de Cornelia Eckert, intitulado *Narrativas de experiências etnográficas com imagens nas cidades brasileiras*, escrito para apresentação em uma das missões da equipe brasileira em Toulouse, relaciona antropologia urbana e antropologia da imagem, a vida cotidiana do sujeito da *urbe* em seus deslocamentos e formas de ser. Por meio de um acervo com imagens fotográficas e cinematográficas, assim como etnofotografias e outros recursos imagéticos embasados em etnografias, ela familiariza os acadêmicos franceses, sejam estudantes ou professores, com a experiência da antropologia visual e urbana brasileira.

IV) Memória, Patrimônio e Religião

O quarto e último eixo desse livro, intitulado *Memória, Patrimônio e Religião*, traz textos que abordam temáticas que articulam os campos disciplinares da História e Antropologia na análise de documentos e representações sobre gênero e família na França e no Brasil.

O texto *Tensões da memória: ditadura militar brasileira e a narrativa de mulheres*, de Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wolff, aborda, a partir de uma leitura de gênero, um tema fundamental para a historiografia brasileira: as memórias da ditadura. As autoras tratam da narrativa de mulheres militantes de esquerda que participaram da resistência à ditadura

militar e suas relações com os movimentos feministas. Essa análise torna-se ainda mais importante em um momento de nossa história em que lideranças nacionais brasileiras homenageiam como herói um dos homens que violentava e torturava de forma confessa mulheres militantes presas na ditadura.

Também nesse último eixo, Sylvie Mouysset, em seu texto intitulado *Documentos de família: uma identidade construída? O exemplo de livros de razão franceses*, interessa-se pelo modo como as memórias de família são registradas em cadernos familiares e transmitidas de geração em geração. A autora desenha padrões que estão presentes em relatos da história familiar quando feitos pelos homens, argumentando que as mulheres estavam virtualmente excluídas do dever de registrar as memórias familiares. Ela mostrará exceções nesta prática, como quando da morte dos homens da família ou ainda quando estes estavam temporariamente ausentes. Mouysset demonstra, assim, como as mulheres eram excluídas da responsabilidade de transmitir a história da própria família.

Na continuidade, temos o texto de Sylvie Sagnes, intitulado *A paixão genealógica na era das novas formas de parentesco: verdadeiro ou falso paradoxo?* Neste capítulo, a autora aborda a produção de genealogias familiares como prática muito comum na Europa. Lançando mão de uma análise histórica do surgimento desta prática, que auxiliava na constituição moral e ética de seu grupo social, a autora narra as mudanças que a produção de genealogias tem sofrido em tempos atuais. Ela explora como em tempos de internet são produzidas novas formas de constituição de genealogias por parte das pessoas interessadas nesta temática.

Nicolas Adell, em *As viradas do patrimônio*, analisa os tensionamentos envolvendo discussões identitárias na "dimensão moral do patrimônio", problematiza políticas da UNESCO enquanto pesquisador do campo das ciências humanas e sociais. O autor aponta para importantes contradições e tensões conceituais próprias ao campo do patrimônio e o modo como estas têm influenciado as relações com os chamados povos "exóticos" ou "primitivos", problematizando conceitos caros ao campo do Patrimônio como o de Monumentos Históricos e Patrimônio Cultural Imaterial.

Encerramos este quarto eixo e o livro com dois artigos que abordam um tema pouco explorado na literatura feminista: a construção social do gênero em experiências religiosas católicas. Os textos de Danielle Rives e Miriam Pillar Grossi trazem elementos históricos e etnográficos da construção histórica da vocação religiosa feminina em conventos da França e do Brasil.

Danielle Rives, em *A iniciação religiosa. Vestição e metamorfose identitária: usos e símbolos de um rito de passagem*, aponta para uma perspectiva histórica de análise de como o hábito religioso feminino demonstra como é vestimenta que conforma os corpos das mulheres religiosas, "generificando-os". Ela apresenta como se dá o processo de transformação das mulheres religiosas por meio da ritualização do uso do hábito. Rives demonstra, a partir de exemplos franceses, que esta mudança não é apenas simbólica, mas também corporal: trata-se de um cuidado para que as partes do corpo que possam expressar feminilidade sejam devidamente negligenciadas.

Dialogando com a reflexão de Rives, o capítulo de Miriam Pillar Grossi, *Tornar-se freira: etnografia dos rituais de passagem da vida religiosa feminina no brasil,* analisa a construção da carreira religiosa no Brasil, a partir de uma perspectiva antropológica, descrevendo tanto os rituais de vestição praticados em congregações religiosas femininas no sul do Brasil quanto as diferentes etapas de iniciação das jovens freiras.

Finalizando esta apresentação, esperamos que a leitura dos capítulos deste livro possa ser útil para pesquisadoras e pesquisadores interessados em questões de gênero, sexualidade, parentesco, memória e patrimônio em perspectiva comparada entre Brasil e França. Somos gratos às e aos colegas autores e autoras e pareceristas que participaram deste projeto e da construção deste livro. Certamente, nosso projeto CAPES-COFECUB Gênero, sexualidade, parentesco: Um estudo comparativo entre França e Brasil resultou em significativas parcerias internacionais que continuam a estimular debates e trocas de saberes guiados por perspectivas decoloniais de equidade na produção intelectual do campo de estudos de gênero e

sexualidade. Não há dúvida, e os textos publicados aqui o demonstram, que deste projeto emergiu e se consolidou entre as equipes participantes uma pauta científica eticamente engajada com temáticas fundamentais à sociedade contemporânea. Neste sentido, esta obra se constitui como o relato de um tempo histórico acadêmico: um tempo onde se buscou construir redes de cooperação internacionais mais igualitárias e nas quais a interdisciplinaridade, em particular do campo dos estudos de gênero, é uma marca e uma perspectiva epistêmica fundamental para compreender as relações sociais contemporâneas. Desejamos a todas, todos e todes, uma ótima leitura e muita inspiração para novos trabalhos que deem continuidade às questões aqui abordadas.

Referências

FERREIRA, Vinicius Kauê; PINHEIRO, Claudio Costa. "Anthropology with a Southern Attitude: An Interview of Cláudio Costa Pinheiro by Vinicius Kauê Ferreira". *American Anthropologist*, v. 122, p. 678–683, 2020.

GROSSI, Miriam Pillar; FERREIRA, Vinicius Kauê. "Toward Linguistic Diversity in Anthropology". *American Anthropologist*, v. 117, p. 152–153, 2015.

MARTIN, Eloisa. "Current Sociology and the challenges of inequality in academia: 65 years forging spaces of intelligibility". *Current Sociology*, v. 65, n. 3, p. 327–335, 2017.

Parte I

Parentesco, sexualidades e reprodução LGBT

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-2

Os casais homossexuais na prefeitura. A propósito dos debates sobre a abertura do casamento aos casais gays e lésbicos na França[1]

Jérôme Courduriès

PREÂMBULO

Treze anos depois de ter adotado o pacto civil de solidariedade (PACS) em 1999, o governo francês submeteu ao parlamento um projeto de lei que abria o casamento e a adoção aos casais do mesmo sexo. Por que abrir-lhes o casamento se os casais do mesmo sexo já dispunham do PACS? A questão não foi colocada nesses termos, no debate público, nem mesmo pelos seus oponentes. A proposição da oposição não era o *statu quo*: todos sabem muito bem que o PACS e o casamento são fundamentalmente diferentes. No plano dos direitos conferidos aos contratantes, o PACS se aproximara do casamento nos últimos anos. Os oponentes propunham antes criar uma "união civil" que poderia até ser celebrada na prefeitura (e não mais assinada, como o PACS, no tribunal ou no cartório) e guardar o casamento unicamente para os casais heterossexuais. Pois, de fato, a polêmica não

1 Este trabalho contou com o apoio da CAPES brasileira e do COFECUB francês no quadro do programa n°Sh 692/10 "Gênero, sexualidade, parentesco. Um estudo comparativo entre França e Brasil. 2010-2014". Este capítulo foi redigido em 2013 após uma estadia de ensino e pesquisa na Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Gostaria ainda de agradecer a Miriam Grossi e Agnès Fine por esta iniciativa à qual elas generosamente me integraram.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

dizia respeito, como no fim dos anos 1990, ao acesso dos casais do mesmo sexo a direitos matrimoniais mais amplos. Ela se concentrou inteiramente no acesso dos casais homossexuais à filiação: via adoção, efetivamente prevista pelo projeto de lei, mas também por meio da assistência médica à procriação, no caso dos casais de mulheres, que não figurava no projeto de lei, mas que estava reservada a debates vindouros, e por meio da gestação para outrem, que também não figurava no projeto de lei e que, além do mais, passou a ser expressamente proibida para todos desde as primeiras leis de bioética de 1994. Em outros termos, o debate público, midiático e parlamentar, que foi de rara intensidade durante vários meses, não concernia realmente ao reconhecimento dos casais do mesmo sexo, mas antes à possibilidade de terem acesso à filiação.

Gênese da demanda de abertura do casamento aos casais do mesmo sexo

Retorno ao contexto de emergência da figura do homossexual

Os oponentes da abertura do casamento aos casais do mesmo sexo, e aqueles que hesitavam em se posicionar, se surpreenderam, na França, mas provavelmente também em outros países, com essa reivindicação. No entanto, ela se torna bastante compreensível se levamos em conta a história contemporânea da homossexualidade e as mudanças sofridas pelo estatuto do amor conjugal desde o século XIX. Não temos como retraçar aqui toda a história da homossexualidade e de seu tratamento social. Podemos nos referir a alguns trabalhos de grande interesse como os de Christian Bruschi (1987), sobre a antiguidade; John Boswell (1985) e Jean-Pierre Poly (2003), sobre a idade média; e Jean-Louis Flandrin (1981), sobre a época moderna. Observemos simplesmente que, numa sociedade fortemente marcada pela influência da Igreja católica, entre os comportamentos considerados pecaminosos figuravam o adultério, o incesto, a sodomia, as carícias

recíprocas, a bestialidade[2]... A homossexualidade ainda não tinha nome. Afora os termos *sodomita* e *pederasta*, não existia, até o século XIX, um termo específico para designar os homens que tinham relações carnais com outros homens, muito menos as mulheres que tinham relações sexuais com outras mulheres. É a partir do século XVIII, segundo Michel Foucault, que se começa a isolar sexualidades periféricas. Desde os anos 1730-1740, não se falava mais de sodomitas, e sim de pederastas, a evolução do vocabulário atestando aí também, como esclarece Michel Rey, importantes mudanças: a concepção religiosa do sodomita, acusado de ameaçar a ordem divina (e, portanto, régia) sofre um grande recuo. Além disso, uma lenta transformação se operou na imagem do sodomita: ele "não é mais apenas um homem ordinário que cede, em sua fraqueza original, a uma tentação particularmente grave, mas um indivíduo de caráter específico, elemento de um grupo que tenta se constituir no interior da sociedade" (REY, 1987, p. 179). Esse indivíduo de caráter específico realmente parecia anunciar a constituição do personagem do homossexual do século XIX do qual nos fala Michel Foucault: um personagem que tem "um passado, uma história, um caráter, uma forma de vida". "Nada do que ele é em sua totalidade escapa de sua sexualidade" (1998, p. 59).

Michel Foucault mostrou que o termo *homossexualidade* nasceu no século XIX na Europa, e está estreitamente ligado ao contexto ocidental da época. Esse termo, *homossexual*, só apareceu na segunda metade do século XIX, já que, para Foucault, o artigo escrito por Karl von Westphal em 1870 sobre as "sensações sexuais contrárias"[3] constitui sua ata de nascimento e institui o conjunto dos homossexuais como categoria psiquiátrica[4].

---

2 Antes da Revolução francesa, houve vozes discordantes, considerando que o castigo prescrito era desmesurado, entre elas, as dos cançonetistas, mas também as de autores esclarecidos que, num momento em que o direito canônico se secularizou, tentaram separar sanção religiosa e sanção jurídica (REY, 1987).

3 Karl von Westphal, in *Archiv für Neurologie*, 1870.

4 Essa cronologia do conceito de homossexualidade foi descrita pela primeira vez por Havelock Ellis, em seu livro *Sexual Inversion* publicado em 1923 (Philadelphie, Davis Company).

A partir daí, para além dos simples atos sexuais, é, para retomar as palavras de Foucault, "*uma certa maneira de inverter em si mesmo o masculino e o feminino*" que caracteriza a homossexualidade. Essa ideia foi por muito tempo admitida e interiorizada, até nas obras literárias que dão forma a amores entre homens.

O homossexual nasceu; é sua sexualidade que o caracteriza e lhe dá coerência: fisionomia, caráter, comportamento, nada escapa do prisma da sexualidade contranatural. Começa-se a definir o indivíduo em função de seu comportamento sexual; "*diga-me teus desejos e te direi quem és*: essa questão é característica do século XIX" (FOUCAULT, 2001, p. 1344-1357[5]). Outrora considerados como libertinos, os homossexuais ainda são vistos como infames. A esse respeito, o exame dos jornais da época efetuado por Régis Révenin (2005) é certamente fecundo. Passíveis de serem aprisionados, os homossexuais são igualmente considerados, nas últimas décadas do século XIX e no início do século XX, como portadores de uma anomalia mental. A medicina se interessou, antes dos anos 1860, pela pederastia, mas apenas no quadro das perícias médico-legais realizadas em seguimento a estupros ou atentados ao pudor. A partir dos anos 1870, o olhar médico muda de objeto e passa a se interessar pela personalidade do autor do ato de sodomia. E é somente a partir dos anos 1950 que há um arrefecimento dessa dominação médica. O célebre relatório Kinsey estabeleceu em 1948 que "os homens não constituem duas populações distintas, heterossexual e homossexual", tornando assim as categorias psiquiátricas inadequadas. Mas foi só em 1974 que, sob a pressão de grupos de homossexuais, a *American Psychiatric Association* retirou a homossexualidade da nomenclatura das doenças mentais.

Nos anos 1920, os homossexuais franceses gozavam de uma relativa liberdade e não eram perseguidos legalmente, ao passo que na Alemanha e na Inglaterra, continuavam ameaçados pela lei. As disposições legais

5 Entrevista de Michel Foucault a Stephen Riggins, *Ethos*, vol.I, n°2, automne 1983, pp.4-9. Retomada no volume Michel Foucault, *Dits et écrits II*.

contra os homossexuais ingleses tornaram-se mais duras, enquanto, na Alemanha, os homossexuais tornaram-se párias que deviam ser eliminados: a partir de 1934, foram obrigados a usar o triângulo rosa, antes de serem enviados aos campos de concentração. A Itália fascista, a partir de 1938, qualificou os homossexuais de criminosos políticos, sujeitos ao encarceramento ou ao exílio. Na França ocupada de Vichy, onde a família era celebrada como um dos três valores supremos da nação, considerava-se a homossexualidade como hedonista e antifamiliar: em primeiro lugar, ela se caracteriza por práticas não voltadas para a procriação; em segundo, os homossexuais constituem uma ameaça para as novas gerações, futuro da nação. Foi assim que, em 6 de agosto de 1942, Pétain, colocando fim à exceção francesa de cento e cinquenta anos, assinou um decreto proibindo as relações homossexuais com um menor de menos de 21 anos, ao passo que, para as relações heterossexuais, esse limite de idade era de 15 anos; as penas previstas para qualquer infração a esse decreto eram a prisão e altas multas. Mas essa lei de 6 de agosto de 1942 não se limitou a condenar a homossexualidade, ela introduziu no Código Penal a noção de ato "contranatural" (LE BITOUX et al., 2003, p. 16) reatando assim com uma antiga maneira de perceber as práticas sexuais entre homens. Essa lei foi confirmada após a Liberação pelo decreto de 8 de fevereiro de 1945. A evolução em direção a uma intolerância crescente, favorecida pelo perigo da guerra e pela ocupação alemã na França, se imprimiu num tempo mais longo do que o tempo das mudanças políticas e marcou duradouramente as mentalidades.

Na França, onde a cidadania se exprime através do pertencimento ao Estado e à nação, e raramente através de uma identidade comunitária (ROUSSEL, 1994), movimentos homossexuais emergiram numa época recente, paralelamente à afirmação do feminismo, exigindo o fim das discriminações jurídicas e policiais contra os homossexuais, o que resultou na lei de 4 de agosto de 1982. Como demonstraram diversos autores, 1968 constituiu um momento decisivo na história social contemporânea, especialmente no que diz respeito ao casal e à família (ZANCARINI-FOURNEL, 2002). Impulsionado pelos movimentos de 1968, aquilo que se tornará, em

sentido mais amplo, o Movimento de liberação das mulheres se forma em torno de algumas intelectuais.

Os movimentos militantes homossexuais são o resultado da emergência do indivíduo homossexual e contribuem, ao mesmo tempo, para reforçá-la. Na França, os anos 1980 veem a sociologia se interessar pelos homossexuais pela primeira vez. Michael Pollak, aluno de Pierre Bourdieu e diretor de pesquisa no CNRS desde 1982, colocou em evidência, em seu primeiro artigo sobre a homossexualidade, publicado no mesmo ano, o longo aprendizado por que os homossexuais devem passar para se liberarem dos modos de vida heterossexuais. O que era então valorizado pelos gays era uma sexualidade múltipla e variada, uma "sexualidade de rede" (BOZON, 2001), como contramodelo daquele heterossexual de vida conjugal.

Da "felicidade no gueto" à "felicidade doméstica"

O interdito que pesa sobre a homossexualidade foi um fator que reforçou a dicotomia entre vida afetiva e relações sexuais (POLLAK, 1993b). Estar na obrigação de viver sua sexualidade na clandestinidade favorece a instalação de redes que permitem aliar discrição e eficácia. No entanto, o contexto sociopolítico desde o fim dos anos 1990 está em pleno movimento, um movimento qualificado por alguns de "normalização" (BROQUA e DE BUSSCHER, 2003), essencialmente marcado pelo reconhecimento do casal homossexual através do pacto civil de solidariedade adotado em 1999 e pela recorrência do tema da homossexualidade nos meios de comunicação de massa: os homossexuais fizeram sua entrada na vida cotidiana. Poderíamos ser tentados a dizer que o interdito sobre a homossexualidade de que falava Pollak desapareceu, mas seria ir rápido demais. Uma maior visibilidade da homossexualidade e uma forma de reconhecimento legal dos casais do mesmo sexo não significam que a homossexualidade tenha sido reconhecida por todos como um modo de vida legítimo. Os discursos homofóbicos ouvidos no fim dos anos 1990, por ocasião dos debates acerca da instauração do PACS, e, novamente, na primavera de 2012, quando do encaminhamento

por parte do governo de um projeto de lei relativo à abertura do casamento para casais do mesmo sexo, atestam isso. A experiência de rejeição familiar violenta vivida ainda por jovens homens e mulheres homossexuais também o faz, dolorosamente (COURDURIÈS, 2014).

A observação do mundo social e, especialmente, a análise dos debates sobre o reconhecimento legal dos casais do mesmo sexo e seu acesso à parentalidade e à filiação, assim como da imprensa destinada aos homossexuais, confirma que o ideal de vida entre os gays mudou ao longo dos quinze últimos anos na França, e mesmo dez anos antes nos Estados Unidos (GAGNON, 2008, p. 107). O desejo de formar um casal obviamente não é novo. O que é verdadeiramente novo é sua visibilidade social e o fato de ser cada vez mais difundido. Os percursos sentimentais de homens e mulheres homossexuais e heterossexuais tendem certamente a se aproximar desde o início dos anos 1990. Hoje, entregar-se à "pegação" e a uma sexualidade com parceiros múltiplos não exclui que se viva também uma relação amorosa duradoura e que se a inscreva na vida a dois. A passagem de um modo de organização da sexualidade a outro, da participação numa rede de trocas sexuais a uma sexualidade conjugal, pode se operar num mesmo percurso biográfico, até diversas vezes no curso de uma vida. Isso é verdade para os homossexuais (COURDURIÈS, 2011), mas também para os heterossexuais (LE VAN, 2010).

O desejo de numerosos casais gays e lésbicos de ter acesso, enquanto casal, à filiação é outra ilustração das mudanças contemporâneas. Esse desejo de ter filhos também não é novo: o que é de fato novo é que ele passe a se exprimir no casal. Outrora, uma pessoa homossexual que quisesse ter filhos não tinha outra escolha senão se casar com alguém do outro sexo e fundar com essa pessoa uma família, preservando ao mesmo tempo, de maneira mais ou menos clandestina, relações homossexuais. Em outros lugares, como Flavio Luiz Tarnovski demonstrou para o Brasil (2010), os homossexuais encontravam compensações para seu desejo de filhos graças à adoção informal (*fosterage*) de crianças de seu círculo próximo. Hoje, na França, como em diversos outros países, o recurso à coparentalidades, a existência

de técnicas médicas de assistência à procriação e, em menor medida, a adoção, permitem a um número cada vez maior de casais homossexuais de concretizar seu desejo de fundar uma família. O fato de que, apesar das diversas dificuldades encontradas nesses percursos, as famílias homoparentais sejam cada vez mais numerosas ilustra bem, ao mesmo tempo, a força do desejo por filhos desses homens e mulheres homossexuais e a banalização crescente das uniões homossexuais e das famílias que elas constituem.

O casamento permanece uma norma que se impõe

Entre os oponentes da abertura do casamento, a União Nacional das Associações Familiares (UNAF)[6] propõe a elaboração de uma união civil que garanta aos casais homossexuais os mesmos direitos e deveres que aos casais heterossexuais casados, salvo o acesso à filiação. Se, no final dos anos 1990, essa solução poderia ter sido considerada, hoje ela se mostra inteiramente anacrônica. Os Estados que, há alguns anos, refletem sobre o estatuto legal dos casais do mesmo sexo optam pelo casamento: onze países no mundo, entre os quais oito na Europa, já abriram o casamento desde 2001, assim como alguns estados do Brasil, dos EUA e do México. Vários dirigentes se posicionam hoje também a favor da ampliação do ritual matrimonial. É o caso de François Hollande, mas também de Barack Obama e do conservador David Cameron. Isso pode surpreender na medida em que se pôde pensar que o movimento de privatização do rito matrimonial, ao longo das últimas décadas, teria atenuado a dimensão simbólica do casamento (SEGALEN, 1998). A reivindicação do acesso ao casamento para os casais do mesmo sexo mostra, paradoxalmente, o contrário. Isso só pode ser compreendido se levamos em consideração o fato de que

6 A *Union Nationale des Associations Familiales* (UNAF) é uma federação de associações familiares e constitui um interlocutor privilegiado dos poderes públicos na França. Invariavelmente, há muitos anos, ela recusa admitir em seu seio as associações homoparentais francesas que, no entanto, renovaram diversas vezes seu pedido de adesão.

muitos casais homossexuais viram no pacto civil de solidariedade, na falta de um verdadeiro casamento, o meio de dar à sua união um caráter oficial e simbólico. As práticas que alguns desses casais realizam, retomando por sua conta certo número de pequenos rituais matrimoniais destinados a solenizar esse momento, dizem muito sobre seu desejo de dar a seu PACS o sentido de um verdadeiro comprometimento recíproco (RAULT, 2009; COURDURIÈS, 2011).

Provavelmente por ainda não terem acesso a ele, o rito matrimonial conserva a seus olhos um papel significativo. Ele constitui uma referência socialmente partilhada, uma espécie de modelo no qual se inspiram para dar à sua união diante do tribunal um caráter mais nobre. A maneira como alguns casais homossexuais organizam seu PACS se inscreve numa dinâmica de apropriação de um dispositivo de registro percebido como exclusivamente administrativo. Essas ritualizações podem ser interpretadas como tentativas de apagar o estigma que o dispositivo do PACS continua a carregar, apesar das numerosas disposições que favorecem o reconhecimento dos casais do mesmo sexo. Estigma esse que a abertura do casamento poderia apagar. É precisamente isso o que torna a proposição da UNAF totalmente incongruente.

O coração do "problema": o acesso dos casais do mesmo sexo à filiação

Genitor não quer dizer pai

Os trabalhos dos antropólogos do parentesco identificaram os grandes princípios que sustentariam o paradigma ocidental do parentesco: a exclusividade do laço de filiação (um filho não pode ter mais de dois pais), a primazia do laço sanguíneo (se for preciso hierarquizar os laços de parentesco, aqueles do sangue são os mais valorizados), o caráter bissexuado do casal parental (um pai e uma mãe) (SCHNEIDER, 1968; OUELLETTE, 1998). Princípios que

explicam as reticências que aparecem às vezes diante de certas mudanças familiares, mas que os antropólogos bem sabem não serem intangíveis[7].

Os argumentos dos oponentes do projeto de lei que abre o casamento e a adoção aos casais homossexuais não se detêm de maneira explícita na união de dois homens ou de duas mulheres. Eles, que se recusavam a ouvir falar disso no momento do debate acerca do PACS, propõem hoje uma *união civil* reservada aos homossexuais, que se assemelharia em todos os outros pontos ao casamento, mas que não lhes permitiria ter acesso à filiação. E é este o núcleo duro dos argumentos dos oponentes da abertura do casamento. Eles se mostram apegados a uma concepção naturalista da filiação: um filho só poderia se inscrever na filiação de seu pai e de sua mãe. Em outros termos (e isso não é sempre muito explícito), um filho só poderia ser filho do homem que é seu genitor e da mulher que o concebeu, o carregou no ventre e o colocou no mundo. Os oponentes da evolução da legislação da filiação pretendem que esses princípios "naturais" constituiriam o fundamento do código civil francês, e que o reconhecimento legal da faculdade dos casais de mesmo sexo de serem pais de um filho, plenamente, levaria a uma derrubada sem precedentes desses princípios. Semelhantes argumentos ocultam de modo precário a má fé (ou a cegueira) demonstrada por esses oponentes face à história, ao direito e à sociologia da família. A regra da presunção de paternidade, herdada do direito romano, que não foi questionada pelas recentes modificações legislativas e que prevê que o pai de um filho é aquele que as núpcias designam (*Pater is est quem nuptiae demonstrant*) ilustra o fato de que a filiação paterna nunca é um fato de natureza. Se consideramos o exemplo da doação de esperma no quadro de uma inseminação artificial com doador, como ela é regulada pela lei francesa, a lei diz que o genitor não tem nenhuma relação com o pai. Aquele

7 Basta para se convencer disso remeter-se às posições tomadas publicamente por antropólogos franceses especialistas em parentesco (FINE, 2013; GODELIER. 2012; HÉRITIER, 2013) e ao texto de Claude Lévi-Strauss publicado inicialmente em 1989 no jornal italiano *La Répulica* e incluído num livro publicado em 2013.

que forneceu seu patrimônio genético, que partilha de certo modo o mesmo sangue que o filho, não é seu pai. O pai é aquele que está na origem do desejo de ter um filho, que se comprometeu por escrito a nunca contestar sua própria paternidade em relação ao filho assim concebido. A ponto de o genitor desaparecer completamente da cena e sua identidade ficar oculta para sempre. É aproximadamente a mesma lógica que anima a adoção plena, quer o adotante seja um casal heterossexual ou um solteiro heterossexual ou homossexual: a filiação original da criança é suprimida e substituída pela filiação adotiva. Os únicos pais aos olhos da lei são os pais adotivos. Aí também a procriação e a filiação são dissociadas.

No que diz respeito à filiação materna, a regra é diferente no direito francês, já que prevê que a mãe é a mulher que dá à luz. Em outros termos, a mãe é sempre certa (« *mater sempra certa est* »). Essa máxima insiste evidentemente na importância da experiência fisiológica e corporal da maternidade. Mas essa regra sofre exceções. O parto anônimo permite a uma mulher parir anonimamente e não ser a mãe da criança posta no mundo. A adoção permite a uma mulher se tornar mãe de um filho que ela não deu à luz. A dissociação pela assistência médica à procriação de duas funções normalmente confundidas, a de conceber e a de colocar no mundo, leva uma mulher a se tornar a mãe de uma criança que ela pare mas que não concebeu. Não faltam situações, portanto, em que nem o pai, nem a mãe, são os genitores do filho.

Em nossas sociedades, o conhecimento científico e, em particular, os saberes biogenéticos parecem incidir cada vez mais intensamente na maneira como nossos contemporâneos percebem o mundo que os cerca. Podemos pensar que esses saberes são determinantes na maneira como eles definem os laços de parentesco que os unem. É, talvez, verdade, mas também muito redutor. Os laços biogenéticos não constituem a única maneira de construir o parentesco: a eleição permanece uma maneira privilegiada e valorizada de criar filiação e paternidade. As duas normas coabitam no campo do parentesco há muito tempo, e continua sendo o caso hoje. Trata-se, portanto, de considerar a dimensão biogenética das relações entre as

pessoas aparentadas como um dado entre outros (o direito, a eleição, a relação social...). Como escreveu o americano Janet Dolgin, filósofo especialista em questões bioéticas: "Os genes não dizem nada das relações sociais. São simplesmente dados." (2000, p. 544) Em outros termos, o parentesco não se constrói (unicamente) sobre a base biogenética.

A dicotomia entre a consanguinidade de um lado e a eleição do outro, ou, dito de outro modo, entre a dimensão biológica e a dimensão eletiva do parentesco, atravessa todos os debates contemporâneos. Mas, no plano científico, essa divisão é pouco convincente. Segundo E. Leach, o que parece distinto no parentesco são as "relações de incorporação" ("as relações que garantem a um indivíduo o pertencimento a um grupo, a um 'nós'") e as "relações de aliança" (as "relações diferentes das primeiras, que ligam 'nosso grupo' a outros grupos do mesmo tipo") (LEACH, 1966, p. 44). Já Eduardo Viveiros de Castro prefere conceber essas relações como sendo "baseadas sobre a *similaridade* por um lado, e sobre a *diferença* por outro" (2004). Essa distinção parece mais fecunda no sentido de que nos leva a descolar nosso olhar da divisão tradicional entre natureza e cultura, e de que nos permite não basear as análises das relações entre os atores da procriação com doação de gestação sobre a distinção problemática entre consanguinidade e eleição.

Se, de fato, é discutível tentar opor sistematicamente, no plano da análise, laços de sangue e laços de eleição, resta mesmo assim que, em última instância, para nossos contemporâneos, a dimensão genética pode ser convocada para atestar a filiação. Diversos trabalhos mostraram que nossos contemporâneos, em situação de conflito conjugal, tanto no Brasil quanto na França e, mais amplamente, no conjunto de países onde essas técnicas de investigação genética estão disponíveis, recorriam com frequência cada vez maior à medicina e aos conhecimentos científicos para definir ou redefinir os laços de filiação (MARTIAL, 2008; FONSECA, 2010; BROWNER E SARGENT, 2011). Nesses contextos sociais fortemente marcados pelos discursos científico e médico, o uso de termos que evocam a natureza e o laço de sangue são meios à disposição de todos para significar os laços de parentesco (FINE E MARTIAL, 2010, p. 126). Jeanette Edwards vai mais longe lembrando-nos

que os laços de sangue não são sempre, nem em toda parte, considerados os mais importantes e convidando-nos a analisar "o sangue e os genes como maneiras contemporâneas de exprimir o parentesco, colocando em relação ou, ao contrário, separando certas categorias de pais e transmitindo um vasto leque de características físicas, metafísicas e morais" (2009, p. 322). Na verdade, a questão que se coloca nas formas familiares contemporâneas, particularmente nos recursos à assistência médica à procriação e a uma doação de gestação, tem a ver com a separação entre sexualidade e parentesco (COLLARD E ZONABEND, 2013).

Essa importância particular dos saberes biogenéticos na definição contemporânea dos laços de parentesco explica em parte a força das reticências que vieram a lume nos debates recentes na França acerca do acesso dos casais do mesmo sexo à filiação e, em particular, de seu acesso à assistência médica à procriação com a doação de gametas, mas que, em realidade, ultrapassam amplamente a simples questão da filiação homossexual. Os debates sobre o casamento e o acesso à filiação por parte dos homossexuais em casal não revelaram apenas mudanças que já estavam debaixo de nossos olhos. É claro, sempre é preciso gametas masculinos e femininos para "fabricar" um filho, mas o ato sexual reprodutivo não basta para fazer de dois indivíduos pais, nem para inscrever filhos em sua linhagem. O recurso à assistência médica à procriação com doação anônima de gametas para casais heterossexuais que apresentam uma infertilidade explicada pela medicina tal como é autorizado na França é uma perfeita ilustração disso. Que a filiação possa ser desconectada da realidade fisiológica não é, portanto, nenhuma novidade. Consequentemente, o reconhecimento da homoparentalidade pela sociedade não engendrará nenhuma cisão específica entre a concepção biológica do filho e a parentalidade.

A pluriparentalidade já existe

A propósito da assistência médica à procriação, Monica Konrad recorre à fórmula de "parentesco difuso" (1998, p. 661). O conceito recorda aquele

de "pluriparentalidade", forjado em francês em particular por Agnès Fine (2001) e retomado por Irène Théry (2010) para analisar diversas configurações familiares contemporâneas em que os papeis parentais se difratam entre vários indivíduos. O neologismo "parentalidade" [*parentalité*] utilizado abundantemente em psicologia e nas mídias não basta para dar conta do conjunto das funções parentais, que não se resumem à dimensão cotidiana das funções de educação e do cuidado com a criança: outros papéis parentais consistem, de fato, em conceber ou gerar o filho, favorecer uma forma de transmissão, etc. Foram os trabalhos da antropóloga africanista Esther Goody (1982), completados por aqueles de Maurice Godelier (2004), que abriram essa via: conceber e colocar no mundo, alimentar, educar, dar uma identidade ao nascimento, garantir o acesso da criança ao estatuto de adulto – acesso aos bens, a um ofício, ao casamento –, transmitir o tabu do incesto, são funções parentais assumidas às vezes por outras pessoas que não os genitores. Mas, nas sociedades marcadas pelo sistema de parentesco euramericano descrito por David Schneider (1968), em que o laço pai/mãe--filho é frequentemente representado como exclusivo, considerar e dar lugar a outros que partilhariam certas funções parentais não é coisa fácil.

É justamente sobre esse ponto que certos cidadãos, deputados e senadores franceses contestam as discussões abertas pelo governo francês no fim de 2012 e que deviam continuar com o exame de um novo projeto de lei sobre a família a partir do outono de 2013; projeto de lei que diria respeito especialmente à abertura da assistência médica à procriação aos casais de mulheres, à reforma da adoção plena e ao estatuto de padrasto/madrasta nas famílias recompostas. Para os oponentes do acesso dos casais de mulheres à assistência médica à procriação, os casais homossexuais, não podendo fisiologicamente fazer filhos, deveriam se abster de desejá-los. Mais uma vez, há confusão entre uma evidência fisiológica que ninguém contesta (a questão dos gametas) e o desejo de ter um filho. O fato de que os dois pais de uma criança pertençam ao mesmo sexo torna explícito que a concepção do filho não pôde se dar sem recurso a um terceiro. Mas essa forma de "pluriparentalidade" não tem nada de novo.

Outrora, as famílias que tinham meios para isso colocavam seus filhos aos cuidados de uma ama de leite e os confiavam a ela até o desmame. Um tabu de incesto atingia a relação entre irmãos e irmãs de leite; era uma maneira de reconhecer metaforicamente um quase laço de parentesco entre as crianças e sua ama (VERNIER, 2006; HÉRITIER, 1994, P. 305). Hoje, nas famílias recompostas, o padrasto ou a madrasta fazem parte da constelação de pais. Mas, à diferença dos casais homoparentais, o terceiro que cuida da criança e a ama por vezes como seu próprio filho não a desejou inicialmente: a criança já estava lá quando o casal se criou. Ao passo que, nas famílias homoparentais, há cada vez mais um desejo conjugal de ter filhos.

Certamente, até pouco tempo atrás, quando os indivíduos descobriam sua homossexualidade, eles renunciavam a fundar um casal e uma família. Para fazer um filho, a solução era se casar com um indivíduo de sexo diferente e manter em paralelo uma sexualidade clandestina. Mas não há nada de anormal no desejo de ter filhos por parte de homossexuais. Pois – certas pessoas o descobrem hoje – os homossexuais foram socializados e educados na mesma sociedade que os heterossexuais. Ouviram as mesmas histórias para crianças, assistiram a casamentos à sua volta, e o modelo que lhes foi fornecido é bem aquele do casal "viveram felizes para sempre e tiveram muitos filhos". Certas pessoas, heterossexuais ou homossexuais, seguiram outro caminho. Outros, ao contrário, aderiram a esse ideal de vida.

Os oponentes da abertura do casamento aos casais homossexuais e de seu acesso à filiação fustigam o "direito à criança" opondo-o aos "direitos da criança"; mas por que isso? Os homossexuais são feitos da mesma carne que os heterossexuais, não são uma espécie à parte. Quando interrogados sobre suas motivações, os casais do mesmo sexo que têm, ou querem ter, filhos enunciam as mesmas razões que os heterossexuais (GRATTON, 2008; TARNOVSKI, 2010). Ser pai é uma maneira de se desenvolver, de se realizar, discurso que encontramos na boca de homens e mulheres heterossexuais que não concebem sua existência sem dar a vida. Eles evocam também seu desejo de transmissão de um patrimônio, mas, sobretudo, de valores, de uma história, de um nome. Evocam finalmente o desejo de amar essa

criança ainda por nascer, de vê-la crescer e se desenvolver. Nada mais difundido entre pais e futuros pais de todo tipo.

Se o desejo dos homossexuais de fundar uma família se manifesta mais hoje do que outrora, é, em primeiro lugar, porque essas pessoas não estão mais acantonadas numa sexualidade clandestina. É também porque o estatuto do filho mudou. Outrora, fazia-se um filho para perpetuar um nome, inscrevê-lo em sua linhagem, ter alguém para ampará-lo no fim da vida... Pouco a pouco, o filho se tornou desejável por si mesmo e pela felicidade que propicia a seus pais. São essas mudanças da sociedade que explicam em grande parte que, hoje, pessoas homossexuais estejam expressando publicamente seu desejo de ter filhos e reivindicando o acesso à adoção e às técnicas médicas de assistência à procriação.

Conclusão

Se os "anticasamento para todos" enfatizam uma suposta mudança de civilização acarretada pela abertura do casamento aos casais do mesmo sexo, os trabalhos em ciências sociais mostram bem que a novidade não será tão grande quanto eles parecem temer. Pretender que o *casamento para todos* virá abalar o laço indissolúvel entre conjugalidade matrimonial e filiação é sinal de uma evidente má fé. Nascimentos fora do casamento, adoção, famílias monoparentais, famílias recompostas, homoparentalidade... já há inúmeras situações, no Ocidente, em que a filiação se estabelece independentemente do estatuto matrimonial dos pais e em que a parentalidade está desligada da sexualidade (COLLARD e ZONABEND, 2013). Desse ponto de vista, a homoparentalidade não tem nada de específico.

Finalmente, os movimentos extremamente midiatizados dos "anticasamento para todos" não conseguiram ocultar aquilo que os aglutinava. Um apego, que nos salta aos olhos, a um casamento tradicional, de certa forma fantasiado, que se aproxima mais do casamento instaurado pelo código napoleônico do que do casamento contratual de nossos dias. Um paradigma já antigo segundo o qual apenas o casamento e a sexualidade no

seio do casamento poderiam fundar a filiação. Uma desconfiança irracional diante da diversidade das formas familiares. Enfim, a convicção, às vezes difusa, mas frequentemente muito manifesta, de que os homossexuais seriam, *por natureza*, pais menos adequados, menos competentes do que os outros. É certamente bastante difícil de não entrever o caráter discriminatório de tais argumentos.

Referências

BOSWELL, John. *Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*. Paris: Fayard, 1996 (1985).

BOZON, Michel. "Orientations intimes et construction de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité". *Sociétés contemporaines*, Les cadres sociaux de la sexualité, n. 41-42, p. 11-40, 2001.

BROQUA, Christophe; BUSSCHER, Pierre-Olivier de. "La crise de la normalisation : expérience et conditions sociales de l'homosexualité en France". In: BROQUA, Christophe; LERT, France; SOUTEYRAND, Yves (Orgs.). *Homosexualités au temps du sida: Tensions sociales et identitaires*, Paris: ANRS, CRIPS, collection Sciences sociales et sida, 2003. p. 19-33

BROWNER, Carole H.; SARGENT, Carolyn F. (Eds.), *Reproduction, globalization, and the State: new theoretical and ethnographic perspectives*. Durham: Duke University Press Books, 2011.

BRUSCHI, Christian. "L'homosexualité dans le *Gouvernement de Dieu* de Salvien de Marseille". In: POUMAREDE, Jacques. ROYER, J. P. (Eds.). *Droit, histoire et sexualité*. Lille: L'Espace juridique, 1987.

COLLARD, Chantal; ZONABEND, Françoise. "Parenté sans sexualité". *L'Homme*, Le paradigme occidental en question, v. 2, n. 206, p. 29-58, 2013.

COURDURIES, Jérôme. "Rompre avec sa famille. Jeunesse, entrée dans l'homosexualité et expérience du rejet familial". In : FINE, Agnès; COURDURIES, Jérôme. (Eds.). *Les homosexuels et leur famille*. Paris: Armand Colin, 2014. (no prelo).

_____. *Être en couple (gay): conjugalité et homosexualité masculine en France*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, coll. "Sexualités", 2011.

DOLGIN, Janet L. "Choice, tradition, and the new genetics: the fragmentation of the ideology of family". *Connecticut Law Review*, v. 32, n. 2, p. 523-566, 2000.

EDWARDS, Jeanette. "La vie sociale du sang et des gènes". In: PORQUERES I GENE, E. (Org.). *Défis contemporains de la parenté*. Paris: Editions de l'EHESS, 2009. p. 303-326.

FINE, Agnès. "Avoir deux pères ou deux mères: révolution ou révélation du sens de la filiation?". In: THERY, I. (Org.). *Mariage de même sexe et filiation*. Paris: Editions de l'EHESS, coll. "Cas de figure", 2013. p. 115-128.

FLANDRIN, Jean-Louis. *Le sexe et l'Occident: évolution des attitudes et des comportements*. Paris: Seuil, 1981.

FONSECA, Claudia L. W. "Quando tecnologia, lei e família convergem: questões de gênero e geração em conexão com testes de paternidade". *Antropolítica*, n. 26, p.19-36, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. Volume 2: 1876-1988*. Paris: Gallimard, coll. Quarto, 2001.

_____. *La volonté de Savoir: Histoire de la sexualité. Tome 1*. Paris: Gallimard, coll. Tel., 1998 (1976).

GAGNON, John H. *Les scripts de la sexualité: essais sur les origines culturelles du désir*. Paris: Payot, 2008.

GODELIER, Maurice. "L'humanité n'a cessé d'inventer de nouvelles formes de mariage et de descendance", Entretien avec G. Dupont, Le Monde, 17 novembre 2012. Disponível em: http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/11/17/l-humanite-n-a-cesse-d-inventer-de-nouvelles-formes-de-mariage-et-de-descendance_1792200_3224.html.

____. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard, 2004.

GOODY, Esther N. *Parenthood and social reproduction: fostering and occupational roles in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

GRATTON, Emmanuel. *L'homoparentalité au masculin*. Paris: PUF, 2008.

HERITIER, Françoise. "Oui au mariage homosexuel, non à la gestation pour autrui", Entretien avec P. Petit, *Marianne*, 4 février 2013. Disponível em: http://www.marianne.net/Francoise-Heritier-oui-au-mariage-homosexuel-non-a-la-gestation-pour-autrui_a226327.html.

_____. *Les deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*. Paris: Odile Jacob, 1994.

KONRAD, Monica. "Ova donation and symbols of substance: some variations on the theme of sex, gender and the partible body". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 4, p. 643-667, 1998. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/3034826.

LE BITOUX, Jean; CHEVAUX, Hervé; PROTH, Bruno. *Citoyen de seconde zone: trente ans de lutte pour la reconnaissance de l'homosexualité en France* (1971-2002), Paris: Hachette Littérature, 2003.

LEACH, Edmund. "Virgin Birth". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, p. 39-49, 1966.

LE VAN, Charlotte. *Les Quatre visages de l'infidélité en France: une enquête sociologique*. Paris: Payot, 2010.

LEVI-STRAUSS, Claude. "Problèmes de société: excisions et procréation assistée". In: *Nous sommes tous des cannibales*. Paris: Seuil, 2013 (1989). p.81-101.

MARTIAL, Agnès. "Changements de noms, changements de filiation". In: FINE, Agnès (Org.). *Etats civils en questions: papiers, identités, sentiment de soi*. Paris: Editions du CTHS, 2008. p.115-138.

OUELLETTE, Françoise-Romaine. "Les usages contemporains de l'adoption". In FINE, Agnès (Org.). *Adoptions: ethnologie des parentés choisies*, Paris: Editions de la MSH, 1998. p. 153-176.

POLLAK, Michael. "L'homosexualité masculine ou le bonheur dans le ghetto". In: *Une identité blessée: études de sociologie et d'histoire*. Paris: Editions Métailié, 1993a (1982). p.184-202.

_____. "Les homosexuels face au sida". In : *Une identité blessée: études de sociologie et d'histoire*. Paris, Métailié, 1993b. p. 208-254.

POLY, Jean-Pierre. *Le chemin des amours barbares: genèse de la sexualité européenne*. Paris: Perrin, 2003.

RAULT, Wilfried. *L'invention du pacs: pratiques et symboliques d'une nouvelle forme d'union*. Paris: Presses de Sciences Po, collection "académique", 2009.

RÉVENIN, Régis. *Homosexualité et prostitution masculines à Paris 1870-1918*. Paris: L'Harmattan, 2005.

REY, Michel. "Justice, police et sodomie à Paris au XVIII° siècle". In: POUMAREDE, Jacques; ROYER, Jean-Pierre. (Orgs.). *Droit, histoire et sexualité*. Lille: Éditions de l'Espace Juridique, 1987. p.175-184.

ROUSSEL, Yves. "Le mouvement homosexuel français face aux stratégies identitaires". *Temps Modernes*, n. 582, pp.83-108, 1995.

SCHNEIDER, David M. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.

SEGALEN, Martine. *Rites et rituels contemporains*. Paris: Nathan, 1998.

TARNOVSKI, Flavio Luiz. Être père et homosexuel dans la France contemporaine. 2010. Tese de doutorado em Antropologia Social – Ecole des Hautes en Sciences Sociales, Toulouse, França.

THÉRY, Irène. *Des humains comme les autres*. Paris: Editions de l'EHESS, 2010.

VERNIER, Bernard. "Du bon usage de la parenté construite avec des humeurs corporelles (sang et lait) et quelques autres moyens". *European Journal of Turkish Studies*, 2006. Disponível em: http://ejts.revues.org/index623.html.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Le don et le donn.: trois nano-essais sur la parenté et la magie". *Ethnographiques.org*, n. 6, 2004. Disponível em: http://www.ethnographiques.org/2004.

ZANCARINI-FOURNEL, Michelle. "Genre et politique: les années 1968". *Vingtième Siècle. Revue d'histoire,* n. 75, julho-setembro, p. 133-143, 2002.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-3

Tornar-se pai homossexual na França: a construção social do desejo de ter filhos

Flávio Luiz Tarnovski

As famílias constituídas por gays e lésbicas fazem parte da paisagem familiar contemporânea da maioria dos países ocidentais[1]. O seu reconhecimento jurídico ainda é objeto de controvérsias e de disputas políticas, mas a sua existência já é um fato social descrito e analisado por várias pesquisas (CADORET, 2002; FOURNIER, 2003; GROSS, 2005; CADORET *et al.*, 2006; GRATTON, 2006; GROSSI *et al.*, 2007; DESCOUTURES, 2008; HERBRAND, 2009; PICHARDO, 2009; LEWIN, 1993, 2009; PATERNOTTE, 2011; COURDURIÈS, 2011; TAKÁCS e KUHAR, 2011; COURDURIÈS e FINE, 2014). A importância social dessas configurações familiares não está mais em questão. Trata-se, antes de mais nada, de expandir a nossa compreensão das novas realidades etnográficas constituídas pelas múltiplas parentalidades homossexuais (SCHNEIDER, 1997; FAVRET-SAADA, 1999; ALMEIDA, 2010).

No contexto social específico da sociedade francesa, este artigo estuda a construção do desejo de ter filhos e do projeto parental entre homens que se assumem como homossexuais e que são membros da *Association des parents et futurs parents gays et lesbiens* (APGL).

1 Uma primeira versão deste texto foi publicada em francês, com o título "Devenir père homosexuel en France: la construction sociale du désir d'enfant", na revista *Etnográfica*, vol. 16 (2): 247-267, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

Na França, a visibilidade das famílias homoparentais[2] é indissociável da ação da APGL, fundada em 1986, e que conta com mais de 1600 associados distribuídos entre diferentes configurações familiares criadas a partir da recomposição homoparental, da adoção, da coparentalidade, da inseminação com doador ou da gestação para outrem (também conhecida como maternidade de substituição ou "barriga de aluguel").

A partir de observações participantes e de entrevistas realizadas com 23 pais homossexuais, em Paris e Toulouse, para uma tese de doutorado em antropologia social (TARNOVSKI, 2010), eu analiso os contextos sociais de emergência do desejo de ter filhos e as modalidades de sua realização através de um projeto parental[3]. A pesquisa foi realizada entre janeiro de 2006 e junho de 2008, antes da recente aprovação da lei que permite o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a adoção conjunta por casais homossexuais.[4]

O desejo de ter filhos como norma social

Ter um filho nos dias atuais não tem o mesmo sentido que há trinta ou cinquenta anos. Progressivamente, uma nova norma se impôs: a do desejo de

2 A noção de homoparentalidade foi criada pela APGL para designar as famílias nas quais pelo menos um dos pais se assume como homossexual (GROSS, 2005).

3 Agradeço a Agnès Fine, orientadora da tese, pelas inestimáveis contribuições. Agradeço igualmente a Irène Théry, Agnès Martial, Jérôme Courduriès, Martine Gross e à equipe do Centre d'Anthropologie de Toulouse, pelo apoio recebido para a realização da pesquisa. A Miriam Grossi e à equipe do projeto Capes-Cofecub "Gênero, Sexualidade e Parentesco: um estudo comparativo entre França e Brasil", pelos frutíferos diálogos. À equipe da revista Etnográfica, e em especial aos pareceristas anônimos que avaliaram a primeira versão deste artigo, pelas críticas e sugestões. A pesquisa de doutorado contou com o apoio da Capes/Ministério da Educação.

4 Antes da aprovação da lei, em 2013, a adoção por pessoas solteiras já era possível, mas na prática havia uma forte resistência em autorizá-la quando os(as) candidatos(as) eram identificados(as) como homossexuais. Apesar dos avanços recentes, a legislação francesa ainda não permite o acesso à procriação assistida por casais homossexuais e, por esse motivo, alguns tribunais negam o estabelecimento da filiação de cônjuges homossexuais quando as crianças são nascidas com o auxílio de tecnologias reprodutivas em clínicas situadas fora do território francês.

ter filhos. Segundo Delaisi de Parseval (2008, p.43), "a própria expressão 'desejo de filhos' é muito recente, precisamente ligada à era contraceptiva". De acordo com a autora, antes do surgimento e da difusão dos métodos contraceptivos, não havia a necessidade de se exprimir esse desejo, pois o fato de ter filhos era autoevidente. Sendo assim, para as gerações precedentes, não existia nenhuma necessidade de declará-lo publicamente. Atualmente, a fecundidade é pensada como um projeto pessoal que exige constantemente que escolhas sejam feitas pelos sujeitos (BOZON, 2002; TAIN, 2005). Ter uma criança não é mais uma etapa automática da trajetória do casal: é preciso antes refletir a respeito, pensar no melhor momento para tê-la, quantas ter, com quem... Isto não quer dizer que ter uma descendência tenha se tornado uma questão menos central para os casais. Na realidade, menos do que dever garantir um descendente à sua linha de parentesco, é a criança em si mesma que importa mais atualmente, o que impõe refletir sobre a sua chegada, o lugar que ela ocupará, as condições materiais necessárias para bem acolhê-la. Por outro lado, o número crescente de uniões livres fez com que, doravante, o nascimento de uma criança marque a transformação do casal em família, passagem antes assegurada pela instituição do casamento. (THÉRY, 1998; THÉRY e LEROYER, 2014).

Pode-se escolher não ter filhos, seja porque as boas condições não se encontram reunidas, seja porque o bom parceiro não foi encontrado. Mas essa escolha ainda deve ser justificada socialmente. Nesse contexto, e diferentemente do que ocorre habitualmente com os casais heterossexuais, para os homossexuais[5] é a existência do desejo que é socialmente considerada como problemática e não sua ausência. Não se espera deles (mesmo que isto possa se tornar cada vez menos verdadeiro atualmente) que tenham filhos (sobretudo pelas vias ditas "naturais"). O estranhamento que suscita o desejo de ter filhos manifestado por gays e lésbicas, sobretudo quando se trata dos primeiros, revela que nem todos são iguais

5 Para uma análise da genealogia histórica da noção de homossexualidade, ver Michel FOUCAULT, 1994.

face a esse desejo, mesmo que, como sublinha Maurice Godelier (2004), a evolução histórica do valor social da criança possa explicar sua expressão entre os homossexuais.

Contudo, ao problematizar o desejo de ter filhos manifestado por gays e lésbicas, não se pode em nenhum caso subscrever uma visão segundo a qual a homossexualidade seria de início contraditória ou incompatível, pois todo desejo de ter filhos deve ser examinado a partir de um ponto de vista antropológico. Por outro lado, não se trata tampouco de naturalizar esse desejo, afirmando que os homossexuais que não o exprimem "renunciariam" ou teriam durante muito tempo "renunciado" à ideia de ter filhos[6]. A compreensão das condições sociais de manifestação e de expressão do desejo de ter filhos entre homossexuais exige uma análise que não se feche nos termos desta dicotomia, segundo a qual esse desejo seria ou "artificial", ou "natural" entre eles.

As questões levantadas pelo desejo de ter filhos manifestado por homens que se assumem como homossexuais são as mesmas que poderia suscitar o desejo de ter filhos expresso por qualquer pessoa. Qual é a sua significação? Por que se têm filhos e em que momento da trajetória de vida? Quais condições devem ser reunidas para que o desejo de ter filhos possa se expressar e se realizar? Todo nascimento de uma criança deve ser precedido por um desejo?

Uma das especificidades do desejo de ter filhos de homossexuais, em relação ao de heterossexuais, reside no grau de reflexividade suscitado pelo primeiro. Sandrine Fournier, na sua análise sobre as famílias homoparentais de São Francisco, afirma: "A escolha de criar uma família, contra toda expectativa, se vive [...] como a expressão '*par excellence*' de uma escolha pessoal" (FOURNIER, 2003, p. 63). No entanto, essa escolha somente

6 Esse raciocínio é igualmente utilizado para explicar as trajetórias de homens que se assumiram como homossexuais após um período de conjugalidade heterossexual. De acordo com esse discurso, a paternidade deles seria o resultado de uma "renúncia" à homossexualidade, motivada por um forte desejo de ter filhos. É a mesma lógica que está em ação, mas com uma inversão dos termos. Para uma crítica desse discurso, ver TARNOVSKI, 2012.

se torna possível a partir do momento em que ela surge como uma eventualidade plausível, isto é, quando a ideia de formar uma família pode ser considerada como uma alternativa realizável por homossexuais, em conjugalidade ou solteiros. No contexto atual, querer se tornar pai ao se assumir como homossexual exige um trabalho reflexivo, às vezes intenso, sobre o desejo de ter filhos. A clareza do conteúdo que se lhe atribui é ainda maior e mais necessária, se considerarmos que esse desejo não se apoia em modelos socialmente cristalizados.

Na sua tese de doutorado sobre a paternidade gay na França, Emmanuel Gratton propõe uma análise aprofundada do desejo de ter filhos entre homens homossexuais declarados, nas suas dimensões psicológicas e sociológicas (GRATTON, 2006). Segundo o autor, se o desejo de ter filhos não era, até uma data recente, expresso por homossexuais, é porque a sociedade criava obstáculos, e os homossexuais, encontrando apenas barreiras à realização desse desejo, se resignavam a uma vida sem filhos. Gratton acrescenta: "Afirmar-se homossexual decorre muitas vezes de uma forma de renúncia antecipada à parentalidade" (GRATTON, 2006, p. 23). De acordo com o autor, os homossexuais que querem ser pais deveriam "se libertar" de um conjunto de normas que os "assujeitam" enquanto homossexuais e que impedem a manifestação de um desejo de ter filhos.

A análise de Gratton mostra que o desejo de ter filhos expresso por homossexuais pode ter motivações muito variadas, mas, finalmente, a sua dimensão social apenas é colocada em destaque nos seus aspectos negativos, como na ideia segundo a qual os homossexuais deveriam "se libertar" das normas sociais para se tornarem pais, superando os "obstáculos" impostos pela sociedade para a realização dos seus desejos. O modelo analítico construído por Gratton permite efetivamente a compreensão das dificuldades enfrentadas pelos homossexuais que querem se tornar pais. No entanto, a universalidade do desejo de ter filhos aparece como um dado que precede as análises. Sua existência não é questionada.

Nas análises que seguirão, eu proponho uma outra abordagem para compreender o desejo de ter filhos expresso pelos meus interlocutores.

Ao invés de considerá-lo como um fato universal, do qual apenas as modalidades de realização seriam socialmente determinadas, eu sugiro que esse desejo é inseparável dos contextos socioculturais que o investem de um sentido subjetivo e político.

"Foi uma revelação": querer (e poder) ser pai enquanto homossexual

Christophe, 66 anos, professor aposentado, tem três filhos – uma filha de 32 anos e dois filhos de 11 e 12 anos[7]. Sua trajetória foi marcada pelas transformações recentes no domínio da sexualidade e da família. Sabendo-se homossexual, Christophe casou-se aos 32 anos com o único objetivo de ter uma criança. Na época, ele e sua esposa realizavam estudos de pós-graduação e foi nesse contexto que se encontraram. Viveram juntos durante dois anos, até ela ficar grávida e pedir o divórcio. Após o nascimento da criança, ela lhe pediu para renunciar aos seus direitos paternos, mas ele recusou qualquer acordo nesse sentido. Apesar de as relações com a ex-esposa serem tensas, Christophe conseguia ver sua filha regularmente. Alguns anos mais tarde, ele manteve uma relação com outra mulher que também ficou grávida mas que, sem o consultar, decidiu abortar. Christophe passou por uma fase de depressão profunda e voltou com um antigo amante, Charles, com quem está em conjugalidade há mais de vinte anos. Em função das dificuldades encontradas como pai homossexual divorciado, Christophe se tornou membro da APGL pouco tempo após sua fundação em Paris. Reuniões conviviais eram organizadas na sua residência e foi lá que conheceu as mulheres com as quais ele iria ter dois filhos através de projetos de coparentalidade[8]. A mãe do mais velho mora no Sul da França e ele vê seu filho

7 Os nomes foram modificados.

8 A coparentalidade consiste em uma associação com um parceiro do outro sexo, segundo modalidades muito variadas, para fazer uma criança, com ou sem relações sexuais, e criá-la em alternância. A conjugalidade e a filiação se encontram dissociadas e a criança pode pertencer, desde o seu nascimento e de maneira simultânea, a duas unidades domésticas e familiares diferentes (CADORET, 2002; TARNOVSKI, 2011).

regularmente. Com a mãe do seu segundo filho as coisas não se passam tão bem e Christophe teve que iniciar um processo judicial para poder vê-lo. Ele obteve ganho de causa, mas apenas pode encontrar seu filho em visitas supervisionadas.

André, 31 anos, professor, afirma que desde jovem sempre quis formar uma família e ter filhos. Ao longo dos anos, essa perspectiva teria progressivamente se tornado uma certeza, até ele "descobrir que era homossexual". A tomada de consciência da atração homossexual o teria perturbado em relação à vontade de ter filhos, mas "não a colocou nunca em questão". Na época, isto é, durante sua adolescência, a ideia de ter um filho com uma mulher lésbica não se colocava como uma possibilidade. A única solução que ele podia imaginar era de se casar com uma mulher mesmo sabendo-se homossexual. Após uma estadia no exterior para terminar seus estudos, André encontrou um emprego em uma cidade do interior da França, onde passou a morar. Por volta dos 26 anos, um dos seus amigos lhe falou sobre a coparentalidade entre gays e lésbicas e o fez tomar conhecimento da existência da APGL. Sem tardar, André tornou-se membro da associação para conhecer a realidade das famílias ali constituídas. Um menino nasceu quatro anos depois, fruto de uma coparentalidade com um casal de mulheres.

Em relação à situação vivida por homens de gerações anteriores, o exemplo de André é revelador das mudanças recentes relacionadas ao acesso à paternidade por homossexuais. A primeira filha de Christophe, por exemplo, foi concebida numa época em que a homossexualidade não podia ser vivida abertamente, como pode ocorrer atualmente – ou, em todo caso, com menos facilidade –, e na qual a parentalidade não se dissociava da conjugalidade, contrariamente ao que se passa na maioria das coparentalidades entre gays e lésbicas que começaram a se constituir em uma época mais recente. A trajetória de Christophe é emblemática de uma época em que, para poder se tornar pai, mesmo se assumindo mais ou menos abertamente como homossexual, era quase inevitável um período de convivência heterossexual com a mãe – isto é, era mais difícil dissociar a parentalidade da conjugalidade. Mesmo quando a ideia de um acordo era implícita, como

parece ter sido o caso do casamento de Christophe, os seus termos não eram discutidos explicitamente, ocasionando situações que depois seriam difíceis de administrar.

O que distingue a época atual daquela de trinta ou quarenta anos não é tanto uma "evolução" das práticas que conduziram a um desaparecimento das mais antigas e "ultrapassadas", mas uma ampliação do campo de escolhas possíveis que se apresentam aos homens que querem se tornar pais assumindo-se homossexuais. Por um lado, há a visibilidade crescente da noção de "homoparentalidade", principalmente através da ação de associações de pais e mães homossexuais; por outro lado, houve uma mudança mais geral no domínio do casamento e da família. Na França, as uniões livres não pararam de aumentar nos últimos anos e as leis relativas ao estabelecimento da filiação fora do casamento, ao reconhecimento de paternidade e ao compartilhamento da autoridade parental se adaptaram a essa nova realidade. Nesse contexto, a APGL desempenhou e ainda desempenha um papel importante não apenas ao dar visibilidade às parentalidades homossexuais, mas também ao tornar-se um lugar de "produção" dessas mesmas formas familiares. Como um espaço de reunião, encontro, troca, reflexão, e contando com a sinergia dos indivíduos que fazem parte da APGL e com a contribuição de diferentes competências e experiências, a associação se constituiu em um lugar de criação de arranjos familiares, de elaboração e realização de projetos parentais. Christophe, por exemplo, faz parte destes que, ao experimentar novas formas familiares como a coparentalidade, ampliaram o campo de possibilidades da doravante nomeada "homoparentalidade". Pode-se afirmar que na França, como em outros países do mundo ocidental, não ter filhos porque se é homossexual é cada vez menos considerado um "destino" e está se tornando progressivamente, mas às vezes abruptamente, uma "escolha"[9]. Essa questão emerge claramente nas

9 Um dos pais entrevistados relatou que certas relações de amizade foram perturbadas após a chegada da criança, na medida em que a realidade da homoparentalidade confrontou seus amigos homossexuais com escolhas que eles poderiam ter feito nas suas trajetórias de vida.

narrativas de certos pais quando eles descrevem as circunstâncias que os sensibilizaram à possibilidade do desejo de ter filhos.

Para Jean, 43 anos, engenheiro, o seu desejo de ter filhos teve origem em uma data muito precisa, quando ele tinha 35 anos, mais exatamente em uma manhã de sábado, dia da parada gay, em uma conversa com Julien, seu companheiro na época. A homoparentalidade era justamente o tema da parada, sobre o qual ele nunca antes tomara conhecimento. Ele se recorda de ter achado o assunto "engraçado", tanto mais que não lhe dizia respeito. Conversando com Julien, este teria confessado seu forte desejo de ter um(a) filho(a). Segundo Jean: "Era uma fatalidade, como uma evidência que eu jamais questionei e essa discussão com meu companheiro me permitiu colocá-la em questão. [...] E então, repentinamente, eu me senti envolvido". A vontade do seu companheiro de ter um(a) filho(a) o interpelou e favoreceu um trabalho reflexivo sobre seu próprio desejo. Tão logo a paternidade torna-se para ele uma realidade possível, o fato de não ser pai não aparece mais como uma "evidência", mas como uma escolha. A partir daquele momento, é a ausência do desejo de ter filhos que se torna problemática, na medida em que ela começa a ser percebida como o resultado de uma forma de "cegueira" e não como uma realidade em si. Pouco tempo depois, Jean iria a um encontro da APGL, que ele ainda não conhecia, à procura de uma mulher que aceitasse ter um filho com ele. Cinco anos depois nasceria uma menina, de quem Julien seria o padrinho[10].

Vincent, 42 anos, enfermeiro, tomou conhecimento da existência das famílias homoparentais enquanto preparava uma dissertação, elaborada no contexto de uma formação acadêmica. O assunto foi proposto por uma colega, também homossexual, com quem ele redigiu a dissertação. Até então, e isto se passou por volta de 1999, Vincent não tinha ouvido falar das famí-

10 Naquele momento, Julien e Jean não formavam mais um casal. Julien, 40 anos, artista gráfico, esperaria ainda alguns anos antes de se sentir "pronto" para colocar em prática seu próprio projeto de ter filhos. O fato de Jean ter conseguido realizá-lo não foi sem importância para que Julien pudesse se sentir motivado a se tornar pai por sua vez.

lias homoparentais. O encontro com a APGL foi para ele uma "revelação": "Eu voltei para casa e disse 'Victor, tu não vais imaginar o que eu acabo de ver'". Para o seu companheiro, de 40 anos, enfermeiro, pensar que homossexuais pudessem ter filhos parecia completamente "inacreditável", "excêntrico". Era a primeira vez que a questão era abordada pelo casal. Vincent nunca refletira a respeito, pois para ele não era nem mesmo possível.

> Eu penso que o fato de ter vivido minha vida de homossexual desde os 18 anos e de ter falado aos meus pais relativamente cedo, de fato, sufocou todo desejo possível de ter filhos. E para ser honesto, na época, eu o teria visto como uma limitação. Nós viajávamos, fazíamos coisas, uma criança naquele momento nos teria mesmo causado problemas. Não era nem mesmo evocável, nós nunca nos tínhamos colocado a questão. No entanto, assim que vimos que era possível, foi verdadeiramente uma revelação, pelo menos para mim.

Em seguida a essa "revelação", ele se tornou membro da APGL com seu companheiro, mas este último permaneceu reticente em relação à possibilidade de realizar um projeto parental. Vincent, por sua vez, estava decidido a prosseguir. Após pouco menos de dois anos, ele havia adotado um menino e teve um segundo filho através de uma coparentalidade com um casal de mulheres. Confrontado à realidade da parentalidade, Victor finalmente quis contribuir para o aumento da família. Atualmente, o casal tem quatro crianças – três meninos e uma menina.

Na narrativa de Vincent, como em outras, não ter filhos não era fonte de sofrimento[11]. A resposta recorrente, "eu nunca me coloquei a questão",

11 A esse respeito, é preciso considerar a parcialidade da minha amostra, na medida em que eu não entrevistei homens que não puderam realizar um desejo de paternidade. Ao mesmo tempo, esse sofrimento pode ser de duas ordens, de acordo com o momento no qual ele é sentido, antes ou depois de uma tentativa mal sucedida de ter uma criança. Esse sofrimento pode então ser associado à ideia de "renúncia" da paternidade que implicaria o reconhecimento de si como homossexual, ou estar ligado a dificuldades concretas de realização de um projeto parental (por razões de infertilidade ou diante de recusas sucessivas do consentimento para a adoção, por exemplo).

indica que ser homossexual e pai não era considerado como uma alternativa possível, na medida em que essa conjugação de experiências não era autoevidente. Como assinala Vincent no trecho acima, o momento da trajetória de vida a partir do qual o indivíduo se assume como homossexual pode ter uma incidência sobre seu eventual desejo de ser pai. Sua narrativa sugere que, até recentemente, quanto mais cedo alguém se assumisse como homossexual, maiores seriam as chances de não se sentir envolvido pela ideia de ter filhos.

Mas, se para alguns o desejo de ter filhos foi motivado por um contato com a noção de homoparentalidade, para outros a questão se colocou quase que inversamente. Com efeito, alguns foram confrontados com a possibilidade concreta de ter uma criança após o convite de uma amiga querendo se tornar mãe. Georges e Guillaume, por exemplo, encontraram-se diante de uma escolha a fazer, que não estava necessariamente na lista das preocupações imediatas. Georges, 42 anos, diretor de empresa, não havia feito nenhuma tentativa para tornar-se pai até que uma amiga, heterossexual, fizesse uma proposta de coparentalidade "a três" com seu companheiro, Guillaume. O assunto "mexia" com ele, pois Georges já era então membro da APGL. Guillaume, 45 anos, vereador, por sua vez, nunca se questionara sobre a possibilidade de se tornar pai: "Não fazia parte do campo do imaginável e depois não havia nenhuma referência". A amiga estende a proposição aos dois, com a ideia de ter uma criança com cada um. Georges, mais sensível à questão do desejo de ter filhos, tornou-se pai primeiro.

O que é particular, entre os pais entrevistados, é a capacidade deles de situar com precisão o dia em que esse desejo surgiu como possível, para aqueles que nunca haviam pensado a respeito, ou o momento a partir do qual sua realização, enquanto homossexuais, não parecia mais tão estranha quanto antes. Eventos ou situações do passado são recortados e reorganizados no interior de uma trama narrativa, dando um novo sentido à intenção, e/ou à possibilidade concreta, de ter uma criança e de ser pai. Na narrativa de Jean, o dia no qual a homoparentalidade se apresentou como uma possibilidade concreta é descrito como "uma manhã de sábado, dia da parada

gay". Julien, seu companheiro na época, menciona "uma manhã de domingo, ensolarada, sentado defronte à janela". A capacidade de identificar o ponto preciso de origem do desejo de ter filhos revela que sua manifestação não é considerada como autoevidente, o que deve ser relacionado com as representações de gênero que marcam esse desejo com o signo da feminilidade (FOURNIER, 2003).

Virginie Descoutures, na sua tese de doutorado sobre as mães lésbicas na França, coloca a ênfase nas dificuldades de certas mulheres de vislumbrar a maternidade após terem se assumido como lésbicas (DESCOUTURES, 2008). Na sua análise, Descoutures considera que a maternidade entre as lésbicas é uma forma de "transgressão" em relação a uma "norma social" segundo a qual "os(as) homossexuais não têm filhos, não podem tê-los" (DESCOUTURES, 2008, p. 140). Não deixa de ser verdade que, entre as lésbicas, o não desejo de ter filhos parece menos impregnado de um sentimento de evidência que entre os gays, o que se explica pela relação diferenciada que teriam os homens e as mulheres diante da procriação e da parentalidade. Em relação a um outro conjunto de normas, aquelas que dizem respeito ao gênero, o desejo de ser mãe parece menos dependente da orientação sexual e do status conjugal que o desejo de ser pai. Foi apenas recentemente que um desejo masculino de ter filhos começou a se expressar de maneira autônoma, sem se associar a um desejo de maternidade, e mais visivelmente entre os homens que se assumem como homossexuais.

Mas, mesmo se o desejo de ter filhos é, por assim dizer, "animado" por uma tomada de consciência por vezes súbita da existência das famílias homoparentais, ele não é menos central para o indivíduo na sua maneira de se projetar no futuro. Ao mesmo tempo, ainda que a visibilidade das famílias homoparentais tenha colocado a paternidade no horizonte das possibilidades que se oferecem ao indivíduo que se assume como homossexual, não se trata de uma razão suficiente para que todos os que se encontram nessa situação queiram ter filhos. A conjugação positiva da homossexualidade com a paternidade pode, sem dúvida, tornar menos conflituosa a vontade de formar uma família, tanto subjetivamente quanto socialmente.

No entanto, para que a pessoa se sinta envolvida pela questão, outros fatores podem entrar em cena, como a relação de casal.

"E se nós tivéssemos uma criança?": desejo de ter filhos e conjugalidade

Apesar de os homens membros da APGL estarem mais frequentemente em conjugalidade que a média da população gay na França, eles são menos numerosos que as mulheres a afirmar que o projeto de ter uma criança emana do casal. Segundo Martine Gross (2006) as companheiras das mães se situariam mais frequentemente que os companheiros dos pais como "*second parent*". Na minha pesquisa, alguns pais afirmaram que o desejo de ter filhos tomou forma no âmbito do casal.

Esse foi o caso de Bernard, 37 anos, fonoaudiólogo. Antes de conhecer seu atual companheiro, ele manteve uma relação de conjugalidade por dez anos. No entanto, ele não se imaginava tendo filhos com seu antigo parceiro. Com Bruno, 45 anos, médico, Bernard se sente mais confiante a ponto de considerar ter um(a) filho(a) "com" ele. No seu caso, a estabilidade da vida de casal e as qualidades que percebe no seu companheiro estão na origem do seu desejo de ter filhos. Apesar da surpresa inicial de Bruno diante da proposta de Bernard, foi ele quem finalmente se tornou o "pai biológico" de uma menina concebida no contexto de uma coparentalidade. Bruno era mais velho, fato que desempenhou um papel na escolha de quem seria o genitor. Paralelamente, o encontro com o casal de mulheres com o qual eles realizaram a coparentalidade também influenciou essa escolha, em virtude das afinidades que teriam se criado entre a futura mãe e Bruno. Em todo caso, a chegada da criança se inscreve para eles em uma dinâmica de casal, marcada por um investimento conjunto no projeto de coparentalidade e no exercício da parentalidade. Quando nós nos encontramos, Bernard estava engajado em uma segunda coparentalidade, com outro casal de mulheres, mas as primeiras tentativas de fecundação se revelaram infrutíferas. No contexto da igualdade imaginada por Bernard e Bruno, como casal, a

paternidade de Bernard permitiria compensar uma certa assimetria criada pela paternidade de Bruno, na medida em que um "daria" um filho ao outro. Segundo Bernard, "[...] é mais o Bruno que gostaria de ter um filho meu".

No caso de Sébastien, 50 anos, médico, o desejo de ter filhos também surgiu em um contexto conjugal, mas não sem tensões. Após alguns anos de vida de casal, seu companheiro passou a achar que "faltava alguma coisa": ambos tinham uma profissão, um apartamento, estabilidade, mas não eram uma família. De acordo com Sébastien, para seu companheiro, "um casal sem filhos não é uma família" e a vida deles "não era completamente realizada sem filhos". No início, Sébastien considerava inútil qualquer discussão sobre o assunto, pois ter uma criança, sendo um casal homossexual, parecia-lhe um "sonho impossível". Todavia, e diante da insistência de seu companheiro, ele aceitou ir a uma reunião da APGL. Ali estando, conheceu um dos membros da associação que lhe confiou que seria pai em breve. Essa declaração o afetou fortemente, e ainda mais quando, um mês mais tarde, ele encontrou a mesma pessoa na parada gay, que lhe disse: "Eu sou papai!". No espaço de três meses, de abril a junho, uma mudança radical se produziu na maneira de Sébastien considerar a parentalidade em um casal homossexual: "O que me parecia uma invenção da mente se tornava uma realidade que se podia tocar, em três, quatro meses. Foi muito, muito forte, foi um estalo importante, porque isso mostrou que era possível".

Após entrarem em acordo sobre a ideia de ter filhos, Sébastien e seu companheiro foram adiante, mas, em um primeiro momento, eles tentaram projetos individuais de paternidade. Sébastien privilegiava a ideia de uma coparentalidade, enquanto que seu companheiro buscou uma gestação para outrem tradicional, nos Estados Unidos[12]. Mas, como nem um nem

12 De acordo com DELAISI DE PARSEVAL e Chantal COLLARD, a gestação para outrem, também chamada "maternidade de substituição", "[...] é uma prática pela qual uma mulher carrega um feto, e prossegue com a gravidez até o nascimento da criança com a intenção de transferir em seguida seus direitos e deveres parentais à/ao(s) mãe/pai(pais) de intenção" (2007, p. 29). Ela pode ter duas formas, uma na qual a gestante não é a mãe genética da criança, e outra, tradicional, na qual ela é inseminada com o esperma do pai

outro avançava na realização de seus projetos de paternidade, eles decidiram concentrar seus esforços na gestação para outrem. Assim, ainda que o desejo de ter filhos tenha tomado forma no interior do casal, sua realização foi inicialmente considerada através da realização de projetos individualizados de paternidade. Quando a criança chegou, Sébastien passou a se considerar "cem por cento pai", mas esta implicação conjunta na parentalidade parece antes ter sido o resultado de uma construção progressiva do casal do que um dado inicial. A esse respeito, o contraste com o casal formado por Thierry e Thomas permitirá talvez esclarecer as diferentes implicações que a conjugalidade pode ter nos múltiplos agenciamentos da parentalidade.

Engenheiros, ambos com 31 anos, Thierry e Thomas se conheceram na universidade há doze anos. Eles não esperaram muito tempo para viver juntos. Após três meses de namoro, ainda na universidade, Thierry alugou um apartamento ao lado do apartamento de Thomas. Aos poucos os colegas foram tomando conhecimento da relação entre eles. Dois anos depois, eles decidiram morar em um único apartamento, o que coincidiu com a revelação da união para as respectivas famílias. Nessa época, em 1997, eles já pensavam em adotar, mas a ideia lhes parecia implausível. Após um estágio realizado nos Países Baixos, durante o qual puderam conhecer famílias constituídas por homossexuais, eles pensaram na possibilidade de retornar ao território francês e adotar. Contudo, nesse período as suas preocupações voltavam-se principalmente para o término dos estudos e para a inserção no mercado de trabalho. O projeto de ter filhos voltou à ordem do dia apenas após a conquista da estabilidade. Para Thierry, a ideia de criar uma família com crianças surgiu como uma consequência lógica da vida de casal: "Veio um pouco na ordem das coisas, como para qualquer um". Segundo ele, não foi um projeto que apareceu "repentinamente", mas o resultado de uma construção progressiva. Contrariamente ao que se passou com Sébastien e seu companheiro, aqui a conjugalidade e a parentalidade foram pensadas como indissociáveis desde o início das suas reflexões sobre um

---

de intenção. Ver também GROSS e Dominique MEHL, 2011.

possível projeto de ter filhos. Prova disto é a maneira escolhida para colocar o projeto em prática, uma gestação para outrem. A escolha daquele que iria ser o genitor das crianças e, consequentemente, o pai juridicamente reconhecido, foi realizada segundo critérios práticos, e não em resposta a um desejo mais forte de ter filhos. Ambos concordaram que Thierry seria o genitor, em razão dos seus conhecimentos da língua inglesa, o que facilitaria os contatos com as genitoras potenciais e os advogados nos Estados Unidos. Eles acreditam, *a posteriori*, que no fim das contas essa escolha compensou um certo desequilíbrio nas relações entre as respectivas famílias. Thierry mantém relações bem limitadas com sua família, que se resumem aos contatos que ele tem com sua mãe e com duas primas, uma delas sendo lésbica. Ele é filho único de pais divorciados e não vê seu pai com frequência. Aliás, ele acreditava que a vinda de crianças, duas meninas, permitiria uma reaproximação, o que não aconteceu. Por outro lado, a família de Thomas permaneceu muito presente e acolheu com alegria a vinda das suas filhas, apesar de Thomas não ter nenhum laço genético ou legal com as crianças. Assim, muito embora Thierry seja o pai legal das crianças, ele não tem, de acordo com suas próprias palavras, "a quem oferecer esse laço". Ao contrário, a reação dos pais de Thomas, que começaram a se envolver desde o terceiro mês de gravidez, pedindo sempre por notícias, foi para eles uma feliz surpresa.

Muito embora o desejo de ter filhos possa tomar forma no interior do casal, em alguns casos ele foi expresso por apenas um dos parceiros. Vincent, por exemplo, realizou esse desejo adotando uma criança e tendo outra através de uma coparentalidade, mas sem a participação direta do seu companheiro em nenhum dos projetos parentais. Foi apenas após a chegada das crianças que Victor começou a se envolver, assumindo uma posição parental, e a considerar também ter filhos. A distância que existia entre um e outro em relação ao desejo de ter filhos se reduziu com o tempo, a presença das crianças no cotidiano doméstico tendo sem dúvida desempenhado um papel importante nessa mudança progressiva.

Os casos analisados mostram que, mesmo nas situações em que a

conjugalidade motivou a vontade de ter filhos, os parceiros não se investem sempre da mesma forma no projeto parental, nem querem sistematicamente ocupar uma posição simétrica à do pai legal[13]. Quando a vontade de ter filhos é considerada como um símbolo do amor conjugal, diferentes formas de simetria entre as posições parentais dos parceiros podem ser colocadas em prática pelos casais, como forma de compensar as desigualdades de status parentais. Essa simetria pode se traduzir por uma desvalorização da importância da "paternidade genética", como para Thierry e Thomas, ou por um intercâmbio de status, como para Bernard e Bruno. Nesse último caso, a ideia de que cada um seja o genitor e o pai legal de uma criança foi a solução escolhida para produzir um equilíbrio em relação aos status parentais do par conjugal. No entanto, na coparentalidade as crianças devem ser "compartilhadas" com a mãe e sua companheira, o que pode criar uma assimetria entre os casais (TARNOVSKI, 2013). A escolha da gestação para outrem ou da adoção, ao contrário, permite uma associação mais estreita entre conjugalidade e parentalidade. Gross e Mehl (2011) também identificam, no contexto da gestação para outrem, uma tendência por parte de casais de homens ao exercício conjunto da responsabilidade educativa no cotidiano, pois as crianças não são compartilhadas com outros(as) "parceiros(as) de procriação" [*partenaires de l'enfantement*].

Nós vimos que a tomada de consciência da existência das famílias homoparentais pode, em um primeiro momento, desencadear no indivíduo que se assume como homossexual o desejo de se tornar pai, e que o fato de estar em conjugalidade favorece, em alguns casos, a expressão desse desejo, mas a sua realização exige, antes, que seu portador possa transformá-lo em projeto.

13 GROSS e MEHL (2011), em seu estudo sobre a paternidade homossexual no contexto da gestação para outrem, sublinham igualmente a importância da estabilidade conjugal para o "desencadeamento" do desejo de ter filhos.

O desejo realizado ou a sua metamorfose em projeto: qual tipo de família escolher?

Em contraste com o que se passa habitualmente com um casal heterossexual sem problemas de fertilidade, para um casal ou indivíduo homossexual, o tempo entre o momento em que se pensa mais seriamente em ter um filho e o dia de sua chegada pode amplamente ultrapassar os nove meses. Os homossexuais decididos a ter um filho devem obrigatoriamente refletir sobre os meios que escolherão para se tornar pais. O desejo de ter filhos, para poder se realizar, deve ser considerado nos seus aspectos concretos, tomando assim a forma de um projeto parental, do qual o conteúdo e a importância dependerão do modo de procriação e da forma familiar considerada. Como qualquer casal ou pessoa que queira ter uma criança, os homens entrevistados refletiram sobre as condições necessárias para estarem aptos a acolhê-la. Entretanto, diferentemente da maioria dos casais, os homossexuais nessa situação devem não apenas reunir os meios para criar uma criança dentro de condições consideradas como satisfatórias, mas ser capazes de mobilizar recursos relacionais e materiais para, em primeiro lugar, poder realizar o projeto parental[14].

Para os sujeitos entrevistados, a construção do projeto envolveu inicialmente a análise das diferentes alternativas possíveis para ter um(a) filho(a). Na França, as vias utilizadas por homossexuais que querem ter acesso à paternidade são a adoção, a coparentalidade e a gestação para outrem. Esses modos de acesso à parentalidade não são os autorizados pela lei, mas as modalidades consideradas pela maioria dos homossexuais franceses que querem se tornar pais. O acesso a uma "barriga de aluguel", por exemplo, permanece proibido pelas leis do país. Ao mesmo tempo, cada modelo pode ser colocado em prática através de formas variáveis, especialmente a "maternidade de substituição", dependendo se entra em cena uma doadora

14 Para uma problematização da noção de "projeto parental", ver Luc BOLTANSKI, 2004 e DELAISI DE PARSEVAL, 2008.

de óvulos além da gestante, e a coparentalidade, que pode variar de acordo com a orientação sexual da mãe e o envolvimento dos diferentes parceiros, os pais e mães legais e seus(suas) companheiros(as). Mas essas alternativas não esgotam o leque de possibilidades que se apresentam a homossexuais que querem se tornar pais. A prática da transferência de crianças, por exemplo, mais difundida nos contextos tradicionais, não é repertoriada pelas estatísticas ou pelos estudos sobre a França[15].

Alguns dos pais entrevistados somente tiveram consciência da abrangência de modelos familiares após a entrada na APGL. Jean, por exemplo, não conhecia as coparentalidades entre gays e lésbicas antes de se tornar membro da associação. A ideia de encontrar uma mulher que aceitasse ter um filho com ele, fora de uma relação de conjugalidade, parecia "irrealista", "impossível". Os primeiros contatos com mães potenciais, no interior da associação, não foram exitosos. Incrédulo sobre as possibilidades de encontrar a boa pessoa com quem construir um projeto de coparentalidade, Jean se voltou para a adoção. No entanto, ele interrompeu o processo um pouco antes do seu julgamento. O psicólogo que o acompanhava teria ajudado Jean a compreender que a adoção não era a solução mais adaptada. Jean percebeu que não estava pronto a renunciar aos seus projetos de desenvolvimento profissional e que uma adoção seria finalmente incompatível com seu ritmo de vida: "Eu tinha tudo para ganhar, as etapas psicológicas, a situação material, minha situação afetiva, etc. Enfim, eu penso que teria sido um bom papai adotivo, mas isso me teria freado na vida, isso me teria causado muitos constrangimentos". Pouco tempo antes de abandonar o processo, Jean havia encontrado a mulher que viria a ser a mãe da sua filha, o que lhe deu uma razão suplementar para interromper seus esforços em direção da adoção. Finalmente, a coparentalidade foi para ele uma

15 No Brasil, por exemplo, homossexuais podem se tornar pais adotando crianças encontradas através de redes de interconhecimento, uma prática ligada à circulação de crianças em meios populares (TARNOVSKI, 2002). Apesar de se tratar de uma forma de adoção, as crianças são reconhecidas como naturais, o que caracteriza uma prática ilegal no contexto brasileiro (ver Claudia FONSECA, 2000).

escolha motivada, e não apenas uma escolha pré-definida. Assim como a adoção, a gestação para outrem não lhe convinha. Além do fato de que, tanto num caso como noutro, ele teria que cuidar de uma criança sozinho e em tempo integral, a gestação para outrem lhe dava a impressão de "privar" uma criança da sua mãe. Na adoção, a "mãe biológica" da criança também não está presente, mas o adotante não se sente "responsável" pela separação. Foi, por exemplo, o que me disse um futuro pai adotivo, justificando sua escolha pela adoção ao mesmo tempo que sua recusa da gestação para outrem. Tanto uma como outra permitem a criação de uma família centrada no casal, mas na adoção os futuros pais não têm a impressão de estar na origem de uma ruptura dos laços ou de um abandono. No caso de Jean, a coparentalidade permitiu ao mesmo tempo "preservar" o laço mãe/criança e ter tempo suficiente para poder se dedicar à sua vida profissional, na medida em que a residência principal da criança é, sem contestação de sua parte, atribuída à mãe. A importância conferida à figura materna ecoa representações mais gerais, segundo as quais o laço da criança com sua mãe seria pré-existente ou concomitante ao nascimento. Assim, se por um lado a coparentalidade pode ser considerada como a via mais acessível aos gays que querem se tornar pais, por outro, essa escolha familiar pode atender à vontade de dar uma dupla referência, paterna e materna, à criança (TARNOVSKI, 2013).

No que diz respeito à ideia de que, na gestação para outrem, os "pais e mães intencionais"[16] provocariam um abandono da criança pela sua mãe, expresso entre outros pelos pais e futuros pais adotivos, as narrativas de pais que efetivamente buscaram a gestação para outrem permitem nuançar a questão. Sem querer entrar nos detalhes de situações familiares e de escolhas específicas, eu gostaria apenas de citar alguns elementos para mostrar o quanto as aparências podem ser enganadoras. Delaisi de Parseval e Collard já mostraram que casais heterossexuais que recorreram a "mães

16 Isto é, os pais e mães [*parents*] que estão na origem do projeto de ter filhos (DELAISI DE PARSEVAL e COLLARD, 2007).

portadoras" poderiam, em certas circunstâncias, manter um laço com a gestante dos seus filhos (DELAISI DE PARSEVAL e COLLARD, 2007). Da mesma forma, Sébastien e seu companheiro, assim como Thierry e Thomas, permaneceram em contato com as gestantes dos seus filhos, sem descartar completamente a eventualidade de um encontro futuro[17]. No caso da adoção plena, ao contrário, a possibilidade de manter um vínculo com os pais de origem da criança é muito mais rara, apesar das iniciativas de associações a favor da "adoção aberta" (FINE e NEIRINCK, 2000). Em todo caso, nenhum dos pais adotivos entrevistados, sem destoar do que se passa na maioria das adoções, manteve contatos com os pais de origem dos seus filhos. Eu inclusive encontrei um futuro pai adotivo que, na espera de ir buscar a criança que lhe foi atribuída pelo orfanato, temia que a mãe da criança quisesse retomá-la antes da finalização do processo de adoção... Em contraste com o que se passa em uma situação de abandono terminando por um processo de adoção, as *surrogate mothers* fazem muitas vezes um trabalho reflexivo para não considerar como sua a criança que gestam para outro casal (RAGONE, 1996; DELAISI DE PARSEVAL e COLLARD, 2007). A esse respeito, Thierry e Thomas acreditam que a história de uma criança nascida através de uma gestação para outrem é "mais clara" e fácil de explicar. Antes de se empenhar em uma gestação para outrem, o casal tinha a intenção de adotar uma criança, mas esse projeto foi abandonado devido às numerosas restrições impostas aos homens solteiros que querem adotar.[18]

---

17 Independentemente do fato de, nessa situação, a gestante dever ser reconhecida como mãe no registro civil francês.

18 Antes das recentes mudanças na lei francesa, a orientação sexual não era mencionada como possível obstáculo à adoção por solteiros(as). No entanto, no momento de realização da pesquisa, os casais homossexuais não podiam adotar conjuntamente. Como sublinha Bruno Perreau (2006), apesar da lei permitir a adoção por solteiros(as), a maioria dos(as) pretendentes se viam obrigados(as) a ocultar sua homossexualidade no momento das enquetes sociais. A Corte Europeia de Direitos Humanos já foi acionada por causa de práticas discriminatórias motivadas pela orientação homossexual dos(as) candidatos(as) à adoção. Em 2009, o tribunal administrativo de Besançon ordenou o Conselho Geral do Jura a fornecer a autorização para a adoção a uma professora que não escondia sua homossexualidade.

Ao mesmo tempo, eles acreditavam que, ao adotar, trariam dificuldades suplementares a uma criança que, além de não conhecer suas origens, teria pais homossexuais. Eles admitem, contudo, que esse raciocínio foi construído retrospectivamente, em contraste com a visão "idealista" do início.

Esses diferentes argumentos a favor ou contra a adoção ou a gestação para outrem, expressos por certos pais, têm em comum o fato de pressupor como potencialmente problemática a ausência de vínculo materno. Em um caso como noutro, a mãe ou a gestante não está presente no cotidiano das crianças, que têm apenas figuras parentais masculinas, situação que a maioria dos homossexuais que querem se tornar pais na França não está pronta para assumir (CADORET, 2001). Nesse sentido, Martine Gross afirma que a escolha da coparentalidade "[...] acalma, nos homens e nas mulheres, a culpabilidade de colocar uma criança no mundo em condições inabituais" (GROSS, 2006, p. 158). Isso se exprimiria pela ideia de que uma criança deveria ter um pai e uma mãe. É preciso sublinhar que essa questão é fortemente influenciada pelo debate francês sobre a importância da "*différence des sexes*" no âmbito da filiação. Filósofos, psicanalistas, juristas e representantes das ciências sociais mobilizaram argumentos conservadores sobre a "necessidade" do reconhecimento da diferença sexual para a manutenção da "ordem simbólica"[19].

Por outro lado, a dinâmica de alternância entre os lares, específica da coparentalidade, pode igualmente ser percebida como uma vantagem. Paralelamente ao argumento segundo o qual a coparentalidade responderia a uma preocupação de dar um pai e uma mãe para a criança – seja para reproduzir um certo modelo de normalidade familiar, seja em reação ao debate público sobre as famílias homoparentais –, a guarda compartilhada da criança é considerada por certos pais como um aspecto positivo dos arranjos coparentais. Nem todos desejam um compartilhamento igualitário em relação ao tempo que as crianças passam com cada pai/mãe.

19 Análises críticas sobre os argumentos desse debate podem ser encontradas em: Anna Paula UZIEL e GROSSI, 2007; Eric FASSIN, 2008; ALMEIDA, 2010; TARNOVSKI, 2010; THÉRY, 2013.

De uma maneira geral, os conflitos que podem aparecer entre os parceiros da coparentalidade, especialmente os relacionados com a alternância entre os lares, referem-se mais aos aspectos organizacionais da coparentalidade do que ao seu princípio, a saber, que a residência principal da criança seja com a mãe, o que não é sistematicamente colocado em questão. De fato, eu não conheci nenhuma coparentalidade na qual a residência principal tenha sido estabelecida com o pai (TARNOVSKI 2011).

A análise das motivações permite compreender melhor como os atores orientam suas escolhas. Até aqui, essa escolha foi analisada como sendo exclusiva, isto é, ao se escolher retém-se apenas uma possibilidade. Mas nada impede que tal escolha possa repousar sobre mais de uma opção. Esse foi o caso de Vincent e Victor, o primeiro tendo ao mesmo tempo adotado e feito uma coparentalidade, e as duas crianças tendo chegado quase ao mesmo tempo. Mas seus amigos homossexuais não permaneceram indiferentes ante a possibilidade de uma escolha múltipla: "Parecia excêntrico, aos olhos de certas pessoas, misturar coparentalidade e adoção. [...] Para alguns, não se mistura tudo. Para alguns. Para mim, isso não parecia tão incompatível" (Vincent). A reação de outros pais/mães homossexuais diante dessa situação parece indicar a existência de uma divisão do universo das famílias homoparentais por fronteiras internas e invisíveis separando cada categoria de família como alternativas que não deveriam se "misturar". A narrativa de um outro pai fornece uma indicação das questões que podem eventualmente ser associadas com essa "mistura". Bruno, ao mesmo tempo que se lançava em uma coparentalidade com seu companheiro Bernard, entrou com um pedido de adoção. Muito embora a decisão tenha sido favorável, ele não estava mais tão seguro em continuar com o processo, pois o projeto de adoção "não encontrava eco" em Bernard. Seu companheiro se sentia incomodado com a ideia de criar uma assimetria entre irmãos/irmãs, instaurada pelos diferentes modos de chegada das crianças. Bernard se disse "[...] perplexo ante a perspectiva de ter ao mesmo tempo, em casa, uma criança adotada mas que estaria lá todo o tempo e uma criança, ou crianças, que estariam em alternância e que viriam de tempos em tempos".

Esse mal-estar diante da "mistura" de modalidades de chegada das crianças associa-se também com as especificidades de cada tipo de filiação. A adoção se apoia sobre uma valorização do amor parental, da vontade e do reconhecimento social como fundamentos da filiação, ao passo que a coparentalidade pode reativar representações biogenéticas de parentesco. Cada modalidade teria assim especificidades no que diz respeito aos alicerces da filiação que, do ponto de vista de certos pais/mães, não seriam conciliáveis em uma mesma configuração familiar.

Além das razões múltiplas que podem orientar os sujeitos, a escolha do modo de acesso à paternidade e da configuração familiar resulta igualmente de uma acomodação entre as expectativas iniciais e os recursos financeiros, de tempo ou relacionais que se é capaz de reunir. Nesse sentido, a escolha em questão pode ser influenciada pela situação profissional ou pelo local de residência, por exemplo. Aqueles que moram em Paris têm a sua disposição uma rede de entreajuda, graças à APGL, que não possuem aqueles que vivem no interior. A associação, pela ação dos seus membros, oferece espaços de reflexão que permitem ao recém-chegado elaborar com mais clareza o projeto parental que achar mais apropriado. Aqueles que escolhem a adoção ou a gestação para outrem podem participar de fóruns de discussão que facilitam a troca de informações, às vezes preciosas, para bem conduzir seus projetos.

Certas atividades da APGL podem ser destinadas a facilitar a realização do projeto, como é o caso dos anúncios publicados em um jornal interno ou das reuniões conviviais que promovem o encontro entre futuros pais e futuras mães em busca de parceiros(as) para uma coparentalidade. Nas situações em que a realização de uma coparentalidade, por exemplo, foi feita por intermédio de anúncios publicados em *sites* da Internet sem ligação com a APGL ou através de um encontro não "provocado", a associação pode fornecer ajuda sobre os pontos a respeito dos quais refletir antes de "partir para a ação" ou mesmo depois (GROSS e PEYCERÉ, 2005). Paralelamente à APGL, outras redes se constituíram para ajudar homossexuais que querem se tornar pais/mães, como por exemplo o grupo de pais adotivos, que pro-

move encontros anuais entre seus membros, e ao qual fui apresentado por um dos meus interlocutores. Sem ter nenhum vínculo direto com a APGL, esse grupo se formou sobre a base de uma experiência compartilhada, a de homens oficialmente solteiros que adotaram seus filhos em um mesmo país. Se, por um lado, o grupo permite que as crianças criem referências comuns para si mesmas, como filhos e filhas adotivos(as) de pais homossexuais e através do compartilhamento de uma mesma origem cultural[20], por outro lado, o grupo se tornou uma referência para outros homossexuais, em conjugalidade ou solteiros, querendo adotar e precisando de suporte para ajudá-los nas diversas etapas ou simplesmente procurando um espaço de convívio e de diálogo. Certamente, associações com a finalidade de ajudar casais heterossexuais a adotar ou a realizar uma gestação para outrem, antes da sua proibição na França, existem ou existiram no contexto francês. Em contraste com essas iniciativas, a APGL ou os grupos informais de pais/mães homossexuais não restringem seu campo de ação aos aspectos práticos ligados à realização de um projeto parental. O que os distingue, antes de mais nada, mas não exclusivamente, é o fato de tornarem possíveis esses projetos parentais, ao conjugar positivamente homossexualidade e parentalidade.

Considerações finais

Neste artigo, analisei como o desejo de ter filhos toma forma e se expressa em certos contextos sociais atuais, a partir do exemplo de pais homossexuais franceses. A construção desse desejo, fenômeno marcadamente contemporâneo segundo certos autores[21], poderia ser analisada em qualquer grupo ou categoria social. No entanto, o discurso militante sobre o assunto, assim como certas análises, parece dotar esse desejo de uma realidade

20 Muito mais do que uma mesma origem cultural, algumas crianças passaram pelo mesmo orfanato, de maneira que elas já se conheciam antes de serem adotadas por pais "solteiros" franceses.

21 GODELIER, 2004; DELAISI DE PARSEVAL, 2008.

universal, quiçá a-histórica. No interior desse discurso, não é a existência do desejo de ter filhos que exigiria uma explicação, mas sua ausência. De acordo com essa forma de pensar, se as famílias homoparentais surgiram apenas recentemente na maioria dos países ocidentais, é porque anteriormente estas mesmas sociedades se opunham e levantavam obstáculos à realização desse desejo. Esse discurso assume a homossexualidade, enquanto atributo do indivíduo, como um dado que não é discutido na sua historicidade. Tal abordagem problematiza o olhar social sobre a homossexualidade, mas não sua construção social e histórica, de forma a colocar em perspectiva as particularidades das famílias homoparentais ocidentais contemporâneas. A análise das narrativas dos pais gays mostra, ao contrário, que esse desejo toma forma coletivamente, revelando assim que sua existência subjetiva não é independente do contexto social no qual se encontra o indivíduo. Minha hipótese é que as associações e as redes de famílias homossexuais não apenas ajudam os homossexuais que querem se tornar pais a realizar seus projetos parentais, mas que a visibilidade da homoparentalidade que elas contribuíram a produzir participa da criação do desejo de ter filhos entre os homossexuais, na medida em que a homoparentalidade se torna uma realidade possível.

A possibilidade contemporânea de um desejo de ter filhos manifestado por gays e lésbicas, enquanto tais, é reveladora não apenas das mudanças no domínio da família e do parentesco, mas também dos processos socioculturais, históricos e políticos de construção da sexualidade, que a cristalizaram como uma dimensão fundamental na definição do indivíduo ocidental moderno (FOUCAULT, 1994). No entanto, o fato de mostrar sua historicidade não enfraquece a força social e política dessas construções da sexualidade e do desejo de ter filhos, e menos ainda a importância dessas realidades para o sujeito.

Certamente, nem todos os homossexuais querem se tornar pais neste contexto de visibilidade das famílias homoparentais. É aí que as aspirações individuais, a história pessoal e a subjetividade encontram todo o seu lugar para explicar por que o desejo de ter filhos é mais forte para uns, e

inexistente para outros. No entanto, o que eu tentei mostrar é que, no contexto francês, e mais geralmente europeu, os homossexuais são, cada vez mais, levados a fazer escolhas a propósito dessa questão. Progressivamente, o fato de não querer ter filhos deixa de ser algo evidente, para se tornar uma escolha. A homoparentalidade se tornou uma realidade socialmente visível, permitindo às novas gerações, mas também às anteriores, de expressar um desejo de ter filhos. A visibilidade das famílias homoparentais não deixa insensíveis homossexuais de gerações anteriores, que se veem confrontados com as "escolhas" que fizeram, ou não, nas suas vidas. Sem dúvida, nem todos têm à sua disposição os mesmos meios para poder realizar um projeto parental e acolher uma criança. Para uma parte da população homossexual, não ter filhos não é simplesmente o resultado de uma escolha consciente, mas uma realidade à qual eles tiveram que se resignar. Da mesma forma, é preciso evidentemente considerar o papel pioneiro de uma parte da população homossexual que, contra qualquer expectativa, foi adiante na sua vontade de formar uma família tendo ou adotando crianças, abrindo assim o caminho para que outros pudessem considerar projetos similares e ter à sua disposição o suporte para os realizar. A reivindicação e a colocação em prática de uma conjugação positiva entre paternidade e homossexualidade, assim como sua tradução em um discurso social cada vez mais visível, contribuíram para a reformulação do que "ser" homossexual quer dizer.

Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. *A Chave do armário*: homossexualidade, casamento, família. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010.

BOLTANSKI, Luc. *La condition fœtale*. Paris: Gallimard, 2004.

BOZON, Michel. *Sociologie de la sexualité*. Paris: Nathan, 2002.

CADORET, Anne. "Etre père sans femme: la paternité gay". *TSANTSA – Revue de la Société Suisse d'Ethnologie*, n. 6, p. 83-92, 2001.

____. *Des parents comme les autres*: homosexualité et parenté. Paris: Éditions Odile Jacob, 2002.

CADORET, Anne; GROSS, Martine; MÉCARY, Caroline; PERREAU, Bruno (Orgs.). *Homoparentalités: approches scientifiques et politiques*. Paris: PUF, 2006.

COURDURIÈS, Jérôme. *Être en couple (gay)*: conjugalité et homosexualité masculine en France. Lyon: PUL, 2011.

COURDURIÈS, Jérôme; FINE, Agnès (Orgs.). *Homosexualité et parenté*. Paris: Armand Colin, 2014.

DELAISI DE PARSEVAL, Geneviève. *Famille à tout prix*. Paris: Seuil, 2008.

DELAISI DE PARSEVAL, Geneviève; COLLARD, Chantal. "La gestation pour autrui: un bricolage des représentations de la paternité et de la maternité euro-américaines". *L'Homme*, n. 183, p. 29-54, 2007.

DESCOUTURES, Virginie. *Les mères lesbiennes*: *contribution à une sociologie de la parentalité*. 2008. Tese (Doctorat en Sociologie) – Université René Descartes (Paris V), Paris.

FASSIN, Éric. *L'inversion de la question homosexuelle*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Enfin au-delà du PaCS". *ProChoix*, n. 12, p. 15-17, 1999.

FINE, Agnès; NEIRINCK, Claire (Orgs.). *Parents de sang, parents adoptifs*: approches juridiques et anthropologiques de l'adoption. France, USA, Canada, Europe. Paris: LGDJ, 2000.

FONSECA, Claudia. "La circulation des enfants pauvres au Brésil: une pratique locale dans un monde globalisé". *Anthropologie et Sociétés*, v. 24, n. 3, p. 53-73, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*: la volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1994.

FOURNIER, Sandrine. *Enquête sur l'homoparentalité dans la Baie de San Francisco*. 2003. Dissertação (DEA en Anthropologie Sociale et Historique) – EHESS, Toulouse.

GODELIER, Maurice. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard, 2004.

GRATTON, Emmanuel. *L'homoparentalité, côté pères*. 2006. Tese (Doctorat en Sociologie) – Université Denis Diderot (Paris VII), Paris.

GROSS, Martine (Org.). *Homoparentalités*: état des lieux. Paris: Érès, 2005.

_____. "Désir d'enfant chez les gays et les lesbiennes". *Terrain*, n. 46, p. 151-164, 2006.

GROSS, Martine; PEYCERÉ, Mathieu. *Fonder une famille homoparentale*. Paris: Ramsay, 2005.

GROSS, Martine; MEHL, Dominique. "Homopaternités et gestation pour autrui". *Enfances, Familles, Générations*, n. 14, p. 95-112, 2011.

GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

HERBRAND, Cathy. "Déclinaisons du désir d'enfant dans les coparentalités homosexuelles". *Revue des Sciences Sociales*, n. 41, p. 42-51, 2009.

LEWIN, Ellen. *Lesbian mothers*: accounts of gender in American culture. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1993.

_____. *Gay fatherhood*: narratives of family and citizenship in America. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

PATERNOTTE, David. *Revendiquer le "mariage gay". Belgique, France, Espagne*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2011.

PERREAU, Bruno. "Les organismes autorisés pour l'adoption: analyse d'une délégation de service public". In: CADORET, Anne; GROSS, Martine; MECARY, Caroline; PERREAU, Bruno (Orgs.). *Homoparentalités: approches scientifiques et politiques*. Paris: PUF, 2006. p. 163-173.

PICHARDO, José Ignacio. *Entender la diversidad familiar*: relaciones homosexuales y nuevos modelos de família. Barcelona: Bellaterra, 2009.

RAGONE, Helena. "Chasing the blood tie: surrogate mothers, adoptive mothers and fathers". *American Ethnologist*, v. 23, n. 2, p. 352-365, 1996.

SCHNEIDER, David M. "The power of culture: notes on some aspects of gay and lesbian kinship in America today". *Cultural Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 270-274, 1997.

TAIN, Laurence. "Um filho quando eu quiser? O caso da França contemporânea". *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 1, p. 53-67, 2005.

TAKÁCS, Judit; KUHAR, Roman (orgs.). *Doing families*: gay and lesbian family practices. Ljubljana: Mirovni Institut, 2011.

TARNOVSKI, Flávio L. *"Pais Assumidos": adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. *Être père et homosexuel dans la France contemporaine*. 2010. Tese (Doctorat en Anthropologie Sociale) – EHESS, Toulouse.

_____. "Les coparentalités entre gays et lesbiennes en France: le point de vue des pères". *Vibrant*, v. 8, n. 2, p. 140-163, 2011.

_____. "Paternité et sexualité dans la construction de soi". *Ethnologie Française*, v. 42, n. 1, p. 145-153, 2012.

_____. "Parentalidade e gênero em famílias homoparentais francesas". *Cadernos Pagu*, n. 40, p. 67-93, 2013.

THÉRY, Irène. *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob, 1998.

_____. *Mariage de meme sexe et filiation*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2013.

THÉRY, Irène; LEROYER, Anne-Marie. *Filiation, origines, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*. Rapport du groupe de travail Filiation, origines, parentalité. Ministère des affaires sociales et de la santé. Ministère délégué de la famille. Paris, 2014.

UZIEL, Anna Paula; GROSSI, Miriam. "Parceria civil e homoparentalidade: o debate francês". In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-4

Sob o mesmo teto? Discussões sobre família e homossexualidade no Brasil

Claudia Regina Nichnig[1]
Miriam Pillar Grossi

Pretendemos neste artigo[2] lançar um olhar sob as diferentes possibilidades de vivenciar as relações entre casais de pessoas do mesmo sexo e suas famílias de origem, principalmente naquelas em que as relações foram marcadas por uma forma de aceitação dos familiares, que significou a moradia conjunta do casal formado por duas pessoas do mesmo sexo e a família de um dos companheiros. É claro que o fato dos casais residirem com a família de um dos companheiros pode significar uma forma de aceitação, mas não representa dizer que esta convivência não foi marcada por tensões. Entretanto, esta coabitação interfamiliar pode significar uma mudança nestas relações familiares, muitas vezes marcadas por violências, abandonos e distanciamentos.

No Brasil há uma crescente produção bibliográfica sobre conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo, sobre a experiência da parentalidade, discussões sobre a adoção e o acesso à reprodução assistida por casais gays e lésbicos (GROSSI, 2003; MELLO, 2005; GROSSI, UZIEL e MELLO, 2007;

1 Doutora em Ciências Humanas, na área de Estudos de Gênero – DICH/UFSC. Pós-doutoranda em Antropologia Social (EHESS/Toulouse). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e do Comitê Francês de Avaliação da Cooperação Universitária e Científica com o Brasil (CAPES/COFECUB). Contato: claudianichnig@gmail.com.

2 Uma primeira versão deste artigo foi publicada em março de 2014, na França, no livro Homosexualité et parenté, dirigido por Jérôme Corduriès e Agnès Fine, sob o título Sous le mêmme toit? Discussion sur la famille et l'homosexualité au Brésil.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

TARNOVSKI, 2002, 2010; FONSECA, 2008). No contexto francês, principalmente no período em torno da aprovação da legislação do PACS, e posteriormente há uma importante produção bibliográfica sobre a temática, não somente tratando do reconhecimento jurídico destas relações, mas outros aspectos que tangem à conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo, a homoparentalidade, as técnicas de reprodução assistida (CARDORET, 2002; GROSS, 2002, 2012; COURDURIÈS, 2011; TARNOVSKI, 2010).

Partindo dos estudos antropológicos sobre família e parentesco, Miriam Grossi aponta que no caso brasileiro "os estudos de parentesco têm uma vasta tradição nos campos da etnologia indígena e dos estudos de campesinato", mas que "no campo dos estudos urbanos prevaleceu, neste mesmo período, o termo "família" para os estudos sobre parentesco em camadas médias e populares" (GROSSI, 2003, p. 276). Mas a antropóloga aponta para a importância e o crescimento dos estudos sobre as famílias de pessoas do mesmo sexo, mostrando como essas "deixaram de ser invisíveis na bibliografia de referência sobre família e parentesco em sociedades contemporâneas como atestam várias publicações recentes" (GROSSI, 2003, p. 280).

No campo jurídico, o reconhecimento dessas uniões é fruto de debate no Brasil, e em outros países, com semelhanças e diferenças (RIOS, 2011). Assim, enquanto no Brasil houve o recente reconhecimento pelo Judiciário do direito às pessoas do mesmo sexo de registrarem em cartório suas uniões, através do termo de união estável[3], mas ainda não foi reconhecido o direito ao casamento civil[4], a vizinha Argentina permitiu o casamento civil das pessoas do mesmo sexo, em julho de 2010, e a França regulamentou a legislação que autoriza o casamento entre pessoas do mesmo sexo, intitulada *mariage pour tous*, em abril de 2013 (COURDURIÈS, 2013).

No Brasil, esta vontade de reconhecimento impulsionou o judiciário,

3 A declaração de União Estável trata-se de uma declaração firmada em cartório que não permite a alteração do estado civil dos declarantes, os quais mesmo após a assinatura do documento permanecem "solteiros" ou "solteiras".

4 Ver: RIOS, Roger Raupp; GOLIN, Célio; LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo. Homossexualidade e direitos sexuais: reflexões a partir da decisão do STF. Sulina: 2011.

e o conceito jurídico de família, esculpido na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que considerava como família o casal formado por um homem e uma mulher, mas também previu o reconhecimento de um dos cônjuges e seus filhos e filhas, do casal de companheiros que vivem sob o regime da união estável, alargando o conceito jurídico de família. O conceito jurídico de família, previsto na Constituição Brasileira foi alargado novamente através da decisão do Supremo Tribunal Federal Brasileiro[5] (corte mais elevada do Judiciário Brasileiro) que passou a considerar como *entidade familiar* o casal formado por dois homens ou duas mulheres. O referido julgamento proporcionou o debate a respeito das novas possibilidades de família, que a partir dos anseios dos sujeitos e dos movimentos sociais levou esse debate ao judiciário, proporcionando uma grande visibilidade do tema, citando como exemplo a discussão presente na mídia televisiva brasileira.

Assim, no caso brasileiro, com a decisão de maio de 2011 do Supremo Tribunal Federal, os casais podem requerer o reconhecimento jurídico de uma união estável, através da via judicial, mas também permitiu que os cartórios registrassem as uniões[6], ou até mesmo possibilitassem o registro do casamento civil, embasados na decisão do STF, mesmo que alguns estudiosos da área jurídica interpretem que a decisão do STF não tratou especificamente da possibilidade do registro do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo no Brasil.

Os laços de afeto que envolvem os casais formados por pessoas do mesmo sexo foram ressaltados na decisão do Supremo Tribunal Federal brasileiro, mostrando a centralidade desse sentimento nas famílias. Da mesma forma, o afeto também é "expresso em teorias de psicologia infantil,

5 A decisão de maio de 2011, proferida pelo Supremo Tribunal Federal.

6 Anteriormente à decisão de 2011, alguns cartórios já realizavam m o registro das uniões entre pessoas do mesmo, utilizando o instrumento público da ata notorial, sendo que alguns cartórios denominavam o documento de "declaração de união homoafetiva", termo utilizado principalmente nas decisões judiciais e no meio jurídico para definir as uniões entre pessoas do mesmo sexo.

decretou a irrevogabilidade da relação filial" (FONSECA, 2008). Assim, é possível perceber como o afeto entre os casais, entre relações filiais, bem como entre os casais e suas famílias de origem, é central nas relações familiares brasileiras, sendo laços constantemente reafirmados.

Neste artigo pretendo mostrar as formas de convivências entre os casais formados por duas pessoas do mesmo sexo e suas famílias de origem, enfocando como essas relações são agenciadas pelos diferentes atores sociais envolvidos[7].

Para este artigo, entrevistei em duas cidades do sul do Brasil casais formados por pessoas do mesmo sexo que viviam em conjugalidade e coabitação. Os casais foram contatados através de minhas redes de sociabilidade, e não integram os movimentos sociais organizados que reivindicam reconhecimento social e políticos aos casais formados por pessoas do mesmo sexo. A partir de um primeiro contato realizado por telefone ou correio eletrônico, realizei entrevistas pessoalmente, as quais foram gravadas, e realizadas de forma simultânea com o casal[8]. Através das falas de meus

---

7 No presente artigo não pretendo dar ênfase as violências acometidas contra gays, lésbicas e travestis caracterizadas como homofobia (BORRILO, 2010; FERNANDES, 2011). Em se tratando das especificidades de lésbicas e travestis, as categorias lesbofobia e transfobia são utilizadas principalmente nas políticas que são destinadas aos grupos específicos. Já o termo homofobia familiar é utilizado para tratar das violências de que são vítimas homossexuais no contexto familiar, algo compartilhado por muitas pessoas na relação com suas famílias, que Sarah Schulman considera como uma experiência comum. "Em algum momento de nossas vidas, inferiorizados por nossas famílias, simplesmente, mas especificamente, por causa de nossa homossexualidade" (SCHULMAN, 2009).

8 Em relação às entrevistas que produzi para este artigo, trata-se de entrevistas semi-estruturadas, em que tive como intenção conhecer detalhes sobre a conjugalidade, o namoro, como se conheceram, a divisão de tarefas doméstica, a convivência do casal, com amigos, colegas de trabalho e com suas famílias de origem, o entendimento destas pessoas sobre o conceito de família, entre outras questões. Durante a preparação e a realização das entrevistas, pude articular mais fortemente as metodologias da História e da Antropologia. Nestas entrevistas orais realizada com seis casais de gays e dois casais de lésbicas, e ainda seis mulheres lésbicas ativistas dos movimentos sociais brasileiros, utilizei a metodologia da história oral. Este trabalho foi constituído graças ao contato interdisciplinar, que aproximou as ciências da Antropologia e da História, principalmente

entrevistados e entrevistadas, percebi a dificuldade em caracterizar o que vem a ser uma família e a partir daí enquadrar a sua relação de conjugalidade com outra pessoa do mesmo sexo em um conceito de família. Mas o que é ser uma família afinal? De que família estamos falando?

Refletindo sobre o conceito de família

A família, analisada a partir de seu contexto histórico e social, passa a ser questionada como algo natural, dada pelo ordenamento jurídico, mas que precisa ser observada a partir de suas fluídas dinâmicas sociais. No campo das ciências sociais, é preciso ressaltar o trabalho do sociólogo Luiz Mello, que a partir da discussão dos projetos de lei que tratam da questão da união entre pessoas do mesmo sexo no Brasil, debateu sobre a temática da família no seio das disputas legislativas brasileiras (MELLO, 2005). Na antropologia, os estudos sobre o parentesco têm observado que a "homoparentalidade, em muitos aspectos, não é diferente de outras formas de organização familiar" (FONSECA, 2008).

Elisabeth Roudinesco trata do "desejo de família inclusive considerando que a homossexualidade sempre foi repelida da instituição do casamento e da filiação" (ROUDINESCO, 2003) surgem inúmeros questionamentos diante da vontade de normalização, dos casais de pessoas do mesmo sexo e do reconhecimento como família. O que pretendo dizer é que ser considerado como uma família, o pertencer a uma família, pode tem diversos significados. O significado jurídico de família no Brasil recebeu recente interpretação e a partir da decisão todos os casais formados por pessoas do mesmo sexo podem ter reconhecido seu direito como uma família.

Mesmo diante deste reconhecimento judicial que considerou os casais de pessoas do mesmo sexo englobados neste conceito de família, a

---

levando em conta a subjetividade, na produção destas fontes de pesquisa, em que "(...) a oralidade vertida em depoimentos e tradições, relatos e histórias de vida, narrações, recordações, memória e esquecimentos etc., todos estes rotulados como elementos subjetivos de difícil manejo científico" (LOZANO, 2005, p. 18).

partir da fala de meus interlocutores como ainda existem controvérsias da inclusão dos casais homossexuais neste conceito. Entretanto, é importante ressaltar que a família e a manutenção dos vínculos familiares após a saída da casa da família de origem são de grande relevância na sociedade brasileira. Assim, ao tratar da sociedade espanhola, o José Ignacio Pichardo Galán, que estudou as relações homossexuais e os novos modelos de família na Espanha após a aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo naquele país, afirmou que "la sociedade española es tremendamente familista y, en ella la família tiene un importante papel simbólico, afectivo, y, sobre todo, de carácter económico, material y de cuidado". Importante ressaltar que segundo o antropólogo muitos de seus interlocutores, consideraram seus companheiros ou companheiras como família, mesmo que estes não tenham passado pelo trâmite do casamento, ou seja, mesmo sem a necessidade da documentação civil. (PICHARDO, 2009).

Escutando gays e lésbicas brasileiros

A grande maioria dos casais entrevistados nesta pesquisa mora na mesma residência. É preciso esclarecer que no Brasil o termo "morar junto" faz com que estes casais utilizem, muitas vezes, o termo de parentesco "companheiro" ou "companheira" utilizado também pelos casais heterossexuais que moram juntos. Entretanto, estes mesmos casais, tanto homossexuais, como heterossexuais, que "moram juntos", também utilizam o termo "marido" ou "esposa" para nominar seus companheiros e companheiras, mesmo que não tenham tido acesso ao casamento civil ou optado por não fazê-lo.

Carlos, segundo grau completo, vendedor, de 31 anos e Diogo, de 25 anos, segundo grau, técnico de informática, *moram juntos* há um ano em um apartamento de classe popular, alugado pelo casal numa cidade de médio porte no sul do Brasil. Quando perguntei a um dos *companheiros* como são vistos nas suas famílias de origem, se são considerados como um casal ou como dois amigos, Diogo que *morou junto* com a família

de Carlos respondeu "eles tratam a situação assim como se eu fosse da família, mas eles não citam nomes, por exemplo, é não diz que é genro, nada assim entende".

O fato destas relações não estarem incluídas no vocabulário de parentesco brasileiro, de não serem reconhecidas socialmente como sendo uma família, faz com que tentem se adaptar às relações de parentesco já estabelecidas pela família heterossexual, ou se criem novos termos para identificar estas relações de parentesco. Acerca da nominação, a antropóloga Miriam Grossi explica que esta trata "do lugar das pessoas no sistema de parentesco, portanto, de seu lugar social em uma dada cultura. Aprendemos como antropólogos a prestar atenção nas categorias nativas para definir os parentes: pai, mãe, filho, filha, nora, genro, avô, avó, tio, tia, sobrinho, sobrinha são, por exemplo, as categorias de referência que temos no português falado no Brasil". (GROSSI, 2003, p. 277)

Carlos completa: "Minha irmã chama (falando de seu companheiro) como *cunhado,* meu irmão não, meu pai e minha mãe também não. Minha irmã brinca, por exemplo, a gente teve uma festa de chá de bebê dela, e ela apresentou a gente como meu *irmão e meu cunhado".* Vemos aqui um exemplo recorrente de maior aceitação da conjugalidade homoerótica por parte das mulheres da família, ligada à dificuldade dos homens em aceitar a homossexualidade, sobretudo dos outros homens da família. Carlos prossegue: "mas o resto da família não, até porque meu pai é descendente de alemão, é mais velho, ele custou um pouco assim, ele tinha um certo..." O silêncio em relação ao preconceito que enfrenta em relação a sua homossexualidade junto ao pai, justificável pelo próprio interlocutor como sendo pelo fato deste "ser mais velho e descendente de alemão", numa justificativa dada por um estereótipo da descendência de determinadas imigrações como é o caso dos "alemães", vistos como "conservadores". Já Diogo ao tratar do convívio com a família do companheiro completa: " a gente tem participado bastante da parte da família dele, pois mesmo eles não tocando no assunto... mas eles tratam como tal assim, quando convidam ele automaticamente me convidam, a gente tem convivido bastante".

É possível concluir através das falas dos meus interlocutores, que são utilizados pelo casal e seus familiares os termos de parentesco *cunhado*, mesmo que neste caso não tenha havido o casamento civil. Termos como o de *nora* e *genro* não foram destacados pelos meus informantes como de uso por eles. É importante destacar como o uso das categorias de cunhado, cunhada, nora, genro, trata-se de categorias estruturantes das relações de aliança que não foram utilizados com frequência. Apenas um dos casais destacou que a irmã de um deles chamava seu companheiro de *cunhado*. Jérôme Courduriès mostra, a partir de seus interlocutores que os casais que foram entrevistados para a inédita e profunda pesquisa sobre a conjugalidade gay na França tiveram uma experiência comum em relação com suas famílias de origem: "les couples fréquentent leurs familles respectives, échangent avec elles des invitations et des cadeux, à l'ocasion de noël et des aniversaires, et pourtant le compagnon n'a jamais été ouvertemente présenté come tel" (COURDURIÈS, 2011, p. 132).

O não dito também foi percebido através da fala de meus interlocutores, que a grande maioria afirmou que seus familiares não utilizam com frequência os termos de parentesco utilizado pelas famílias heterossexuais para designarem seus companheiros e companheiras.

Segundo o antropólogo Leandro de Oliveira, a relação com a família de origem no Brasil é marcada pela categoria aceitação, que segundo o depoimento de jovens citados pelo antropólogo, gays e lésbicas brasileiros "valorizam como ideal o estabelecimento de uma relação de amor e diálogo com os familiares, abolindo toda forma de violência. A ênfase é na luta contra a homofobia e na reivindicação por respeito e aceitação" (OLIVEIRA, 2010). Ao estudar o contexto espanhol, o antropólogo José Ignacio Pichardo Gálan destaca que as relações entre os casais de pessoas do mesmo sexo e suas famílias de origem são marcadas pela busca do "reconociemento y la integrácion" (PICHARDO, 2009, p. 306).

Meus interlocutores Diogo e Carlos, ao invés de se distanciar de suas famílias de origem quando passam a viver em conjugalidade (através de processos considerados como de homofobia familiar), passaram a ser

acolhidos por essas famílias. Diogo passou a coabitar com os familiares de Carlos na qualidade de "amigo", no início do relacionamento do casal até terem condições de terem sua própria casa. Segundo Diogo: "*eu parei um pouco*, uns meses na casa dos pais dele, *juntos*".

A experiência do casal Paulo e Antônio, ambos com segundo grau de instrução completo e atualmente desempregados, também foi marcada por residirem no início do relacionamento na casa dos pais de Paulo. O casal que se conheceu través de um programa de relacionamento disponível na empresa de telefonia celular, somente veio a se ver pessoalmente após vários meses de contato exclusivo por meio telefônico, quando Antônio veio até a capital de um dos Estados do Sul do Brasil para conhecer Paulo. Antônio me contou que o casal "*ficou* na casa da família dele, eles nos *acolheram*, eu principalmente por ser de fora, e desde o começo eles já sabiam"

O fato dos dois casais terem residido na casa da família de origem de um dos companheiros, perpassa uma forma de representação, segundo Leandro Oliveira "muito difundida acerca da relação de pessoas LGBT com suas famílias de origem avalia esses vínculos a partir da maior ou menor 'tolerância' que neles se atualiza" (2010).

Destaco que ambos os casais são oriundos de classes populares, merecendo algumas considerações sobre o contexto brasileiro. Claudia Fonseca destaca que "para os grupos populares o conceito de família está ancorada nas atividades domésticas do dia-a-dia e nas redes de ajuda mútua" (FONSECA, 2005). De acordo com o antropólogo brasileiro Luis Fernando Duarte, as famílias de classes populares caracterizam-se pela "fraca subordinação da cultura desses grupos de nossas sociedades à ideologia individualista e da concomitante preeminência de uma visão relacional e hierárquica do mundo, expressa em boa parte na sua alta valorização de seu modelo de família" (DUARTE, 1994, p. 33).

Através do depoimento de Carlos, ele afirma que no período em que morou com seu companheiro na casa de seus pais o casal "dormia no mesmo quarto. Eu comprei uma cama de casal e tal, dei uma arrumada na casa. A família é de origem humilde, de pobres sabe, não tenho vergonha disso,

como a maioria dos brasileiros. Então eu fiquei um pouco assim de sair para *morar com ele*, porque eu ajudo nas despesas da casa, eu tenho mais dois irmãos, mas eles não me ajudavam. Eu saindo, eu sei que eu vou diminuir um pouco na ajuda dos meus pais, porque eu vou ter uma vida, despesas, gastos, aluguel que eu não pagava, e outras contas a mais".

O depoimento de Carlos demonstra como nas classes populares brasileiras, como afirma Claudia Fonseca, "a primeira moradia da maioria de jovens casais é uma peça construída no quintal dos pais ou sogros" (FONSECA, 2005). Assim, o que concluo a partir das experiências desses dois casais é que a questão da homossexualidade não influenciou na possibilidade desses casais também iniciarem suas vidas junto as suas famílias de origem, recebendo e dando apoio aos seus familiares.

Assim, diante desses exemplos, observo que há uma similaridade na conjugalidade de jovens de camadas populares heterossexuais e homossexuais, eis que os casais homossexuais entrevistados tiveram, da mesma forma que os casais heterossexuais, o auxílio de suas famílias de origem.[9]

Assim, é importante ressaltar como nas famílias de classes populares brasileiras, muitos filhos gays e filhas lésbicas são aqueles que permanecessem auxiliando financeiramente seus pais, como destacou Carlos, mesmo este tendo dois irmãos, foi o filho gay que permaneceu ajudando seu pai e mãe idosa e de baixa renda, sendo que os irmãos heterossexuais casados não se ocupam dos mesmos sob o argumento de quem tem as despesas comprometidas com filhos e filhas. O estudo etnográfico sobre travestilidades realizado pela antropóloga Fernanda Cardozo no sul do Brasil, mostrou que as relações das travestis com suas famílias se mantêm, muitas vezes, por serem essas sujeitas as provedoras de suas famílias de origem, mostrando que "o auxílio financeiro, oriundo em grande parte da prostituição, figura como um elemento que, em alguns casos, pode contribuir para a manutenção dos laços entre as travestis" (CARDOZO, 2009, p. 174).

9 Nesta pesquisa não encontrei casais de lésbicas que tiveram a mesma experiência de morarem junto com suas famílias de origem antes de residirem juntas na sua própria casa.

Apesar de terem residido na casa do companheiro Paulo, Antônio afirma que quando vão visitar sua mãe no interior do estado, não podem ter a mesma intimidade que seus irmãos heterossexuais têm com suas esposas, comparando: "A gente não tem tanta intimidade, como por exemplo, como meu irmão tem com a esposa dele, de estar junto, se abraçando, se acariciando, uma intimidade que todo o adolescente quando está com a namorada ou o namorado, a gente sempre procura preservar para a gente mesmo, num ambiente que a gente esteja sozinho". O que podemos perceber pelo depoimento de Antônio é a importância que se dá à possiblidade de expressão de sentimentos para manutenção do casal, como mostra Michel Bozon que, ao tratar das transformações na sociedade francesa, aponta a importância do sentimento amoroso para a manutenção dos casais, os quais não se mantêm somente através da instituição do casamento, mas o que prepondera é o "casal por amor". Assim, de acordo com o sociólogo francês, "a conjugalidade contemporânea foi caracterizada como baseada no sentimento amoroso. Esse substituiu a instituição do casamento que, há pouco tempo ainda, era o fundamento do casal" (BOZON, 2003, p. 155).

Antônio ressalta que a proximidade de seu companheiro com sua mãe se deu através da religião de ambos: "como ele é bem católico, bem praticante, a minha mãe também é, isto ajuda bastante o convívio, legal, não que se ele não fosse bem católico ela não aceitaria, é uma coisa quando a gente vai lá ela sempre pergunta por ele, quando eu vou sozinho ela sempre pergunta por ela, quando ele vai lá eles sempre conversam, trocam ideias de orações, até imagens, de santos que eles sempre mais chegados, sempre tem aqueles santos que a gente gosta mais, eles sempre conversam". Outra questão interessante é que o casal permanece frequentando a igreja católica, sendo reconhecidos como um casal homossexual naquele espaço. Fátima Weiss de Jesus (2012) ressalta que, embora de maneira velada, as igrejas cristãs têm "acolhido" homossexuais de forma não discriminatória, apenas recentemente igrejas inclusivas têm surgido no Brasil, tais igrejas não condenam a homossexualidade e acolhem pessoas homossexuais entre seus participantes e lideranças religiosas.

Em relação ao momento da saída da casa da família, Antonio completa que o casal teve apoio dos familiares e amigos, através de doação de objetos e mobília para o pequeno apartamento alugado pelo casal no centro da cidade, procuraram um espaço que fosse só do casal, e completam: "nós somos simples, a vida nossa é simples, a gente não quer conseguir muitas coisas, o necessário, tendo amor", ressaltando a importância do afeto e do amor no relacionamento do casal. Antonio destaca que para ele "o necessário" para o casal, são a alimentação necessária para a subsistência, o dinheiro para a locomoção feita através de transporte público, o que pude observar pela simplicidade dos bens que guarnecem o apartamento do casal.

Fabio, superior completo, professor universitário, 27 anos, e Mauro, segundo grau completo, vendedor, 22 anos, têm conceitos diferentes sobre conjugalidade. Enquanto para um o fato do companheiro estar dormindo em sua casa há mais de 6 meses, faz com que Fabio entenda que ambos *morem juntos* e que. Portanto, estejam em conjugalidade, já para o companheiro, os dois *não moram juntos* e *são apenas namorados*, pelo fato do mesmo não ter desocupado totalmente a casa que residia antes com seus amigos.

O que é ser uma família afinal...

No Brasil, o debate no judiciário a respeito do fato dos casais formados por pessoas do mesmo sexo serem considerados como família proporcionou uma possibilidade de reflexão sobre o conceito. Nas entrevistas que realizei com casais do mesmo sexo no ano de 2010, ou seja, no ano anterior à decisão do Supremo Tribunal Federal, os próprios casais homossexuais não tinham clareza a respeito de serem inseridos ou não neste conceito de família previsto pela legislação brasileira.

Fabio, profissional da área da Saúde Pública em sua fala procura mostrar como o conceito de família se modificou: "as configurações familiares mudaram muito, acredito que família não é mais aquilo, o pai, a mãe e o filho, assim existem famílias ou casais até mesmo casais e mesmo casais

heterossexuais sem filho são uma família, e mesmo casais heterossexuais sem filhos são uma família, porque tem o sogro e a sogra, eu acho que família pode ser isto, até porque historicamente o que a gente pensa em família, até a visão cristã, a sagrada família, uma mãe o pai e um filho, *eu penso que os casais homossexuais, podem constituir com filhos, podem adotar, eu não veria problema*". Já o seu companheiro tem uma opinião completamente diversa, ou seja, não percebe a importância de uma casal homossexual poder ser considerado como família. Segundo ele, o termo família está ligado diretamente à procriação, e ele não considera um casal heterossexual sem filhos uma família, e por consequência também não considera como família uma casal homossexual, para o companheiro de Fábio: "*a minha ideia de família está sempre relacionada à descendência*". E completa ainda: "*Eu não sei qual é a relevância de considerar uma relação como familiar ou não, para mim assim*".

Para o casal formado por Marta e Indianara, que moram juntas há mais de 15 anos, ambas responderam afirmativamente à pergunta que se reconhecem como uma família. Já ao serem perguntadas como é a questão das distribuição das despesas da casa, Marta responde "família, aquela bagunça", mostrando como as relações familiares podem se dar de forma não ordenada, mas que todos respondem por todas as tarefas, sendo que sua companheira concorda com a afirmação mexendo a cabeça.

E o outro lado...

Da mesma forma que o entrevistado Mauro, para Bianca, que reside com sua companheira há seis anos, o conceito de família está atrelado ao fato do casal poder ou não ter filhos, e para a mesma ter filhos dentro de uma relação homossexual é algo totalmente descartado, considerado pela mesma como "*a maior babaquice uma mulher pegar um filho para criar*".

Ao ser perguntada se o casal já havia conversado sobre a importância de realizar o registro em cartório da relação que mantêm, Bianca responde que "*me assusta um pouco este documento, para que aquele documento*",

e ao se referir a um casal de amigas que registrou em cartório a relação vivida, pergunta-se *"para que aquele documento, uma fica atrelada a outra, vai que se separam, desmancha tudo aquilo de novo"*. Bianca, ao falar da necessidade ou não do registro da união, afirma: *"eu acho que a nossa relação, eu vejo a relação homossexual bem diferente da hétero, a hétero tu tens filhos, já pensam nos bens, é completamente diferente, a cultura eu acho, não tem essa coisas de ter bens, nossos cachorros, gatinhos, as outras têm gatinhos, passarinho, papagaio, periquito, vai deixar, a não ser que tenha filhos, aí a relação é diferente"*.

Ao entrevistar Bianca e Luiza também perguntei o que o casal entende como família, se as mesmas se consideram uma família. Após terem construído uma casa em conjunto, aos cinco anos de convivência, mesmo que Luiza mantenha sua casa do outro lado da rua, Bianca afirma que *"nunca pensou nisso"*[10]. Apesar das duas terem anos de convivência sob o mesmo teto, para Bianca, somente as amigas que têm *"trinta anos de casada e dois filhos, tem toda uma documentação, aí tudo bem"* são consideradas como integrantes de uma família. Após essa resposta, ela pergunta a sua companheira *"Tu te considera família, eu e tu?"* e Luiza responde: *"Eu acho que sim, né?"*. Luiza explica sua resposta dizendo que a convivência de ambas com suas famílias de origem, faz com que elas também sejam consideradas uma família, e conclui *"aquele dia do churrasco aqui em casa, vamos fazer uma foto da família, eu tava no meio da foto, são coisas assim, parar para pensar a gente nunca pensou, mas acho que é uma coisa tranquila"*. Este assunto não havia sido conversado pelo casal, o que podemos perceber pelas respostas, entretanto quando Luiza acha que o fato do casal ser considerado uma família é uma *"coisa tranquila"*, ou seja, para ela não paira dúvidas sobre esta questão, sua companheira diz *"eu nunca tinha parado para pensar nisso"*, e pergunta: *"Mas o que é uma família? É só pai e mãe?"*. Ao longo da entrevista a companheira conclui: "*Entendi, vou ter que estudar mais, o meu conceito de família"*.

10 Entrevista realizada outubro de 2010, na capital de um dos Estados do Sul do Brasil. Arquivo pessoal.

Caroline Henchoz diz "Dès lors, la réciprocité de dons est centrale dans le processus de construction conjugale" (HENCHOZ, 2008, p. 49)[11]. Segundo a autora, o aspecto da circulação do dinheiro se mostra interessante em relações não institucionalizadas, por meio da união estável ou do casamento, ou no contexto francês, analisado pela socióloga através do Pacto Civil de Solidariedade - PACS[12], em que a dependência econômica entre as partes é presumida. O antropólogo Jérôme Courduriès também analisou a questão da circulação do dinheiro e o que ele denominou de "des échanges équilibrés" demonstrando que se de um lado temos a conjugalidade na contemporaneidade "marquée par un fort idéal d'égalité et d'autonomie, partagé par les gays" (COURDURIÈS, 2011, p. 201, tradução nossa)[13], o que significa que "dans un couple cohabitant, chacun participe à parité (moitié-moitié) aux dépenses du couple (SINGH & LINDASAY, 1996 *apud* COURDURIÈS, 2011, p. 203, tradução nossa)[14], não quer dizer que essa divisão se dê de forma tão exata. Segundo o antropólogo, "dans les faits, selon le montant des revenus de chacun, ce principe n'est pas respecté à la lettre et un mode de gestion respectueux de la différence des niveaux de ressources est parfois adopté (BELLEAU, 2008 *apud* COURDURIÈS, 2011, p. 203)[15].

Considerações finais

Neste artigo procurei analisar as experiências de casais de pessoas do mesmo sexo que viveram sob o mesmo teto das famílias de seus companheiros.

---

11 Logo, a reciprocidade de dons é primordial no processo de construção conjugal.

12 O Pacto Civil de Solidariedade – Pacs, legislação que alterou o Código Civil Francês no ano de 1999, reconhece a possibilidade do registro do casal de mesmo sexo, como uma união de fato, mas não concede um status de família, mas apenas o acesso aos direitos materiais, o que representa uma situação de inferioridade jurídica em relação ao casamento.

13 Marcado por um forte ideal de igualdade e de autonomia, partilhado pelos homossexuais.

14 Num casal que coabita, cada um participa, paritariamente, aos gastos do casal (SINGH & LINDASAY, 1996, p. 61)".

15 De fato, em função da renda de cada um, este princípio não é respeitado à risca e um modo de gestão que leva em conta a diferença de rendimentos é, às vezes, adotado. (tradução nossa)

Os exemplos dos dois casais podem caracterizar não somente que essa é uma necessidade de muitas famílias brasileiras, que têm nos seus filhos gays e filhas lésbicas o apoio e a subsistência, mas que a "aceitação" dos grupos familiares pode estar ocupando o lugar das violências e das exclusões definitivas das famílias.

Novas possibilidades de relações entre as novas famílias que se formam por casais homossexuais e suas famílias de origem dão lugar no Brasil, principalmente com a decisão do Supremo Tribunal Federal, do mês de maio de 2011. Estas novas uniões, longe de estarem unido somente patrimônios de dois cidadãos ou cidadãs, unem desejos, experiências, felicidade e afeto, e porque não falar também de amor.

Tratando-se de relações sociais que na ausência de uma legislação efetiva são regradas por decisões judiciais, a decisão do Supremo Tribunal Federal permitiu não somente ampliar as possibilidades de escolha para os sujeitos, mas também possibilitou o debate e a crescente visibilidade da temática. Destaco como exemplo o programa de televisão "Na moral", transmitido pela Rede Globo no dia 19 de julho de 2012, maior rede brasileira de televisão. Neste dia o apresentador e jornalista Pedro Bial, discutiu a temática "união gay" e mostrou casais que buscam no Brasil a possibilidade do casamento civil após a decisão do Supremo Tribunal Federal. No programa foi enfatizada a conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo como uma nova possibilidade de família, e as relações entre os homossexuais e seus filhos e filhas, de outras relações heterossexuais anteriores ou advindos através da adoção, mostrando o orgulho das filhas e filhos de ter duas mães ou dois pais. Se o casamento entre pessoas do mesmo sexo ainda não é possível no Brasil, a decisão do STF permitiu aos casais de gays e lésbicas no Brasil se reconhecerem e serem reconhecidos como família, para que seja possível dar visibilidade a esta teia de múltiplas e variadas formas de relacionar existentes entre os casais, suas famílias de origem e seus filhos e filhas.

Referências

BORRILLO, Daniel. *Homofobia*: história e crítica de um preconceito. [tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BOZON, Michel. "Sexualidade e conjugalidade: a redefinição das relações de gênero na França contemporânea". *Cardernos Pagu*, n. 20, p.131-156, 2003.

CARDORET, Anne. *Des parentes comme les autres*: homosexualité et parenté. Paris: Odile Jacob, 2002.

CARDOZO, Fernanda. Das dimensões da coragem: sociabilidades, conflitos e moralidades entre travestis em uma cidade no sul do Brasil. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

COURDURIÈS, Jérôme. La conjugalité des couples gays en France dans les années 2000. Doctorat à l'Université de Toulouse. Antropolgie Sociale et historique de l'Europe. 2008.

_____. *Être en couple gay*: conjugalité et homosexualité masculine en France. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2011.

_____. Pourquoi cette loi maintenant. In: THÉRY, Irène. (Org.). *Mariage de même sexe et filiation*. Paris: Editions de l'EHESS, 2013. p. 35-46.

COURDURIÈS, Jérôme; FINE, Agnès. *Homosexualité et parenté*. Paris: Armand Colin, 2014.

DUARTE, Luiz Fernando. "Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família". In: RIBEIRO, I. (Org.). *Família e sociedade brasileira*: desafios nos processos contemporâneos. Rio de Janeiro: Fundação João XXIII, 1994. p. 23-41.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins. A Agenda Anti-Homofobia na Educação Brasileira (2003-2010). 2011. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

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

_____. *Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez, 2002. 2ª ed.

_____. "Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica". *Saúde e Sociedade*, v. 14, n. 2, p. 50-59, maio-agosto de 2005.

_____. "Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco". *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 3, p. 769-783, setembro-dezembro de 2008.

GROSS, Martine. (Dir.). *Homoparentalités, état des lieux*. Ramonville, St Agne: Erès, 2005.

_____. *Qu'est-ce que l'homoparentalité?*. Paris: Payot, 2012.

GROSSI. Miriam Pillar. "Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil". *Cadernos Pagu*, v. 21, p. 261-280, 2003.

GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz. (Orgs.). Dossiê: Conjugalidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgêneros no Brasil. *Revistas Estudos Feministas*, n. 2, v. 14, p. 481-547, maio-setembro de 2006.

_____. (Orgs.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e* travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

HENCHOZ, Caroline. *Le couple, l'amour et l'argent*: la construction conjugale des dimensions économiques de la relation amoureuse. Paris: L'Harmattan, 2008.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA; Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Org.). *Usos & abusos da história oral.* 6ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p. 15-25.

NICHNIG, Cláudia Regina. "Para ser digno, há que ser livre": reconhecimento jurídico da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo no Brasil. 2013. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

OLIVEIRA, Leandro de. Homossexualidade, família e micropolíticas da aceitação. Seminário Internacional Fazendo Gênero 9, Florianópolis. Grupo de Trabalho 47: Homossexualidades no Brasil contemporâneo: práticas, saberes e experiências. *Anais do Fazendo Gênero 9*,

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues de. "Isto é contra a natureza...": acórdãos judiciais e entrevistas com magistrados sobre conjugalidade homoeróticas em quatro estados brasileiros. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz. (Orgs.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 131-152.

_____. "Isto é contra a natureza?": decisões e discursos sobre conjugalidades homoeróticas em tribunais brasileiros. 2009. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

RIOS, Roger Raupp; GOLIN, Célio; LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo. *Homossexualidade e direitos sexuais*: reflexões a partir da decisão do STF. Sulina: 2011

ROUDINESCO, Elizabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SARAIVA, Edurdo Steindorf. Conjugando amor e desejo: experiências masculinas do "assumir-se" homossexual. 2007. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SCHULMAN, Sarah. "Homofobia familiar: uma experiência em busca de reconhecimento". *Revista Bagoas*, v. 4, n. 5, p. 67-78, jan./jun. 2014. [Tradução Felipe Bruno Martins Fernandes].

TARNOVSKI, Flávio Luiz. Pais assumidos: adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo. Dissertação de Mestrado. Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

_____. Être père et homosexuel dans la France contemporaine, thèse de doctorat en Anthropologie Sociale, Toulouse, EHESS.

WEISS DE JESUS, Fátima. Unindo a cruz e o arco íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)

– Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz; GROSSI, Miriam Pilar. "Conjugalidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgêneros no Brasil". *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 2, p. 481-487, 2006.

_____. *Homossexualidade e adoção*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-5

Quando lésbicas decidem ter filhos: um debate sobre parentesco e política na França

Anna Carolina Horstmann Amorim

O parentesco como prática, o parentesco como política

No Brasil, em agosto de 2020, uma menina de dez anos de idade se tornou notícia após procurar atendimento médico com dores abdominais e descobrir uma gravidez. Indesejada, como podemos supor uma gravidez na infância, a gestação não era apenas inconveniente, era violenta. Fruto de estupros repetidos praticados pelo tio desde os seis anos da garota, a gestação tornava-se duplamente passível de interrupção legal.

De acordo com o código penal brasileiro (CPB 1940, art. 127 e 128), é possível a interrupção da gravidez em três situações diferentes: quando ela traz risco de vida à mulher, quando é decorrente de estupro e, desde 2012, em casos de fetos anencefálicos.

Perigosa à vida da menina e decorrente de estupro, a gravidez em questão estava duplamente amparada para sua interrupção. Todavia, estudos no campo dos direitos reprodutivos no Brasil têm apontado que alcançar o aborto, mesmo quando ele é um direito assegurado (DINIZ et al., 2014), não é um empreendimento fácil, fato que se verifica neste caso específico.

Destaca-se que a garota de dez anos, grávida de seu estuprador, não virou notícia pelo absurdo cenário narrado pela menina, ao contar dos sucessivos estupros e ameaças que sofria. O mote da polêmica foi a procura

[VOLTA AO SUMÁRIO]

pelo aborto. Ao que se comenta na imprensa, a menina, apesar de deter o direito ao aborto legal, necessitou de uma decisão judicial que reiterasse a lei que já lhe permitia interromper a gravidez, não apenas por se encaixar em uma das situações cabíveis, mas por estar dentro de duas situações prescritas como passíveis de aborto legal. Ainda que estivesse de antemão amparada legalmente e tenha obtido o aval judicial para o que não precisava, a equipe médica do hospital, no qual a garota se encontrava internada, se negou a realizar o procedimento.

Em sigilo, a garota viajou a outro estado, com serviços de referência no tema, para realizar a interrupção da gravidez. Entretanto, o destino da criança foi revelado nas redes sociais e um grupo de manifestantes fundamentalistas religiosos Pró-Vida[1] formou-se em frente ao hospital. Ao final de uma longa jornada, com viagem, repórteres e manifestações, foi aos gritos de assassina que a menina deu entrada no hospital e realizou o aborto legal[2].

Em entrevista para Denise Meira do Amaral, publicada no site da revista Trip, o médico que por fim realizou o procedimento de abortamento na menina comentou sobre as manifestações contrárias ao ato:

> No Brasil existem dois tipos de abortamento: o seguro, quando você tem informação e dinheiro, e o inseguro, em que as mulheres morrem. Se essas mulheres tivessem nascido em outros países – esses que a gente acha bonito para viajar –, elas estariam vivas. No Brasil, as mulheres brancas e ricas sempre tiveram acesso a medicamentos e clínicas. Isso é uma hipocrisia. Você pode ver que essas pessoas só se preocupam com os pobres. Por que elas não vão manifestar nas clínicas de aborto de pessoas ricas? **Se estão preocupadas com os embriões, por que não vão nas clínicas de reprodução humana que descartam milhões de**

1 Modo como se autointitulam grupos religiosos contrários ao aborto no Brasil.

2 Reportagem disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-16/menina-de-10-anos-violentada-fara-aborto-legal-sob-alarde-de-conservadores-a-porta-do-hospital.html Acesso em: 12 out. 2020.

> **embriões congelados?** É maldade contra os vulneráveis, contra os pobres, contra as mulheres (MORAES FILHO, 2020, grifo nosso).

Ao comentar sobre o procedimento do aborto e a defesa à vida, mote das manifestações antiaborto ocorridas, o médico faz alusão às clínicas de reprodução assistida, onde informa ser prática o descarte de inúmeros embriões. Para ele, a recusa ao aborto não estaria assentada numa defesa à vida, mas em um ataque às mulheres, especialmente aquelas que não podem se esconder dentro de clínicas privadas nas quais diversificadas práticas reprodutivas (legais ou não), como manipulação de gametas e descarte de embriões, são de fato realizadas.

No Brasil as tecnologias reprodutivas chegam e se desenvolvem dentro do setor privado, configurando um mercado rentável. Especificamente após a abertura dos usos da reprodução assistida para casais homossexuais cisgêneros no país, eles se tornaram mais uma fatia a ser contabilizada neste mercado, que continua não figurando como uma prioridade no setor público de saúde SUS, como demonstram algumas pesquisas (ALFANO, 2014). O acesso a tais tecnologias no país encontra-se, deste modo, disponível a todos os formatos de casais e também para pessoas solteiras. O Brasil ainda carece de legislação que toque o tema das tecnologias reprodutivas e as clínicas de reprodução assistida são pouco reguladas, funcionando com certa liberdade. No país, o acesso às tecnologias reprodutivas possui um recorte especial: o poder aquisitivo.

A classe social, ou a disponibilidade de dinheiro para acessar as tecnologias reprodutivas, parece ser o grande marcador de quem pode ou não se beneficiar destas técnicas. O acesso a clínicas privadas acarreta não apenas a efetivação do recurso a tecnologias e atendimentos médicos, mas, sobretudo, traz discrição para as práticas reprodutivas em questão, como também acontece nas clínicas onde se realiza abortos clandestinos a altos valores. Se estas clínicas não são alvos de mobilizações de grupos Pró-Vida é porque suas práticas não estão às vistas do grande público, transcorrendo nos domínios privados de quem pode pagar pela discrição. Produzidos e

armazenados em laboratórios situados em clínicas privadas, os embriões, enquanto sinônimos de vida, passam despercebidos das mobilizações sociais, ainda que sejam alvos de debates e de tentativas de regulamentações legais, como mostram os trabalhos de Letícia Cesarino (2007).

É justamente a esta dimensão que o médico faz alusão ao comentar o disparate entre a manifestação antiaborto de uma menina de dez anos e o silêncio que se coloca frente aos usos e descarte de embriões em clínicas de reprodução assistida. Ao pontuar este desbalanço, o médico nos informa que as mobilizações antiaborto que se estabelecem não tocam exclusivamente na defesa da vida, mas deitam raízes em questões outras, como a ausência de poder econômico. O médico destaca os sentidos morais, culturais, sociais que são acionados na tentativa de vetar o aborto e desloca tais sentidos da uma defesa ferrenha da vida, ou do embrião ao apontar que não é todo embrião 'descartado' que gera polêmica, mas sim aquele imbricado na autonomia reprodutiva de mulheres vulneráveis, porque crianças, porque pobres.

Na França, ao final de julho de 2020, a Assembleia Nacional votou a revisão da lei de bioética de 1994 (revisada em 2004 e em 2011), que proibia o acesso de pessoas solteiras e casais de mulheres lésbicas às tecnologias reprodutivas (TR) no país. Com esta votação, o país abriu as portas legais para que casais de mulheres lésbicas cisgêneras possam produzir filhos e, assim, elaborar suas famílias por meio do recurso a tais tecnologias.

Até essa data, a proibição do acesso às TR em solo francês impunha uma verdadeira diferença entre quem eram as pessoas e casais que podiam legalmente produzir crianças e filhos e quem não podia. O tema da reprodução recortava, portanto, distinções morais tocantes ao formato do que era aceitável enquanto relações de família e o que deveria, não apenas ser desincentivado, mas proibido.

Na França, até poucos meses, definia-se legalmente como acessível aos serviços reprodutivos apenas casais heterossexuais casados. Tendo sido redigida por um deputado, médico e católico praticante, a lei de bioética de 1994 determinava as TR como destinadas a resolver um problema médico

(TAIN, 2010). Para seu uso, se exigia a comprovação de uma patologia, a infertilidade. A lei também taxava como indispensável para busca por filhos uma composição do casal como sendo um homem e uma mulher, numa tentativa de manutenção de um modelo prescritivo onde a família e a filiação decorreriam de uma estreita conexão entre heterossexualidade/casamento/procriação, deixando à margem outras configurações familiares possíveis.

A França esteve, portanto, enredada em polêmicas e movimentações sociais a respeito da proibição de acesso de casais de mulheres lésbicas cisgêneras às TR. Nestes embates esteve sempre presente a regulação dos corpos e dos processos reprodutivos por parte do Estado, que é quem dita quem pode/deve gestar e parir e quem não pode/deve fazê-lo. São justamente os percursos e debates para que estes eventos fossem possíveis que nos interessam na compreensão das agendas/regulações morais, concepções sociais e culturais acerca dos corpos, de gênero que consolidam políticas sexuais (WEEKS, 1989) que nos importam.

Políticas sexuais: entre fazer e desfazer gravidez

Iniciamos este texto com o breve relato sobre o caso do aborto ocorrido no Brasil, ainda que o tema central da discussão seja a produção de maternidades de mulheres lésbicas na França, porque acreditamos que aquele evento evidencia quanto tensões em torno dos direitos reprodutivos estão em cena constantemente. Todavia, é mister notar que aborto e tecnologias reprodutivas, mesmo que sejam parte do campo de discussões sobre reprodução, acionam lugares diferentes do debate. Debate que, por sua vez, está marcado pelos contextos nacionais nos quais se ancoram. Ainda assim, é a fala do médico que realizou o abortamento da menina grávida que nos leva a tecer alguns breves paralelos entre estas distintas dimensões do cenário reprodutivo e nos coloca a refletir sobre o lugar da reprodução humana assistida na teia das elaborações sociais sobre o processo de interromper ou produzir uma gravidez. Vale dizer, é na luz do apontamento levantado

pelo médico ao conectar aborto e reprodução assistida que desvelamos uma espécie de linha imaginária que amarra, através de agendas morais e de disputas políticas, sentidos locais e sempre contextuais da naturalização de um modelo ocidental de pensar o parentesco e a reprodução enquanto sustentáculos da heterocissexualidade que são acionados enquanto valor seja para impedir ou para garantir gravidezes e relações de parentesco. De tal forma, o cenário do aborto no Brasil nos deixa evidente que a naturalização da defesa da vida como pressuposto da proibição ou legalização do acesso ao aborto não passa de uma mobilização de fantasmas conservadores que assolam práticas de gênero, sexualidade e parentesco e marcam discussões importantes sobre o imperativo do Estado enquanto legislador de assuntos reprodutivos.

No Brasil, como evidenciado acima, as tecnologias reprodutivas encontram grande disseminação e aceitação social, estando disponíveis a todos no mercado privado, onde, por meio da micromanipulação de gametas e embriões, se pode produzir famílias com duas mães, dois pais, por exemplo. Já o aborto segue sendo um campo de batalhas e lutas feministas pelo direito ao próprio corpo e à autonomia reprodutiva das mulheres. Em outros países, como é o caso da França, onde o aborto se encontra legalizado há décadas e a reprodução assistida faz poucos meses está disponível para casais de mulheres lésbicas, as tensões se voltam para outras esferas do que é permitido ou negado no processo de articular relações, acesso a serviços de saúde e produção ou não de gravidezes e famílias.

Ao que tudo indica, a concepção de vida e a necessidade de legislar sobre embriões e gravidezes varia entre Brasil e França, permanecendo constante a percepção de que é o Estado que dita quem pode/deve gestar e parir e quem não pode/deve fazê-lo.

Antes de esticar demais a corda e forjar comparações sobre eventos do campo reprodutivo nuançados por localizações geopolíticas que pouco têm em comum: aborto no Brasil e reprodução assistida realizada por mulheres lésbicas na França, destaco que o caso narrado acima introduz apenas um contorno ao olhar que nos garante o entendimento de que regras

sociais e legais sobre processos reprodutivos, ainda que permeadas por noções partilhadas de parentesco, como a reprodução sexual enquanto valor (STRATHERN, 1992; SCHNEIDER, 1980) percorrem trajetos distintos em países diferentes, haja vista os impactos das regulamentações locais e de noções culturais e políticas situadas. Assim, a naturalização que sustenta dificuldades de acesso intencional tanto à interrupção de gravidezes no Brasil quanto à produção de gravidezes de mulheres lésbicas na França refletem escolhas nacionais, locais e políticas que demonstram o quanto o parentesco, ainda que se deseje estanque, é um campo de intensas movimentações. Falamos, aqui, consequentemente, do parentesco como um campo importante de ação política. Vejam, não dizemos apenas que o parentesco é político, senão que ele é parte constituinte das políticas nacionais que ditam normas legais sobre pertencimentos, reprodução, corpo, saúde, tecnologia, economia, sexualidade e também gênero. Ou seja, o parentesco é um campo de batalhas no cenário contemporâneo e normativas sobre quem/deve pode ou não reproduzir não fala apenas de uma dimensão da vida social, mas é definidora, inclusive, de governos, eleições e agendas presidenciais.

De tal modo, este artigo é fruto de uma pesquisa de campo realizada na França[3], entre 2014 e 2016, com casais de mulheres lésbicas cisgêneras que produziram gravidezes e tiveram filhos vinculados às duas mulheres do casal. O artigo serve-se também de análises sobre os debates sociais em vigor a respeito do tema da reprodução de mulheres lésbicas naquele país. Assim, no debate proposto aqui se busca elucidar como o tema da reprodução humana está na pauta do dia e tem sido alavanca de debates políticos importantes, despontado como carro-chefe de avanços conservadores no campo das moralidades, temas caros aos debates sobre gênero, e também sobre parentesco.

---

3 Pesquisa realizada durante estágio sanduíche com bolsa vinculada ao Programa de Cooperação Internacional CAPES-COFECUB por meio do projeto Gênero, sexualidade e parentesco: um estudo comparado entre França e Brasil e que me permitiu a realização desta pesquisa.

Na França, quem pode acessar as tecnologias reprodutivas?

Até julho de 2020, as TR, chamadas na França de *procréation médicalement assistée* (PMA), eram proibidas aos casais de mulheres em solo francês. Ainda que mudanças na lei tenham sido aprovadas, é curto o tempo para que suas consequências possam ser sentidas e analisadas no plano mais geral da vida social e do fazer família. Assim, analisamos aqui como se faziam famílias com duas mães na França até ontem, e como se continuará fazendo até que se consolide um novo modo de reproduzir quando se é uma mulher lésbica cisgênera vivendo na França.

Como falávamos anteriormente, a lei de bioética francesa guardava uma especificidade importante, a proibição do acesso às TR por parte dos casais não heterocis. Detinha, deste modo, um caráter naturalista, pois definia a aplicação das tecnologias voltadas à reprodução como paliativos ao que poderia ter acontecido naturalmente, sendo a reprodução tomada como um acontecimento natural da vida humana, assegurada e assegurando, é claro, a naturalidade do encontro sexual heterossexual cisgênero.

Nesta compreensão, que é base das noções ocidentais clássicas de parentesco e que tem na relação sexual seu símbolo fundador, como nos informa David Schneider (1980), fazer família é reproduzir-se de forma sexual, mesmo quando isso é permeado por auxílio de tecnologias, afinal, elas apenas simulariam o que estaria ocorrendo no foro privado do casal. As tecnologias reprodutivas, ao se estabelecerem com um discurso de ajuda à natureza ou como um simples *helping hand* (FRANKLIN, 1997), se colocam como capazes de fazer aquilo que aconteceria naturalmente, não fosse algum pequeno entrave. Funcionam, desse modo, como uma mãozinha ou como uma participação tão pequena que quase passa despercebida.

Ainda que essa não pareça uma compreensão de parentesco perigosa, afinal, o sexo heterocis produz mesmo gravidezes, ela torna-se arriscada quando é transformada em raiz exclusiva de um modelo sociocultural de compreensão a respeito de como nos reproduzimos na espécie humana. Esta compreensão fornece as balizas para nosso sistema ocidental de

parentesco, pensado como explicação social de uma realidade entendida como natural: sexo reprodutivo heterocis[4].

Todavia, esse modelo reprodutivo heterocis do parentesco esconde a naturalização de um modelo moral e não natural de relações. Este modelo mais amplo não toca somente o tema da reprodução, mas dita regras sociais de convivência, de afetos, de relações, de identidades, de parcerias econômicas, de reconhecimento de parentalidades, de regras de filiação e de sentimentos de pertencimentos familiares. Não quero dizer, com isso, que a reprodução humana não é sexuada, possível pelo ato sexual e dependente do encontro entre sêmen e óvulos. Sim, nossa reprodução é sexuada. Contudo, na produção do encontro de gametas reside todo um sistema de regras sociais que definem condutas e nos organizam a partir da premissa da reprodução sexual. A heterossexualidade cisgênera, enquanto norma, a heterocisnormatividade, está na base dessas regras sociais naturalizadas porque entendidas como pressuposto da reprodução, ou seja, do fazer vida e da sociedade. Para produzir crianças se necessita de sêmen e óvulo, é certo. Entretanto, instituir o casamento heterossexual cisgênero como pressuposto e único caminho para junção entre gametas é uma estratégia moral que define parâmetros de vida e regimes de sexualidade.

A lei francesa, por exemplo, ao destinar as TR apenas aos casais hetero, reforçava esta premissa. Ia ainda mais longe, ao definir que o casal deveria estar casado. Ou seja, perpetuava não apenas a heterossexualidade cisgênera como reduto da reprodução, mas o casamento como único caminho para o exercício da sexualidade. Esse era o escopo no qual a vida humana fazia sentido de ser produzida, não porque ela não pudesse ser feita

4 A antropóloga Marilyn Strathern o define como modelo reprodutivo de parentesco: "By Kinship I understand not just the ways in which relatives Interact with another, but how relationships as such are held to be constituted. Having sex, transmitting genes, giving birth: these facts of life were once take as the basis for those relations between spouses, siblings, parents and children, in turn, taken as the basis of kin relations. Incorporated into such a reproductive model were suppositions about the connection between natural facts and social constructions" (STRATHERN, 1992, p. 5).

fora deste modelo, mas, sobretudo, porque esse era o arquétipo desejado de conduta e de produção das relações legítimas. Como comenta Judith Butler (2003) em artigo no qual analisa o cenário dos debates a respeito da legalização do casamento entre pessoas homossexuais cisgêneras na França:

> De fato, os argumentos contra o casamento gay são sempre, implícita ou explicitamente, argumentos sobre o que o Estado deve fazer, o que deve prover, mas também sobre que tipos de relações íntimas devem ser elegíveis à legitimação pelo Estado. O que é esse desejo de impedir o Estado de dar reconhecimento a parceiros não heterossexuais, e o que é esse desejo de forçar o Estado a dar tal reconhecimento? Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo devem ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, quem pode desejar o desejo do Estado (BUTLER, 2003, p. 233).

Entretanto, como sabemos, o panorama heteronômico desenhado pela lei francesa de bioética não correspondia ao desenvolvimento das tecnologias e tratamentos reprodutivos num espectro global. Existem muitas formas de fazer família, a pluralidade de arranjos reprodutivos é possível e está disponível em países que já começam a legislar de forma mais plural na arena da família, parentesco e reprodução, marcados também por transformações sociais que podem ser vistas como derivadas de "novos" regimes morais nos quais os direitos sexuais começam a ser pensados também como direitos humanos (CARRARA, 2015).

Muitos são os países onde é possível a casais não heterossexuais e/ou pessoas solteiras acederem às tecnologias reprodutivas, tais como Brasil, Espanha, alguns estados dos EUA, Portugal, Bélgica, entre outros. O que resultava deste descompasso entre possibilidades tecnológicas globais e restrições locais de acesso às tecnologias reprodutivas das populações lésbicas francesas era um crescente circuito de mobilidade transfronteiriça (COURDURIÈS; GIROUX, 2017) de procura por tecnologias reprodutivas em outros países. Zynep B. Gurtin e Márcia C. Inhorn (2011) definem este fenômeno de deslocamento de pessoas com intuitos reprodutivos como:

> Cross-border reproductive care (CBRC) is a fast-growing phenomenon at the intersection of medicine, law, business and travel. Often referred to as 'reproductive tourism', 'procreative tourism' or 'fertility tourism' (Blythand Farrand, 2005; Cohen, 2006; Deech, 2003; Martin, 2009), 'reproductive exile' (Inhornand Patrizio, 2009; Matorras, 2005), 'transnational reproduction' (Whittaker, 2009) or 'reproductive travel' (Inhornand Patrizio, 2009), CBRC connotes the movement of persons from one jurisdiction to another in order to accessor provide fertility treatments (GURTIN; INHORN, 2011, p. 535).

Configurava-se em território francês todo um sistema de normas sociais bastante rígidas e heterocentradas que tocavam o estabelecimento de modelos reconhecidos de maternidade e família. Logo, os casais de pessoas do mesmo sexo que desejavam recorrer às TR eram empurrados a cruzar a fronteira com outros países.

De fato, no contato com os casais de mulheres lésbicas francesas destacou-se que a procura pelas TR é parte das possibilidades reprodutivas levadas em consideração pelos casais. Parece haver certa criatividade e disposição para enfrentar trânsitos e deslocamentos, colocada em ação para realização dos projetos parentais, e as sempre novas possibilidades tecnológicas parecem contribuir com as expectativas de ver consolidada a produção de crianças e maternidades.

Assim, passo a apresentar os percursos postos em prática pelos casais de mulheres lésbicas para produzir a dupla maternidade na França, em um processo reflexivo que coordena o projeto parental, a proibição ao acesso e variadas alternativas para estabelecer o lugar das duas mães e também da lesboparentalidade. Na França, a maior parte dos casais de mulheres lésbicas que recorre às TR ultrapassa mesmo os limites nacionais e se dirige para os países limítrofes, tais como Espanha e Bélgica, onde o acesso de casais homossexuais a estas tecnologias está legalizado, configurando uma teia de mobilidades, agenciamentos financeiros, turísticos e linguísticos que fazem circular não apenas pessoas, mas também sentimentos, desejos, emoções, agendas morais e expectativas relativas à formação da família.

Fazer filhos na França: a importância do casal

Parece claro que após um período de reticências, no qual as mulheres pesquisadas consideram que ter filhos não se encaixa com sua orientação sexual, a imbricação maternidade e lesbianidade adentra o escopo representacional acerca do que seja família. A compreensão da possibilidade de maternidade dada pelas mulheres lésbicas pesquisadas é informada por um processo de *dar-se conta*, no qual elas parecem descobrir que possuem útero e que são férteis, ou simplesmente que podem ter filhos, momento que marca uma clivagem com sua bagagem anterior, onde a maternidade parecia repelida pela homossexualidade cisgênera.

Por meio de questionamentos pessoais e também do contato com outras lésbicas mães, a maternidade adentra a realidade destas mulheres, que paulatinamente vão incorporando tal possibilidade em suas vidas, como bem destacado na fala de Lys, de 40 anos, assistente social, moradora da cidade de Montpellier/França e mãe de um menino de dez anos com sua ex-companheira Florentine:

> *En fait j'ai très envie d'enfant et à un moment donné cela est venu concrètement parce que j'ai rencontré des lesbiennes qui avaient des enfants et je me suis dit: je peux, en fait. Je ne suis pas stérile, c'est con, je sais, mais je peux. Et du coup, on a commencé à réfléchir en tant que couple*[5]*. [Grifos meus]*

Ainda que este momento de tomar consciência da sua possibilidade de ser mãe seja descrito como um processo de descobrimento de suas próprias capacidades reprodutivas e de seu corpo, essa não é uma questão menor. Primeiro porque é a partir deste momento que o projeto parental parece tomar corpo e começa a ser esboçado. Como bem define Virginie

5 De fato eu queria muito um filho e em um momento preciso isso veio concretamente porque eu encontrei lésbicas que tinham filhos e eu me disse: eu posso, na verdade. Eu não sou estéril, é bobo eu sei, mas eu posso. E então a gente começou a refletir enquanto casal [Tradução minha].

Rozée a respeito do mesmo processo observado por ela na pesquisa realizada com mães e pais homossexuais na França:

> Chez la plupart des personnes rencontrées, le projet parental a été envisagé quand elles ont réalisé qu'il leur restait possible, en tant qu'homosexuelles, d'avoir et même de concevoir un enfant, que ce n'est pas parce qu'elles étaient homosexuelles qu'elles ne pouvaient être fécondes (ROZÉE, 2012, p. 2).

Segundo porque este processo do entender que se pode ser mãe, ainda que sendo lésbica, é um elemento significativo para pensar as práticas de parentesco, haja vista o deslocamento necessário que esta compreensão exige das noções correntes nas quais o sexo e a sexualidade heterocis informados são os marcadores iniciais da família.

Neste ínterim, onde a maternidade vai se constituindo como um caminho para as mulheres lésbicas, a conjugalidade ocupa um lugar importante ao ser a base a partir da qual o desejo de filhos parece ganhar força. Conforme expressa Dayse, de 28 anos e moradora de Toulouse, ao afirmar que não se via tendo filhos sem estar em casal "*je ne me voyais pas avoir un enfant, des enfants, sans être en couple. Je ne me voyais pas du tout seule parente. Ce n'était pas possible*" – entendendo, portanto, a preeminência do casal como marco inicial da busca por filhos. Acredito que podemos ir um pouco adiante ao propor que o casal não é apenas lócus de emergência de um desejo por filhos, tal como se uma vida conjugal estável levasse, quase que naturalmente, à reprodução, mas, sobretudo, que para a reprodução e para a fabricação de uma criança, é necessário um casal, como informa Virginie Descoutures: "*La decisión commune d'avoir des enfants est l'aboutissement d'un long cheminement conjugal fait de conversations, de négociations, voire de crises et de compromis*" (2010, p. 90).

Assim, transcorrem entre as mulheres longos debates, negociações e decisões, afinal, é por meio destas considerações que são colocados em jogo os elementos fundamentais para estabelecer conexões, sentidos de

pertencimento familiar e vão se amarrando as primeiras peças na teia que visa produzir relações entre as duas mulheres e a futura criança. Assim, as maternidades lésbicas em foco aqui se distinguem de outros processos de filiação vivenciados por lésbicas por se basearem na ideia de projeto comum de um casal que pensa, reflete e escolhe a hora e a maneira de ter filhos. Se entre os casais heterossexuais é presumido que tenham filhos, a "opção" permite que não os tenham. "Já para os homossexuais, o sentido dessa presunção é que não tenham filhos, fazendo com que a 'opção' implique numa ação positiva" e consciente (TARNOVSKI, 2011, p. 2). Mas não é apenas o momento certo que estes casais planejam. Notadamente, decidem sobre os contornos de suas famílias, sobre gravidezes, sobre doadores e sobre quais os elementos dispensáveis ou imprescindíveis para a fabricação das maternidades no plural. Duas mães, é esse construto que importa e se deseja para a construção desta maternidade partilhada.

Se o casal ainda é marco da família e do pensar sobre filhos, a reprodução sai de uma base natural, consequência de uma vida sexual reprodutiva, para se expressar em termos de um projeto conjunto, de uma reflexão e escolha (AMORIM, 2018).

Muita atenção é dedicada a este momento preciso no qual o casal parece acertar as pontas de seus desejos por filhos, e no qual as diferentes perspectivas e possibilidades são colocadas em cena. Não existe um caminho único e definido para acessar a parentalidade, logo, os casais de mulheres precisam encontrar seu lugar. Neste sentido, a transposição da vivência de uma conjugalidade para um projeto de maternidade partilhada não se dá rapidamente. Ao contrário, a construção deste fenômeno diz respeito a um processo de parentesco: "*envisagé comme une succession de décisions prises dans un contexte déterminé*" (DARIUS; DÉCHAUX, 2016, p. 124) que se esparrama no tempo e que se divide em um processo detalhado que evidencia um longo caminho reflexivo sobre a questão.

Não sendo o sexo o meio de ascender à maternidade, e não estando as TR disponíveis em solo francês para os casais homossexuais pesquisados, havia que se pensar e elaborar estratégias para escapar das barreiras postas.

Estes percursos têm seu pontapé inicial dado por meio do questionamento narrado por Azalée: "*Comment faire le bébé?*". Essa parece uma primeira indagação a contornar o desenrolar dos projetos parentais dos casais de mulheres lésbicas desta pesquisa. Parece evidente que, neste cenário, as certezas a respeito da reprodução e dos fatos da vida ligados a esta dimensão parecem desaparecer, e os elementos capazes de produzir crianças e ensejar parentesco figuram longe de serem evidentes.

Neste contexto, tudo é intencional, em um processo de "agência", no qual mulheres e casais são os efetivos mobilizadores e produtores de relação, ao invés de simples parentes. A ideia de agência, segundo Ortner, "pressupõe uma subjetividade complexa por trás, na qual um sujeito parcialmente internaliza, parcialmente reflete sobre, e, finalmente, nesse caso, reage contra um conjunto de circunstâncias no qual se encontra" (ORTNER, 2007, p. 398).

Neste sentido, no contexto da produção das duas maternidades, muito do que é costumeiramente compreendido como natural precisará ser calculado, decidido e escolhido. Em consonância, é preciso pensar, é preciso descobrir, aprender e se colocar a decidir por onde ir.

Há um processo de maturar o projeto conjugal que desvela uma temporalidade em termos da necessidade de um tempo hábil para que se dê conta de processar as informações, de refletir sobre as possibilidades e de vislumbrar saídas e elaborar demandas sobre os procedimentos e processos desejados. Porém, não é apenas isso. Esse tempo que transcorre parece informar também sobre incertezas a respeito do como se estabelecer enquanto mãe. É igualmente relevante perceber que as decisões que cercam os casais de mulheres conversam de perto com as possibilidades disponíveis para que o casal possa levar a frente seu projeto parental. É preciso observar leis, tecnologias, disponibilidade financeira e emocional do casal que se aventura em um ou outro percurso.

Configura-se um planejamento que reveste o projeto de filhos. O filho é inserido em uma teia de idealizações futuras, como lembra Acácia, mulher de 37 anos, assistente social, mãe de uma menina de menos de um ano

e moradora da cidade de Montpellier/França: "*quand on a parlé de faire ce bébé on en a parlé toujours au futur*". Leva-se tempo para dar cabo do projeto. Tempo de reflexão, de preparo e de escolha. É isso que informa Clémentine, professora de 40 anos, mãe de um menino de quatro anos com sua ex-companheira, sobre como foi se desenhando o projeto de fabricação de seu filho ao longo de cinco anos de maturação. Este tempo é necessário, pois que cada passo dado enseja encorpar à conexão de parentesco ao invés de soar artificializada e desconectada demais. Se para os casais hetero a gravidez pode, muitas vezes, ser inesperada ou acidental, para os casais de mulheres lésbicas ela é longamente planejada e desejada, e o produzir famílias implica esse processo conjugal de reflexão e amadurecimento.

Aprendemos com Janet Carsten (2014) e também com Jimena Massa (2016) que as memórias do passado produzem conexões e ativam relações, e que observar a temporalidade importa para compreensão do parentesco. Entretanto, ao voltar o olhar para a temporalidade expressa no amadurecimento dos projetos parentais que as mães lésbicas pesquisadas por mim elaboram, a questão temporal aponta em outra direção. As intencionalidades presentes, que marcam as preocupações com o detalhamento cuidadoso do projeto parental que se alonga nos anos, visam produzir conexões porvindouras. O filho é longamente maturado em diálogos registrados em formas que deixam clara a participação das duas mulheres, e estabelecem uma comunicação com uma relação a ser estabelecida futuramente. Os casais produzem, deste modo, uma abertura ou canal de comunicação que introduz possibilidades de sustentar relações no amanhã (CARSTEN, 2014). Na conversa de Azalée, o filho projetado engloba a construção de um espaço no tempo que torna inquestionável a dupla presença materna no fazer filhos hoje e que projeta as mães no futuro. Essa projeção futura também infere sobre as escolhas do agora, pois é preciso considerar que, após o nascimento, o parentesco lésbico ainda não estará garantido e será necessário trilhar outro percurso em busca do reconhecimento legal desta realidade familiar em solo francês.

Assim, desenham-se os contornos do que se deseja e do que importa como laço materno entre duas mulheres e uma criança na busca por

famílias lesboparentais. É deste modo que os casais seguem perguntando como fazer o bebê, quais as possibilidades e o que elas parecem garantir em termos de direitos e reconhecimento enquanto família, como destaca Clémentine: *On a tout mis à plat, on a regardé tout ce qui était proposé, toutes les solutions et on a opposé les une contre les autres*[6].

Clémentine informa que o casal observou todas as opções presentes e a partir daí foi elencando as de interesse, destrinchando as diferenças e coletando informações que contavam na comparação das possibilidades em vigor. Segue-se então um período no qual os casais se acercam da temática e começam a investigar e a aprender sobre o assunto da maternidade, das tecnologias reprodutivas, da adoção e de outros tantos elementos que importam neste emaranhado. Destaca-se aqui uma compreensão do parentesco como especulação envolta em um processo de tornar-se. Não sendo estático, ele se move, projeta-se e se constitui parte a parte em conversas, decisões e também em viagens, malas, passagens e hotéis.

Olhando para este trajeto colocado em ação pelos casais, é possível sintetizar que os filhos dos casais de mulheres lésbicas, antes de nascerem de um encontro sexual reprodutivo, são frutos de negociações. É desta forma que, aos poucos, vai se montando um quebra-cabeças complexo, cujo resultado desvela lentamente a dupla maternidade.

Para os casais lésbicos que expressam o desejo pela maternidade, é necessário elaborar caminhos próprios para a consecução destes projetos, pois que os disponíveis não parecem condizentes com suas realidades. Há aí um processo de reinterpretação e redefinição das possibilidades dadas em termos de parentesco e em termos de possibilidades tecnológicas e médicas vigentes. É preciso esboçar um plano, um projeto e ir calculando e acertando as iniciativas, as tentativas e expectativas parentais. Mas não é apenas isso; é preciso construir um caminho que é também físico, geográfico. É preciso levar em consideração definições nacionais e legais a respeito do

6 A gente colocou tudo na mesa, a gente olhou tudo que estava disponível, todas as soluções e a gente comparou todas. [Tradução minha].

acesso a tecnologias; é preciso levar em consideração os deslocamentos que se impõem para o acesso ao tratamento reprodutivo. Há toda uma geopolítica de parentesco que se esmiúça nos anos de amadurecimento do projeto parental colocado em ação por estes casais. Não apenas as possibilidades são matizadas, mas contam, igualmente, as consequências e implicações que cada uma delas traz para a fabricação não apenas do bebê, mas da maternidade e da família que pretende ser legalmente reconhecida[7].

Se as maternidades podem ser manejadas, e o casal de mulheres lésbicas parece encontrar um lugar para construí-las, é preciso escolher definitivamente o percurso a ser traçado. Após compactar os desejos de maternidade em projetos parentais conjugais é preciso lançar-se na aventura efetiva de produzir gravidezes e filhos. Entre as mulheres francesas que compõem esta pesquisa, um dos caminhos principais para consecução do projeto parental foi o recurso às TR fora da França.

Escolhendo as tecnologias reprodutivas ou PMA

É na busca por minimizar o lugar do doador de sêmen em seus projetos parentais que aos casais de mulheres interessa produzir crianças biologicamente vinculadas a elas, mas não vinculadas ao genitor. Tal possibilidade é um dos motivos que levam as mulheres para as clínicas de reprodução assistida, como deixa claro Bégonia, 35 anos, moradora de Toulouse/França, mãe de duas meninas menores de quatro anos: *Elle (Amaryllis) ne voulait pas qu'il y ait de père, en fait qu'il y ait une troisième personne. Donc, tout de suite ça a été un donneur anonyme*[8].

Ainda que seja necessário recorrer a uma doação de gametas, o recurso às tecnologias reprodutivas minimiza qualquer dúvida sobre o envolvimento de uma terceira pessoa no processo reprodutivo. Os modos

7 Para discussão sobre a construção do projeto parental em casais de homens gays na França, ver os trabalhos de Flávio Tarnovski.

8 Ela (Amaryllis) não queria que tivesse pai, na verdade que existisse uma terceira pessoa. Então, de partida foi um doador anônimo. [Tradução minha].

tecnologizados de produzir a inseminação/fertilização impossibilitam a confusão do dom como uma possível infidelidade, ou como produtor de uma relação parental. Assim, desponta como caminho mais seguro quanto à produção de crianças nos marcos de um projeto conjugal delimitado pelo casal de mulheres que vislumbra a dupla maternidade. Se a presença de um doador de sêmen que contribui geneticamente para formulação da criança e da gravidez é necessária, ela o é apenas em termos técnicos ou médicos e não em termos de conexões: o doador permite a gravidez, mas não é pai. Há aqui um processo intencional de desvinculação entre genética/genes e estabelecimento de uma conexão entre pessoas, no caso pai e filho. A circulação de gametas possibilitada pelo acesso às TR informa e possibilita outros sentidos apregoados às conexões biogenéticas. Aqui, sêmen faz doador, mas não faz relação. De tal modo, é através de recurso às tecnologias reprodutivas com doadores de sêmen que o projeto parental da dupla maternidade, que exclui permanentemente a figura de um pai, parece se edificar com maior segurança entre os casais pesquisados.

Contudo, a interdição do acesso dos casais homossexuais a tais procedimentos em solo francês interpõe a necessidade de sair do país para encontrar essas tecnologias em outros países, onde são regulamentadas diferentemente. Bélgica, Sérvia, Canadá, Israel, alguns estados dos Estados Unidos, Finlândia, Letônia, Luxemburgo, África do Sul, Espanha e Brasil são alguns exemplos de países onde casais de mulheres ou mulheres sozinhas podem recorrer às tecnologias reprodutivas. A escolha do destino dos casais franceses é realizada em consonância com o sexo daqueles que buscam por filhos, com as tecnologias necessárias e também com os aspectos financeiros:

> Pour les hommes, la principale destination observée reste les États-Unis dans les États où la pratique est autorisée... Les hommes rencontrés ont également évoqué de nouvelles possibilités en Europe de l'Est, en Russie et en Ukraine notamment (ROZEE, 2012, p. 10).

Bélgica e Espanha parecem ser os destinos mais procurados pelos casais de mulheres lésbicas quando a viagem se organiza em torno da reprodução assistida. De modo geral, como aponta Laurence Tain, a Bélgica é o país foco de 85% a 90% das investidas das mulheres francesas por ser um país limítrofe e com profissionais da área médica que falam francês. A outra parcela das mulheres opta pela Espanha também por motivos de proximidade, mas, sobretudo pela maior rapidez no processo, ainda que os preços possam ser maiores (TAIN, 2010).

"Parce qu'en France elles font ça: Belgique ou Espagne"

Se viajar não costuma ser parte integrante do processo de ter filhos e formar famílias, especialmente quando nos referimos a um modelo clássico de pensar o parentesco como derivado de fatos naturais da vida íntima de casais heterossexuais, quando olhamos para a elaboração das famílias homoparentais francesas, o deslocamento geográfico e o atravessar das fronteiras nacionais se configuram como uma parte fundamental do itinerário parental à disposição.

Logo, ser detentora de disponibilidade econômica e emocional parece importante quando o assunto é ter filhos por meio das tecnologias reprodutivas, haja vista a necessidade de sair de sua rotina cotidiana e de sair de sua cidade e país em direção a outro local. É certo que boa parte da literatura sobre as TR já alerta sobre o acentuado impacto que o desenvolvimento destas tecnologias apresenta em termos de deslocamentos das representações correntes do parentesco como aquele domínio assente na natureza imutável da reprodução sexuada.

Observa-se agora um deslocamento que se dá não apenas em termos de levada da reprodução do quarto do casal para o laboratório, mas igualmente em termos geográficos da transposição de fronteiras nacionais. Não é somente a reprodução que agora se dá em termos laboratoriais, senão que os próprios laboratórios estão fora do país de residência e obedecem a leis e

regulamentos exteriores àquelas que regem o país dos casais e futuras mães. Há aqui um elemento importante no sentido de compreender a composição de um circuito de movimentação em torno do fazer família que engloba deslocamentos de pessoas em função de leis e restrições nacionais. Como bem nos informa a antropóloga Claudia Fonseca (2015), o parentesco é produzido em estreita relação com as instituições sociais e políticas e é, deste modo, fruto de seu tempo histórico e social. Claudia Fonseca analisa, em recente artigo, a imbricação entre parentesco e instituições sociais e políticas e demonstra como as mudanças em uma ou outra destas dimensões afeta as compreensões e validade das relações. Assim, a antropóloga define que as pessoas sempre têm em conta essa articulação na hora de produzir e reivindicar as relações de parentesco. Estão, então, interconectadas as esferas subjetivas, políticas, geográficas na produção de relações que criam parentesco e ao mesmo tempo são passíveis de serem reconhecidas como tal. Se a fluidez da escolha e a reflexividade ventilam o campo do parentesco, os embates geopolíticos introduzem outras nuances na produção e circulação de pessoas no contexto contemporâneo.

Sendo a noção corrente da reprodução marcada por seu aspecto de dimensão natural da vida humana, talvez reduto de toda biologia que reside intocada em nós, quando falamos de práticas que questionam as normas naturalizadas a respeito da coreografia reprodutiva (THOMPSON, 2005): casamento heterocis, sexo heterocis, gravidez, parto e filiação, as barreiras para o acesso aos serviços médico/técnicos ligados à reprodução se fecham. Produzir gravidez sem pai implica deslocamentos importantes na compreensão moral e política da sexualidade e da família, impondo, portanto, dificuldade de acesso a quem as deseje.

Os serviços médico/técnicos voltados à reprodução existem e estão disponíveis em determinados contextos, porém tais procedimentos são vetados para quem não se enquadra nas regras reprodutivas que permitem recorrer a auxílios técnicos para formular uma gravidez. Entendemos, portanto, que algumas mulheres não devem engravidar. Esta interdição nos

informa sobre noções nacionais ligadas à família, ao casamento, à filiação, e, sobremaneira, fala de ideias de pertencimento e nacionalidade como dependentes da manutenção da heterossexualidade, porque reprodutivas. Afinal, se seguimos os apontamentos de Judith Butler, parece haver uma preocupação com a reprodução da cultura, ou seja, de uma ordem simbólica que possa levar a marca e obter o reconhecimento enquanto francês:

> A variabilidade social do parentesco tem pouca ou nenhuma eficácia em reescrever a lei simbólica fundadora e disseminada. O postulado de uma heterossexualidade fundadora deve também ser lido como parte de uma operação de poder – e, também, de uma fantasia – de forma que podemos começar a indagar como a invocação de tais alicerces funciona na construção de uma certa fantasia de estado e nação. As relações de troca que constituem a cultura como uma série de transações ou traduções não são só, ou primariamente, sexuais, mas consideram a sexualidade como se fosse assunto seu, quando a questão de transmissão e da reprodução da cultura estão em jogo. E não quero dizer que a reprodução cultural ocorre somente ou exclusivamente através da criança. Quero apenas sugerir que a figura da criança é um lugar erotizado na reprodução da cultura, o que implicitamente levanta a questão de se existirá uma transmissão segura de cultura através da procriação heterossexual, se a heterossexualidade servirá não somente aos propósitos de transmitir fielmente a cultura, ou se a cultura será definida, em parte, como prerrogativa da própria heterossexualidade (BUTLER, 2003, p. 251-252).

Todavia, como sabemos, não são todas maternidades sem pai indesejadas. O que se indispõe a aceitação na França são famílias produzidas intencionalmente sem pais. Vale lembrar que as famílias lesboparentais não estão inovando na produção de famílias sem pais e estas configurações preexistem a elas. Ainda assim, as outras famílias sem pai figuram antes como infortúnios do destino do que como projetos deliberados. É justamente a construção intencional das famílias sem pai que parece incomodar e fugir das representações familiares disponíveis nos modelos mais tradicionais

e estáticos a respeito da família e a crítica a estes modelos não se dá apenas nas bases de seu não enquadramento, mas, sobretudo, se estabelece através do apelo ao direito da criança de ter pai e mãe. A necessidade de pais e mães (STRATHERN, 1995) torna-se constitutiva/ontológica da existência da criança. É um regime normativo de relações de gênero e sexualidade que se impõe e não apenas uma necessidade de gametas advindos de homem e mulher. O imperativo de pai e mãe reforça a necessidade da heterossexualidade enquanto padrão de relações (casamento e filiação) e a natureza e a reprodução são usadas de alicerce para sustentar esse regime heteronormativo. Está em jogo aqui precisamente uma ordem moral e social que busca equivaler à heterossexualidade, à natureza e à necessidade da criança.

Se perguntarmos quem detém a autonomia para escolher os caminhos gestacionais a serem seguidos, teremos como resposta clara que não são as mulheres, ou os casais de mulheres, mas um arsenal de regras, dispositivos de sexualidade, regulamentações morais que definem o que podem ou não as mulheres com seus corpos.

Logo, a obrigação de mulheres e casais de mulheres a viajar, cruzar fronteiras, se distanciar de suas casas para acessar serviços reprodutivos desvela dimensões importantes de parentesco e gênero como espaços em constante produção, em constante inflexão com o âmbito político, legal, nacional e com as tecnologias/serviços à disposição – a depender do cenário moral enredado na produção ou negação de direitos reprodutivos.

A elaboração da dupla maternidade, perseguida pelos casais de lésbicas francesas, por exemplo, é um processo eternamente incompleto, no qual se busca encaixá-la, a cada passo um tanto mais, na esfera das relações possíveis e socialmente legítimas. É, portanto, em sintonia com essa complexa realidade que a produção da dupla maternidade precisa estar constantemente em relação com tecnologias disponíveis e de acordo com legislações vigentes, para que possa ser produzida, ou então para que possa ser legalizada depois de já existente.

Falamos, afinal, sobre definições a respeito da vida, das possibilidades acerca do que é ser ou quem é mãe ou pai de determinada criança e do

reconhecimento público de relações entre pessoas do mesmo sexo que ainda subjazem o reconhecimento pleno em determinados países. Em síntese, falar sobre o acesso a novas tecnologias reprodutivas nos informa sobre políticas orientadas a uma construção acerca do futuro. Afinal, o que conta como família? Quem pode e quem não pode acessar os serviços de reprodução assistida e por quê? Quem é ou não apto a criar crianças e viver sob a rubrica do parentesco? Quais são as relações possíveis socialmente?

Se olhamos novamente o caso do abortamento da jovem menina de dez anos no Brasil, percebemos que igualmente existiu a necessidade do deslocamento geográfico para acessar o serviço de saúde, aqui não para produzir gravidez, senão para encerrá-la. Tendo tido o procedimento negado em seu Estado de origem, o Espírito Santo, a garota teve que viajar para outra região do Brasil, Estado de Pernambuco, no nordeste brasileiro, na busca por acessar seu direito reprodutivo de interromper a gravidez de risco, fruto de violência sexual.

Sendo a noção corrente da reprodução marcada por seu aspecto de dimensão natural da vida humana, talvez reduto de toda biologia que reside intocada em nós, quando falamos de práticas que questionam as normas naturalizadas a respeito da coreografia reprodutiva – casamento hetero, sexo hetero, gravidez, parto e filiação –, as barreiras para o acesso aos serviços médico/técnicos ligados à reprodução se fecham. Não parir, ou produzir gravidez sem pai implica deslocamentos importantes na compreensão moral e política da (hetero)sexualidade e da família, impondo, portanto, dificuldade de acesso a quem as deseje.

Algumas mulheres não devem engravidar; outras devem permanecer grávidas, ainda que isso seja um risco à sua vida. Não são todas gravidezes sagradas, tampouco todas maternidades sem pai indesejadas. Em que pese as diferenças entre estes dois pólos: engravidar ou interromper uma gravidez, o que está em questão aqui é a similaridade que tange as definições sociais e culturais a respeito de quem decide sobre estes processos reprodutivos ou antirreprodutivos: o Estado.

O que está em jogo?

Antes que pareça que o caminho para produzir, ou não, filhos através de viagens é algo simples, destaco que ainda no ano de 2014 a França se encontrou em uma polêmica de cunho nacional. Em maio de 2014 o Tribunal de Grande Instância (TGI) de Versailles, seguido pelo Tribunal de Grande Instância (TGI) de Aix-en-Provence[9], recusou o pedido de uma mãe não biológica pela adoção do seu filho concebido através de tecnologias reprodutivas fora da França. Como motor da recusa da adoção (autorizada pela lei do *Mariage Pour Tous* de maio de 2013), figurou o recurso às TR vetado para casais do mesmo sexo na França. Tendo a criança sido concebida por entremeio destas tecnologias proibidas no país, seu nascimento configuraria uma fraude à lei francesa[10] e aos olhos dos juízes envoltos nestas negativas:

> Effectivement, le fait de bénéficier à l'étranger d'une insémination artificielle interdite en France pour concevoir l'enfant commun désiré constituait une fraude à la loi qui interdisait l'adoption de l'enfant "illégalement conçu" (BRUNET, 2015, p. 79).

Ainda que as recusas tenham advindo de apenas dois Tribunais de Grande Instância, serviu para que outros Tribunais[11] optassem por não mais estabelecer adoções até que a Corte de Cassação Francesa se pronunciasse sobre o assunto.

---

9 Instâncias judiciais responsáveis pelo julgamento dos pedidos de adoção. (TGI Versailles, 30 avril 2014, no 13-00168; TGI Aix-en-Provence, 24 juin 2014, no 14-01472).

10 "Le procédé qui consiste à bénéficier à l'étranger d'une assistance médicale à la procréation interdite en France, puis à demander l'adoption de l'enfant, conçu conformément à la loi étrangère mais en violation de la loi française, constitue une fraude à celle-ci et interdit donc l'adoption de l'enfant illégalement conçu" (TGI Versailles, 30 avril).

11 Considérant, conformément aux conditions requises par l'article L. 441-1 du Code de l'organisation judiciaire, que la question était nouvelle et difficile à trancher et que, de plus, elle avait fait l'objet de réponses jurisprudentielles disparates" (TGI **Avignon, 19** juin 2014, demande d'avis no 1470007; TGI Poitiers, 23 juin 2014, no 14-00605) (BRUNET, 2015, p. 80).

Na ordem judicial francesa, a Corte de Cassação ocupa o lugar mais elevado. Já os Tribunais de Grande Instância fazem parte do primeiro degrau desta escada e são os responsáveis por julgar os processos civis, comerciais, sociais ou penais. Os casos julgados por estes tribunais podem passar por outras instâncias e, por fim, chegar à Corte de Cassação. Entretanto, essa Corte não tem como finalidade elaborar um julgamento dos casos que chegam até ela. Assim, a função da Corte de Cassação é criar uma apreensão unificada de casos que podem ser considerados controversos ou demais recentes para que os juízes tenham ainda formulado uma compreensão adequada das normativas. Ainda que adoções intrafamiliares, nas quais uma mãe adota o filho da sua parceira, já tivessem sido promulgadas e, na maioria dos pedidos, os juízes houvessem elaborado pareceres favoráveis, a negativa dos dois TGIs levou a questão para a Corte de Cassação Francesa, que teve então três meses para se pronunciar sobre a questão fundante de toda polêmica:

> Le recours à une insémination artificielle avec donneur inconnu à l'étranger par un couple de femmes est-il de nature à constituer une fraude à la loi empêchant que soit prononcée l'adoption de l'enfant par l'épouse de la mère ou, au contraire, l'intérêt supérieur de l'enfant et le droit à la vie privée et familiale exigent-ils de faire droit à une telle requête? (BRUNET, 2015, p. 80).

Segundo Clémentine, que realmente deu uma aula sobre os duros acontecimentos envoltos na polêmica das recusas de adoção, os modos como uma criança é fabricada dizem respeito à vida privada do casal e não são matéria de interesse para juízes, já que não guardam nenhuma relação com o processo de adoção:

> *Normalement le juge n'a pas le droit de demander comment Yolande a fait l'enfant. Mais ils le font quand même et là il y a eu des cas en France qui ont passé devant les tribunaux où les juges ont demandé et les femmes ont répondu parce qu'elles ne savaient pas qu'elles avaient le droit de ne pas répondre.*

> *Elles ont dit qu'elles avaient fait une PMA, insémination avec un donneur anonyme et les juges ont dit... Ils ont refusé l'adoption... C'est de l'homophobie pure et dure*[12].

Para Clémentine, o fato de perguntar sobre as maneiras de fabricação da criança e a recusa pelas adoções em decorrência desta teoria da fraude à lei francesa revela, de fato, uma faceta importante da homofobia de Estado em sua versão pura e dura/ "*l'homophobie pure et dure*" voltada, agora, para as famílias.

Não apenas Clémentine estava bastante informada sobre estes acontecimentos, como o tema e as negativas de adoção para os casos derivados de PMA fora da França causaram uma polêmica nacional. Em especial quando um casal de mulheres moradoras do sudoeste francês lançou o manifesto *Les 343 fraudeuses*, que ganhou a capa do jornal francês de alta circulação, o Liberation[13].

> Em referência ao *Manifeste des 343 salopes* de 1971, no qual mais de 300 mulheres declararam, com intuito de defender a legalização, já terem realizado um aborto, o manifesto das *343 fraudeuses*, publicado em 2014, seguiu a mesma lógica e, em menos de uma semana, mais de 400 mulheres já haviam assinado o documento declarando ter recorrido as tecnologias reprodutivas fora da França por estas lhes serem interditas no país. A denúncia do manifesto atentou para a homofobia de Estado presente nas negações de adoção e trouxe o tema das famílias homoparentais novamente para o centro do debate público francês, ganhando

12 Normalmente o juiz não tem direito de perguntar como Yolande fez/produziu a criança. Mas eles fazem mesmo assim e existiram casos na França que passaram por tribunais em que os juízes perguntaram e as mulheres responderam por que elas não sabiam que elas tinham o direito de não responder. Elas disseram que tinham feito uma PMA, inseminação com um doador anônimo e os juízes disseram... Eles recusaram a adoção. Isso é homofobia pura e dura. [Tradução minha].

13 Disponível em: http://www.liberation.fr/france/2014/06/05/nous-reclamons-l-ouverture-de-la-pma-a-toutes-les-femmes-sans-discrimination_1034790. Acesso em: 12 out. 2020.

> manchetes e noticiários pelo país. Uma questão que, a princípio, informava apenas alguns casais, se tornou rapidamente uma questão-chave de debate nacional.

O apelo nacional que a questão ganhou rapidamente revela, de fato, que os documentos que expressam o reconhecimento/existência legal de relações entre as pessoas não são apenas elementos materiais que transbordam subjetividades e relações, mas são também agentes produtores de subjetividades, vidas e conexões. Fazem parte, assim, da cosmologia social e, portanto, interessam e impactam a nação (PEIRANO, 2009).

Em setembro de 2014 a Corte de Cassação se pronunciou[14] em conformidade com a proposição já levantada por Clémentine, de que a maneira como uma criança é produzida não é elemento de interesse ou valor para o reconhecimento da adoção tornada possível pela lei do casamento entre pessoas LGBTs, promulgada em 2013. Novamente, é Clémentine quem nos conta sobre o pronunciamento da Corte de Cassação:

> *Et donc les cas sont passés à la Cour de Cassation et dans la dernière semaine le Cour de Cassation a donné son avis en disant que la PMA n'empêchait pas l'adoption dans un couple de lesbiennes. Donc on a gagné!*[15]

De fato, esta foi uma vitória para aquelas que esperavam pela adoção. Ainda que nenhum casal desta pesquisa tenha tido seu pedido de adoção negado, suas demandas se viram impactadas por este momento. Assim, o

---

14 "Le recours à l'assistance médicale à la procréation, sous la forme d'une insémination artificielle avec donneur anonyme à l'étranger, ne faisait pas obstacle au prononcé de l'adoption, par l'épouse de la mère, de l'enfant né de cette procréation, dès lors les conditions légales de l'adoption sont réunies et qu'elle est conforme à l'intérêt de l'enfant". Disponível em: https://www.courdecassation.fr/jurisprudence_2/avis_15/avis_classes_date_239/2014_6164/22_septembre_2014_1470007_6867/15010_22_30157.html. Acesso em: 12 out. 2020.

15 E então os casos passam para a Corte de Cassação e na semana passada a Corte de Cassação deu seu parecer dizendo que a PMA não impede a adoção em um casal de lésbicas. Então a gente ganhou! [Tradução minha].

modo como se produz crianças e os aspectos legais envolvidos na proibição do acesso às TRs no país impactam na legitimação e produzem a vulnerabilidade dos laços familiares existentes e vividos entre os casais de mulheres lésbicas e seus filhos.

Aqui reside um elemento importante na discussão a respeito do que vale ou não quando o assunto é fazer crianças ou interromper gravidezes: seu modo de fabricação. Se um juiz questiona uma mãe lésbica sobre como a criança foi feita, deseja desvelar o processo artificial no qual a fecundação incide. Coloca acento, portanto, na artificialidade (denunciada por sua até então ilegalidade) do fazer a criança. Não se pode produzir famílias intencionalmente sem pai, não se pode produzir crianças com apenas duas mães. A heterossexualidade cisgênera enquanto norma, enquanto natureza que embasa a reprodução sexuada, se vê ameaçada pela inexistência de um pai. Ainda que exista um doador, ele é anônimo; o sêmen advém, tantas vezes, de um banco de sêmen congelado ou vitrificado e jamais será possível, mesmo que em imaginação, tornar-se pai, pois na família não há homens. Em casos em que as tecnologias reprodutivas são utilizadas, a presença do marido, ou de algum homem que possa se relacionar com a futura mãe cumpre a função, mesmo que potencial, da reprodução hetero sexuada (STRATHERN, 1995). Vejam, não se faz menção à indispensável presença de um pai na família, tampouco se fala do imprescindível comprometimento de um homem com a criação da criança ou com a filiação. Basta, entretanto, que ele exista, que ele possa ser localizado na genealogia que produz em nosso mundo crianças a partir de regimes de heterossexualidade cisgênera. Sem isso, a reprodução se faz indesejada, questionável ou mesmo proibida. Crianças feitas de sêmen, mas sem pai, corrompem o sentido natural da reprodução e é preciso questionar e invalidar os modos de fazê-las. A ausência voluntária de pai não deve ser reconhecida, afinal, só mulheres não podem fazer vida.

Por outro lado, no Brasil, a despeito da violência sexual, da pouca idade da vítima grávida, é a heterossexualidade sacralizada na produção de uma criança que deve ser salvaguardada da interrupção voluntária da

gravidez. Não importam as consequências nefastas que levar a cabo uma gravidez na infância possam trazer; a vida enquanto materialização do sexo hetero deve ser preservada. A falta de pai não é aqui acionada, como é no caso da dupla maternidade mencionada acima. O pai não precisa estar presente ou reconhecido legalmente como tal para valer a família; sua ausência não deve impedir a formação da família, já que sua parte já foi concluída e, portanto, a gravidez decorrência de tal encontro naturalmente reprodutivo não deve ser interrompida. Afinal, mulheres sós não podem recusar a vida.

Apontamentos finais: o embrião como valor e os dilemas morais do aborto e das TR usadas por lésbicas

As discussões sobre reprodução, gravidezes, gametas é recortada, tantas vezes, pela noção social de vida. É esta noção que é articulada, seja para defender a gravidez, seja para impedi-la. Justamente sobre a ideia de vida é que se tem articulado um longo debate. Durante os anos 1970, o assunto esteve em pauta quando muitos países se colocaram a legislar sobre o aborto. Da mesma forma veio à tona, nos anos 1980, com o advento da reprodução humana assistida e da produção inovadora de embriões fora do corpo. Assim, o estatuto do embrião torna-se palco de controvérsias e interrogações sobre os limites da intervenção humana nos processos ditos naturais.

De acordo com Tania Salem (1997), existem três posições centrais que resultam dos debates a respeito dos embriões: a primeira posição é aquela dos defensores do embrião como um ser moral, com direito à vida desde sua fabricação, tendo alas mais radicais contrárias a qualquer pesquisa e uso dele em laboratório, e alas menos radicais que toleram experimentos como a fertilização in vitro, desde que não haja descarte dos excedentes. A segunda posição seria daqueles que consideram o embrião igual a qualquer outro tecido humano, sendo passível de manipulação. Entre as duas pontas há uma posição mediana, daqueles que defendem que o embrião não tem o mesmo estatuto de uma criança, porém não se equipara a uma célula qualquer do corpo humano, merecendo trato especial, podendo ser entendido como uma pessoa humana em potencial.

Mas o que significa dar ao embrião um estatuto moral? É reconhecê-lo enquanto pessoa, ente de direitos, possuidor de qualidades humanas ou biológicas que devem ser, consequentemente, preservadas e salvaguardadas. É fato que não existe consenso a respeito deste reconhecimento do embrião, todavia, os debates que o cercam importam, pois precisamente definem ações, normativas e concepções sociais e legais a respeito de corpo, da autonomia reprodutiva das mulheres e do parentesco.

De acordo com Salem e com discussões caras à Antropologia, reconhecer o embrião enquanto pessoa significa reconhecer que ele possui uma existência própria, ele é algo, um ente em si, possui um potencial, um devir em si mesmo. Esta compreensão a respeito do embrião está marcada pela noção de indivíduo, que informa sua leitura enquanto pessoa, nas palavras da autora: "Arrisco mesmo a dizer que, para além das discordâncias acerca de seu estatuto como Pessoa, 'potencial de pessoa', ou 'pré-pessoa', o embrião é (concebido como) um indivíduo" (SALEM, 1997, p. 84).

O embrião indivíduo existe por si só enquanto potência autocontida de vida que independe das relações sociais na qual está imerso. É, portanto, um ser pré-social, de natureza e forma base de onde decorrem as pessoas. A noção de pessoa é acionada aqui em sua concepção biológica, naturalista. Esta é a compreensão que ancora os debates antiaborto.

O embrião, ou feto, é tomado com um valor/vida em si mesmo, é pessoa porque é um ente biológico, está pronto. Não importa o social, as relações no qual ele terá que se tornar um ser, ele já contém em si mesmo esse ser. A violência sexual, a vontade da mulher, a falta de idade, o risco à vida da gestante, essas são todas questões sociais desimportantes quando defrontadas com a potência da vida em seus termos naturais.

Já na França, que negava a fabricação de gestações intencionalmente sem pais, não era a defesa ferrenha de embriões, potência da vida natural, que dava o tom da proibição, e sim a compreensão de que famílias derivam de um encontro sexual entre homens e mulheres cisgêneros. A reprodução era sinônimo não somente da junção de sêmen e óvulos, mas, sobretudo, da heterossexualidade vivida enquanto experiência afetiva, conjugal ou apenas

sexual. A ideia de que embriões não devem existir independente do contexto onde estão inseridos traz a defesa das relações sociais como parâmetro decisivo que traduz o embrião como entidade importante. O embrião, esse ente autocontido em si, tem, portanto, direito a ter relações adequadas, legítimas e socialmente validadas enquanto família. Tem, por fim, o direito, dizemos conservadores, antiabertura das tecnologias reprodutivas para casais LGBTs, de ser fabricado e existir apenas em e para uma família com pai e mãe. Portanto, não se deve produzir embriões que não possam ancorar suas relações sociais em heterossexualidade. Não há, podemos perceber, um único caminho na defesa do embrião enquanto ente moral, pessoa ou vida. No Brasil se defende sua potência vida/indivíduo autocontido em si; na França, se defende sua potência pessoa que só existe em relação.

Em consonância, se defende a heterossexualidade como único caminho reprodutivo. Não são as mulheres que podem decidir se querem ou não gravidezes. É um sistema normativo de parentesco, mas também de sociedade e de Estado heteroinformado que dita se o desejo delas é válido ou não. Onde puder existir heterossexualidade existirá a defesa do embrião como ente moral, como ser de direitos. Esta defesa pode vir tanto na obrigação de manutenção de uma gestação (ainda que a gravidez seja resultado de violência sexual, não deve ser interrompida em respeito ao direito a vida do embrião, heterossexualmente gerado) quanto na forma de proibição da produção de certas gestações (a gravidez no contexto de casais de mulheres lésbicas não deve ser permitia em defesa ao direito do embrião de ser gerado por famílias com mãe e pai). Ainda que as formas de se defender o embrião enquanto ser moral variem, permanece igual o alvo final: a manutenção de noções de parentesco, reprodução e família assentes na naturalidade sacralizada da heterossexualidade enquanto produtora exclusiva do que seja socialmente entendido e valorizado enquanto vida.

Assim, ao produzirem crianças, os casais de mulheres estão de fato produzindo transformação social. Abrem espaço para que a homossexualidade deixe de se perpetuar enquanto abjeta porque não reprodutiva. Ela desloca os sentidos da reprodução e introduz uma nova proposta moral,

científica e política de mundo, nos quais não há um modelo único a ser seguido, revelando que "Ce qui est 'traditionnel' est toujours le résultat du choix politique d'une collectivité humaine relativement à ce qui la constitue comme un ordre social" (DECHAUX, 2017, p. 152).

Portanto, podemos dizer que não são apenas as tecnologias reprodutivas e o direito, instâncias de produção política do parentesco, senão que o parentesco também produz transformações políticas interessantes e isso desloca sentidos de sociedade.

Reivindicar autonomia reprodutiva, controle do próprio corpo, das relações de parentesco e a garantia do acesso a direitos reprodutivos como direitos humanos continua sendo urgente. Se desde os anos 1960 afirmamos que o pessoal é político, precisamos ainda caminhar na compreensão de que se reproduzir ou não é igualmente político.

Referências

ALFANO, Bianca. *Reprodução assistida*: a organização da atenção às infertilidades e o acesso às técnicas reprodutivas em dois serviços público-universitários no Estado do Rio de Janeiro. 2014. 174f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

AMORIM, Anna Carolina Horstmann. *Novas tecnologias reprodutivas e maternidades lésbicas no Brasil e na França*: conexões entre parentesco, tecnologia e política. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

BRUNET, Laurence. Les atermoiements du droit français dans la reconnaissance des familles fórmees par des couples de femmes. *Revue Internationale enfances, familles, générations*, n. 23, p. 71–89, 2015.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, Campinas, Unicamp, n. 21, p. 219–260, 2003.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UfsCar – R@U*, v. 6, n. 2, p. 103–118, 2014.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, ago. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000200323&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 ago. 2020.

CESARINO, Letícia da Nóbrega. Nas fronteiras do 'humano': os debates britânico e brasileiro sobre a pesquisa com embriões. *Mana,* v. 13, n. 2, p. 347-380, 2007.

COURDURIES, Jérôme; GIROUX, Michelle (Dir.). *Le recours transnational à la reproduction assistée avec don. Perspective franco-québécoise et comparaison internationale*. Relatório científico, 2017. Paris, Mission de Recherche Droit et Justice, 2017.

DARIUS, Mérylis; DÉCHAUX, Jean-Yves. "Les deux mères. Familles homoparentales féminines en France". *Parenté Contemporaine*, Journal des anthropologues. Paris: Association Française des Anthropologues, n. 144-145, p. 123-146, 2016.

DESCOUTURES, Virginie. *Les mères lesbiennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

DÉCHAUX, Jean-Hugues. Une autre manière de fabriquer de la parenté? Des nouvelles techniques de reproduction à l'utérus artificiel. *Enfances, Familles, Générations*, n. 21, p. 150-175, 2014.

DINIZ, Debora; DIOS, Vanessa Canabarro; MASTRELLA, Miryam; MADEIRO, Alberto Pereira. A verdade do estupro nos serviços de aborto legal no Brasil. *Rev. bioét.* (Impr.), v. 22, n. 2, p. 291-298, 2014.

FONSECA, Claudia. Time, DNA and documents in family reckonings. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, v. 12, n. 1, p. 75-108, jun. 2015a. Disponível em: http:??www.scielo.br/scelo.php?script=sci_arttext&pid=S180943412015000100075&lng=em&nrm=isso. Acesso em: 12 out. 2020.

FRANKLIN, Sarah. *Embodied Progress*: a cultural account of assisted conception. New York: Routledge, 1997.

INHORN, Márcia C.; GURTIN, Zeyden B. Cross-border reproductive care: a future research agenda. *Reprod. Biomed.* Online, n. 23, p. 665-676, 2011.

MASSA, Jimena Maria. *Restituição de identidades e (re)construção de parentesco em casos de "netos/as apropriados/as" pela ditadura militar argentina.* 2016. 390f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência e uma atualização da Teoria da Prática. In: GROSSI, Miriam; ECKERT, Cornélia; FRY, Peter (Orgs.). *Conferências e diálogos*: saberes e práticas antropológicas. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: Relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 53-80, jul./dez. 2009.

ROZÉE, Virginie. L'homomaternité issue de l'assistance médicale à la procréation en France: état des lieux d'un recours transnational. Raison Publique. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012. Disponível em: http://www.raison-publique.fr/article531.html. Acesso em: 12 out. 2019.

SALEM, Tania. As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa. *Mana,* Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 75-94, abr. 1997.

SCHNEIDER, David. *American Kinship*: a cultural account. New Jersey: Prentice-Hall, 1980.

STRATHERN, Marylin. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester university Press, 1992.

STRATHERN, Marylin. "Necessidade de pais, necessidade de mães". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, v. 3, n. 2, p. 303-329, 1995.

TAIN, Laurence. A maternidade contemporânea à prova da assistência médica à procriação. O canal mundial do trabalho reprodutivo. In: RIAL, Carmen; PEDRO, Joana Maria; AREND, Silva Maria Fávero (Orgs.). *Diversidades*: dimensões de gênero e sexualidade. Florianópolis: Mulheres, 2010. p. 189-208.

TARNOVSKI, Flávio Luiz. Homoparentalidade à brasileira: paternidade homossexual em contextos relacionais. In: CÁCERES, Carlos. F.;

MOGOLLÓN, María. Esther.; PÉREZ-LUNA, Griselda.; OLIVOS, Fernando. (Orgs.). *Sexualidade, ciudadanía y derechos humanos en América Latina.* Lima: IESSDEH, UPCH, 2011. p. 69-75.

THOMPSON, Charis. *Making parents*: the ontological choreography of reproductive technologies. Cambridge: The Mit Press, 2005.

WEEKS, Jeffrey. *Sex, politics and society*: the regulation of sexual ity since 1800. Londres/N. York: Longman, 1989.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-6

O nome, os/as trans e os parentes[1]

Crishna Mirella de Andrade Correa[2]

As masculinidades e as feminilidades transexuais e travestis têm se construído a partir de diversas transgressões da lei jurídica e das tradições familiares. Nesse contexto, a recusa do nome posto pelos parentes desafia regras de sustentação da tradição ocidental, como a busca pela imortalidade do pai, os papéis sociais e os papéis de gênero. Na reflexão que segue, nos propusemos a uma jornada pela antropologia do parentesco a fim de compreender as resistências e assujeitamentos imbricados nas vidas trans a partir do momento em que o rompimento com o nome de registro vem à tona. Tentamos, nesse espectro, apresentar a escolha do nome trans como um sistema de nominação não parental, onde o nome é autoconstruído dentro de um contexto contemporâneo de parentesco e de subjetivações e símbolos muitas vezes desconectados da origem familiar. As reflexões que trago são parte de minha tese de doutorado, defendida no Programa de Pós-Graduação interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, ocasião em que acompanhei mulheres e homens que se identificam como transexuais ou travestis, dentro de duas Universidades do Sul do Brasil. Algumas dessas vivências trans na universidade nortearão a discussão aqui proposta.

1 O texto é parte da tese de doutorado construída para o Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, em 2017 (CORREA, 2017).

2 Professora no curso de Direito da Universidade Estadual de Maringá; coordenadora do Núcleo Maria da Penha/UEM.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

1 De onde o nome vem? Nomeação e sistema de parentesco no ocidente

Quando trocou as roupas, Gil já utilizava um segundo perfil no Facebook com um nome diferente, porém ainda feminino, que representava uma projeção livre e criativa de sua subjetividade: *Costumava dizer que era a L. que fazia as coisas, que escrevia. Ficava tudo por conta da L. (rsrsrs).*

A utilização do nome masculino para paquerar na internet é uma estratégia comum também a Thadeu, mas este usava já desde o Orkut, quando era adolescente, aplicativo semelhante ao Facebook, utilizado como rede social na década passada (até 2010, no máximo). Wilson Simão da Silva e Edilene de Lima (2016), ao desenvolverem pesquisa junto a 12 pessoas que frequentam uma comunidade gay em uma rede social, verificaram que 11, de 12 entrevistados, não haviam se declarado homossexuais em nenhum espaço antes de entrar no grupo. Essas mesmas pessoas relataram que a aceitação da homossexualidade em suas vidas foi algo advindo da convivência dentro da comunidade. No geral, os entrevistados relataram aos pesquisadores que o espaço sempre funcionou como um local de acolhimento, onde as pessoas estavam sempre "prontas para ouvir" (SILVA; LIMA, 2016). O objetivo dos autores, uma vez que escrevem dentro da área da psicologia, é refletir sobre o funcionamento terapêutico desses locais virtuais de liberação da sexualidade. Ao que tudo indica, existem fatores como a ausência de hierarquias e o anonimato, que são decisivos para a escolha da internet como espaço de começar a vivenciar e publicizar a homossexualidade (SILVA; LIMA, 2016). Para Thadeu, o uso do nome masculino teve início a partir de seu desejo de conversar com mulheres, portanto, antes de se relatar trans, o que somente aconteceu aos 25 anos, quando ele transitou por espaços de experiência lésbica. Para Gil, o nome veio já quando estava se entendendo como transhomem. Apesar de pontuar que as experiências homossexuais e trans fazem parte de universos simbólicos e práticas diferentes, no que se referem aos espaços virtuais de acolhimento, me parece que ambos funcionam com sentidos semelhantes, com a diferença significativa de que,

no que se refere à transexualidade, a procura é muito mais por diálogo com alguém que passa pelo mesmo processo do que uma necessidade de sair do armário naquele espaço.

Soube dos novos nomes de Gil e Thadeu pelas redes sociais. Como faço parte de suas redes, notei que ambos fizeram perfis com nomes diferentes sucessivamente, com uma diferença de cerca de 2 meses de um para o outro. Em entrevista, ambos expuseram que suas primeiras experiências de publicização do nome masculino se deram inicialmente na internet. Gil inclusive utilizou as redes para ir mostrando gradativamente ao pai e à mãe suas mudanças, de modo que, quando lhes contou, ambos já haviam visto seu novo nome e roupas no Facebook, evitando que enfrentassem todas as informações de uma vez e de forma direta. Assim, além da troca de experiências sobre o processo de hormonização, a rede social pode se constituir em um espaço inicial de experiência desses/as sujeitos/as em trânsito, onde é possível contar com acolhimento afetivo e compreensão, o que dificilmente acontece no âmbito familiar. É importante ressaltar que todos/as os/as meus interlocutores/as consideram importante que o requerimento de nome social[3] seja disponibilizado *online*, juntamente com a matrícula, pois o ritual de ir ao balcão é forçoso e sofrido, diante do fato de que, ao requerer o nome social, certamente não poderá contar com a passabilidade e inevitavelmente estarão expostos diante de alguém que, na maioria das vezes, não passou por treinamento algum nessa questão. É evidente que podemos entender a exigência do pedido presencial como mais um instrumento de controle e precarização da vida trans nos espaços institucionais.

Percebendo que precisava de um nome masculino para avançar no processo de passabilidade, Gil começou a procurar na internet. Conta que

3 Aqui estamos fazendo referência aos regulamentos de nome social, existentes em mais de 80% das Universidades Públicas do Brasil. Cada regulamento é elaborado internamente, conforme movimentos políticos, sociais, jurídicos que circulam dentro dessas instituições. Uma das principais reivindicações dos movimentos sociais trans é garantir que o requerimento possa ser realizado pela internet (assim como ocorrem as matrículas atualmente) (CORREA, 2017).

nunca se interessou pelo significado, mas sim sobre como esses nomes se comunicavam a ele. Porém, todos os nomes pelos quais se encantava eram os mesmos dos primos. Nesse período, voltou à cidade do interior onde cresceu e em que ainda tinha o grupo de amigos. Nessa ocasião, B. contou que estava doente, com câncer na próstata pela segunda vez. Gil decidiu então adotar o nome de registro da amiga para homenageá-la, o que ela aceitou.

O nome adentra esse universo de transição também como um elemento importante da passabilidade, na medida em que seus sentidos são geralmente gendrificados. Além do gênero, o nome geralmente é marcado pela tradição local, significados de família e rituais de sucessão. Entre essas categorias antropológicas, emergem os papéis sociais atribuídos a partir do nome.

Observando o texto de Mauss (1979) sobre a categoria "pessoa" dentro de várias áreas, vemos que, em algumas comunidades, o nome esteve ligado à noção de personagem. O autor faz uma análise da categoria do *me*, a partir do ponto de vista antropológico, problematizando a ideia da "pessoa", "eu", da modernidade, que é colocado como, naturalmente, um indivíduo com moralidade.

A posição antropológica na pesquisa permite ao autor verificar, em comunidades chamadas "primitivas", como se dá a constituição do nome e da identidade das pessoas.

Na comunidade Mexicana primitiva Pueblo de Zuni Mauss (1979) observa o sistema totêmico que funcionava ali, onde nomes, família e papel da pessoa na tribo eram definidos pela revelação de seu totem. Nos rituais de diversos clãs, a máscara parece individualizar cada pessoa, fazendo referência a seu totem. Então, mesmo que a pessoa esteja bastante imersa na comunidade, ela é capturada como "um" na cerimônia.

Na sessão que aborda os índios do noroeste, Mauss (1979) explica que, nos Zuni, por sua vez, há um nome profano e um nome religioso para cada pessoa, os quais a associam à família, apesar de estarem relacionados a um sistema de nomes totêmico, que tem uma lógica muito distante do nosso consanguíneo atual. Para entender a posição de alguém na comunidade, na família, e no ritual, é necessário saber qual ancestral está

incorporado, segundo as regras do sistema totêmico. Esse mecanismo é o que garante que esse ritual se perpetue, que a família permaneça e que a comunidade não se desfaça.

O autor (MAUSS, 1979) chama atenção para o fato de que, entre os índios Kwakiutl, a pessoa muda de nome de acordo com as fases da vida e também de acordo com o espaço. Em criança recebe um nome, adolescente e adulto outros nomes, assim como recebe outros nomes para rituais, dentro da sociedade secreta, e, especialmente, dentro de sua própria cerimônia de passagem de fase. Segundo destaca, talvez a Índia seja a civilização mais antiga a trazer as noções de indivíduo e consciência individual. Escolas como a Sankhya e o Budismo tratavam desses temas. Na China foi mantido o nome *Ming* para referir ao coletivo.

Nos romanos e latinos, ao contrário dos hindus e chineses, foi mantido o significado da palavra latina *personae*, que é, antes de mais nada, uma base jurídica para a lei. Portanto, parece haver um significado muito distante do "eu" das comunidades primitivas que está relacionado aos *totens*, marcando um critério ligado à religião, ao sobrenatural. Interessante notar a influência no direito brasileiro, que é estruturado para tratar do nome nas sessões sobre direitos da pessoa e direitos da personalidade, claramente introduzindo o nome no campo dos elementos que constituem a personalidade da pessoa.

Buscando significados na etimologia, Mauss (1979) descobre que o vocábulo *personare* está relacionado à palavra *sonare*, utilizada originalmente para designar máscara e que faz ligação com alguns mitos romanos. Ao que tudo indica, todos esses elementos se misturaram para definir a "pessoa" em Roma. Segundo o autor, ali todos os homens eram livres, possuíam nome civil e tornaram-se pessoas religiosas. Observando a história local, é possível notar a presença da máscara e de antepassados na definição da família. Há uma modificação, então, no primeiro sentido da palavra *personare*, relacionado, de modo remoto, às máscaras, para vir a significar qualquer pessoa que aspira a um caráter.

Há uma relação da pessoa com a questão moral, que ganha tom de responsabilidade e é inserida no direito dessa forma também. Para isso, o cristianismo forneceu a base metafísica que faltava para esse instituto.

Mauss (1979) cita incursões que fez nas obras de filósofos modernos para explicar como a noção de pessoa foi sendo enquadrada no campo da consciência e razão, assim como retoma os escritos cristãos sobre a alma, que, de certa forma, se ligam a esses filósofos que tratam da natureza humana.

Portanto, é importante o trabalho de resgatar esses significados para notar como a definição do "eu" e a origem do nome estiveram presentes, em várias sociedades, inclusive na romana, que nos influencia na estrutura jurídica, relacionada a algum tipo de papel a ser cumprido dentro da família ou da comunidade. Além disso, é possível notar que essas categorias foram muitas vezes criadas em função da preservação dessas comunidades.

Em 2012, Luma Andrade apresenta sua tese de doutorado, a primeira escrita por uma travesti no Brasil sobre as travestis e o assujeitamento em espaços normativos. Entre os dados, análises e trajetórias de vida que circulam no texto, a autora apresenta que 56,84% das/os gestoras/es e alunas/os das 3 instituições investigadas pensam que uma travesti deve ser chamada pelo seu nome de registro nas escolas e não pelo nome social, por ser esse um espaço institucional. No entanto, muitas/os dessas/es professoras/es informaram que se referem às alunas travestis pelo nome social quando conversam no pátio, no intervalo, ou em outras situações informais. Percebo, nesse dado, a relação que o nome civil, por existir na lei, tem com o campo formal/institucional, enquanto o nome social, que é parte da autoconstrução do sujeito, é deixado no campo marginal.

As mobilizações trans em torno do direito ao nome recolocam a questão, agora sob a ótica da autoatribuição, autoconstrução do sujeito, rompendo fortemente com os costumes que, na formação das culturas ocidentais, sempre estiveram determinados por regras de organização em torno da família.

A nominação possui símbolos e padrões culturais diferentes em cada sociedade, como vimos com Mauss (1979). A antropologia apresenta estudos que indicam que a atribuição de nome é um dos processos que acontecem dentro dos diversos sistemas de parentesco, os quais aparecem como uma das principais formas de organização social dentro dos sistemas socioculturais (BATALHA, 1995).

Luma Andrade (2012), ao contar sua trajetória dentro da educação, explica que seu nome, atribuído na ocasião do nascimento, era igual ao do pai, e fora dado dentro de um esquema de pressão para que ela repetisse a posição do pai dentro da família.

> Meus pais determinaram meu prenome como João Filho, que além do sexo incorporou outros significados, pois João é o prenome de meu pai e Filho, que vem logo em seguida, afirmava o poder da criação e o poder do criador, fazendo uma espécie de laço simbólico entre pai e filho, cujo último seria uma cópia do primeiro e teria como objetivo principal dar continuidade à sua história. Comumente, encontramos pessoas com estes signos, mas em geral eles aparecem no final do nome, chegando às vezes a se manter para outras gerações, só que agora com o termo Neto. Muitas vezes, ao citar meu nome completo, algumas pessoas questionavam a existência do Filho no meio do nome, por que não no final? Por que em vez de João Filho Nogueira de Andrade não colocaram João Nogueira de Andrade Filho? Minha mãe dizia que isso indicava que eu era filho do João e assim ficou (ANDRADE, 2012).

Dentro do parentesco, a ideia de 'descendência' vem para pontuar que existe uma função do pai e da mãe na educação/criação das/os filhas/os e que características das/os genitores perduram nas/os descendentes, circunscrevendo, simbolicamente, a imortalidade da família. Esses papéis são dados pelas teorias que cada sociedade tem sobre a reprodução.

O esquema de imortalidade da família, segundo explica Daniel Craig (1981), passa por diversas estratégias construídas ao longo do tempo dentro das sociedades, que agregam processos de nominação, hábitos que são

impostos, tradições que devem ser guardadas. Anteriores a Craig (1981), outros autores da antropologia já haviam apresentado análises dentro da área que perpassam, de um modo ou de outro, pela ideia do parentesco como um mecanismo estrutural, que participa da determinação do status e relação de um indivíduo dentro de uma organização social (LÉVI-STRAUSS, 2008; (SCHEFFLER,1973).

O sistema de parentesco que determina o nome traz uma responsabilidade de continuidade e preservação dos laços que, em um contexto de transexualidade, se torna um grande peso para os sujeitos, a ponto de Luma Andrade (2012) expressar que sempre "carregou" o nome do pai, dando-nos a dimensão, na linguagem, do fardo que se tornou para ela ter todos esses significados presentes no nome que a identificava. Além disso, lembra sua angústia pela cobrança velada, constante, para que seguisse os passos do patriarca, como se tivesse que ser uma réplica dele.

Na sociedade ocidental, romano-germânica, o papel da mãe e do pai é de corresponsabilidade e a filiação é marcada pelo critério biológico da mistura do sangue dos genitores. As características da família se perpetuam nos genes, transmitidos aos descendentes. Nesse contexto, a lógica patriarcal predomina, de modo que mesmo que não se repita o nome do pai, ou de outros parentes, há sempre uma expectativa dentro do nome, que é um direito civil de escolha das/os genitoras/es e surge em um contexto permeado por signos que compõem determinado complexo sociocultural e familiar. Signos que são comumente religiosos, políticos e econômicos, conforme podemos compreender por meio do trabalho de Bernard Vernier (1980) sobre o parentesco na ilha de *Karpathos*.

Vernier (1980) encontra na Grécia um sistema de parentesco que objetiva a imortalidade da linhagem paterna, conferindo aos filhos mais velhos os nomes de ancestrais importantes, cujas almas viriam habitar o corpo da pessoa que possui seu nome. Jean-Gabriel Offroy (2001) explica que se trata de uma luta contra a morte e garantia de eternidade:

> O *anastassi*, a reencarnação do antepassado através do prenome, que lá, como nos Inuit, pode intervir antes da morte, é a expressão simbólica, a transposição religiosa dessa crença na perenidade da linhagem. É uma forma de garantir a permanência do grupo, lutar contra a morte e a investida do tempo, para manter uma espécie de eternidade[4] (OFFROY, 2001, p. 5, tradução livre de Crishna M. A. Correa).

Neste mesmo trabalho, Vernier (1980) faz considerações sobre a característica econômica do sistema de nominação na ilha, pois o nome constitui uma herança, juntamente com a terra e outros bens. De certa forma, a passagem do nome ao filho mais velho o coloca diretamente no ofício do pai, que pode contar com seus serviços, pela promessa de herança futura. Portanto, nessa sociedade, o prenome revela um projeto familiar e estabelece, em uma sociedade fixa, o lugar que cada um deve assumir.

Offroy (2001) explica que, quanto mais o individualismo ganhou espaço, mais o ocidente se abriu para outras possibilidades de nominação fora dos sistemas inspirados na ancestralidade, no geral, no sentido de dar lugar a uma composição binária, onde o prenome indica a individualidade da pessoa e os nomes remetem às ligações parentais.

De acordo com pesquisas mais atuais que foram realizadas sobre prenome, como o texto coordenado por Agnès Fine e Françoise-Romaine Ouellette (2005) e a etnografia de Flávia Mattos Motta na Lagoa da Conceição, em Florianópolis (2002), ainda é possível verificar uma repetição de personagens religiosos e homenagens a parentes queridos ou influentes na família, portanto, segue a ideia de que o prenome é uma expressão condensada de desejos, medos e outros elementos inconscientes presentes na decisão dos parentes que possuem o poder de nominação.

---

4 No original: "L'anastassi, la réincarnation de l'ancêtre à travers son pré-nom, qui d'ailleurs, comme chez les Inuit, peut intervenir avant la mort, est l'expression symbolique, la transposition religieuse de cette croyance en la pérennité de la lignée. C'est une façon d'assurer la permanence du groupe, de lutter contre la mort et les assauts du temps, pour maintenir une espèce d'éternité" (OFFROY, 2001, p. 5).

> Essa evolução será facilitada pela verbalização em torno do primeiro nome e da negociação entre o casal parental. Quanto mais aberta a discussão dentro do casal, mais eles podem expressar seu desejo, expressar seus sonhos e fantasias, tomar consciência de suas projeções, chorar e rir livremente; quanto mais o primeiro nome finalmente escolhido for dos dois pais, mais será mostrará uma multiplicidade, ambivalência e contradição dos desejos, e mais se abrirá ao reconhecimento da alteridade e da liberdade[5] (OFFROY, 2001, p. 94, tradução livre de Crishna M. A. Correa).

Diversos elementos circulam durante o processo de nominação, muitos deles vindos de situações presentes nas vidas dos parentes naquele momento, como é o caso de Picasso, que nominou a filha de *Colombie*, quadro que pintava quando ela nasceu; ou o caso de Gregory, que foi nominado em homenagem ao monge Mendel, e, assim, consagrado à ciência, para seguir os mesmos passos do pai, os quais abandonou após escreverem o primeiro trabalho juntos (OFFROY, 2001).

Aqui não é possível trabalharmos com os nomes reais, o que por si só fixa um limite às considerações que preciso fazer sobre a nominação de meus/minhas interlocutores/as. Discuto, então, a partir do nome fictício, levando em consideração que a análise teria outras possibilidades, caso o anonimato não fosse necessário.

Mary tem 25 anos. É estudante na UFSC. Nascida em uma cidade de interior. Ao nascer, ficou na incubadora por dois meses, pois tinha problemas no pulmão. O pai, aflito, prometeu à santa que, se a criança se salvasse, a deixaria por 5 anos sem cortar o cabelo. Foi o que aconteceu. Nesse período, em muitos espaços, Mary foi socializada como menina. Sua foto

5 No original: "Cette évolution va être facilitée par la verbalisation autour du prénom et la négociation au sein du couple parental. Plus la discussion est ouverte au sein du couple, plus chacun peut dire son désir, exprimer ses rêves et ses fantasmes, prendre conscience de ses projections, en pleurer et en rire, librement ; plus le prénom finalement choisi sera celui des deux parents, plus il rendra compte de la multiplicité, de l'ambivalence et de la contradiction des désirs, et plus il s'ouvrira à la reconnaissance de l'altérité et de la liberté" (OFFROY, 2001, p. 94).

de criança, revelada durante a entrevista, mostra uma menina, de cabelos compridos, tímida, encostada na televisão da sala da casa da mãe, com quem morou até ir estudar em Florianópolis, há 5 anos. Paga a promessa, o pai levou-a ao cabeleireiro, sob muita resistência, e cortou seus cabelos. Mary já não queria ser menino e quando pôde escolher suas roupas e mudar o prenome, homenageou a Santa, graças à qual seus cabelos cresceram e sua mulheridade apareceu, ainda quando criança.

Gil, como já vimos, "ficou" com o prenome da amiga que se encontrava doente. É possível notar os laços, medos e admirações que perpassam por esse gesto, uma vez que ele mesmo utiliza a expressão "quero te fazer uma homenagem", e, no relato, há explicitamente um desejo de perpetuar a existência da amiga através do nome.

Luan, influenciado pela graduação que está cursando, inspirou-se em um imperador romano, que é classificado pela história como o menos tirânico de sua época. Um imperador plebeu.

2 Mapeando significações do nome

A transexualidade não possui um sistema de nominação geral. Existe uma grande preferência por nomes próximos ao original, mas, no caso de meus/minhas interlocutores/as, o que determina seus novos nomes são, geralmente, as referências de mulheridade e masculinidades que circulam nos ambientes em que estão presentes ou às quais estão ligados afetivamente. No entanto, não é possível dizer que se trata de um sistema que explica por si só a nominação trans, dada a existência de outras muitas formas de nominar-se que tenho visto nesse campo.

Segundo Offroy (2001), o/a sujeito/a nasce debaixo de um projeto de vida, de sonhos e expectativas, muitas delas representadas no prenome, até que rompa com esse planejamento hetero-atribuído[6] e construa projetos para si, representados por outros nomes autoatribuídos.

6 No sentido de atribuição heterônoma, e não autônoma.

Foucault (2004), ao discorrer sobre o cuidado de si, explica que a modernidade marca o momento em que o sujeito/a abriu mão de definir-se, sendo absorvido por todos os "jogos de poder" que transitam na esfera política e moral. Assim, a pergunta que conduz o texto sobre *o cuidado de si como ética da liberdade* (FOUCAULT, 2004) é precisamente: como se libertar dos jogos de verdade, de poder? Acredito que as alterações de nome e gênero nos documentos sociais ou civis trans passam por essa reflexão.

Para Foucault (2004), estaremos no caminho de uma resposta se colocarmos em discussão as práticas de liberdade, ou seja, não é possível se liberar sem pensar a ética das práticas de liberdade. Assim, é fundamental pensar também as práticas de poder que estão em volta do/a sujeito/a todo o tempo. Não se fala aqui somente do poder do Estado. Fala-se também do poder de um indivíduo sobre o outro e do indivíduo sobre as demais espécies. Portanto, a segunda questão necessária é: como praticar a liberdade? O texto sobre o cuidado de si é mais uma tentativa de resposta a essa segunda pergunta, do que à primeira.

Foucault (2004) refere-se especificamente à prática do cuidado de si dos clássicos, baseados na premissa socrática do "conhece-te a ti mesmo". Porém, em determinado momento da história, mais precisamente no cristianismo, o cuidado de si tornou-se sinônimo de egoísmo, de amar a si mesmo. Não é possível o cuidado de si, sem se conhecer primeiro, mas esse processo somente se inicia a partir da tomada de consciência de um conjunto de regras e verdades que nos aprisionam. Dessa forma, se relacionam os temas do cuidado de si e dos jogos de verdade em Foucault. É importante notar que sua análise de poder se situa no campo político, ao contrário de Kant (1980)[7], que situa seu primeiro conceito de liberdade no pensamento, motivo pelo qual sofre várias críticas de Hannah Arendt (2004). Na medida

7 O conceito de liberdade negativa desenvolvido por Kant em Fundamentação da metafísica dos costumes (1980) parte da ideia de que a racionalidade presente no ser humano o liberta de ser determinado pela lei da causalidade (a qual determina todos os demais animais não racionais). Portanto, a essa liberdade, que o autor chama de "liberdade negativa", é dada a priori ao ser humano, que já nasce com ela.

em que, para os gregos, a liberdade significava a ausência de escravidão, a questão da liberdade torna-se, por natureza, uma questão política. Não escravidão tem um sentido amplo aqui, significando não só, politicamente, não estar submetido a ninguém, como também não estar submetido, ou dominado, por si mesmo, por assujeitamentos (FOUCAULT, 2004).

Então, o cuidado de si implica dominar-se e conseguir ocupar o lugar certo em relação ao outro. A relação consigo mesmo é ontologicamente a primeira, portanto, o soberano é aquele que exerce poder sobre si mesmo, e ao mesmo tempo exerce seu poder em relação aos outros como é devido, pois o abuso do poder vai contra a liberdade. Nesse sentido, e no sentido socrático, o cuidado de si significa a renúncia a si mesmo, em primeiro lugar, mas não no sentido cristão de renúncia, e sim no sentido de reconhecer o *eu* agenciado pelos jogos de poder e se liberar desse assujeitamento.

Segundo Foucault (2004), o meio social é sempre permeado por relações de poder, as quais são estabelecidos, e possíveis de serem modificadas. Nesse sentido, a presença da resistência é fundamental para a sobrevivência do poder, que somente mostra sua face mais visível, punitiva e autoritária diante dela. O autor explica ainda que a dominação pelo poder acontece quase sempre a partir do estabelecimento de verdades (FOUCAULT, 2004). Por esse motivo não concorda com o modelo comunicativo Habermasiano (HABERMAS, 1989), que pressupõe a livre circulação de verdades entre os/as comunicadores/as e ignora a existência constante dos jogos de poder e dominação. Para liberar-se, é preciso que o jogo de poder seja aberto e exposto, e não escondido por suposições utópicas.

Andrade (2012), reconhecendo-se como mulher, construiu-se conforme as mulheridades que faziam sentido para si. Durante esse processo, estava consciente de todos os papéis que recusou, aos quais era chamada a corresponder, para caminhar no planejamento que a família tinha para João Filho, representado na repetição do nome do pai no seu. Particularmente no momento em que publiciza seu nome autoatribuído, acontece a recusa de si, que, dentro da lógica Foucaultiana, constitui-se no primeiro passo

para o cuidado de si. Segundo Offroy, esse processo de liberação acontece por toda a vida:

> Concluímos com essa história que mostra bem a mediação que o sujeito opera entre a restrição exercida pelo projeto familiar e parental e a necessidade de organizar seus próprios projetos e existir por sua própria conta, para poder definir um projeto existencial, para poder enfrentar a sua liberdade. Esta tentativa de agenciamento de si entre a ambivalência de permanecer como objeto de um desejo que nos deu origem e nos tornou sujeitos, entre fluir nos projetos que nos constituíram e definir nosso próprio projeto. Esta tentativa de agenciamento dura por toda a vida[8] (OFFROY, 2001, p. 99, tradução livre de Crishna M. A. Correa).

Janet Finch (2008) analisa o prenome e o nome como elementos que codificam diversas relações e posições sociais em que o/a sujeito/a se encontra, como a etnia, as origens de família, o gênero, a nacionalidade e, em algumas sociedades, inclusive a profissão. No processo de nominação das famílias contemporâneas, esses elementos são articulados com uma dimensão individual. Essa mesma característica é perceptível nos nomes autoatribuídos de meus/minhas interlocutoras/es. No entanto, nesse caso, o marcador de gênero é o fator principal da escolha de mudança, remetendo às referências no campo das masculinidades e feminilidades para, após, considerar a religião, o papel familiar e social, entre outras questões.

Sobre o nome de família, Flávia de Mattos Motta (2002), em sua tese de doutorado, desenvolvida na Universidade Estadual de Campinas, analisa as dinâmicas de parentesco em famílias do sul de Florianópolis. A autora

8 No original: "Nous terminerons sur cette histoire qui montre bien la médiation que le sujet opère entre la contrainte qui s'exerce sur lui du projet familial et parental et la nécessité d'aménager ces projets pour pouvoir exister à sonpropre compte, pour pouvoir définir un projet existentiel, pour pouvoir affronter sa liberté. Cette tentative d'aménagement se joue dans l'ambivalence entre rester objet d'un désir qui nous a fait naître et devenir sujet, entre se couler dans les projets qui nous ont constitué et définir notre propre projet. Cette tentative d'aménagement dure toute la vie" (OFFROY, 2001, p. 99). Ver comentário 3.

observa que, no que se refere às pessoas com mais idade, o nome geralmente "puxa" os ascendentes, um mais próximo e outro mais remoto, portanto, a maioria dos nomes é composta. Nesse sentido, o nome respeita a diferença sexual. Para nominar os mais novos, os parentes procuram escolher nomes da moda, para o prenome, mantendo as referências familiares apenas no nome.

Assim como as escolas francesas, pesquisas da antropologia brasileira trabalham no sentido de trilhar os diversos significantes contidos na nomeação que misturam sistemas da tradição ocidental moderna com particularidades locais e subjetivas. Em outra pesquisa realizada no Brasil, Cláudia Barcellos Rezende (2015) reflete sobre a decisão de gestantes e maridos enquanto detentores do poder de nominação. Novamente, o nome está colocado como elemento de conexão e o prenome como elemento de individuação. Nesse texto, os esforços da autora se dão no sentido de verificar como as escolhas em relação ao nome de família tendem a manifestar os desejos de perpetuação de alguns seguimentos da família e de desaparecimento de outros.

> De fato, discuto nas narrativas analisadas aqui como a escolha de sobrenomes torna-se um modo de dar visibilidade a algumas relações enquanto obscurece outras. Mais ainda, argumento que em qualquer processo de nomeação há sempre vínculos sociais preteridos, enquanto outros são realçados ou criados (REZENDE, 2015, p. 588).

A partir dos estudos de Pina-Cabral, a autora (REZENDE, 2015) explica que, no Brasil e em Portugal, é possível seguir com o nome do pai ou da mãe por causa da descendência bilateral brasileira-portuguesa.

Ao acompanhar mulheres grávidas, Cláudia explica que não foi possível notar regras gerais de nominação muito marcantes nos processos, que estavam, em sua maioria, relacionados às preferências do marido, expectativas das duas famílias de constarem no nome da criança, ainda mais no caso dos primeiros netos e outras relações afetivas presentes em seus

cotidianos (REZENDE, 2015). O único traço comum a todos os relatos é a preocupação com o gênero:

> Embora muitos já tivessem decidido o nome meses antes do parto, sua visão sobre o nome – bonito, doce, forte – buscava espelhar o comportamento do bebê dentro da barriga. Aparecia também a preocupação de que o nome estivesse de acordo com o gênero e as mulheres que esperavam meninos se preocupavam com um nome que fosse "bem masculino". Por fim, o primeiro nome deveria combinar com os sobrenomes. Aqui também havia uma questão de gênero – qual combinação de nome e sobrenome seria melhor para um menino, de forma a não afetar sua masculinidade (REZENDE, 2015, p. 594-595).

É possível notar, pelas considerações da autora, que a questão de gênero é primordial na nominação e que, mesmo nos espaços em que as regras estão bem flexibilizadas, a ordenação do nome segundo a ideia de feminino e masculino prevalece. Ao que tudo indica, essa reflexão explica, em parte, o problema que surge nas famílias em torno da mudança do nome trans, que se mostra um dilema mais complicado do que as dúvidas em relação a acolher ou não todos os nomes de família. Uma das entrevistadas de Cláudia, por exemplo, dizia que não contemplaria as duas famílias (dela e do marido) porque o nome da criança ficaria muito grande. Segundo relatos/as de minhas/meus interlocutores/as, a mudança de nome não se mostra possível de ser contornada, dentro das projeções familiares, tão facilmente quanto essa questão estética.

O livro coordenado por Agnès Fine e Françoise-Romaine Ouellette (2005) sobre o nome nas sociedades contemporâneas nos mostra, a partir de experiências de atribuição de nome no nordeste brasileiro, no Canadá e na França, que os países do ocidente transformaram suas regras de nominação a partir do século XX, em razão de reivindicações que estão relacionadas a contextos atuais, como os tratados de reciprocidade entre colonizados e colonizadores, às questões de imigrações e mudanças nas configurações de parentesco e de famílias. A coletânea é aberta por um estudo de caso,

realizado no nordeste brasileiro por Agnès Clerc-Renaud (2005). O capítulo é o único do texto que mostra ainda uma tradição de prenomes inspirados em ascendentes, tanto para homens, quanto para mulheres, novamente, respeitando a divisão sexual. Nos demais trabalhos, a ênfase é dada à flexibilização mais radical das regras de nominação e como isso impacta a escolha de nomes e prenomes atualmente. Conforme mostram as/os autores/as, as mudanças na lei, em relação ao nome de família, se dão no sentido de permitir escolher entre o nome da mãe e o nome do pai para inserir no registro. Essa possibilidade atende a diversas demandas atuais, mas, na Europa, principalmente nas famílias mistas, de imigrantes e nativos/as, que não gostariam de ver desaparecer seu nome de família de origem. Assim, Josiane Le Gall e Deirdre Meintel (2005) explicam que, em Montreal, no Canadá, as famílias franco-alemães manifestavam o desejo de que o nome dos filhos tivesse as duas nacionalidades. Isso explica a existência de muitos nomes compostos na região. Avançando na leitura, é possível notar que, ao longo dos capítulos, as/os autoras/es mostram que a flexibilização dos nomes de família se constitui em apenas um aspecto das modificações em relação aos sistemas de nomes, pois, nessas sociedades, estão presentes outras questões que necessariamente pedem arranjos muito diferenciados em relação às tradições de nominação ocidentais, como é o caso das crianças abandonadas em Quebec, que, sem notícia dos parentes, vivem nas instituições públicas portando apenas o prenome (SAGNÈS, 2005).

Portanto, é possível dizer, a partir da leitura do texto, que as reformas atuais na nominação não estão restritas à questão da escolha do nome da mãe ou do pai no registro, e que talvez esse seja um aspecto menor no contexto das mudanças. Por isso, a antropologia tem explorado diversas linhas de investigação desse movimento, com o objetivo de compreender as mudanças teóricas ocasionadas por novos modos de nominação atuais.

Diante de toda discussão que a antropologia e as ciências sociais vêm realizando sobre as mudanças nos sistemas de nominação ocidentais, como é possível pensar a mudança de nome de travestis e transexuais?

Ao realizar uma revisão bibliográfica na área, notei que as reflexões quase todas recaem sobre o sistema de nominação que parte dos parentes. No entanto, apesar de não encontrar estudos específicos sobre o impacto da nominação trans nos estudos de parentesco, é possível verificar trabalhos que versam sobre a autonominação em outros contextos, como é o caso de Muhammad Ali, citado por Janet Finch (2008) como alguém que mudou nome e prenome para fazer desaparecer a referência ao passado escravagista da família, e, ao mesmo tempo, adotar um nome que indicasse sua religião atual. O impacto da autonominação, que se constitui em uma possibilidade jurídica situada já no século XX, tem nos estudos da antropologia ainda um campo aberto para reflexão, uma vez que são poucas as pesquisas encontradas especificamente sobre a alteração das regras da nominação no sentido de permitir a autoatribuição do prenome. Apesar de ainda em aprofundamento, esses estudos me parecem de fundamental importância para a área, que possui como referências clássicas, mesmo escritoras/es atuais, trabalhos desenvolvidos sobre a ideia de poder de nominação pelos parentes, ainda que esse poder não resulte em trazer de volta os/as ascendentes. Toda a coletânea de Agnès Fine e Françoise – Romaine Ouellette (2005), por exemplo, apesar de atualizar diversos aspectos da nominação dentro da antropologia, não passa pela discussão da autonominação do prenome, e tampouco pela questão da autonominação de pessoas trans.

3 Nome trans e transgressões da lei e da teoria[9]

Gil, ao escolher seu prenome, traz uma composição que está atravessada por sua experiência de vida. Ele se percebe, enquanto homem, como pertencente a um grupo de "viadas", que parece ser sua grande referência de transição, por isso o primeiro nome vem desse grupo; ao mesmo tempo, se vê como um "homem de mãos delicadas", o que determina a escolha do segundo prenome. Poderíamos dizer que estudos como o de Janet Finch (2008) se aproximam de uma reflexão sobre autodeterminação do nome,

9 Aqui estamos tratando de leis e teorias estruturantes da modernidade.

considerando as cruzadas pessoais empreendidas pelos/as sujeitos/as, como Gil e Muhammad, que envolvem elementos de um passado-presente e uma projeção de como quer ser lido no futuro. Novamente, a vida transexual transita em terrenos de temporalidades superpostas. Nesse sentido, Thadeu também traz um prenome composto que conjuga a ideia de nome masculino que "acha bonito" para um homem, no primeiro prenome, e, no segundo, uma referência ao momento de adolescência em que conversava no Orkut com as garotas, por meio de um prenome masculino que, na época, não podia tornar oficialmente seu.

Enquanto Muhammad rejeitou o nome do pai por marcá-lo com o passado escravagista, minhas/meus interlocutores rejeitam seu prenome, por marcá-los com o gênero oposto ao qual se identificam. Os impactos teóricos que essa reflexão traz estão situados, a meu ver, no campo dos impactos que os marcadores sociais e de gênero provocam nas pesquisas etnográficas, assim como *O gênero da Dádiva*, de Marylin Strathern (2006), faz repensar o núcleo da discussão dos estudos de Lévi-Strauss sobre os melanésios, pois coloca a questão dos privilégios oriundos da divisão sexual como elemento fundante de todo o sistema de trocas daquela sociedade, e não somente do esquema de troca de mulheres. Ou seja, a recusa do nome civil por sujeitos/as trans tem impactos estruturais nas regras de parentesco e também no modo como as teorias estruturaram os estudos de nomeação. Nesse sentido, para discutir a autonominação trans, é necessário partir de uma reflexão situada não somente na desconstrução de papéis articulados com o sistema binário de gênero, mas da própria desconstrução do binário, assim como se faz necessária uma atualização que vai além da flexibilização da escolha de nomes disponível para os parentes. A discussão que colocamos está situada na possibilidade de deslocar o poder dos ascendentes de dar um nome perpétuo as/aos filhos/as e, juntamente com isso, abrir mão da ideia de definição de papéis sexuais pré-estabelecidos para a criança, o que, certamente, representa um impacto considerável na política de controle dos corpos e das subjetividades, assim como no sistema de parentesco ocidental.

No sentido jurídico-político da discussão, o sistema inglês de mudança de nome pode nos auxiliar a compreender algumas questões em comparação com o Brasil.

Na Inglaterra existem diversos sistemas de mudança de nome, a ponto de um advogado transhomem ter preparado uma cartilha, a fim de auxiliar as pessoas a utilizar o instrumento jurídico que mais se encaixa em suas necessidades (WHITTLE, 2013). O professor Stephen Whittle criou, então, a cartilha *Changing names. Changing Legal Gender. A Guide to UK Law for Organisations, Employers & the Transgender Community* (WHITTLE, 2013)[10]. Observando o texto, notamos que qualquer pessoa hoje no Reino Unido pode modificar seu nome, sendo que, para isso, existem opções mais caras, e mais baratas, assim como mais rápidas e mais demoradas, para realizar essa mudança.

No capítulo *Changing a name*, o professor mostra que existem 3 formas de mudança de nome:

> A person who is over the age of 16 has an absolute right to change any or all of their First names or Surname. This can be done in any of three ways:
>
> • By Custom and Practice i.e. simply using the name until everyone accepts it is your name, or
> • By making a Statutory Declaration of Name Change, or
> • By making a Deed Poll (this is not advised) (WHITLLE, 2013, p. 17)[11].

Whittle (2013) explica que a segunda opção é a mais aconselhada, pois é a única com valor legal perante a maioria dos órgãos públicos formais.

10 "Modificando nomes. Modificando o gênero legal. Um guia da lei inglesa para organizações, empregados e comunidade transgênero" (tradução livre de Crishna Mirella de A. Correa).

11 "A pessoa maior de 16 anos tem um direito absoluto de modificar qualquer um dos seus prenomes e sobrenomes. Isso pode ser feito por qualquer um dos três caminhos: – Pela prática e o costume, simplesmente utilizando o nome até que todas aceitem que esse é seu nome; ou – Fazendo uma declaração registrada de nome, ou – Por escritura deedpoll (essa não é aconselhada)" (tradução livre de Crishna Mirella de Andrade Correa).

Depois de realizada a declaração, obtém-se a assinatura de uma das autoridades competentes listadas na cartilha e informa-se aos órgãos públicos e privados que o nome está modificado. É equivalente à modificação de nome civil trans que teve vigência no Brasil até 2019, com a diferença de que o processo é mais célere, devido à possibilidade de escolher a autoridade que deverá assinar de uma lista de 6 autoridades, incluindo notários e cônsules. A terceira opção seria uma notificação realizada em uma sede policial. A partir da notificação, expede-se um comprovante que a pessoa usará para modificar o nome onde quiser, cotidianamente. A primeira opção equipara-se ao uso do nome social informal por pessoas trans no Brasil[12].

Apesar de não aprovar a mudança legal de gênero antes de 2 anos transcorridos da mudança de nome, é possível notar que se trata de um sistema bastante aberto às mudanças nos esquemas parentais de nominação. Observamos ainda como os instrumentos jurídicos variam, inclusive no discurso da cartilha, do menor, para o maior grau de poder legal, o que se constitui em um fator que também circunda a discussão sobre o uso do nome social no Brasil. Interessante também notar que o governo inglês orienta publicamente a mudança de nome, como um item da lista de expedientes normalmente processados pelos serviços do Estado (UK, 2020).

O *Statutory Declaration of Name Change* requer uma declaração que, como algumas Universidades brasileiras exigiam dos usuários do nome social na Universidade, remete à ideia de suspeição. No entanto, o *Statutory* tem os mesmos ritos para qualquer pessoa que queira modificar o nome e não somente para as pessoas trans. Vejamos os termos: "I (name) do solemnly and sincerely declare, that/as follows .. .. and I make this solemn declaration conscientiously believing the same to be true, and by virtue of the provisions of the Statutory Declarations Act 1835" (WHITTLE, 2013, p. 19).

É possível notar que a Declaração trabalha também com a ideia da verdade sobre a condição que leva a pessoa à mudança de nome, mas, de qualquer forma, se trata de um sistema facilitador, que pode ser realizado,

12 Portanto, diferente do esquema de uso de nome social nas universidades públicas.

dependendo do local que se escolhe para a realização, pelo valor de 1 libra (WHITTLE, 2013).

É evidente que as novas formas de nominação exigem uma reelaboração dos mecanismos tradicionais do direito e dos estudos clássicos sobre parentalidades no campo da antropologia, os quais já apresentamos em tópicos anteriores, requerendo, de um lado, novas formas legais de adequação a essas subjetividades, e, de outro lado, a elaboração de novos instrumentos de análise.

De qualquer forma, dentro desse espectro, toda a transexualidade representa uma quebra com as expectativas parentais, que são definidas de acordo com regras que, segundo a antropologia e a psicologia, estabelecem mais ou menos como os laços serão constituídos e indicam o papel social de cada um na casa: papéis de gênero, de filha/o etc. Recusar o nome dado pela família é como recusar o papel e as continuidades impostas.

Conforme Luma Andrade (2012) aponta, a impossibilidade de convivência com o nome atribuído em algum momento da vida se torna tão latente, que é necessário romper com a lógica do parentesco e assumir-se como sujeito de seu nome a partir de seu autorreconhecimento, mesmo sabendo que ainda acontecerão outros processos de subjetivação dentro das instituições que essas pessoas irão frequentar. Esse rompimento acontece em sociedades ocidentais situadas em contextos contemporâneos de construção das subjetividades em que a família detém, legalmente, um poder diminuído de nomeação em relação às regras de parentesco tradicionais. Os jogos de poder e representações que circulam nas tramas da autoatribuição dos nomes trans trazem para o parentesco a desconstrução de pilares considerados fundamentais para sua sustentação, além de desafiar o patriarcado no que se refere à recusa do nome do pai, do papel de macho. Da mesma forma, as imigrações, misturas de culturas e outras formas atuais de mobilidade dos sujeitos, assim como as desconstruções dos sentidos de gênero masculino e feminino, agregam à discussão novos sentidos e não sistemas (no sentido de quebras com a linearidade e a ordem) nesse constructo de não gênero que as transexualidades e travestilidades têm realizado.

Referências

ANDRADE, Luma Nogueira de. *Travestis na escola*: assujeitamento e resistência à ordem normativa. 2012. 279f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

BATALHA. Luís. *Breve análise do parentesco como forma de organização social*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1995.

CLERC RENAULD, Agnès. Faire son nom ou tacher son doigt ? La déclinaison des prénoms et les noms de l'état civil dans une localité du Nord Ceará (Brésil). In: FINE, Agnès; OUELLETTE, Françoise-Romaine. *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*. Toulouse: Presses Université Du Mirail, 2005, p. 47-70

CORREA, Crishna Mirella de Andrade. Subjetividades em trânsito: nome social, travestilidades e transexualidades em duas Universidades Públicas do sul do Brasil. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

CRAIG, Daniel. Immortality through kinship: the vertical transmission of substance and symbolic estate. *American Anthropologist*, New Jersey, v. 81, n. 1, p. 94-96, mar. 1979.

FINCH, Janet. Naming names: kinship, individuality and personal names. *Sociology*, Durham, v. 42, n. 4, p. 709-725, ago. 2008.

FINE, Agnès; OUELLETTE, Françoise-Romaine. *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*. Toulouse: Presses Université Du Mirail, 2005. p. 47-70.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LE GALL, Josiane; MEINTEL, Deidré. Pratiques de Nomination des enfants et projets identitaires dans les unions mixtes à Montréal. In: FINE, Agnès;

OUELLETTE, Françoise-Romaine. *Le nom dans les societies occidentales contemporaines*. Toulouse: Presses Université Du Mirail, 2005. p. 189-210.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.

MOTTA, Flávia de Mattos. *Gênero e reciprocidade*: uma ilha no sul do Brasil. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

OFFROY, Jean Gabriel. Prénom et identité sociale: du projet social et familial au projet parental. *Spirale*, v. 3, n. 19, p. 83-99, 2001.

REZENDE, Claudia Barcellos. Nomes que (des)conectam: gravidez e parentesco no Rio de Janeiro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 587-607, dez. 2015.

SILVA, Wilson Simão; LIMA, Edilene. Grupo Operativo de auto-ajuda para auxílio terapêutico de homossexuais no âmbito virtual. *Revista Uningá Review*, Maringá, v. 28, n. 2, p. 81-88, 2016.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução de André Villalobos. Campinas: EdUNICAMP, 2006.

UK GOVERNMENT. Change Name Deed Poll. Disponível em: https://www.gov.uk/change-name-deed-poll. Acesso em: 26 jun. 2020.

VERNIER, Bernard. La circulation des biens, de la main-d'œuvre et dês prénoms à Karpathos: du bon usage des parents et de la parenté. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Lyon, v. 31, p. 63-92, jan. 1980.

WHITTLE, Stephen. *Changing names*: changing legal gender. A Guide to UK Law for Organisations. London: Employers & the Transgender Community, 2013.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-7

A questão trans na França e no Brasil: tão longe e tão perto!

Simone Ávila
Miriam Pillar Grossi

Este texto tem como ponto de partida a pesquisa de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal de Santa Catarina, em andamento, sobre a produção de masculinidades nas transexperiências masculinas no Brasil, e o estágio doutoral realizado entre novembro de 2011 a fevereiro de 2012 no Institut d'Ethnologie Méditerrannénne, Européenne et Comparative (IDEMEC) da Maison Mediterrannéenne de Sciences de l'Homme (MMSH) da Université Aix-Marseille, em Aix-En-Provence, França, sob orientação da professora Laurence Hérault[1].

O tema central deste projeto de tese é a produção de masculinidades de transhomens[2] brasileiros em um determinado contexto histórico,

1 O estágio doutoral se inseriu no projeto CAPES-COFECUB "Gênero, Sexualidade e Parentesco: Um estudo comparativo entre França e Brasil", coordenado no Brasil pela professora Miriam Pillar Grossi, da Universidade Federal de Santa de Catarina, e na França pela professora Agnès Fine, da Université Toulouse Le Mirail.

2 Utilizamos o termo "transhomem" para nos referir aos sujeitos que foram identificados no nascimento como pertencentes ao "sexo" feminino (ou transexuais masculinos, homens trans, ou trans masculinos ou ainda FTM) e que se identificam com o gênero masculino. Optamos por usar esta categoria porque nos agrada a tradução do francês de transhomme, utilizado pela teórica queer francesa Marie-Hélène Bourcier; desta forma, "transhomem" se torna um substantivo, que é a palavra com que se denomina, e não se "qualifica", um ser ou um objeto, como é o caso do adjetivo. Ao usarmos "masculino" ou "feminino" após transexual (transexual masculino, transexual feminino), ao usar "transexual" após homem ou mulher (homem transexual, mulher transexual) estamos

[VOLTA AO SUMÁRIO]

político, social e cultural dos anos 2000 no qual estão sendo produzidos determinados tipos de masculinidades. Para tanto, realizamos uma etnografia, tanto *online* como *offline* na qual participaram 34 transhomens de várias regiões do Brasil. Reconhecemos que talvez esta "classificação" não seja a mais adequada, uma vez que a etnografia *online* não pode estar descolada da etnografia "tradicional", *offline,* na qual o/a pesquisador/a tem como campo um lugar, uma tribo, uma sociedade, nem de seus pressupostos. No entanto, as interações mediadas por computador podem se constituir como uma possibilidade de aprofundar a reflexão sobre sua diferença com uma relação face a face (RIFIOTIS, 2010) e segundo Mônica Pieniz (2010, p. 3), *"pensar em procedimentos metodológicos para o ambiente virtual se faz fundamental na medida em que se evidenciam novas formas de interações sociais pela internet"*.

O objetivo do estágio na França era conhecer a realidade francesa acerca da transexualidade, tanto do ponto de vista do movimento social, diga-se de passagem do movimento trans, quanto da produção teórica a respeito do tema, por duas razões:

1. porque em 2010 surgiu a notícia de que a transexualidade na França foi despsiquiatrizada, o que nos levou a pensar que as realidades brasileira e francesa eram muito diferentes e;
2. porque pensávamos que a produção teórica era abundante, tendo em vista a publicação do número 45 do *Cahier du Genre,* publicado no final de 2008, um número dedicado às transmasculinidades[3].

Pretendíamos, à medida do possível, fazer uma etnografia com transhomens franceses. Porém, neste âmbito, nem tudo saiu conforme o planejado. Neste texto apresentamos alguns pontos em comum e pontos

---

qualificando o sujeito; e em uma lógica "polissexual", nos parece adequado fugir dos binarismos já conhecidos, como por exemplo, homem/mulher, masculino/feminino.

3 Do qual fizeram parte várias teóricas queer, entre elas Marie-Hélène Bourcier, autora de Queer Zones 1, 2 e 3. Ver: referências.

que se distanciam entre Brasil e França no campo da transexualidade, mais especificamente sobre a despsiquiatrização desta na França, sobre pesquisas acadêmicas e produção teórica e sobre o movimento trans.

a) Despsiquiatrização da transexualidade na França

Em fevereiro de 2010, Roselyne Bachelot, então Ministra da Saúde e dos Esportes da França, anunciou oficialmente, com grande pompa, o decreto que retira os "distúrbios precoces de identidade de gênero" da lista de transtornos psiquiátricos, *"tornando a França o primeiro país do mundo a não considerar mais a transexualidade como uma doença mental"*[4] (MINISTÈRE DES AFFAIRES SOCIALES ET DE LA SANTÉ, 2009).

À primeira vista essa é uma decisão importante, pois nos parecia que em não considerar mais a transexualidade como uma doença mental significaria tornar mais fáceis os processos de modificações corporais e alteração do nome de registro civil para as pessoas trans. No entanto, é preciso problematizar um pouco mais essa questão.

Segundo Karine Espineira (2011a), o início dos cuidados de pessoas transexuais na França se deu em 1979, com a criação da equipe pluridisciplinar composta pelo cirurgião Pierre Banzet, o psiquiatra Jaques Breton e o endocrinologista Jean Pierre Luton, do Hôpital Saint-Louis, um hospital público de Paris.

O *Conseil National de L'Ordre des Médecins*, que seria o equivalente no Brasil ao Conselho Federal de Medicina, considerou essas intervenções terapêuticas e as aceitou em 1983 (MACÉ, 2010), sendo reembolsadas desde então pela previdência social *(Sécurité Sociale)*[5]. Importante lembrar que a

4 Tradução das autoras.

5 A Sécurité Sociale na França é composta por um conjunto de instituições, cuja função é proteger os indivíduos das conseqüências de diversos eventos ou situações, geralmente referidos como riscos sociais. Existem quatro tipos de riscos, que formam os quatro ramos da previdêcia social, sendo um deles relativos às doenças, maternidade, invalidez e morte. Para conhecer melhor sua organização, estrutura e funcionamento, acesse: http://www.securite-sociale.fr/L-organisation-de-la-Securite-sociale.

entrada da transexualidade, na época "transexualismo", no DSM III *(Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)*[6] ocorreu em 1980.

Em 1989 o Ministério da Saúde francês enviou uma circular, formalizando o protocolo de atendimento da equipe de Pierre Banzet, sem base legal, que exigia dois anos de acompanhamento por uma equipe especializada dentro de um hospital público, distanciando-se da prática liberal de livre escolha de médicos pelos/as pacientes (MACÉ, 2010). Esta circular parece ser a origem do mito que é a existência de protocolos chamados "oficiais" com psiquiatras autoproclamados especialistas em transexualidade, uma vez que na França não houve a publicação de uma Portaria ou Resolução que regulamentasse o "processo transexualizador" como há no Brasil. Voltaremos a esta questão mais adiante. Isto significou que as pessoas trans deveriam ser acompanhadas somente por esses psiquiatras que se autoinseriram na lista de especialistas em transexualidade para ter o direito ao reembolso das despesas médicas pela previdência social *(Sécurité Sociale)*.

Essa circular foi cancelada por decisão do Tribunal de Cassação em 2004 e ainda em 2004 a transexualidade na França foi classificada como ALD23 (*affection de longue durée* - afecção de longa duração), psiquiátrica, passível de pagamento pela previdência social. Porém, apesar desta mudança, mantem-se a "lista de especialistas" para o tratamento da transexualidade. Esta ALD só veio a ser reformulada, em 2010, por decreto específico.

Segundo um dos principais grupos militantes trans na França, o GAT (*Groupe Ativiste Trans*), essa avaliação foi solicitada à Comissão de Autoridade em Saúde - *Haute Autorité de Santé* (HAS) por associações trans ainda em 2004, um pouco antes do início do decreto da ALD, no entanto, levou cinco anos para a HAS produzir um novo documento, isto sem qualquer consulta à comunidade trans.

Segundo o GAT, a HAS avaliou apenas as "famosas equipes" hospitalares públicas de atendimento às pessoas trans, que correspondem a apenas 10% do atendimento a pessoas trans. Na França, 90% das transições

6 Consulte: http://www.psychiatry.org/practice/dsm/dsm-history-of-the-manual

ocorrem de forma "livre", ou seja, feitas por pessoas trans que escolhem seus médicos "fora da lista" de especialistas.

O que efetivamente aconteceu em 2010 foi uma reclassificação administrativa da transexualidade na França, deixando de ser uma *doença de longa duração* (ADL), saindo do catálogo psiquiátrico. Mas a França, assim como o Brasil e em outros países, segue o protocolo internacional chamado *Standars of Care (SOC) for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Nonconforming People7, da World Professional Association for Transgender Health (WPATH).*

Em Marseille, tivemos a oportunidade de entrevistar Karine Espineira e Maud-Yeuse Thomas[8], transativistas, autoidentificadas como *"lesbotrans"*, cofundadoras da Associação ZOO, criada em meados dos anos 1990 junto com Marie-Hélène Bourcier e Tom Reucher[9]. Elas explicaram que na prática as dificuldades continuam, pois para mudar o registro civil, por exemplo, é necessário passar por todo o protocolo; que exige para as transmulheres a vaginoplastia e para os transhomens a exigência da esterilização (histerectomia[10], por exemplo). Ainda são solicitados os testes da vida real.

---

7 O objetivo geral do SOC é fornecer orientação clínica para profissionais de saúde para auxiliar as pessoas transexuais. Estes protocolos visam à identificação do/a "verdadeiro/a transexual", através do estabelecimento de vários critérios, que são criticados por ativistas e vários/as pesquisadores/as em ciências sociais e humanas. Entre os critérios consta o "teste da vida real", no qual a pessoa deve viver a maior parte do dia vestido com roupas do gênero desejado. Os protocolos preveem um acompanhamento dos/as "candidatos/as" às cirurgias de redesignação sexual por dois anos pela equipe de saúde. Para conhecer o protocolo, acesse: http://www.wpath.org/publications_standards.cfm.

8 Ambas são também cofundadoras da Sans Contrefaçon (http://sans.contrefacon.free.fr/presentation.html) e do Observatoire des Transidentités, que é um site independente de informação, análise e visibilidade das questões trans e de gênero, no qual participam tanto militantes quanto pesquisadores.Consulte: www.observatoire-des-transidentites.com/.

9 Psicólogo clínico transhomem, ativista trans. Ele fundou em 1994 a Association du Syndrome de Benjamin (ASB), pela defesa e dignidade das pessoas transexuais.

10 Retirada do útero

Naël Mars, transativista que entrevistamos também em Marseille, aponta outra questão importante, que se refere ao número de médicos e psiquiatras que atendem pessoas trans. Segundo ele, há apenas quatro cirurgiões na França, um psiquiatra em Montpellier um pouco mais "aberto", mas não há cirugião, então ele encaminha as pessoas trans para um cirurgião em Marseille. Os anestesistas de modo geral se recusam a trabalhar nesses tipos de procedimentos, havendo somente um anestesista em Marseille.

No Brasil as coisas não são muito diferentes da França, como já sabemos. Foi em 1997 que as cirurgias de readequação de gênero iniciaram no país, a partir da Resolução do Conselho Federal de Medicina (CFM) nº. 1.482/97, a qual passou a autorizar, *"a título experimental, a realização de cirurgia de transgenitalização do tipo neocolpovulvoplastia, neofaloplastia e ou procedimentos complementares sobre gônadas e caracteres sexuais secundários como tratamento dos casos de* 'transexualismo[11]'" (CFM, 1997). Depois, em 2008, tivemos a portaria nº 1.707, de 18 de agosto de 2008, que regulamenta o Processo Transexualizdor no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). De qualquer modo, os protocolos no Brasil seguem os protocolos internacionais também.

Quanto à mudança de nome no registro civil no Brasil, não há uma lei que regulamente essa alteração, é uma decisão que cabe a cada juiz que examina o processo. Há juízes que autorizam a mudança antes mesmo da finalização de todo o processo, há outros juízes que mesmo que a pessoa tenha passado por todos os procedimentos, inclusive a mudança da genitália, não autorizam a alteração, argumentando que o sexo é "genético". E há ainda juízes que autorizam a mudança de nome sem que pessoa tenha se submetido aos protocolos, como é o caso de Marcelly Malta, uma travesti de Porto Alegre que mudou oficialmente seu nome em fevereiro 2011, abrindo jurisprudência para outras decisões semelhantes no país.

11 Grifo meu.

b) Produção teórica

Em relação à produção teórica, chegamos à França com a expectativa de encontrar estudos *queer* como os de Marie-Hélène Bourcier e conhecer outras/os autoras/es como ela. De fato há vários artigos publicados sobre transexualidade, muitos deles no campo das ciências sociais e humanas, como psicanálise, sociologia e antropologia, mas não necessariamente com uma abordagem *queer*. Na França as pesquisas sobre transexualidade dentro das "humanidades" não são muito valorizadas, tendo em vista que há somente três grupos de pesquisa que recebem financiamento do CNRS, diferentemente do Brasil, onde temos vários grupos de pesquisa trabalhando com o tema das travestilidades e transexualidades, embora tenhamos também um número grande de publicações da área médica sobre transexualidade.

Na maioria dos artigos franceses, como os de Sébastien Sengenès (2004), Hélène Godefroy (2008) e Jerôme Latrobe (2010), há a compreensão de que transexuais são as pessoas ou que fizeram as cirurgias ou se submeteram aos protocolos transexualizadores ou quem tem esse desejo, ou seja, é claramente uma categoria médica. Marie-Hélène Boucier se diferencia desses/as autores/as por entender que as práticas transgêneros ou o surgimento político e cultural do movimento trans na França nos anos 1990 contribuíram para a desconstrução voluntária do sistema binário sexo-gênero, distanciando-os de uma visão "transnormativa" e frequentemente "vitimizante" da transexualidade.

Quando conversamos pela primeira vez com a orientadora francesa, Laurence Hérault, ela questionou o uso da categoria *transhomem* utilizada em nossa pesquisa. Nessa categoria incluímos as pessoas que ao nascimento foram assignadas como do sexo feminino, mas que desejam ser reconhecidas socialmente pelo gênero masculino, independentemente de terem feito ou não alterações corporais para tanto. Para ela, estas pessoas são transgêneros (*transgenres*). Ou seja, haveria na França transexuais, que seriam aquelas pessoas que fazem alterações corporais, principalmente as cirurgias de transgenitalização para as transmulheres e histerectomia

e mastectomia pra os tranhomens para ser reconhecidas no gênero desejado, e transgêneros, que seriam as pessoas que se identificam com um gênero diferente do atribuído no nascimento, sem necessariamente realizar alterações corporais. Ela comentou que alguns/umas ativistas falam apenas em "trans", como pudemos confirmar nas entrevistas com ativistas citadas anteriormente.

Essa conversa com Laurence nos lembrou das categorias transexual e travesti no Brasil, e explicamos a ela que houve uma tentativa de usar "transgênero" no Brasil, na década de 1990, período em que as travestis se fizeram mais presentes no movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT). O termo "transgênero" não foi amplamente aceito por elas por ter sido uma categoria trazida por ativistas trans brasileiras que viviam no exterior naquela época (CARVALHO, 2011), ou seja, viviam em um contexto diferente e traziam algumas questões que ainda não estavam na pauta de lutas das travestis.

Há no Brasil as categorias travesti e transexual e o que as diferencia, a princípio, é o desejo de fazer a cirurgia de redesignação sexual (transexual) ou o não desejo (travestis), porém isso não é consenso, não se restringe a essa única explicação, é um tema marcado por tensões, conflitos, contradições e disputas e essas identificações não seguem claros regimes divisórios (BENTO, 2006; PELÚCIO, 2007b; LEITE JR., 2008; BARBOSA, 2010). Para Fernanda Cardozo (2009, p. 85), *"as identificações entre transexualidades e travestilidades não seguem rígidos ou claros regimes divisórios"*. Temos observado no Brasil o uso da categoria "trans" mais recentemente, mas este também não é um ponto pacífico.

c) Ativismo trans na França

As primeiras associações trans francesas surgiram na década de 1990. Em 1994 Tom Reucher, psicólogo clínico transhomem, fundou a *Association du Syndrome de Benjamin (ASB)*, pela defesa e dignidade das pessoas transexuais. A *ABS* criou em 1997 a marcha *Existran.* Em 2005 houve a segunda

edição da marcha e a partir de 2007 a *Existran* passou a ser um coletivo interassociativo, do qual fazem parte o *GAT, Act-Up, Sans contrefaçon, Mutatis Mutandis, Trans Act et l'Organisation Internationale des Intersexué-e-s*, que organiza a marcha anualmente. A *ABS* foi dissolvida em 2008 e alguns membros fundaram outra associação chamada *ORTrans (Objectif Respect Trans*).

Foi também na década de 1990 que surgiu a *PASST (Prévention Action Santé Travail pour lês Transgenres)*, fundada por Camille Cabral, direcionadas às trans trabalhadoras do sexo, cujo objetivo era dar suporte principalmente às imigrantes. O trabalho da *PASST* inicialmente estava centrado na prevenção do HIV/Aids.

O início dos anos 2000 foi marcado pela emergência de coletivos trans e de espaços políticos e teóricos contestatórios, como o *GAT* de Paris e o *STS67* (*Support Transgenre Starsbourg*) de Strasbourg (ESPINEIRA, 2011b), como podemos perceber na forma em que tanto o *GAT* quanto o *STS67* se apresentam em seus sites na Internet: "O *GAT* é um grupo informal, libertário, independente e alternativo de trans irritadas com as políticas associativas consensuais e as instituições médico-jurídicas despóticas"[12]. "O *STS67* funciona de um modo estritamente igualitário, laico, independente e voluntário. Os pensamentos sectários e normativos, as lendas, os boatos e os mitos não nos interessam, nós os combatemos: nós não vendemos sonhos, nós informamos você da realidade"[13] .

Ao longo dos anos 2000 surgiram outras associações, tais como a *Trans Aide, Gest, Intertrans, C'Est Pas Mon Genre, Pink Freak'X, Chrysalide*. A despatologização das identidades trans é pouco a pouco compartilhada entre elas, porém há outros pontos que são mais polêmicos, como por exemplo a recusa ou não da intervenção do Estado nas questões de gênero (ESPINEIRA, 2011b).

12 Disponível em: http://transencolere.free.fr/gat/questcequegat.htm.
13 Disponível em: http://www.sts67.org/html/fr_accueil.html.

d) O ativismo trans no Brasil

A denominação por sigla – LGBT – é recente em nosso país, tendo em vista que até 1992 o termo usado para denominar o movimento político em torno da homossexualidade era "movimento homossexual brasileiro", que emergiu no final dos anos 1970 em um contexto de grande ebulição, *"marcado pela contracultura, pela ditadura militar, por uma intensa atividade de grupos de esquerda e pelo surgimento e visibilidade das versões modernas do movimento feminista e negro"* (SIMÕES e FACCHINI, 2009, p. 60).

Foi no início da década de 1990 que surgiram as primeiras organizações ativistas de travestis. Para Carvalho e Carrara (2013, p. 321), *"a Aids foi notadamente um catalisador de organização política das travestis"*. Larissa Pelúcio afirma que o surgimento das ONGs/Aids foi "*fortemente marcado pelas lideranças gays, passando depois a incorporar outras performances de gênero/sexuais (...) o ativismo proporcionou a construção e rearticulação de 'identidades' por meio da experiência subjetiva da doença e da sua politização*" (PELÚCIO, 2007, p. 120).

A inclusão oficial da letra "T" na sigla aconteceu em 1995 no VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas (VIII EBGL), no qual houve, pela primeira vez, a participação formal de organizações de travestis em um espaço do movimento (CARVALHO, 2011). Portanto, o "T" refere-se somente às travestis neste momento. Porém, as transexuais se inseriram no movimento LGBT em meados l dos anos 1990, quando surgem novas organizações, desta vez compostas por transexuais. São elas: o Grupo Brasileiro de Transexuais (GBT), que esteve ativo entre 1995 e 1997, e o Movimento de Transexuais de Campinas (MTC), que iniciou as atividades em 1997. Por ter entre suas integrantes usuárias do Hospital das Clínicas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), o MTC tinha forte ligação com os serviços de saúde e uma *"preocupação 'pedagógica' no que diz respeito à transexualidade"* (CARVALHO e CARRARA, 2013, p. 332). Um dos pontos centrais na luta das transexuais era a demanda por intervenções cirúrgicas que possibilitassem a elas a expressão de sua identidade de gênero.

Os anos 2000 no Brasil são marcados pelo surgimento de redes nacionais de travestis e também de transexuais, apontando a presença mais efetiva das transexuais na cena política e um certo distanciando do movimento LGBT e, também, talvez, indicando o início da consolidação de um movimento trans, e pela mudança na interlocução entre travestis e transexuais e poder público.

A trajetória do movimento de travestis e transexuais no Brasil, até fins da primeira década dos anos 2000, é marcada pela presença de mulheres trans no que se refere a transexuais. Quando iniciamos a pesquisa, não havia nenhum grupo, associação ou organização de transhomens e a grande maioria dos interlocutores referiu não participar do movimento LGBT. O que percebemos foi que Xande Peixe, que identificamos como o único transhomem ativista que participou do XII ENTLAIDS, realizado em 2005, foi se constituindo como uma referência dentro do movimento, ocupando alguns espaços políticos que consideramos importantes. Ele foi presidente da Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo (APOGLBT) entre 2008 e 2010, representante do Brasil na *Red Latino Americana de Hombres Trans en el Activismo* e participou do Forum Paulista de Travestis e Transexuais. Xande também fez parte da construção do Processo Transexualizador do SUS (PTS)[14], apresentando demandas específicas dos transhomens, como mastectomia e histerectomia.

Além disso, identificamos o surgimento do Núcleo de Apoio a Homens Trans (NAHT) em São Paulo em 2011, coordenado por Andreas Maurice Boschetti. Uma das preocupações iniciais do NAHT foi a melhora do acesso aos serviços de saúde para transhomens naquela cidade, iniciando um diálogo entre os transhomens e o Centro de Referência e Treinamento de São Paulo (CRT-SP). No entanto, as ações do NAHT não se restringem apenas às questões de saúde.

14 Flávia Teixeira (2009) faz referência à participação de outro ativista neste processo além Xande, que participou da primeira reunião e solicitou a saída do grupo por divergências políticas. Ela não cita o nome dele.

Em 2011, nós do NIGS, junto com a Associação de Pesquisadores Brasileiros na França – APEB-Fr, estávamos organizando a *Journéed'Études APEB-NIGS "Questions LGBT: Recherches au Brésil et en France – Questions théoriques et politiques"*. Na programação estava prevista uma sessão de vídeos sobre ativismo LGBT no Brasil com o objetivo de apresentar aos/às franceses/as algumas experiências brasileiras nesse campo. Convidamos algumas organizações, e a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT), a Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), a Associação Nacional de Travestis (ANTRA) e o NAHT enviaram seus vídeos.

No vídeo enviado, Boschetti apontou os outros objetivos do NAHT: a recolocação profissional de transhomens no mercado de trabalho, a qualificação e orientação das equipes de recursos humanos das empresas sobre as questões ligadas à transexualidade, a aprovação do Estatuto da Diversidade Sexual, que prevê a retificação de nome e gênero e *"a formação de uma ONG nacional, com o apoio de coordenadores regionais, todos homens transexuais, espalhados pelo Brasil inteiro"* (BOSCHETTI, 2011).

A ONG nacional a que Boschetti se refere é a Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT), que surgiu no início de 2012 e foi oficializada em 30 de junho do mesmo ano. O NATH parece ter sido o propulsor da ABHT e da participação mais expressiva de transhomens no movimento LGBT. No dia 01 de julho de 2012 foi oficializada a Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT), em São Paulo. Participaram do ato de fundação ativistas, representantes de organizações governamentais e não governamentais e pesquisadoras. Três questões emergem neste momento:

1. A presença de transhomens no movimento trans até então era praticamente inexistente ou com pouquíssima visibilidade, diferentemente da França, que como vimos já na década de 1990 uma das associações foi fundada por um transhomem, Tom Reucher;

2. A ABHT foi articulada a partir de encontros e discussões virtuais propiciados através das redes sociais, como o *Facebook* e;

3. Leonardo Tenório, presidente da ABHT afirmou no seu discurso de fundação da associação que a ABHT aceita todas as autoidentificações,

como *transhomens, homens trans, FTM, transgêneros* etc, demonstrando uma ampliação das categorias até então reconhecidas, *travestis e transexuais*. Ele ainda afirmou a importância da articulação entre movimento social, organizações governamentais e academia.

A partir dos dados observados nos dois países, consideramos que na França o movimento trans tem suas próprias lutas e reivindicações, estando à parte do chamado movimento LGBT, ou neste caso LGB. O T tem "vida própria". No Brasil conhecemos o movimento LGBT, no qual está inserido o que seria o "movimento trans" brasileiro. Por um lado, há o argumento de que juntando as "letrinhas", o movimento se mostra mais forte; seria uma associação estratégica. Por outro, há o argumento de que as especificidades das travestis e pessoas transexuais não estão contempladas nas reivindicações de gays e lésbicas, tornando as pessoas trans invisibilizadas no movimento (CARVALHO e CARRARA, 2013). Este é um tema permeado por dúvidas, controvérsias, tensões e disputas identitárias que, a meu ver, precisa melhor problematizado.

e) Produção teórica trans francesa

É inegável que a produção teórica das próprias pessoas trans, como por exemplo os trabalhos de Karine Espineira, que terminou seu doutorado em Comunicação em 2013 na Université de Nice Sophia Antipolis, sendo a primeira pessoa trans a obter o título de doutora, é uma marca da forma como a questão trans aparece na França. Em 2008 ela publicou o livro *La transidentité – De l'espace médiatique à l'espace public,* publicado pela editora L'Harmattan de Paris, no qual ela traz uma reflexão muito interessante sobre a construção de transidentidades no espaço midiático da televisão.

Além disso, Espinera publicou alguns artigos em diversas revistas e em 2013, ela, Maud-Yeuse Thomas e Arnaud Alessandrin foram os/as organizadores/as de dois livros: *Transidentités – Histoire d'une dépathologisation* e *Identités Intersexes: Identités en débat,* ambos publicados pela editora L'Harmattan, de Paris.

Tom Reucher defendeu em 2002 o trabalho *Ethnopsychiatrie, theorie queer et transexualisme (Syndrome de Benjamin): Pratiques Cliniques,* apresentado à Universidade Paris 8 para obtenção o diploma de estudos superiores especializados. Ele publicou outros artigos mais tarde e em 2011 participou do livro *La Transidentité – Des changements individuel au débat de societé*, organizado por Arnaud Alessandrin (doutor em sociologia), uma publicação da associação *Mutatis Mutandis* a partir do da jornada "portas abertas" que aconteceu em junho de 2010.

Em um artigo intitulado "*Quand les trans deviennent experts – le devenir trans de l'expertise"*, publicado em 2005, Tom Reucher critica veementemente a psicanálise a psiquiatria por essas duas disciplinas considerarem a transexualidade como uma doença mental e por desconhecerem os diferentes processos das transidentidades, utilizando teorias heterocentradas. Ele argumenta que as posições tomadas pela psicanálise e pela psiquiatria são mais dogmáticas do que clínicas ou científicas, que pretendem ser a "única" verdade. Ele termina o texto com duas frases: "Quem pode, melhor que nós, dizer o que nós vivemos? Em que sua visão de mundo é mais justa que a nossa?" (REUCHER, 2005, p. 164).

Observamos também a importância na França de pesquisas realizadas por grupos militantes, trabalhos que também são objeto de publicação e de produção de conhecimento sobre o campo trans.

A enquete da Chrysalide foi realizada entre dezembro de 2010 a outubro de 2011 e teve como objetivos recolher informações sobre saúde e sexualidade de pessoas trans, bem como sua relação com médicos, os riscos relacionados à sexualidade e ainda suas orientações e preferências sexuais. Foi aplicado um questionário com vinte e uma perguntas que podiam ser respondidas também através de um formulário *online*. Fizeram parte da pesquisa 187 pessoas.

Um aspecto muito interessante do questionário foi a pergunta relativa às identidades de gênero, uma pergunta aberta. Não foi explicitado, deliberadamente, o que são estas identidades e sim solicitado às/aos participantes que respondessem como se autoidentificam, a fim de permitir a

utilização de termos outros que não os utilizados pela psicologia ou sociologia. Surgiram mais de 57 categorias diferentes, entre elas, homem, mulher, FTM (*female to male*), MTF (*male to female*), FTX *(female to X)*, homem trans, mulher trans, travesti, lésbica (*gouine*), gênero *queer*, *sissy-boï*, trans, mulher em corpo de homem, *moi*, humano, o que mostra um painel de possibilidades em matéria de identidade e autodefinição particularmente complexo e variado (Chrysalide, 2011). Esta pesquisa foi publicada em novembro de 2011 com o título de Enquete *Chrysalide Santé Trans 2011*.

Outra pesquisa levada a cabo por ativistas do *CRIPS*[15] Ile-de-France e *Act-Up-Paris* junto com o *INSERM*[16] foi um estudo exploratório relativo às pessoas trans a fim de descrever sua situação social, seus comportamentos sexuais e seus recursos quanto aos cuidados de saúde. Para a coleta de dados foi utilizado um questionário disponibilizado *online*. A pesquisa foi realizada na França entre maio e junho de 2007 e fizeram parte da pesquisa 179 pessoas.

Os resultados desta pesquisa mostram que 69 pessoas (38,5%) se identificam como transexuais, 37 (20,7%) como transgêneros, 61 (34,1%) transexuais e transgêneros e 12 (6,7%) como nem transexuais nem transgêneros. Quanto à orientação sexual, 75 (41,9%) são heterossexuais, 39 (21,8%) homossexuais, 60 (33,5%) nem homo nem heterossexuais e 5 (2,8%) pessoas responderam homo e heterossexuais. 167 (93,8%) entrevistados/as tinham nacionalidade francesa e 11 (6,8%) estrangeira.

f) Dificuldades no campo francês

Como relatamos anteriormente, nossa ideia inicial era também fazer uma etnografia com transhomens franceses. Entramos em contato com várias associações trans para primeiramente conhecê-las, como *C'est Pás Mon Genre, de Lille*, *Mutatis Mutandis*, *Centre LGBT*, de Paris e *Chrysalide*, de

15 Centre Régional d'Information et Prévention du Sida.
16 Institut National de Santé et Recherche Médical.

Lyon, entre outras, explicando que nós éramos pesquisadoras brasileiras e os objetivos da nossa pesquisa.

O *Centre LGBT* de Paris permitiu que participássemos de uma reunião de pessoas trans, mas a reunião foi desmarcada de última hora. Uma outra associação, após inúmeras trocas de emails, aceitou a nossa presença, mas a reunião seria em uma data em que eu não estaríamos na mais na França. Nossa estada na França teve a duração de quatro meses, de novembro de 2011 a fevereiro de 2012, período um pouco complicado porque é um período de festas, com alguns feriados, é período de férias também, o que dificultou um pouco o meu acesso às associações, mas não se resume a esta dificuldade o contato com as associações francesas.

Em Paris participamos da organização da *Journée d'Etudes LGBT, na Maison du Brésil*, organizada pela Associação dos Pesquisadores e Estudantes Brasileiros na França (APEB-Fr) em parceria com o NIGS, do qual eu participo. Um dos objetivos era fazer a interlocução entre pesquisadores/as e ativistas brasileiros/as e franceses/as a respeito da temática LGBT. Uma das dificuldades que encontramos foi convencer alguns/mas ativistas gays e lésbicas a participar do evento. No entanto, Camille Cabral, da PASST, esteve presente e participou de uma das mesas. No Brasil isso também acontece, às vezes o diálogo entre a academia e ativistas é um pouco truncado, como sabemos. Uma das tensões que há está relacionada ao fato de que, como apontou Tom Reucher, as pessoas trans questionam a legitimidade de teóricos/as, uma vez que os mais "legítimo/as" para falar de si seriam os/as próprios/as trans.

Conclusão

Demonstramos neste texto que algumas lutas dos/as ativistas trans, como a despatologização trans e despsiquiatrização da transexualidade, são pontos em comum entre Brasil e França. Outro aspecto semelhante diz respeito às dificuldades de acesso às transformações corporais que as pessoas trans desejam, bem como às dificuldades de alteração de nome no registro civil.

Diferentemente do Brasil, a presença de transhomens no movimento trans francês surge na década de 1990. No Brasil, identificamos esta presença apenas recentemente, com o surgimento do NAHT em 2011 e da ABHT em 2012.

Outro ponto que destacamos como diferenças entre os dois países diz respeito à produção de conhecimento pelas próprias pessoas trans. Percebemos que na França tanto ativistas como associações trans trazem contribuições importantes para o campo teórico trans. Não identificamos produção semelhante no Brasil, talvez seja ainda um campo incipiente, que merecerá novas abordagens em um futuro próximo.

Para finalizar, esperamos ter demonstrado que, embora Brasil e França sejam países tão distantes, com culturas diversas e contextos sociopolíticos peculiares, a questão trans no que se refere à despsiquiatrização da transexualidade, produção teórica sobre o tema e ativismo trans, apesar de apresentar alguns aspectos muito diferentes nos dois países, em outros há uma grande proximidade. Conciliar o que está ao mesmo tempo tão longe, e tão perto, é um dos desafios neste campo.

Referências

ALESSANDRIN, Arnaud (dir). *La Transidentité:* des changements individuel au débat de société. Paris: L'Harmattan, 2011.

AMERICAN PSYCHIATRY ASSOCIATION (APA) – DSM III. Disponível em: http://www.psychiatry.org/practice/dsm/dsm-history-of-the-manual. Acesso: 28 mar 2013.

BARBOSA, Bruno César. *Nomes e Diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual.* 2010. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social] -Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo.

BENTO, Berenice. *A reinvenção corpo*: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BOURCIER, Marie-Hélène. *Queer Zones*: politiques des identités sexuelles et des savoirs. Paris: Éditions Amsterdam, 2006, 2011.

_____. *Queer Zones 2:* Sexpolitiques. Paris: La fabrique, 2006.

_____. *Queer Zones 3: Identités, cultures, politiques.* Paris: Amsterdam: 2011

CARDOZO, Fernanda. *Das dimensões da coragem: Socialidades, conflitos e moralidades entre travestis em uma cidade no sul do Brasil.* Dissertação. [Mestrado em Antropologia Social] – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.

CARVALHO, Mário. De "doidas e putas" a "respeitáveis militantes": um histórico do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *35o. Encontro da ANPOCS.* Caxambu, 2011.

CARVALHO, Mário; CARRARA, Sérgio. "Em direção a um futuro trans? Contribuições para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil". *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana,* n. 14, dossier n. 2, p. 319-351, 2013.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução CFM* nº 1.482 /97. Disponível em: http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/1997/1482_1997.htm. Acesso: 13 nov 2011.

CHRYSALIDE. *Etude 'Santé Trans 2011'* - Pré-rapport – 20 novembre 2011. Disponível em: http://chrysalidelyon.free.fr Acesso: 21 nov 2011.

ESPINEIRA, Karine. "Transidentités: de la théorie à la politique". *L'Information psychiatrique*, v. 4, n. 87, p. 245 a 352, 2011a.

_____. "Le bouclier thérapeutique: discours etlimits d'un appareil de légitimation". *Revue Internationale de Recherche Biographique*, n. 2, p. 280-295, 2011b.

ESPINEIRA, Karine; THOMAS, Maud-Yeuse; ALESSANDRIN, Arnaud (dir.). *Transidentités:* Histoire d'une dépathologisation. Paris: L'Harmattan, 2013.

_____. *Identités Intersexes*: Identités en débat. Paris: L'Harmattan, 2013.

GAT. Website do Groupe Activiste Trans'. Disponível em: http://transencolere.free.fr/gat/questcequegat.htm. Acesso: 21 nov 2011.

GODEFROY, Hélène. "Changer de sexe: quand la demande se perd". *La clinique lacanienne*, n. 13, p. 85-106, 2008/1.

LATROBE, Jérôme. "Sandrine à Marseille: Dialogue avec une transsexuelle". *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n. 31, p. 197-206, 2010.

LEITE JR., Jorge. "*Nossos corpos também mudam": Sexo, gênero e a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico.* Tese [Doutorado em Ciências Sociais] - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

MACÉ, Éric. "Ce que les normes de genre font aux corps/Ce que les corps font aux normes de genre". *Sociologie*, v. 1, n. 4, p. 497-515, 2010. Disponível em: http://www.cairn.info/revue-sociologie-2010-4-page-497.htm. Acesso: 19 nov 2011.

MINISTÈRE DES AFFAIRES SOCIALES ET DE LA SANTÉ – FRANCE. Disponível em: http://www.sante.gouv.fr/declassification-de-la-transsexualite-de-la-categorie-affection-de-longue-duree-ald-23-affections-psychiatriques-de-longue-duree.html Acesso: 03 jan 2012.

ODT. *Website do Observatoire des Transidentités*. Disponível em: www.observatoire-des-transidentites.com/ Acesso: 12 jan 2012.

PELÚCIO, Larissa. "Ativismo Soropositivo: A politização da Aids". *ILHA – Revista de Antropologia*, v. 9, n. 1-2, p. 121-141, 2007.

REUCHER, Tom. *Ethnopsychiatrie, theorie queer et transexualisme (Syndrome de Benjamin): Pratiques Cliniques.* [Mémoire de Diplôme d'Études Supérieures Spécialisées]. Université de Paris 8.Paris, 2002.

_____. "Quand lês trans deviennent experts: Le devenir trans de l'expertise". *Multitudes*, v. 1, n. 20, p. 159-164, 2005.

SANS CONTREFAÇON. *Website de l'Association Sans Contrefaçon.* Disponível em: http://sans.contrefacon.free.fr/presentation.html. Acesso: 12 jan 2012.

SENGENÈS, Sébastien. "D'un genre à l'autre: Identité refuse, identité abandonnée". *Terrain – Revue d'Ethnologie de l'Europe*, n. 42, p. 81-94, 2004. Disponível em: http://terrain.revues.org/1748. Acesso: 17 nov 2011.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris:* Do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

SOC. *Website da The World Professional Association for Transgender Health*. Disponível em: http://www.wpath.org/publications_standards.cfm. Acesso: 14 abr 2013.

STS67. *Website du Support Transgenre Strasbourg*. Disponível em: http://www.sts67.org/html/fr_accueil.html. Acesso: 12 jan 2012.

TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. *Vidas que desafiam corpos e sonhos: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade*. Tese de Doutorado. Campinas : Doutorado em Ciências Socias da Universidade Estadual de Campinas, 2009.

THOMAS, Maud-Yeuse; ESPINEIRA, Karine; ALESANDRIN, Arnaud. (Orgs.). *Transidentités*: Histoire d'une dépathologisation. Paris: L'Harmattan, 2013.

_____. (Orgs.). *Identités intersexes*: identités en débat. Paris: L'Harmattan, 2013.

WILSON, Kayigan d'Almeida; BERDOUGO, François; HAZERA, Hélène. "Transsexuel(le)s: conditions et style de vie, santé perçue et comportements sexuels. Résultats d'une enquête exploratoire par Internet, 2007". *BEH*, n. 27, 1er juillet. 2008. Disponível em: http://www.invs.sante.fr/beh/2008/27/beh_27_2008.pdf. Acesso: 17 dez 2011.

Parte II

Conjugalidade, relações e trajetórias familiares

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-8

Apadrinhamento e relações familiares na sociedade francesa contemporânea[1]

Agnès Fine

Introdução da problemática

Na França, onde a prática religiosa católica é minoria, ainda nos anos 1990 estimava-se que a metade ou dois terços das crianças eram batizadas na Igreja (com o objetivo de se fazer uma festa e acolher a criança na família – sobretudo quando não houve casamento dos pais –, mas também para designar padrinhos e madrinhas às crianças). Além disso, mesmo quando não há a celebração do batizado na Igreja, escolhe-se com frequência padrinhos e madrinhas para as crianças, de forma mais ou menos informal[2]. Em geral, esses padrinhos são escolhidos na parentela ou entre seus amigos mais próximos.

A temática deveria interessar historiadores e sociólogos da família. Mas, se há alguns anos o tema tem sido muito estudado por historiadores

1 Trata-se da tradução da conferência intitulada "Parenté spirituelle, parrainage et relations familiales dans la société française contemporaine", proferida em 27 de abril de 2011 no quadro do projeto Gênero, sexualidade, parentesco: Um estudo comparativo entre França e Brasil – CAPES-COFECUB.

2 Na França, a Revolução Francesa instaurou um batismo civil que, fundamentalmente minoritário, conheceu, entretanto, um novo vigor nos anos 70. Durante a cerimônia, os padrinhos e madrinhas se comprometiam a tornarem-se os tutores de seu afilhado em caso de morte dos pais. Contudo, esse comprometimento não tinha qualquer valor jurídico, pois em caso de desaparecimento dos pais, um conselho familiar se reunia para decidir quem seria o tutor da criança. Mesmo que os afilhados órfãos fossem apenas raramente criados por seus padrinhos e madrinhas, a crença nessa função de apadrinhamento é amplamente compartilhada na França.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

(como é o caso da rede *Patrinus*, na Europa), ele não tem sido abordado pelos sociólogos. Alguns estudos etnográficos sobre essa questão têm sido desenvolvidos em sociedades rurais do passado, mas eles ainda são menos numerosos que aqueles ligados ao debate sobre a modernidade. Ora, a vitalidade do compadrio convida-nos a analisar tanto suas funções nas relações familiares, quanto seu funcionamento na família contemporânea.

Campo de pesquisa

A pesquisa foi realizada nos últimos dez anos com pessoas adultas de várias idades, provenientes de grupos populares (agricultores, empregados, operários etc.), vivendo no Sudoeste da França, e foi complementada por uma investigação em meio urbano. Trata-se de um *corpus* importante de entrevistas (em torno de cinquenta) sobre a temática do apadrinhamento no interior das famílias estudadas, cobrindo assim um período de mais ou menos cinquenta anos (aproximadamente entre os anos 1950 e 2000)

Representações da função dos padrinhos e madrinhas: o que se espera deles?

Espera-se da Igreja

Acompanhar a criança na fé e na prática religiosa. Antigamente os padrinhos deveriam ensinar o afilhado "a rezar o pai nosso", além de dar o nome à criança. Hoje, considera-se que os padrinhos devem:

A. Substituir os pais em caso de falecimento, como tutores eventuais.
B. Dar presentes em festas como Natal e aniversário e em etapas importantes do ciclo de vida do afilhado, como a entrada na escola, a primeira comunhão e o casamento.
C. Em situações de necessidade dos pais, dar assistência médica, mas, sobretudo, moral. Sem compartilhamento da vida cotidiana, os padrinhos dão assistência pontual em caso de necessidade.

Madrinha é a mãe que se busca quando os pais falham. Ela aparece, dessa forma, nos contos populares como Cinderela e Pele de Asno[3]. Em nossa sociedade, essa falha é apenas imaginada, pois quando há morte ou desaparecimento físico, o que domina é a primeira representação de tutor eventual.

D. Bons pais, pais ideais. Pais com os quais se tem boa relação, positiva, uma relação pensada como complementar àquela da família consanguínea. Os padrinhos trazem algo a mais, algo que pode ser supérfluo: são pais complementares, pois eles dão o que os pais não dão.

E. O peso do passado. Esta é uma representação positiva ligada ao valor sagrado do apadrinhamento na sociedade cristã: em oposição ao parentesco carnal, manchado pela sexualidade e pelo parto. Este valor ancora-se inicialmente no significado cristão do sacramento do batismo, verdadeiro novo nascimento que lava a alma do pecado original contraído ao nascer e dá a graça ao novo cristão. O renascimento espiritual da criança só é possível pela ausência dos genitores, sobretudo pela mãe, cuja presença na Igreja traria desgraça para a criança. O padrinho e a madrinha, como segundos pais, têm a obrigação de fazer renascer a criança e de lhe transmitir parte de sua personalidade. Essa crença é um tipo de herança espiritual que passa essencialmente pela nominação do afilhado. O homônimo entre padrinho e afilhado aparece no século XII em algumas regiões da Europa Ocidental e se tornará a regra a partir do século XIV até o meio do século XX, sendo que a cronologia varia segundo cada caso.

---

3 N.T. Percebendo o desconhecimento da plateia brasileira sobre esse conto, que tem uma versão cinematográfica em filme de Jean Marais, com Catherine Deneuve no papel principal, Agnès Fine introduziu-nos rapidamente ao conto da seguinte forma: Pele de Asno era a filha de um rei que amava muito sua esposa, que por sua vez morrera deixando-o viúvo. O rei se apaixonou então pela filha, que era muito parecida com a mãe, e tentou desposá-la. Contudo, a madrinha apareceu e ajudou Pele de Asno a fugir da relação incestuosa na qual o pai queria envolvê-la.

A transmissão de elementos constitutivos da pessoa (o sexo, a voz, a fala, a aptidão, a caminhada) passa igualmente pela observação dos padrinhos e madrinhas de gestos prescritos ou proibidos, assim como pelo dom de presentes rituais. Esses últimos variam segundo os períodos da história e dos lugares: moedas, medalhas ou crucifixos, pratos e talheres, primeiros sapatos, primeira calça para os meninos, brincos para as meninas – são presentes dados no dia do batizado assim como em momentos importantes do ciclo de vida do afilhado (desmame, primeira comunhão, casamento).

A relação de apadrinhamento está, de fato, colocada sob o signo do dom e da reciprocidade, o dom de presentes para os afilhados sendo uma maneira de os padrinhos e madrinhas de devolverem o bem simbólico, a criança, que lhes foi dado pelos pais. Dom que é impossível recusar, correndo-se o risco de atrair a maldição sobre a criança ou sobre os que a recusam.

Além disso, essa "relação em Deus" (*godparenthood*) é sagrada e se exprime pelo respeito que o afilhado deve dispensar ao seu padrinho. Frequentemente, quando ele o encontra, deve beijar a mão e pedir sua bênção. Ela funda a função metafísica da relação. De fato, esses laços positivos envolvem não somente as relações entre os vivos, mas se estendem também às relações com os mortos. O exame dos rituais funerários, das narrativas das lendas e dos contos revela que se o padrinho conduz seu afilhado em direção à "boa" morte, o afilhado torna-se também uma condição da felicidade póstuma de seu padrinho. Inversamente, aquele que morre sem padrinho, assim como aquele que morre sem afilhado, está destinado a se tornar alma perdida. Reciprocidade que testemunha a inventividade da cultura cristã, em oposição evidente à ortodoxia doutrinal que nunca prescreveu a obrigação de se tornar padrinho ou madrinha.

Hoje, o padrinho e a madrinha não são mais aqueles que, pelo rito, fazem com que a criança passe da carne ao espírito, do mundo daqui de baixo para aquele do além. A criança desejada, da qual a inocência não está mais em jogo, é considerada como uma pessoa desde sua concepção. O sentido do sacramento está totalmente modificado. Ele marca a

entrada da criança na comunidade dos cristãos. A liturgia do batismo adotada desde o Vaticano II preconiza a evicção dos pais espirituais em detrimento dos pais, que devem não somente estar presentes, mas ativos na cerimônia do batismo: são eles que respondem no lugar da criança e se comprometem a educá-la na religião cristã. São também eles que dão à criança um nome que lhes agrada.

Que funções tem o apadrinhamento no seio da família?

O grande valor acordado pelos pais à criança implica que hoje não lhe falta mais nada e que um padrinho ou madrinha pródigos em presentes não são mais necessários – nem pelo afeto, nem pela eventual ajuda em caso de necessidade. *Dom para a criança de um padrinho ou madrinha*, mas também *dom da criança a parentes próximos ou amigos* que se estima. Hoje, o compadrio ocupa um lugar estratégico no jogo de relações que os pais estabelecem em volta da criança. Ocasião privilegiada de exprimir afeto e amizade em relação aos membros da parentela ou para amigos próximos.

Essa escolha também segue alguns princípios. Vejamos algumas regras costumeiras. Um padrinho de cada lado dos pais: um paterno e um materno, consanguíneos ou aliados, que reflete o cognatismo de nosso sistema de parentesco. Aquele que é escolhido, tem a obrigação de aceitar o dom, de manifestar gratidão, que deve se expressar pela adoção de um comportamento adequado em relação à criança: dar presentes, telefonar seguido, perguntar por ela etc. Assim, o apadrinhamento permite criar ou reforçar laços de afeto entre parentes próximos e também criar parentesco entre amigos ou pessoas próximas que não tenham filhos.

Tomemos o exemplo de Jean-Pierre (fig. 1) que se torna o padrinho da filha do irmão de sua esposa e também do filho de sua irmã. Antes, ele foi padrinho, em 1974, da filha de sua madrinha, a esposa de um tio, irmão de sua mãe. Este tio é o padrinho de seu filho.

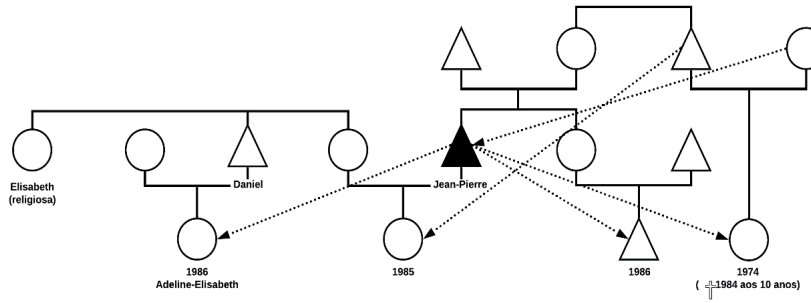


Figura 1 – Exemplo de Jean-Pierre

No segundo exemplo, Monique (enfermeira, 31 anos em 1992), casada com Jacques (cozinheiro) tem como padrinho o irmão de pai (Serge) e como madrinha uma amiga de sua mãe. Para seu primeiro filho Mathieu, ela escolhe como padrinho e madrinha amigos próximos de seu lado (Maryse e Joël), enquanto que para sua filha Mélanie ela escolhe a tia paterna desta como madrinha (Marika) e seu irmão François como padrinho. Ela mesma é a madrinha do filho (François) do irmão de seu esposo (Vincent). A madrinha da sua filha (Marika) é também a madrinha da filha de uma de suas cunhadas (Chantal).

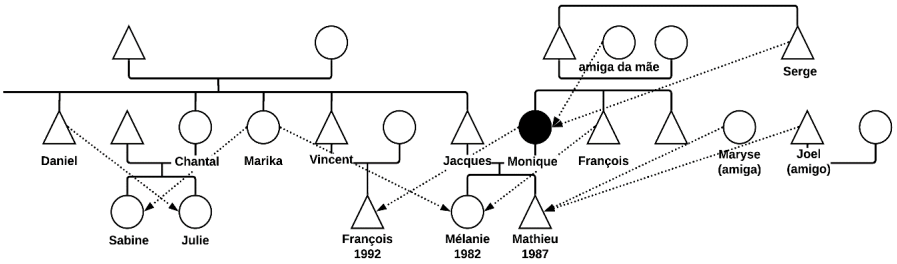


Figura 2 – Exemplo de Monique

Vemos o entrecruzamento de apadrinhamentos e amadrinhamentos atribuídos a cada filho de cada lado das relações de parentesco dos pais: seus irmãos, irmãs, cunhados, cunhadas ou ainda amigos próximos.

1) Criar afeto ou reforçar os laços entre os amigos próximos :

- **Laços com colaterais, consanguíneos e aliados**: no exemplo que o quadro nos mostra é a escolha de François, irmão de Monique, como padrinho.
- **Entre tios/tias e sobrinhos/as**: laços que podem ter sua própria especificidade, a madrinha é "mais que uma tia".
- **Triângulos afetivos**: estreitamento dos laços horizontais entre colaterais, tornando-os mais fortes do que laços verticais fortes – e inversamente. Trata-se de laços às vezes desenhados, mas não explorados, o que produz o fracasso da relação.
- **Entre avós e netos**: Menos frequentes hoje, mas muito importantes antigamente. Atualmente, essa escolha se confronta com o ideal de tratamento igualitário dos netos.
- **Entre primos**: Porque são considerados próximos, "como irmãos".
- **Entre irmãos mais velhos e caçulas**: Modelo bastante presente em famílias extensas, com grande diferença de idade. Nesse caso, geralmente os irmãos tratam-se pelos termos do apadrinhamento.

2) Criar parentesco entre amigos e pessoas próximas

- **Fazer de um amigo um irmão**: "criar um laço de sangue que não existe". No gráfico mostrado, Monique escolheu dois amigos próximos de seu lado.
- A aptidão a criar parentesco pelo apadrinhamento é particularmente preciosa nas famílias onde as relações de parentesco são tensas ou frouxas.

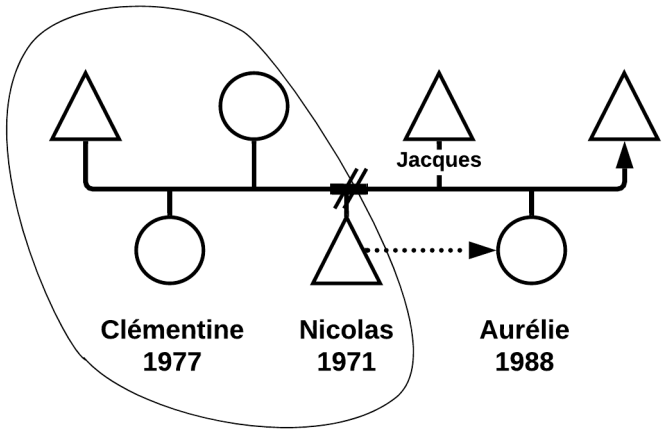


Figura 3 – Relação fraternal entre um meio-irmão e uma meia-irmã.

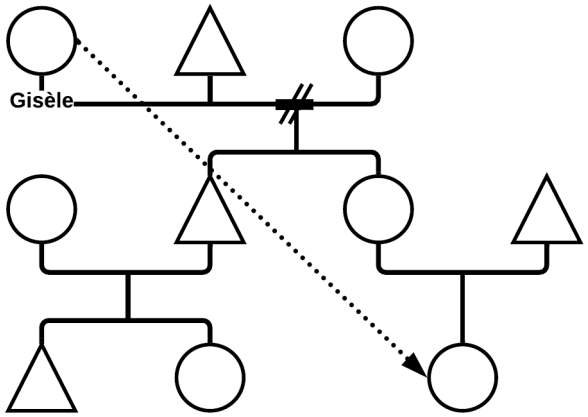


Figura 4 – Gisèle, nova companheira de Robert, pede para ser a madrinha da neta de Robert.

Exemplo de um homem que criou a filha de sua companheira e que, depois da separação, a menina, com 12 anos, pede para que esse ex-padrasto se torne seu padrinho, realizando um batismo civil na prefeitura: uma maneira de continuar a ter um laço de parentesco privilegiado.

B – Nas famílias homoparentais

- **Fazer da "madrasta", companheira da mãe, um tipo de madrinha:** Isto não se dá pelo batismo, mas adotando o apelativo de "madrinha" para designar a companheira da mãe. Aqui, a companheira é como uma mãe, mas com uma distância maior em relação aos filhos da mãe biológica. Essa denominação permite também dar visibilidade e respeitabilidade à relação das duas mulheres em contextos nos quais a relação não é declarada (como na escola). Muito frequente na França, quando a companheira da mãe não desejou ou não gestou junto com ela o projeto de ter uma criança.
- **Criar um tipo de fratria entre filhos de dois membros de um casal:** Por exemplo, Rita une-se à Juliette, que já é mãe de duas crianças. Rita pede aos padrinhos das crianças de sua companheira para serem doadores de esperma para que ela possa conceber um filho. Ela pensa assim tornar seu filho e os de sua companheira "irmãos".
- **Batizado de crianças de um casal de mulheres ou homens** por outro casal de homens ou mulheres, produzindo assim uma forma complementar de família por apadrinhamento, na qual se equilibram os sexos[4].
- Para oficializar a relação conjugal e de filiação na ausência de possibilidade legal.
- **Para inscrever o casal em um parentesco mais vasto, modelado segundo os desejos dos pais:** Por exemplo, designar padrinhos a

4 Algumas justificativas e comentários destes casais são no sentido de que as crianças tenham modelos sociais de gênero, como, por exemplo, no caso de um menino filho de um casal de lésbicas, que acha bom que os padrinhos o "levem para o futebol".

uma criança de um casal de mães, que terá assim figuras masculinas de referência em volta dela, ou, inversamente, madrinhas, figuras femininas em uma família de um casal de homens. Eis uma maneira de prevenir as críticas sobre as questões de uma falta de identificação.

- **Para colocar um genitor à distância**: Em famílias homoparentais que não querem a presença do genitor biológico no lugar de pai ou mãe. Por exemplo, uma mãe lésbica que pede ao padrinho de seu primeiro filho para ser o genitor de seu segundo filho, pois ela quer que ele permaneça como um padrinho das crianças e não um verdadeiro pai.

Pelos exemplos mostrados, vê-se a grande maleabilidade da relação de apadrinhamento, cuja vitalidade atual está ligada não somente às representações do apadrinhamento como parentesco (sempre positivas), em referência ao seu antigo caráter sagrado, mas também em relação a dois fatores ligados à modernidade: de uma parte, o valor da criança e, de outra parte, o novo valor atribuído aos laços eletivos nas relações de parentesco.

O valor acordado à criança aumenta o valor da designação de pais e mães de substituição e é exatamente assim que esses últimos a compreendem. Vimos como esses laços eletivos estreitam os laços de parentesco e os ampliam aos amigos próximos. Nas famílias adotivas, os pais recorrem com frequência a essa forma de apadrinhamento para preservar sua criança de um novo abandono no caso de desaparecimento desses.

Vê-se que o apadrinhamento, antiquíssima instituição cristã, mudou de funções e de sentido ao longo de sua história. Não se pode falar de um parentesco espiritual, mas, antes, de um parentesco eletivo, no qual o caráter positivo não está mais ligado à distância que ele entretém com o parentesco de sangue, mas, ao contrário, com sua proximidade. O valor acordado hoje à paternidade e à maternidade recai sobre as pessoas que poderiam ocupar o lugar de pai ou de mãe.

Conclusões: alguns comentários

1. As estratégias familiares de escolha de padrinhos e madrinhas são, sobretudo, de responsabilidade das mulheres, função ligada ao lugar das mães nas relações familiares, que estão centradas na matricentralidade de nosso sistema de filiação.

2. A relação criada pelo batismo ou uma designação informal entre madrinhas/padrinhos e afilhados/afilhadas não foi sistematicamente explorada. Os comportamentos dos padrinhos e madrinhas são diferentes e a relação com os afilhados tem maior ou menor investimento. Essas diferenças não estão ligadas às pertinências sociais, mas à experiência passada. Parece que há um aprendizado vívido do papel de padrinho/madrinha. As mães parecem mais interessadas pela escolha das madrinhas e dos padrinhos e pelo bom funcionamento dessa instituição quando elas vivenciaram, enquanto afilhadas, uma relação privilegiada e forte com sua madrinha e seu padrinho.

3. Seguidamente, no campo da sociologia da família, tende-se a opor a institucionalização à expressão livre de sentimentos. Por exemplo, a recusa do casamento, que é vista como uma tendência a resistir à regulamentação oficial dos direitos e deveres dos cônjuges que enfraqueceria a força dos sentimentos amorosos espontâneos (dos quais o valor tenderia, por sua vez, à sua expressão livre, e não ao contrário). Pode-se constatar que, no caso da instituição do apadrinhamento, em razão dos códigos que ela criou, as obrigações recíprocas são criadoras de laços afetivos específicos que não existiriam sem ela.

4. Enfim, defendo o estudo mais amplo de relações de parentesco, pela antropologia do parentesco de nossas sociedades, nas quais habitualmente se focaliza essencialmente o núcleo conjugal. Sugiro que as relações

fraternas merecem ser mais amplamente analisadas e que seria importante mostrar o lugar específico das mulheres na animação das redes entre irmãos (FINE, 2007).

5. Por fim, um último ponto sobre o qual eu não me estenderei, mas que me interessou muito nos trabalhos anteriores: a análise, em uma dada sociedade, de representações de diferentes laços de parentesco paralelos, aqui em ocorrência com laços de filiação consanguíneos, lugar da filiação ritual.

Pseudoparentesco, parentesco fictício, parentesco artificial, parentesco ritual: essa multiplicidade de termos utilizados pelos antropólogos testemunha a dificuldade de definir de maneira satisfatória os laços entre as pessoas que, tomando por modelo as relações de filiação, de fraternidades (ou irmandades?) ou mesmo de aliança, são criadas por um rito diferente do que o do nascimento e do casamento.

Neste texto, eu comparei o laço ritual com o laço "natural" ao qual o vocabulário nativo o assimila e mostrei a realidade e os limites da analogia. A comparação permite fazer emergir, ao mesmo tempo, o modo pelo qual se representa o laço de parentesco, a maneira pela qual se o assimila e a especificidade eventual desse laço ritual. Seria possível fazer a mesma análise comparando as fraternidades de sangue e o compadrio de batizado ou de crisma. Apesar de esses laços paralelos situarem-se em planos diferentes, eles são complementares. A realidade é mais complicada nos casos de pluriparentalidades ligadas às mudanças familiares contemporâneas. Qual é o papel do padrasto nas famílias recompostas depois do divórcio? Ele pode ser comparado ao do pai? E o da madrasta com o da mãe? Qual o papel da mãe adotiva em relação à mãe de sangue? Da mãe de gestação com a mãe de intenção, nos casos de gestação por ventre de aluguel? As novas formas de parentesco criam pluriparentalidades diversas, mas elas se situam em um mesmo plano e criam situações de concorrências entre pais e mães, vividas ou fantasiadas (FINE, 2001). Penso que se trata mais de difração, entre várias pessoas, de funções de colocar no mundo e de educação, que

antigamente estavam reunidas em uma só pessoa e é por isso que há grandes problemas jurídicos sobre a definição de quem é pai e quem é mãe. Quem é a mãe? Quais são os direitos e as funções dos outros pais e mães? Aqueles que dão os gametas, aqueles que os criam, aquelas que os parem? Esta é uma grande e vasta questão que eu apenas evoquei aqui.

Referências

FINE, Agnès. "L'héritage du nom de baptême". *Annales ESC*, v. 4, p. 853-877, 1987a.

_____. "Le parrain, son filleul et l'au-delà". *Etudes Rurales*, n. 105-106, p. 123-146, 1987b.

_____. "Les parentés parallèles". In: ALTHABE, Gérard.; FABRE, Daniel.; LENCLUD, Gérard. *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Ministère de la Culture/Maison des sciences de l'homme, 1992. p. 195-210.

_____. *Parrains, Marraines*: la parenté spirituelle en Europe. Paris: Fayard, 1994.

_____. "Parrainage, marrainage et relations familiales dans la société française contemporaine". *Lien social et Politiques, RIAC*, n. 37, p. 157-170, 1997.

_____. "Pluriparentalités et système de filiation dans les sociétés occidentales contemporaines". In: LE GALL, D.; BETTAHAR, Y (Eds.). *La pluriparentalité*. Paris: PUF. p. 69-93.

_____. "Godparent". In: FASS, Paula (Ed.). *Encyclopedia of Children and Childhood*. New York and London: Macmillan Reference USA, 2003.

_____. "Les fratries en Europe. Aperçu sur quelques orientations de recherche en anthropologie". In: *Les fratries. Une démographie sociale de la germanité*. Bern: Peter Lang, 2007. p. 47-78.

Tradução: Miriam Pillar Grossi

Revisão: Flávio Luiz Tarnovski e Vinicius Kauê Ferreira.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-9

Conjugalidade, gênero e sexualidade: um estudo sobre a produção bibliográfica francesa

Leandro Castro Oltramari

Introdução

Este artigo pretende discutir a partir da literatura francesa as mudanças na sexualidade no casal contemporâneo. Para isto, primeiro abordarei as conjugalidades e sexualidade e as transformações sociais e políticas ocorridas a partir da contemporaneidade. Após, apresentarei as mudanças nos laços amorosos e sexualidade a partir da reflexividade contemporânea. Depois, abordarei as novas formas de conjugalidade como a chamada sexualidade recreativa. A seguir, apresento minhas considerações finais sobre o trabalho realizado a partir da literatura francesa.

Os estudos de gênero têm ampliado consideravelmente as discussões que vão do escopo político ao campo da sexualidade (REBREYEND, 2003; ELIAS e SCANDOLA, 2008). Dentro deste universo, os estudos sobre as conjugalidades têm tido aumento considerável principalmente com as novas formas de configurações familiares e sobre as relações amorosas (BOZON, 2005; REBREYEND, 2005; BRUXEL, 2005).

A discussão sobre sexualidade nos últimos anos tem se ocupado de parcela significativa dos estudos sobre conjugalidade (ARAÚJO, 2002; HEILBORN, 2004; BOZON, 2004, 2001; LERIDON, 2008 entre outros). As mudanças relativas à sexualidade têm refletido também nas novas configurações sociais presentes na modernidade (GIDDENS, 1993; BAUMAN, 2004; BOZON, 2004).

[VOLTA AO SUMÁRIO]

As estudiosas e estudiosos de gênero têm realizado discussões sobre as implicações das relações de gênero no interior das novas configurações de conjugalidade. Entendemos aqui neste artigo a conjugalidade como

> [...] uma forma possível de gestão compartilhada da sexualidade e dos afetos, onde ideologias e práticas diversas de amor conjugal e de gênero se expressam e realizam positivamente, um lócus ou uma cena onde se situam as trocas afetivas, sexuais e cognitivas entre os gêneros (MATOS, 2000, p. 163).

Estas conjugalidades, ao contrário da união pautada no casamento cristão, estão cada vez mais atreladas a uma vivência maior do companheirismo e de uma valorização da sexualidade. Por exemplo, vão ficando cada vez mais comuns nas publicações dos estudos de gênero segundo Michel Bozon (2004) e Marlise Matos (2000), vivências de casais que mesmo com relações estáveis vivem em casas separadas, ou vivem suas sexualidades de forma mais liberal em relação ao parceiro, ou formas ainda pouco conhecidas, mas que existem cada vez mais em nosso meio, como a chamada troca de casais (VON DER WEID, 2007, 2008, 2010).

Em texto de Luis Fernando Duarte (2009) – intitulado *Família, moralidade e religião* – o autor reflete sobre a mudança em diversos valores, inclusive na sexualidade conjugal, a partir de uma série de oposições de valores como religião, família e moralidade e, principalmente, sexualidade na modernidade. O autor destaca três questões interessantes sobre isto,

a) há formas de conjugalidade diferentes de modelos tradicionais, contrastando com outras que reforçam padrões de casamento tradicionais;

b) existe um aumento da individualização da sexualidade, ao mesmo tempo em que existe uma ampliação sobre o controle da mesma.

c) não existe diferenciação sobre as moralidades entre camadas sociais. Tanto as camadas médias quanto populares podem oscilar entre estes padrões.

Uma pista interessante sugerida por Duarte e que pode contribuir com as pesquisas sobre essa temática é que, independentemente

diferenciações sociais, o processo de individualização também é importante presença na constituição da singularidade de camadas sociais de baixa renda. Fato este muitas vezes negligenciado por pesquisadores que diferenciam as classes sociais pelas distâncias socioeconômicas entre elas.

Ainda com respeito à discussão sobre a importância dos fenômenos de individuação nas relações de gênero, Myriam Barros (2009), em pesquisa com três gerações distintas de mulheres, identificou transformações com relação a seus comportamentos. Uma das mudanças, segundo a autora, foi sobre a compreensão de conjugalidade para as mulheres entrevistadas, que se diferenciou a partir das gerações das pesquisadas. A autora caracterizou tensões entre os grupos pesquisados, principalmente atrelados às diferenças geracionais. O processo de individualização foi fundamental para que as entrevistadas pudessem estabelecer novas relações com seus parceiros, assim como com suas famílias. A pesquisadora compreendeu, assim, que quanto mais avançado o processo de individuação das entrevistadas, maiores eram as condições delas transformarem suas relações com os parceiros.

Vale apontar que as discussões sobre a conjugalidade no mundo contemporâneo passam por leituras que refletem criticamente sobre o discurso amoroso. Estudos de Bozon (2004), Sharman Levinson (2001), Leandro Oltramari (2009) e Leandro Oltramari e Miriam Grossi (2010) têm procurado compreender o amor a partir de uma leitura social, caracterizando-o como fenômeno devidamente socializado e não produzido a partir de uma individualidade descomprometida com o mundo social. Assim, o amor será percebido como uma forma de comunicação especifica (LUHMANN, 1990) dentro do universo da conjugalidade, que configurará práticas sociais relacionadas. Portanto, a partir de uma menor hierarquização das relações de gênero no interior da vida conjugal se faz importante compreender como se estruturam as relações amorosas sexuais na vida dos casais. Ana Neves (2007) aponta que em estudo de Buss (1989) homens foram identificados como mais preocupados com a manutenção da relação conjugal no seu início e as mulheres com a manutenção desta relação posteriormente. Assim, existem talvez algumas características que devem estar relacionadas às

identidades de gênero que têm influenciado as relações de conjugalidade. Neste artigo, pretendo refletir como a gestão da sexualidade tem sido organizada no interior de relações de conjugalidade na literatura francesa.

Cabe ressaltar que os estudos já desenvolvidos na França são de fundamental importância para problematizar a forma como esses fenômenos têm se dado no Brasil, que possui características religiosas e de sexualidade heterogêneas àquele país. (BOZON e HEILBORN, 2001).

O projeto de pesquisa CAPES-COFECUB intitulado "*Gênero, sexualidade e parentesco: um estudo comparativo entre França e Brasil*", que inspirou este artigo, pretendeu fazer um levantamento desses estudos para compreender como essas relações se estabelecem França. Este trabalho é fruto da pesquisa resultante de meu pós-doutorado realizado na Universidade de Le Mirail em Toulouse, França. Ele pretende, junto com os outros trabalhos realizados através desse convênio, fazer um elo entre os estudos já realizados sobre o tema no Brasil e na França e contribuir com outros que se efetivarão na articulação das pesquisas científicas desse projeto entre os dois países. Isto porque já existem na França (BOZON e HEILBORN, 2001; BOZON, 2004; CHAUMIER, 2004) assim como no Brasil (MATOS, 2000; VON DER WEID, 2007; DUARTE, 2009) pesquisas que tratam sobre a temática e articulam as transformações da sexualidade no âmbito da conjugalidade, focadas nas formas como estas têm sido gestadas no interior da família. Assim, este trabalho se propõe a fazer uma revisão de literatura, buscando: identificar as características das relações de conjugalidade nos estudos franceses, na perspectiva dos estudos de gênero e sistematizar as informações sobre os estudos sobre sexualidade nas publicações científicas a partir de três categorias: a) conjugalidade; b) relações de gênero; c) práticas sexuais.

A conjugalidade e sexualidade a partir das transformações sociais e políticas.

Dos artigos pesquisados, a maioria se concentrou entre o que denominamos de discussões sobre a sexualidade atreladas às mudanças sociais,

econômicas e políticas. Dentre esses vários estudos, um deles foi analisado mesmo sendo elaborado em inglês por se tratar de uma pesquisa realizada entre USA e França (GAGNON, GIAMI, MICHELS e COLOMBY, 2001).

As mudanças sociais nos relacionamentos de conjugalidade na França vêm sendo descritas por autoras como Sylvie Chaperon (2002) e Maryse Jaspard (2005). Para esta última, o casamento a partir da Idade Média foi perdendo a perspectiva religiosa. Ela aponta a importância do casamento por amor que se consolidou entre o final do século XIX e metade do século XX, e a prática do flerte se consolidando entre homens e mulheres. Assim a discussão primordial para a autora é sobre as mudanças no casamento a partir da década de 50. Ela centraliza sua discussão principalmente sobre a mudança de comportamento das mulheres, que antes tinham no casamento a única possibilidade de ascensão social. Hoje, principalmente para as mulheres o casamento é percebido como uma escolha realizada a partir de características identitárias identificadas como homogamia .

No mundo contemporâneo, o casal, através do amor recíproco, funda a construção de si mesmo (KAUFFMAN, 2003). Isto vai ser analisado por Jaspard (2005) e Jessica Scale (1989) a partir do momento quando a sexualidade se desliga da reprodução para o casal e passa a existir uma igualdade maior nas relações de conjugalidade. Desta forma, desvinculada da reprodução, a conjugalidade passa a ser percebida como construtora da intimidade para o casal. (DELBÉS e GAYMU, 1997). Essa perspectiva é também assumida por Jacques Marquet, Philippe Huyenen e Alexis Ferran (1997) e Patrick Simon (2002). Os primeiros apontam que a conjugalidade é construída em um conjunto de relações que são favorecidas por redes como: família, amigos e colegas de trabalho. Estas serão importantes, inclusive pela sua participação nas discussões sobre conjugalidade com o próprio casal. Já Simon em entrevista com Michel Bozon, aponta que a sexualidade corresponde a uma interiorização que produz um aprofundamento das exigências sociais principalmente motivadas a partir das relações de gênero. Assim, para estes autores as mudanças sociais são fundamentais para as transformações nas relações de conjugalidade.

Essas mudanças são citadas como controle da natalidade e mudanças em torno da sexualidade nas pesquisas de Charles-Henry Latour (2001), Marquet e Huyen (1997), Jessica Scale (1989), Yvonne Knibiehler (2003), Laurent Toulemon (1994; 1995). Nesses trabalhos existe uma clara importância sobre a discussão do controle sobre a natalidade e sua relação com as mudanças na conjugalidade e relações de gênero. A maior capacidade de poder fazer um controle sobre o próprio corpo para as mulheres, ou ainda, um projeto de família com filhos ou sem eles, tem sido uma característica dos estudos que apontam a filiação e a mudança de visão em relação a ela como um ponto crucial nas transformações referentes à conjugalidade.

Por exemplo, Touleman (1994) acredita que casais não casados que possuem filhos têm maior chance de separação que casais casados. E casais que possuem apenas um filho com menos de seis anos têm menos chance de separação, mas quando essa criança tem seis anos e o casal não tem mais filhos, essa chance aumenta como nos casais sem filhos. Assim ter ou não filhos pode gerar transformações nas dinâmicas conjugais, podendo ou não fazer com que as pessoas se divorciem. Ele aponta que entre os anos 60 e 80 aumentou o número de casais que têm filhos sem ter um casamento formal. Ou seja, os filhos não dependem mais de um casamento formal, esses podem e são resultados de um projeto de vida de um casal, ou mesmo de uma pessoa solteira.

Estas mudanças são também apresentadas quanto às práticas sexuais. Ou seja, um controle maior sobre a natalidade faz com que as pessoas desempenhem de forma mais livre a sexualidade. Os estudos têm demonstrado isto. Uma pesquisa realizada entre Estados Unidos e França com casais entre 18 e 59 anos de idade realizada por Gagnon, Giami, Michaels e Colomby (2001) identificou que os 3.432 pesquisados nos Estados Unidos e 4480 na França querem ter relacionamento de conjugalidade, pois para esses autores esse é o maior predicativo de ter relacionamento sexual. Ou seja, ter um relacionamento de conjugalidade entre jovens garante, para quem o tem, uma quase garantia de relacionamento sexual. Os franceses mantêm mais relacionamento sexual com os parceiros que os norte

americanos. Mas nos dois países o sexo diminui com a idade. Ou seja, a idade mais avançada foi fazendo com que práticas sexuais fossem também sendo diminuídas. Esses resultados também foram apontados pelas pesquisas de Danielle Quinodoz (2010) em relação ao envelhecimento e às mudanças das práticas sexuais no contexto da conjugalidade. As duas pesquisas dessa autora foram realizadas em contexto de terapia de casal, buscando discutir o ajustamento do casal à sua nova realidade. Mas vale a pena relativizar estes dados, pois em pesquisa de Delbès e Gaymu (1997) se identificou que atualmente pessoas idosas possuem uma vida sexual mais ativa do que a dos casais idosos de vinte anos atrás. E elas apontam que uma situação importante para a diminuição das atividades sexuais na velhice tem clara relação com a saúde. Como existe uma forte medicalização da saúde sexual principalmente através de medicamentos como o Viagra, é possível ampliar a sexualidade de pessoas idosas (BOZON, 2004).

A discussão sobre práticas sexuais e tempo de relacionamento também é abordada como um dificultador, pois de acordo com Gagnon, Giami, Michaels e Colomby (2001) houve um decréscimo em determinados tipos de práticas sexuais, como sexo oral, quando os parceiros já estavam em conjugalidade. Ou seja, tiveram mais prática de sexo oral quem esteve em relacionamentos sem conjugalidade. Estes indicadores podem ser uma clara demonstração da muitas vezes discutida falta de desejo sexual quando da institucionalização dos relacionamentos. Ou seja, a institucionalização faz com que determinadas práticas no interior do casal diminuam ou mesmo desapareçam. Isto muitas vezes tem relação com os modelos de relacionamento estabelecido pelo casal.

No estudo de Marquet, Huyenen e Ferran (1997) as relações sexuais dependem de um conjunto de outras relações entre os parceiros. A pesquisa dos autores estudou como os casais percebiam suas relações. E em qual medida os modelos de casais que eles possuíam correspondiam às normas práticas das suas redes sociais. Um dos modelos ideais para os casais foi considerado o modelo da fidelidade. O modelo da fidelidade foi quase unanimidade para os entrevistados, 55% deles revelaram ser a fidelidade

fundamental para a felicidade do casal. Mas os autores chegaram às seguintes conclusões: mais importante que necessariamente a fidelidade, no mundo contemporâneo tem sido a busca pela felicidade.

Nessa pesquisa, a busca pela felicidade no casal foi identificada da seguinte forma: Primeiramente, a felicidade era um objetivo importante da vida de casal, mas outros objetivos relativizavam sua importância. Para alguns casais, a fidelidade era indispensável para a realização da felicidade do interior do casal. Para outros casais, amor e sexualidade aparecem sendo distinguidos. Ou seja, um dos integrantes do casal pode admitir ou mesmo relacionar-se com outra pessoa, além de seu companheiro, com ou sem a anuência do mesmo. Isto vai ao encontro do que identificamos nos trabalhos de Lubomira Radoilska (2003), Chaumier (2004), Daniel Welzer-Lang (2005, 2009), onde a sexualidade tem se tornado para alguns casais contemporâneos uma dimensão "recreativa", a que será discutida mais a frente.

Podemos identificar que essas novas formas de vivência do casal têm sido atravessadas por muitas questões, inclusive econômicas. Os trabalhos de Hélène Belleau e Caroline Henchoz (2008), Agnès Martial (2008) e Céline Bessiére (2008) identificaram a dinâmica conjugal a partir do seu dinheiro. Os trabalhos apontam que o dinheiro é um ótimo medidor das relações de conjugalidade. Isto porque, segundo as autoras, a partir do dinheiro é possível se identificar como o casal se relaciona em sua intimidade. A conjugalidade nos dias atuais, com mulheres trabalhando e tendo como função também tarefas que antes eram consideradas exclusivamente dos homens têm realizado uma maior democratização das finanças do casal. As autoras apontam que nas normas igualitárias as diferenças financeiras entre o casal não são percebidas como injustas. Com isto, a partir de uma relação econômica, é possível identificar uma democratização maior, pois assim como outros elementos, o dinheiro serve como uma forma de ligação do casal, tanto quanto a sexualidade.

É interessante, pois a partir do dinheiro os casais tomam medidas mais individualizadas no processo conjugal. Segundo Martial (2008), mesmo com a igualitarização maior, ainda assim separações simbólicas devem

ser consideradas. Por exemplo, os homens se responsabilizam por contas bancárias, fixas e despesas de automóveis, enquanto as mulheres pelas contas de casa. Mas ainda assim a pesquisadora identificou também que existe uma divisão de trabalho entre homens e mulheres com relação a tarefas domésticas. Em alguns casos, mulheres controlam as finanças da família ocupando um lugar importante na relação ao cuidado dos investimentos.

Por último aparecem as transformações da conjugalidade a partir das relações entre homens e mulheres, decorrentes de uma mudança nas relações de gênero. Daniel Welzer-Lang (2009) aborda a masculinidade e as características das relações entre homens e mulheres a partir do olhar dos homens. Ele enfatiza as modificações que surgem no contexto da masculinidade sobre a questão do amor. Para ele, hoje o casal contemporâneo não se contenta com a relação familiar, ele quer o espaço do prazer e o diálogo ao mesmo tempo. O autor usa a metáfora de Bauman para falar da liquidez das relações atuais, na medida em que não existe mais a ideia de um casal único, monogâmico e eterno. Para Welzer-Lang (2009), o casal patriarcal não resistiu ao individualismo do século XIX e nem às forças dos movimentos feministas e homossexuais do século XX. Isto porque essas várias formas de vivência da sexualidade e da convivência com a intimidade fizeram com que valores, até então imóveis, começassem a se modificar. Suas discussões são as únicas que abordam a temática a partir do olhar dos homens e também serão as principais, entre os que têm apontado para uma discussão mais ampla sobre aquilo que ele denomina de uma sexualidade "recreativa" no interior do casal.

Como se pode notar, as discussões relacionadas às transformações sociais que influenciam as mudanças de conjugalidade apontam para uma diversidade significativa de fenômenos, desde mudanças na ordem histórica da conjugalidade e do casamento, a mudanças nas concepções de amor e sexualidade (JASPARD, 2005; CHAPERON, 2002; KNIBIEHLER,2003; BOZON, 2004). Outro aspecto importante que aparece nessas transformações é o significativo papel das mudanças nas práticas sexuais que os casais contemporâneos desenvolvem. A partir principalmente do controle da natalidade. A possibilidade de controle sobre o número de

filhos que se pode e quer ter possibilitou uma vivência da sexualidade muito mais plena, tanto para mulheres quanto para homens (TOULEMON, 1994; 1995; SCALE, 1989). Este controle da natalidade possibilitou novas práticas sexuais consideradas importantes hoje na existência conjugal. Por exemplo, aumentaram muito as práticas de práticas de sexo oral e anal no interior dos casais (SIMON, 2002; GAGNON, GIAMI, MICHAELS e COLOMBY, 2001). Vale a pena dizer que mesmo não sendo talvez unanimidade tanto o sexo oral quanto o sexo anal são muito mais realizados que há décadas atrás, principalmente por casais em conjugalidade.

Laços amorosos, reflexividade e sexualidade atrelada ao amor

Sobre a discussão das transformações apontadas pelos autores, as principais têm sido aquelas que apontam a reflexividade dos casais em relação a pensar sobre o seus relacionamentos, o processo de construção de si no interior do casal; a fragilidade dos laços amorosos e como estes são constituídos na interface com a sexualidade. Por exemplo, os textos de Kaufmann (2003; 2009) e Pascal Duret (2007) ressaltam a busca da felicidade. Duret (2007) acredita que os casais procuram, à sua maneira, a felicidade e fala do problema que o envelhecimento traz para os casais. Isto porque o amor é visto como atemporal e isso, segundo o autor, constitui uma falsa ideia. Para o autor, que faz com que essa unidade chamada casal perca muito de seu sentido, é a perda do desejo e da confiança no casamento. Mas essas são transformações comuns nos relacionamentos conjugais, com o passar do tempo. O conhecimento extremo faz com que esses sujeitos tenham com muita frequência uma delimitação de si atrelada ao seu comportamento e ao do outro. Assim, o casal se torna um projeto partilhado que não deve perder a emancipação do indivíduo. A rotinização da atividade sexual faz com que muitos casais entrem em uma lógica de "abertura", permitida como forma de não perder o projeto de vida em comum. Outra prática é que alguns hábitos sexuais, como transar em lugares diferentes, são

introduzidos na vida conjugal, mas de alguma forma eles combinam o risco com o desejo para constituir novamente a atração sexual.

Kaufmann (2009) utiliza a ideia de crença no amor feliz para abordar a discussão sobre o tema. Ele também aponta a importância de se compreender a relação evocada pelo amor, quando tratamos de intimidade e subjetivação. O autor aponta que o fato de casais poderem discutir de forma mais aberta os projetos de ter ou não filhos, criou um campo de possibilidades de exercício da sexualidade muito maior para os casais nos dias de hoje. Posição também defendida por Welzer-Lang (2005; 2009). Para Kauffman (2009), o casal se torna a salvaguarda para os sujeitos contemporâneos fugirem do individualismo contemporâneo. Mas ser feliz é uma prerrogativa para estar casado, sem ela o sujeito se separa. O dilema do casal moderno é viver a dois pensando cada um em si mesmo. Para ele é impossível viver um encontro amoroso sem a morte do si mesmo, pois o casal constitui uma outra identidade, o casal (KAUFMANN, 2003). O casamento muitas vezes acaba por ter os dois se desmotivado da relação, ou por ela ser uma relação que o autor identifica como uma batalha constante.

Para tanto, podemos imaginar existe uma dificuldade muito grande no casal contemporâneo para constituir esta diferenciação de si em relação ao outro, mas também pela constituição de si, que é como se forma o casal. Isto porque a sexualidade e o amor acabam tomando uma dimensão exponencial na vida do casal conjugal moderno. Isto pode explicar, por exemplo, porque o casal no início da interação é avaliado como melhor e posteriormente é percebido de como menos feliz (KAUFMANN, 2009).

A chamada conversa sobre sexualidade entre o casal pode ser uma das questões que faz com que, para Kaufmann (2009), a ligação entre o casal seja mais forte no inicio, quando há um período de apaixonamento. A partir daí, o autor revela que o casal passa para uma intimidade mais essencial para o relacionamento e um conhecimento mútuo cada vez mais elevado. O que acontece é que, em busca da felicidade, muitas vezes o relacionamento do casal aponta para uma abnegação pessoal de si, pois os desejos pessoais, motivados por um processo de diferenciação, podem colocar o casal em

risco. Isto porque a constituição do casal é uma forma de interiorização de uma nova forma de existência, aquela vivida a dois.

Welzer-Lang (2009) aponta que essa forma de vivência a dois pode ser aquilo que ele identifica de uma vivência compartilhada do casal. O autor chama de utopias conjugais a relação estabelecida de novas formas de vivência da conjugalidade, onde existe um compartilhamento maior entre, o casal. Para o autor, é essa uma das difíceis tarefas a que os cônjuges se propõem, na luta pela superação do individualismo. Isso porque, para ele, o casal se inscreve em uma construção de valores cada vez mais particularizados, onde os códigos e regras são cada vez mais construídos em um tipo de conjugalidade específica fundadas no contrato entre os dois e menos na tradição. Isso torna a conjugalidade cada vez mais particular. Esses contratos segundo o autor são aqueles que permitem a esse casal realizar atividades que não são mais necessariamente pautadas na tradição, mas na reflexividade dos dois. O autor aponta que para isto o critério confiança foi o alicerce que fez o casal se estabelecer, mas esse critério tem se modificado um pouco com o tempo. A confiança parece para Welzer-Lang (2009) quase como um projeto, pois ela se torna uma relação que tem uma "fronteira que se move" e "um território que varia", ou seja ela será constituída a partir da individualização das normas que os casais estabelecem entre si, no interior de sua própria relação.

A sexualidade recreativa: novas formas de conjugalidade

Esta temática apareceu também nos estudos sobre conjugalidade, principalmente nos textos mais recentes. Um estudo clássico sobre esta temática foi o de Welzer-Lang (2005) que abordou o mundo do l'échangisme, conhecido no Brasil como troca de casais ou swing. Essa não foi a única categoria, pois outras também apareceram em Chaumier (2004) que abordou temáticas como o casamento aberto e Radu Clit (2004) que abordou as práticas sexuais em grupo.

Especificamente sobre a sexualidade do casal, Welzer-Lang (2005) ressalta que o swing se constitui como uma prática de sexualidade

comumente acordada entre o casal, mas que isto existe a partir de uma forma de dominação masculina, pois na maioria das vezes o mesmo é idealizado pelos homens, para ter acesso às mulheres dos outros casais sem precisar romper com o próprio relacionamento. Ele acredita que o swing é uma forma de poligamia masculina contemporânea. Em seu estudo os casais de maneira geral buscam no swing: 1) laços sociais; 2) evitar a diminuição do erotismo; 3) a busca por prazeres diferentes; 4) preocupações para evitar o fim dos laços da conjugalidade. Essas questões postas pelo autor também aparecem em textos de Chaumier (2004), que discute a crise da conjugalidade como resultado das transformações afetivas sexuais, o que faz com que as pessoas procurem outras alternativas para manter a conjugalidade ainda como uma possibilidade a ser vivida.

Para Chaumier (2004), isso pode ser visto como resultado de uma desinstitutionalização do amor, principalmente nos relacionamentos mais contemporâneos. Desta forma, os casais mantém contrato de liberdade mútua para realizar suas fantasias, isto com uma negociação entre os cônjuges. Ele faz uma crítica ao chamado amor fusional, pois o casal atual se faz no projeto e não na fusão. Existe uma distinção entre o casal fusional, que perde a sua autonomia, algo que acaba sendo difícil nos dias atuais, e o casal fissional, que prevê um grau de liberdade e autonomia muito grande para cada indivíduo que o compõe. Para o autor isto é provocado pelas mulheres que têm procurado se emancipar das formas tradicionais dos relacionamentos de conjugalidade. Mas vale a pena ressaltar que o seu pensamento confronta-se com o de Welzer-Lang (2005), que aponta essa forma de abertura como uma forma de dominação dos homens. Para Chaumier (2004) uma das grandes dificuldades do casal é compor uma terceira história, a do casal, constituindo uma identidade conjunta a partir de duas individualidades em sociedades que valorizam fortemente o individualismo (KAUFMANN, 2003).

Para Chaumier (2004), portanto, este contrato de uma maior liberdade entre os cônjuges, mesmo que os mesmos estabeleçam uma forma de realização singular inclusive da sexualidade como meio para o exercício de

autonomia entre eles, faz com que o casal dito fissional seja estabelecido pela confiança e o diálogo realizado entre si. Mas para o autor o swing quando realizado pelos dois cônjuges juntos, ainda cria uma autonomia controlada pelo casal. Ou seja, podemos dizer que esta prática seria também uma forma de exercício do casal fusional, pois existe uma cumplicidade muito grande entre os dois para essa prática, quando realizada não individualmente.

O aspecto da sexualidade como recreação foi apontada também por autores como Radoilska (2003), que fez uma análise a partir do cinema. Nesse trabalho, ela discute o paradigma entre a exposição da sexualidade ou da vivência da mesma somente no interior da conjugalidade. Para isso, ela fez uma análise do filme intitulado Et si on parlait d'amour... considerado uma crítica ao discurso do amor único. Uma das histórias do filme é a de um casal que pratica swing há trinta anos e mantém o relacionamento intacto, ou seja, preserva o relacionamento há muito tempo, mesmo havendo uma prática sexual não monogâmica no interior de sua relação. Nesse texto, a autora aponta a distância entre sexualidade e sentimentos amorosos. Isso porque, para ela, no mundo contemporâneo existe uma relação de democratização maior das experiências sexuais, além de hoje se ter de forma mais clara a ideia de que o corpo é um instrumento onde se dá e se obtém prazer a partir de si mesmo e do outro. Ela aponta que a sexualidade é percebida como um campo de experimentação, conforme o livro de La vie sexuelle de Catherine M . Isto também pode ser compreendido no texto de Marc Bessin (2009) que apresenta o quanto a pornografia tem sido de maior consumo entre adultos e como hoje ela pode ser integrada na conjugalidade inclusive pelas mulheres, que até então não a toleravam. Isso muitas vezes é realizado como uma forma do casal (inclusive os de mais idade) continuar a ter uma vida sexual satisfatória e ampliar o repertório de sexualidade que tinha no passado. Isso, inclusive, ampliando a sexualidade não penetrativa que constitui uma nova ordem na sexualidade do casal.

A discussão da sexualidade realmente é de suma importância em textos que a abordam a partir de uma perspectiva psicanalítica. Segundo

Paul-Laurent Assoun (2009), a sexualidade constitui uma parte fundamental da vida do casal. Ele acredita que esta é uma busca cada vez maior por parte dos casais e esta busca muitas vezes torna estes casais mais frágeis, se os mesmos não souberem construir relações que combatam a chamada rotina do casal. Para ele, isso pode ser demonstrado através da perda do desejo, consequência do relacionamento sexual casal depois de uma fase de intenso apaixonamento. Ele aponta que isso pode se dar devido a uma proximidade extrema. Aqui é possível fazer uma relação com essa chamada proximidade e aquilo que Chaumier (2004) aponta como casal fusional. É claro que este casal fusional descrito por ele pode ser tanto aquele que se desconstitui como sujeito vivendo somente a identidade do casal ou aquele casal que parte para um projeto de vida sexual partilhada através do swing como aponta Welzer-Lang (2005).

O problema apontado por Assoun (2009) é que o casal por estar próximo demais se torna distante. Ele também aponta que muitas vezes o casal acaba voltando para práticas sexuais recreativas como o swing, apesar do autor não aprofundar a discussão ele aponta que essa é uma forma do casal tentar se re-erotizar. Para o autor, a distância faz com que o desejo surja novamente pelo casal. Aqui pode se ver que existe uma semelhança entre o pensamento do autor e de Chaumier (2004), onde a possibilidade de acontecer um amor que seja fissional, que separe as identidades dos sujeitos, faz com que a possibilidade de se manter seja maior.

Podemos identificar que essas mudanças incluindo dimensões recreativas e não reprodutivas da sexualidade têm relatos históricos que foram acontecendo desde os anos 50, quando houve a partir dos filmes de Hollywood uma migração do beijo para o interior da relação sexual onde as práticas sexuais a partir de então passaram a ser acompanhadas por ele. Além disso, isso fez com que as práticas sexuais no interior das relações dos casais mudassem nas últimas décadas de forma consistente (LAGRANGE, 1998). Mas para Bessin (2009) em entrevista com Bozon a grande mudança nas relações de sexualidade está atrelada à mudança de comportamento das mulheres. As mulheres iniciam-se sexualmente quatro anos mais cedo no

início do século XXI que nos anos 40. Podemos identificar com isto que a mudança da perspectiva reprodutiva da sexualidade, para uma que concebe a sexualidade sob uma ótica do prazer, fez com que os casais se configurassem de forma ainda mais fusional, principalmente tendo em vista a identidade formada pelo casal após sua união. Assim, com essa configuração de uma sexualidade considerada pelos autores como recreativa, a vida sexual tem fundamental importância tanto na vida adulta quanto na velhice.

Considerações finais

O presente trabalho identificou que a discussão sobre sexualidade não é recente, mas tem sido nas ultimas décadas, principalmente a partir da liberdade sexual e controle de natalidade das mulheres, cada vez mais presente nos estudos franceses.

Primeiro surgiram textos que abordaram as mudanças no casal a partir das transformações sociais e econômicas. Esses estudos demonstraram o quanto, a partir da nova colocação das mulheres nas relações de trabalho e mesmo nas decisões sobre as finanças do casal, têm mudado as relações de conjugalidade. Esses trabalhos apresentaram como essas relações modificaram a sexualidade no interior da conjugalidade. De uma sexualidade reprodutiva para uma sexualidade vivenciada sem a preocupação de uma gravidez, fez com que as mulheres tivessem uma possibilidade maior de negociação no âmbito da conjugalidade. Esses estudos abordam tal fenômeno identificando suas mudanças através da história da conjugalidade e sexualidade na França. As discussões principais estão relacionadas a nova constituição de conjugalidade a partir de uma forma de construção de uma identidade do casal. Essa forma é concorrente ao individualismo moderno, que traz problemas para o projeto desses casais.

Outro conjunto de estudos relacionam reflexividade, individualidade e sexualidade atreladas ao amor. Nesses, o principal foco identificou como os casais contemporâneos estruturam suas relações a partir do ideal do amor. O amor é visto como um projeto a ser constituído pelos dois e

as discussões são construídas a partir de um exercício da sexualidade cada vez mais partilhada por ambos. Ainda neste tópico, existe uma crença na felicidade amorosa e essa é buscada nas relações do casal, através de uma vivência maior da sexualidade, ou mesmo de um projeto de vida a dois que possibilite um diálogo maior.

Por último, um número menor de textos aborda uma discussão até então pouco conhecida no âmbito do casal heterossexual. Aparecem textos que têm abordado a sexualidade do casal a partir de uma perspectiva que autores como Welzer Lang e Chaumier chamam de recreativa. Essa perspectiva consiste em casais que têm em seu projeto de vida a dois, mas a sexualidade está relacionada ou a uma vivência partilhada através de práticas de sexo compartilhado com outras pessoas ou casais, ou ainda naquilo que autores identificaram como uma prática individual sem perder o projeto de vida conjugal. Esses estudos aparecem em menor número que os demais, mas demonstram certa relevância pois apresentam transformações significativas na vida do casal a partir destas novas representações de sexualidade vivida a dois.

O que os textos, de maneira geral, apresentam é que a conjugalidade antes de mais nada está presente sob forma de projeto de vida a dois, projeto não necessariamente de família nos moldes tradicionais, mas sim de vivência partilhada. Os textos abordam diversas mudanças no âmbito do casamento, mas ainda assim é muito presente o quanto esse está ainda constituído como uma presença importante na vida dos sujeitos e o quanto as modificações do casamento estão se dando no sentido de fazer com que a união prospere. Assim, é interessante perceber que, ao contrário do que se imagina, os textos apontam que apesar das modificações, a conjugalidade ainda tem sido objeto de investimento por parte dos casais.

Referências

ARAUJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. *Psicologia Ciência e profissão*, v. 22, n. 2, p.70-77, jun. 2002.

ASSOUN, Paul-Laurent. "Le lien sexuel, l'inconscient en couple". *Dialogue*, n.183, p. 25-34, 2009.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

BARROS, Myriam Moraes Lins de. "Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo". In: VELHO, Gilberto; DUARTE, Luiz Fernando. (Orgs.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009. p. 46-62.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BELLEAU, Helene; HENCHOZ, Caroline. "Introdução". In: BELLEAU, Hélène e HENCHOZ, Caroline. *L'usage de l'argent dans le couple: pratiques et perceptions des comptes amouroux*. Paris: L'Harmatan, 2008. p. 7-31.

BESSIÉRE, Céline. "Lê soi, lê couple et la maisonnée exploitante : l'argent dans les couples mixtes agriculteur/salariée en France". In: BELLEAU, Hélène; HENCHOZ, Caroline. *L'usage de l'argent dans le couple: pratiques et perceptions des comptes amouroux*. Paris: L'Harmatan, 2008. p. 297-323.

BESSIN, Marc. "Les âges de la sexualité. Entretien avec Michel Bozon". *Mouvements,* n. 59, 2009.

BOZON, Michel. "Fourier, le Nouveau Monde Amoureux et mai 1968. Politique des passions, égalité des sexes et sciences sociales". Clio. Histoire, femmes et sociétés, n. 22, 2005. Disponível em: http://clio.revues.org/1758#text. Acesso em 10 de julho de 2014.

_____. "Les cadres sociaux de la sexualité". *Sociétés contemporaines*, n. 41-42, p. 5-9, 2001.

_____. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BOZON, Michel; HEILBORN, Maria Luiza. "As carícias e as palavras: iniciação sexual no Rio de Janeiro e em Paris". *Novos Estudos CEBRAP,* n. 59, p. 111-135, março de 2001.

BRUXEL, Karin. *Os espaços da casa e a cama de casal*. 1995. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

CHAPERON, Sylvie. "L'histoire contemporaine des sexualités en France". *Vingtieme Sicle. Revue d'histoire*, n. 75, p. 47-59, 2002.

CHAUMIER, Serge. *La déliaison amoureuse: de la fusion romantique au désir d'indépendance*. Paris: Payot, 2004.

CLIT, Radu. "La sexualité: entre groupe et couple". *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n. 43, v. 2, p. 119-129, 2004.

DELBÈS, Christiane and GAYMU, Joëlle. "L'automne de l'amour: la vie sexuelle après 50 ans". *Population*, v. 52, n. 6, p. 1439-1483, nov-dec, 1997.

DUARTE, Luiz Fernando. "Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo". In: VELHO, Gilberto, DUARTE, Luiz Fernando. (Orgs.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009. p. 17-46.

DURET, Pascal. *Le couple face au temps*. Paris: A. Colin, 2007.

ELIAS, Maria Conceição Jorgino; SCANDOLA, Estela Márcia. "Relações de poder entre casais de homoafetivos na perspectiva de gênero". In: CURADO, J. AUAD, D. (Orgs.). *Gênero e políticas públicas: a construção de uma experiência de formação*. Campo Grande: UCDB, 2008. p. 102-107.

FERRAND, Alexis, MOUNIER, Lise. "L'échange de paroles sur la sexualité : une analyse des relations de confidence". *Population*, n. 5, p. 1451-1476, 1993.

GAGNON, John H; GIAMI, Alain; MICHAELS, Stuart; COLOMBY, Patrick de. "A comparative study of the couple in the social organization of sexuality in France and the United States". *The Journal of Sex Research*, v. 38, n. 1, p. 24-34, 2001.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades*. São Paulo: UNESP, 1993.

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

JASPARD, Maryse. *Sociologie des comportaments sexuels*. Paris: La Decouverte, 2005.

KAUFMANN, Jean-Claude. *L'étrange histoire de l'amour heureux*. Paris: Armand Colin, 2009.

_____. Sociologie du couple. Paris: PUF, 2003.

KNIBIEHLER, Yvonne. "Grossesse et sexualité: regards sur le passé". *Spirale*, n. 26, p. 19-27, 2003/2.

LAGRANGE, Hugues. "Le sexe apprivoisé ou l'invention du flirt". *Revue française de sociologie*, v. 39, n. 1, p. 139-175, jan.-mar. 1998.

LATOUR, Charles-Henry Pradelles de. "Quand la sexualité et la procréation sont séparées". *Clinique méditerranéenne*, n. 63, p. 13-101, 2001.

LERIDON, Henri. "Le nombre de partenaires: um certain rapprochement entre ls femmes et les hommes, mais des comportements encore très différents". In: BAJOS, M.; BOZON, M. *Enquête sur la sexualité em France: pratiques, genre et santé*. Paris: La Découverte, 2008. p. 215-242.

LEVINSON, Sharman. *Les "histoires de référence": cadres sócio-temporels et representations des premières relations sexuelles*. 2001. Tese de Doutorado em Psicologia Social – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

LUHMANN, Niklas. *Amour comme passion: de la codification de l`intimite*. Paris: Aubier, 1990.

MARQUET, Jacques; HUYNEN, Philippe; FERRAN, Alexis. "Modèles de sexualité conjugale de l'influence normative du reseau social". *Population*, n. 6, p. 1401-1438, 1997.

MARTIAL, Agnes. "Les comptes amoureux: une ethnographie dês finances conjugales". In: BELLEAU, Hélène; HENCHOZ, Caroline. *L'usage de l'argent dans le couple: pratiques et perceptions des comptes amouroux*. Paris : L'Harmatan, 2008. p. 219-258.

MATOS, Marlise. *Reinvenções do vínculo amoroso: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

NEVES, Ana Sofia Antunes das. "As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do "amor confluente" ou o retorno ao mito do "amor romântico"?". *Revista Estudos Feministas*, v. 15, n. 3, p. 609-627, setembro-dezembro 2007.

OLTRAMARI, Leandro C. "Amor e conjugalidade na contemporaneidade: uma revisão de literatura". *Psicologia em Estudo*, v. 14, n. 4, p. 669-677, 2009.

OLTRAMARI, Leandro C.; GROSSI, Miriam. "O Amor híbrido: concepções de amor no mundo contemporâneo". In: LAGO, M. C. S.; GROSSI, M. P.; NUERNBERG, A. H. (Orgs.). *Estudos in(ter)disciplinados: gênero, feminismos, sexualidades e conjugalidades na contemporaneidade*. Florianópolis: Mulheres, 2010. p. 371-389.

QUINODOZ, Danielle. "Quand Éros prend de l'âge: réapprendre à aimer en couple". *Dialogue*, n. 188, p. 19-27, 2010.

RADOILSKA, Lubomira. "La sexualité à mi-chemin entre l'intimité et le grand public". *Cités*, n. 15, p. 31-42, 2003.

REBREYEND, Anne-Claire. "Comment écrire l'histoire des sexualités au XXe siècle ?". CLIO. *Histoire, femmes et sociétés*, n. 22, p. 185-209, 2005. Disponível em: ‹http://clio.revues.org/index1758.html›. Acesso em 10 de julho de 2010.

_____. "Sexualités vécues. France 1920-1970". CLIO. *Histoire, femmes et sociétés*, n. 18, p. 209-222, 2003. Disponível em: ‹http://clio.revues.org/index622.html›. Acesso em 10 de Julho de 2010.

SCALE, Jessica. "Couple et génération: une histoire de haine et d'amour". Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, n. 22, p. 53-62, 1989.

SIMON, Patrick. "Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité? Entretien avec Michel Bozon". Mouvements, n. 20, p. 15-22, mars-avril 2002.

TOULEMON, Laurent. "La place des enfants dans l'histoire des couples". *Population*, v. 49, n. 6, p. 1321-1345, 1994.

_____. "Très peu de couples restent volontairement sans enfant". *Population*, v. 50, n. 4-5, p. 1079-1109, 1995.

VON DER WEID, Olivia. *Adultério consentido: gênero, corpo e sexualidade na prática do swing*. 2008. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. "Troca de casais: gênero e sexualidade nos novos arranjos conjugais". In: GOLDENBERG, M. (Org.). *O corpo como capital*: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira. Barueri: Estação das Letras e Cores Editora, 2007.

_____. "Swing, o adultério consentido". *Revista Estudos Feministas*, v. 18, n. 3, p. 789-810, dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2010000300009&lng=pt&nrm=iso>.. doi: 10.1590/S0104-026X2010000300009. Acessado em 30 março de 2011.

WELZER-LANG, Daniel. La planète échangiste: les sexualités collectives en France. Paris: Payot, 2005.

_____. *Nous, les mecs: essai sur le trouble des hommes*. Paris: Payot et Rivages, 2009.

_____. *Utopies conjugales*. Paris: Payot et Rivages, 2009.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-10

Paternidades contemporâneas e novas trajetórias familiares[1]

Agnès Martial

Na maioria dos países ocidentais, as transições familiares contemporâneas levaram ao desenvolvimento e à banalização de situações em que os homens têm que exercer sua paternidade sem morarem, ou sem morarem mais, com a mãe de seus filhos. Assim formulada, essa constatação parece óbvia. Contudo, ela é indissociável de um conjunto de questões sociais, econômicas e políticas que dizem respeito à paternidade, domínio de investigação privilegiado das ciências psicológicas, eixo pouco explorado pelas ciências sociais.

O estudo socioantropológico das normas, das práticas e das representações que permitem desenhar a evolução do papel e do estatuto dos pais[2] em nossas sociedades permanece, de fato, na França, relativamente discreto, já que as pesquisas existentes se detêm principalmente no estudo dos papéis e estatutos ocupados na esfera íntima e familiar e nas suas inter-relações com o mundo do trabalho. No entanto, as novas formas de vida familiar oferecem

1 Este capítulo é uma versão modificada do artigo "Parentés et paternités en Europe" (2012) publicado na revista Ethnologie Française. Ele foi enviado em 2013 após uma estadia de ensino e pesquisa na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) no quadro do programa CAPES-COFECUB. Agradeço à Miriam Grossi e Agnès Fine por esta iniciativa à qual elas generosamente me integraram.

2 Neste texto, o termo "pais" [pères] referir-se-á sempre a dois pais do sexo masculino, em contraposição ao termo "pai e mãe" [parents], que dirá respeito a casais formados por um homem e uma mulher. [N.T.]

[VOLTA AO SUMÁRIO]

um lugar fecundo para o estudo das transições em curso no seio da paternidade. As mudanças que testemunham se inscrevem num amplo processo, ligado ao mesmo tempo à redefinição das relações de gênero e à evolução do conteúdo jurídico e social das relações entre pais e filhos.

Um novo contexto: princípio de igualdade dos sexos e "pluralização" dos fundamentos da relação paterna.

Da hierarquia à igualdade no seio do casal e da família

A história da paternidade, a partir do fim do século XIX, retraça a lenta erosão de um modelo jurídico que aliava a hierarquização dos sexos e a desigualdade dos estatutos ligados à filiação e que, aos poucos, vai dando lugar a um ideal dominado pelo princípio de igualdade entre homens e mulheres, pais e mães, assim como entre seus filhos. Dessa forma, a redefinição da paternidade se inscreve na passagem de uma concepção profundamente assimétrica das relações de gênero no interior do casal e da família àquela de um "casal duo" fundado, em princípio, na igualdade (THÉRY, 2007), ao longo de uma evolução marcada pela abolição do poder paterno e marital e pela dualização da noção de chefe de família, até a eclosão da noção contemporânea de coparentalidade. Na França, a lei de 4 de março de 2002 veio concluir uma longa evolução, atribuindo ao pai e mãe casados, ou que tenham reconhecido um filho, quer coabitem ou não, uma autoridade parental conjunta não afetada pela separação, e instaurando, graças à guarda compartilhada, a possibilidade de uma coabitação cotidiana da criança com seu pai e mãe (NEYRAND, 2009). Pai e mãe têm hoje, no casamento e fora deste, durante sua vida comum, mas também além do casal, os mesmos direitos e deveres do ponto de vista da filiação e do exercício da autoridade parental[3]. A paternidade deve encontrar seu lugar nesse novo agenciamento

3 O artigo 372 do Código Civil indica assim que "O pai e a mãe exercem em comum a autoridade parental", e o artigo 373-2 precisa que "a separação do pai e da mãe não incide sobre as regras de devolução do exercício da autoridade parental", cf LEI n° 2002-305 de 4 de março de 2002 relativa à autoridade parental.

das relações e dos estatutos, tanto do ponto de vista da divisão dos direitos e deveres parentais quanto da responsabilidade pelas tarefas relativas à educação dos filhos.

Além disso, numa sociedade em que mais da metade das crianças nascem de pai e mãe não casados (52,9% em 2009[4]), a unificação progressiva dos direitos ligados à filiação transformou profundamente a relação paterna. Essa evolução assinala, em primeiro lugar, o fim da assimetria entre paternidade e maternidade face à "verdade" da procriação, a partir do momento em que o pai pode ser procurado na condição de genitor. Ela contribui, a seguir, para dar um novo sentido à paternidade, que não se ancora mais num "modelo puramente institucional", garantidor da legitimidade dos filhos, e sim num modelo mais "identitário" em que cada um procura ver reconhecida sua "verdadeira" filiação (BRUNET, KERTULDO e MALSAN, 2008).

Uma paternidade plural em seus fundamentos jurídicos...

Nesse novo contexto, confrontam-se diferentes interpretações daquilo que pode fundar a relação paterna. A vontade que o reconhecimento de um filho ou o consentimento ao casamento traduz? Os fatos da procriação – o pai sendo então identificado ao genitor? A realidade social, afetiva e educacional, os laços estabelecidos entre um homem e uma criança? A recente evolução jurídica leva à fragmentação desses componentes, outrora reunidos – ao menos supostamente – no casamento. Se observarmos hoje um recurso crescente às perícias hematológicas e genéticas em casos de conflitos relativos à filiação paterna, diversos limites foram apostos à força do fato biológico (prazos relativos à possibilidade de contestar uma filiação, renovação, no direito francês, da noção de posse de estado), que traduzem a valorização da dimensão voluntária, afetiva e social dos laços pai-filho

4 Disponível em: http://www.ined.fr/fr/pop_chiffres/france/naissances_fecondite/naissances_hors_mariage/, consultado em 6 de janeiro de 2011.

(MARTIAL, 2008; BRUNET, KERTULDO e MARSAN, 2008). Vê-se, portanto, num mesmo movimento, crescer a força da referência à "natureza" e se desenvolver a apreensão da realidade social das relações entre pai e filho, dois polos entre os quais vacila uma decisão um tanto incerta do laço paterno.

... E NAS NOVAS FORMAS DE VIDA FAMILIAR

A essa dissociação dos elementos jurídicos que compõem a paternidade faz eco a evolução dos modos de procriação e de acesso à parentalidade. Sob os auspícios do descasamento, a redefinição das trajetórias conjugais (diminuição do número de casamentos, aumento dos divórcios e das separações, crescimento constante das famílias monoparentais e recompostas) levou à dissociação da união e da filiação, da conjugalidade e das relações pai-mãe-filhos (THÉRY, 1993). Famílias recompostas, adotivas, ou nascidas do recurso à procriação medicamente assistida, hetero ou homoparentais, veem assim se multiplicar as relações e os estatutos resultantes da concepção e da educação de um filho. Os estudos empíricos a respeito das representações do parentesco nessas diferentes configurações familiares observam nelas a coexistência de dois grandes registros, um metafórico e outro simbólico, o primeiro referindo-se às circunstâncias materiais da concepção (esperma, gametas, genes, sangue partilhado), o outro se apoiando na vontade, na realidade afetiva e educacional, na vivência de uma relação parental. Essa segunda dimensão adquire uma nova importância através de diferentes figuras paternas: aquela do pai adotivo ou do "pai por intenção" nos casos de assistência médica à procriação com doador, ou aquela do padrasto nas famílias recompostas, levado a partilhar cotidianamente a existência e a educação do filho – ou dos filhos – de sua companheira. Alguns estudos se debruçaram sobre a construção e a evolução dessas relações, laços de parentalidade "social" tecidos no cotidiano compartilhado, às vezes ao longo de toda a infância. (DHAVERNAS e THÉRY, 1991; BLÖSS, 1996; CADOLLE, 2000; MARTIAL, 2003; WEBER, 2005). Na falta do reconhecimento legal dos laços padrastais, alguns percursos familiares acabam conduzindo à adoção simples de uma criança por seu padrasto, procedimento frequentemente motivado pelo desejo de transmissão (MARTIAL 2000, 2009).

Em comparação com a padastralidade, as relações entre pai e filho nas trajetórias pós-ruptura foram menos estudadas enquanto tais. No coração das incertezas que cercam a definição social, cultural e jurídica da filiação paterna, as trajetórias biográficas e familiares dos pais que se divorciaram ou separaram oferecem, no entanto, um fecundo lugar de análise.

A equipe reunida em volta do programa de pesquisa "Paternidades"[5] formulou assim suas interrogações a respeito de uma figura singular : o pai "solo", cujos laços com os filhos devem prescindir da mediação cotidiana da mãe e se estabelecem num espaço e num tempo redefinidos pela ruptura do casal e pelo rearranjo das relações parentais. Assim definida, a paternidade "solo" recobre uma grande variedade de situações, dos pais "ausentes", que viram suas relações com seus filhos se romper, àqueles – bem pouco numerosos – que assumem cotidianamente a educação destes após a separação ou o divórcio. Entre esses dois extremos, os homens reinventam sua paternidade no seio de uma nova organização espacial e temporal, fundada no princípio do direito de visita e de alojamento ou na guarda compartilhada da criança. Através dessas diferentes situações, é pela realidade social, educacional e afetiva de uma paternidade "em exercício" que se interessa a presente investigação. A partir dos primeiros resultados de uma pesquisa de campo atualmente em curso, tentaremos elaborar uma trama pertinente para a apreensão dessas experiências paternas ao redor de três grandes eixos: o espaço e o tempo que lhes cabem, as relações que as constituem, e a variabilidade dos usos e representações que lhes fazem eco.

Pais e filhos no pós-divórcio ou pós-separação: uma relação posta à prova

Em 2009, 44,7 % dos casamentos terminaram em divórcio na França, cifra a que é preciso acrescentar as rupturas de PACS [Pacto Civil de Solidariedade] e de uniões livres. Entre esses divórcios, 57% implicavam filhos

5 ANR-08-JCJC-0057-01-PATERNITES. Pères en solitaires : paternités contemporaines et nouvelles trajectoires familiales [Pais solo : paternidades contemporâneas e novas trajetórias familiares](France, Espagne)

menores de idade (PRIOUX, MAZUY, BARBIERY, 2010, p. 438 e 440). As relações paternas são fortemente questionadas e postas à prova nas situações familiares resultantes dessas desuniões. Os estudos observam, com efeito, desde o fim dos anos 1980, o enfraquecimento e até a ruptura dos laços pai/filhos em certas situações, e o aumento do número de filhos "privados" ou "em falta" de pai, mesmo quando este existe legalmente. Poucos dados novos permitem atualmente conhecer na França o estado das relações entre os pais e seus filhos menores de idade no pós-ruptura. Em 1994, 15% do total das crianças na França não viviam com seus pais e, entre essas crianças, uma a cada três nunca o via (VILLENEUVE-GOKALP, 1999). As pesquisas mais recentes dizem respeito às relações pai-mãe/filhos em idade adulta e mostram que a separação ou o divórcio do pai e mãe fragilizam, sobretudo, as relações com o pai (RÉGNIER-LOILIER, 2006; VIVAS, 2007).

Durante os anos 1990 e 2000, uma série de pesquisas norte-americanas estudou os motivos do "descomprometimento" dos pais após o divórcio e seus efeitos sobre o bem-estar, o bom desenvolvimento e a integração social das crianças, manifestando a preocupação social e política que a "fragilização" da paternidade suscitou (BLANKENHORN, 1995). Preocupação não apenas com a pouca frequência das relações paternas, mas também com a participação insuficiente no sustento da criança e com o conteúdo pouco educativo de relações em que os homens parecem abandonar seu papel parental[6].

Assim, o estatuto e o papel dos pais separados ou divorciados foram analisados, a maioria das vezes, em referência às noções de afastamento, de ausência e de menor dedicação à relação com os filhos, suscitando, do ponto de vista legislativo e político, diferentes tentativas de reforçar as relações pais-filhos (HOBSON, 2002). Isso não impediu a eclosão de diferentes movimentos militantes de defesa dos direitos dos pais, na Europa como

6 Entre os inúmeros trabalhos anglo-saxões tratando da questão, ver, por exemplo, KRUK, (1993); ARRENDEL, (1995); MARSIGLIO, AMATO, DAY (2000); LEITE, HENRY (2002); FREEMAN (2002).

na América do Norte, que reivindicam a aplicação pela lei de uma igualdade parental absoluta pós-ruptura, embora diferentes trabalhos tenham sublinhado aí algumas discrepâncias entre discursos militantes e práticas parentais (ARRENDEL, 1995; BERTOIA, DRAKISH, 1993; COLLIER e SHELDON, 2006).

Pais separados e "novos pais": assimetrias dos papéis de gênero e devir paterno após as rupturas conjugais

A fragilidade do lugar ocupado pelos homens junto a seus filhos no pós-divórcio ou pós-separação parece ainda maior na medida em que contradiz um modelo relativamente recente, amplamente descrito pela psicologia e pela sociologia da família, que situa as relações pai-filhos sob os auspícios de uma maior proximidade. A figura tradicional de um pai que exerce uma autoridade distante sobre sua progenitura, enquanto assume o papel de principal provedor do lar, deu lugar à imagem de uma paternidade diferente, encarnada por homens que partilham com a mãe de seus filhos suas antigas prerrogativas de "chefes de família" e seu estatuto de provedor (NEYRAND, 2000; DERMOTT, 2008). Devido a uma partilha mais igualitária dos papéis parentais, a paternidade contemporânea se caracterizaria por um conjunto de gestos e palavras que manifestariam a dedicação do pai aos cuidados e à educação da criança (CASTELAIN-MEUNIER, 2002). Redefinida como uma relação intersubjetiva, caracterizada por uma forma particular de troca entre pai e filho, uma nova "intimidade", feita de proximidade física, de apego afetivo e de cumplicidade, a paternidade ocupa uma parte crescente na valorização das identidades masculinas contemporâneas (DERMOTT, 2008).

É preciso, é claro, relativizar o alcance do movimento de igualdade e de indistinção dos estatutos parentais que a figura dos "novos pais" traduziria. As pesquisas singularizam assim as formas de dedicação paterna, em comparação com a maternidade, como repousando sobre temporalidades diferentes, mais ocasionais e mais frequentemente voltadas para atividades

recreativas e gratificantes, já que a responsabilidade pelo universo doméstico e familiar permaneceria majoritariamente da alçada das mulheres[7]. Apesar do acesso maciço das mulheres aos empregos assalariados, os pais permanecem confrontados a "uma definição hegemônica da masculinidade que repousa ainda amplamente sobre a destinação dos homens ao trabalho profissional" (CONNEL, 1999; MERLA, 2007, p. 23), o que faz com que a figura do provedor conserve um lugar importante nas definições contemporâneas da paternidade. O que é atestado pela dificuldade que os homens demonstram em se apropriar das raras medidas de política familiar que visam favorecer sua implicação na esfera privada (licença paternidade, licença parental ou arranjos de horários). No fim das contas, a paternidade é objeto de uma injunção paradoxal, que opõe ao modelo do pai "dedicado" o fraco reconhecimento social das experiências de forte implicação paterna na educação dos filhos (MERLA, 2007). Dessa discrepância entre modelo prescritivo e práticas reais surge uma "paternidade de intenção" confrontada à difícil recolocação em questão "das modalidades 'tradicionais' de construção dos lugares e das identidades masculinas e femininas" (BOYER e CÉROUX, 2010, p. 57).

Nesse sentido, as rupturas conjugais são muito reveladoras. Após a separação, a divisão, baseada no gênero, da responsabilidade pelos filhos parece mantida, e até acentuada, cabendo à mãe a maior parte das prerrogativas e obrigações parentais, a tal ponto que as primeiras pesquisas francesas sobre as relações de gênero no seio das famílias recompostas evocavam uma forma de "monoparentalidade educacional" produzida por uma forte tendência à "matricentralidade" (BLÖSS, 1996; CADOLLE, 2000). É nos meios menos favorecidos que os pais parecem responder com menor frequência às normas contemporâneas da "boa" paternidade. As identidades sexuadas seriam aí objeto de uma "sobrecodificação social", operando uma distinção dos papéis de gênero mais tradicionais tanto na esfera

7 Ver, por exemplo: FAGNANI e LETABLIER, 2003; BESSIN e GODART, 2009; DERMOTT, 2008; DOUCET, 2006.

privada quanto no espaço público (NEYRAND, 2000, p. 250; SCHWARTZ, 1990). Os atributos associados à paternidade (autoridade, dominação), as formas de socialização ligadas à relação pai-filho (ligadas à transmissão dos conhecimentos profissionais mais do que ao universo doméstico), a expressão (tênue) dos valores e das emoções que estão ligados a ela seriam pouco compatíveis com as normas contemporâneas da "boa" relação paterna (JAMOULLE, 2005). Além do mais, num contexto de crise do emprego, a perda do estatuto de trabalhador contribui para fragilizar homens que não estão mais em condições de fornecer segurança econômica a suas famílias: o Estado os substituiu, tornando-se um provedor mais seguro através da distribuição de auxílios sociais. Depois das rupturas conjugais, é nas camadas populares que a pensão alimentícia é paga com menor frequência e que se constata com maior frequência o desaparecimento progressivo dos laços dos filhos com seus pais (VILLENEUVE-GOKALP, 1994; MARTIN, 1997). Devemos então questionar aí a pertinência de uma norma de coparentalidade sustentada pelo princípio de igualdade e de indistinção de sexo (JAMOULLE, 2005).

A questão das relações de gênero se revela assim fundamental para a compreensão das relações pai/filho e sua evolução. Como acabamos de ver, ela levou numerosos estudos a prestar atenção, em casais unidos e depois separados, na questão da divisão sexual do "trabalho parental", entendido como um conjunto de tarefas ligadas à educação das crianças, na esfera doméstica e nos espaços sociais associados a elas, e como responsabilidade mental que repousa principalmente sobre as mulheres (VERJUS e VOGEL, 2004). Ora, o estudo das situações de paternidade "solo" mostra homens que experimentam uma nova forma de relação com seus filhos, variando de acordo com os modos de organização da guarda que sucedem à ruptura.

A PESQUISA: PERFIS DE PAIS POUCO COMUNS

A pesquisa atualmente em curso (15 entrevistas realizadas, 18 por vir) tenta apreender trajetórias paternas descritas pelos próprios homens ao

longo de entrevistas que retraçam suas histórias. Conduzida, por um lado, junto a homens que experimentaram diversas formas de guarda (direito de visita e de alojamento, guarda compartilhada) graças ao clássico método da "bola de neve", ela permitiu, por outro lado, graças à ajuda da Caisse d'Allocations Familiales des Bouches du Rhône [Banco de alocações familiares da região do estuário do Rhône], encontrar homens que se declaram como pais separados ou divorciados que criam seus filhos a metade do tempo (guarda compartilhada), ou cotidianamente (pais com a guarda dos filhos). Esse dispositivo particular nos levou a encontrar homens de origens sociais e culturais muito diversas (nascidos em Marselha, originários de outras regiões francesas, imigrantes de origem estrangeira), pertencentes a categorias socioprofissionais variadas (RSA[8], invalidez, empregados ou funcionários de carreira do setor público ou privado, autônomos).

Além disso, tipos de guarda pós-ruptura *a priori* pouco difundidos estão aí bem representados. De acordo com o relatório de Laure Chaussebourg e Dominique Baux, baseando-se na análise de 2300 julgamentos de divórcios e 1402 ordens judiciais concernentes a filhos de pai e mãe separados, feitos em 2003, a atribuição da guarda ao domicílio materno permanece majoritária (79% dos divórcios, 84% das separações). Embora minoritária (11,5% dos divórcios, 6% das separações), a guarda compartilhada começa a se tornar usual. Finalmente, um pequeno número de homens cria seus filhos cotidianamente após a ruptura conjugal (7% dos divórcios, 8% des separações) (CHAUSSEBOURG e BAUX, 2007, p; 47). Entre os pais que encontramos, 6 tiveram a experiência do direito de visita e de alojamento, 4 praticaram ou praticam atualmente a guarda compartilhada e 9 vivem cotidianamente sozinhos com seus filhos[9]. Certamente pouco representativas do conjunto das

8 Revenu de solidarité active, literalmente, renda de solidariedade ativa, espécie de seguro-desemprego. [n.t]

9 Diferentes tipos de guarda podem se suceder ao longo de uma mesma trajetória: alguns pais tinham ficado com o direito de visita e de alojamento ou tinham decidido, em acordo com a mãe das crianças, pela guarda compartilhada, antes que os filhos viessesm morar com eles em tempo integral. Por isso encontramos um maior número de tipos de guarda do que de pais.

situações pós-divórcio ou pós-separação, estas duas últimas situações são ainda mal conhecidas, já que a maior parte dos estudos trata geralmente das trajetórias paternas mais clássicas, associadas ao direito de visita e de alojamento do pai. Essa pesquisa é, portanto, a oportunidade de explorar e dar visibilidade a formas de paternidade muito diferentes, que podemos considerar como "exemplares", não pelo seu número, mas porque levam a recolocar em questão as clivagens que atravessam as relações de gênero e as diferenças sociais na colocação em prática dos estatutos parentais. Essa primeira exploração tem por objeto colocar em evidência essa diversidade e fazer emergir, nas novas trajetórias familiares, dimensões pouco estudadas da paternidade.

Dos pais "interinos"...

Como sugerimos com Agnès Fine em outro artigo deste dossiê[10], a organização do direito de visita e de alojamento instaura uma relação parental descontínua, marcada pela falta de coabitação e de tempo cotidiano. A atribuição maciça da guarda dos filhos ao domicílio materno suscitou diversas análises quanto ao papel desempenhado pela instituição judicial no momento dos divórcios e das separações. Se acontece de ela ser imposta pela justiça a pais desejosos de assumir cotidianamente a educação do filho, sobretudo quando este é pequeno, essas situações parecem minoritárias: a escolha do domicílio materno como residência principal da criança é dominante nos procedimentos de divórcio por consentimento mútuo, nos quais o juiz apenas homologa as decisões dos pais. (BERTAUX e DELCROIX, 1991; THÉRY, 1993; BESSIÈRE e GOLLAC *et al.*, 2010).

A ruptura inaugura então uma fase em que o tempo e o espaço deixam de ser cotidianamente partilhados.

> "Quando a gente vai embora, a gente não se toca logo de cara que é a última vez que se está em casa e em que se vê os filhos o tempo

10 A autora se refere ao dossiê da revista Ethnologie Française, "Parentés et paternités en Europe" [Parentescos e paternidades na Europa], janvier 2012, em que o presente artigo foi originalmente publicado. [n.t.]

> todo e tudo o mais. A gente não compreende isso na hora, e depois a ficha cai de repente. É uma impressão, uma fase de dilaceramento (...) Uma espécie de exílio (Bernard, 41 anos, técnico em informática, dois filhos).

O direito de visita e de alojamento assinala assim o fim de uma relação inscrita na coabitação cotidiana, elemento fundamental da constituição e da ativação das relações entre o pai e a mãe e lugar "habitual" das relações parentais tais como nossa sociedade as concebe hoje.

> "É o drama dessa separação, de perder meu cotidiano com meus filhos. Isso, isso foi duro, porque quando eu os via quarta-feira, eu não os via no fim de semana, e só voltava a vê-los na outra quarta-feira, uma semana sem vê-los, era muito recorrente (...). Ficava absolutamente feliz quando estava com eles" (Jean, 59 anos, universitário, dois filhos).

Dermott (2008) observa, em sua análise da paternidade contemporânea, que a questão do tempo é abordada de maneira diferente pelos pais casados e pelos pais que se tornaram "não residentes". Os primeiros não fazem do tempo uma questão central em sua relação com o filho – o que justifica implicitamente o fato de serem menos disponíveis do que suas companheiras –, já os últimos insistem sobre a significação de uma temporalidade contada, exprimindo o sentimento de um desapossamento, de uma perda de controle de sua relação com os filhos (DULAC, 1995; BRADSHAW *et al*, 1999; TRINDER *et al*, 2002). A ausência de cotidiano partilhado abala ainda a evidência, a espontaneidade e a intimidade das relações paternas, inteiramente contidas, a partir de então, nas "visitas" do filho, que têm que dar certo a qualquer custo. Patrick (53 anos, conselheiro empresarial, dois filhos) sublinha assim o maior valor que passou a dar aos momentos vividos com seus filhos em virtude de um direito de visita e de alojamento "clássico" (um fim de semana sim e um não e a metade das férias escolares) estendido, no entanto, a duas noites por semana.

> "Foi então que me dei conta de que o tempo que tinha com as crianças era superprecioso, em relação ao tempo que tinha antes que era normal. É então que você valoriza um pouco o tempo passado de uma maneira diferente, você o julga de maneira diferente".

Patrick continua a cuidar bastante de seus filhos, ou seja, a partilhar com eles, como antes, diversas atividades de lazer e momentos privilegiados, no fim de semana ou em algumas noites da semana. Mas é a mãe das crianças que – como antes, ao que parece – gere todos os elementos relativos à vida das crianças (escolaridade, saúde, roupas, logística). Patrick, embora objetivamente frequentemente presente, aparece num papel secundário em relação a eles. Alguns pais vivem assim como "pai e mãe de segunda classe", reduzidos ao papel de "tio em visita" ou de "parente afastado" (ARRENDEL, 1995; QUENIARD, 1999), enquanto a mãe ocupa o papel principal. Eles se julgam por vezes destinados a um estatuto de simples provedores, já que devem, a partir de então, pagar uma pensão alimentícia sem beneficiar de relações cotidianas com seus filhos.

Nessas condições, numerosos trabalhos sublinharam a fragilidade das relações pai-filhos, acentuada pela dificuldade dos homens em desvincular sua paternidade da antiga relação conjugal. Os laços com os filhos podem, de fato, a exemplo das relações com a ex-companheira, tornar-se transitórios (ARRENDEL, 1995; CADOLLE, 2000). Além disso, os conflitos e tensões que acompanham a ruptura, as eventuais reticências da mãe quanto ao prosseguimento das relações paternas, tendem às vezes a desencorajar os homens, que deixam então os laços se desfazerem progressivamente (QUENIARD, 1999). O entrelaçamento complexo dos sentimentos amorosos e parentais atravessa numerosos relatos paternos.

Assim, Franck (47 anos, autônomo, três filhos, entre os quais um nascido de uma primeira união) explica, ao descrever os dois anos que se seguiram à separação da mãe de seu filho:

> "Eu tinha medo de confundir a aflição em que estava com o amor por meu filho. Que os dois se interpenetrassem e que a energia que eu colocava em manter a relação com meu filho ficasse marcada com a aflição da separação".

Quando correspondem frequentemente a uma fase confusa e dolorosa da vida dos pais, esses momentos são também descritos como uma forma de colocação à prova e de reconstrução de si. Franck evoca assim relações muito difíceis com a mãe de seu filho, que o deixou por outro homem quando a família tinha ido morar no exterior. Descreve dois anos caóticos, em que se misturam a dor da separação conjugal e o medo de perder contato com o filho, então bem pequeno, num contexto de grande fragilidade social, material e jurídica (ele não tem autoridade parental), longe do país de origem; narra então o retorno para a França de sua ex-companheira e de seu filho, aos quais ele se junta ao termo de dois meses, e as negociações que levarão a um acordo sobre a partilha da autoridade parental, assim como à organização de uma forma de guarda compartilhada. Ele retoma então seus estudos, abre um escritório de arquitetura, encontra uma nova companheira com quem tem dois filhos. No relato de Franck, sua capacidade de permanecer pai apesar da separação é um grande desafio, que legitima e acompanha suas escolhas de vida, sua trajetória profissional e a continuação de sua história familiar.

Se é essencial interrogar esse traço característico da paternidade pós-ruptura que é a separação, a ausência de tempo e de espaço cotidianos, é importante também não reduzi-la a essa "falta", e observar as estratégias utilizadas pelos homens na reinvenção de sua relação com os filhos. Esta pode, aliás, se encarnar em outros lugares que não o espaço doméstico, sem deixar de existir cotidianamente, quando pai e filhos moram perto. Assim, Bertrand (técnico em informática, dois filhos), que não mora mais com a mãe de seus filhos, e tampouco os recebe em sua casa – seu apartamento é pequeno demais – passa mesmo assim algum tempo com eles no sábado à tarde e os pega todas as manhãs na casa da mãe para levá-los à escola.

Além disso, a partir do momento em que os filhos crescem, outras experiências se desenham, ligadas, por exemplo, ao aprendizado e à iniciação.

Jean (59 anos, professor universitário) levou assim seus dois filhos adolescentes para viajar em diferentes países, sempre sozinho com eles, embora tivesse uma nova relação conjugal. Ele sublinha, não sem orgulho, o caráter um pouco aventureiro dessas viagens em volta do mundo, sempre vividas a três, e das quais conservou preciosas lembranças. Mais prosaicamente, Franck (47 anos, autônomo) recentemente ajudou seu filho Yann, 21 anos de idade, a reformar um apartamento, atividade que ele próprio praticou por muito tempo e que permitirá a Yann ganhar um pouco de dinheiro para seus estudos: "Fizemos uma pequena iniciação (...) ele começou a obra e depois vim ajudá-lo". Frank descreve com prazer esse momento partilhado – "isso coloca você na realidade. Não é mais a teoria de um pai em relação ao filho, é a realidade juntos" – em volta da transmissão de um conhecimento mais associado ao masculino em nossa sociedade, uma atividade física e dura: "bom, dá pra fazer, se você é consciencioso, mas é preciso dar duro, não é mole. E ambos fizemos isso, fiquei supercontente. (...)".

Por fim, a presença de um ambiente familiar que cerque o pai e seus filhos, principalmente quando das visitas destes ou durante as férias, tende a reinscrever a paternidade no seio de um quadro coletivo tranquilizador, que pode romper a eventual solidão do pai em face de seus filhos. Jean (universitário, dois filhos) encontrava assim seu pai e sua mãe, seu irmão e sua irmã com seus filhos a cada domingo de visita.

> "Você sabe, nós, armênios, somos muito família. (...) Meu pai, minha mãe, uma casa familiar, então a gente se encontra com minha irmã, seus filhos que têm a idade dos meus, eles eram muito próximos, meu irmão, a gente ficava em família domingo, com muita frequência. (...) Eles são muito próximos, Emilie e Fabien, de seus primos da mesma idade".

Pais em tempo integral...

No outro extremo, no modo como a paternidade se expressa no período pós-ruptura, encontramos pais que criam seus filhos sozinhos no cotidiano. A maior parte das mães dessas crianças conservou contato com

elas, às vezes de maneira bastante regular, em virtude de um direito de visita e alojamento negociado entre o pai e mãe ou decidido pelo juiz, outras de maneira mais esparsa e menos previsível. Algumas delas tinham ficado, após a ruptura, com a guarda, ou tinham optado pela guarda compartilhada, mas essa solução não durou.

Quaisquer que sejam as razões, nos casos estudados, a guarda nunca foi atribuída ao pai, como pode ser o caso em numerosas separações e divórcios em que o pai fica apenas com o direito de visita e alojamento, sem que as competências da mãe sejam colocadas em questão. No discurso desses pais solitários, qualquer que seja seu meio de origem, o registro da incapacidade materna está sempre presente. Inconstância amorosa e sexual, instabilidade psicológica, dificuldades econômicas e materiais, ausência relativa de interesse pela maternidade: os motivos variam, mas os pais convergem na constatação de que as mães de seus filhos não são "boas" mães. Esse discurso negativo atesta, sobretudo, a força das normas que definem a maternidade e as condutas a ela associadas em nossas sociedades contemporâneas. Ele ressoa igualmente na preocupação que esses homens exprimem frequentemente a respeito do bem-estar de seus filhos, temendo não conseguir compensar o afastamento da mãe. Assim, esses pais no cotidiano não chegam a colocar realmente em questão "a evidência materna" que justifica, na maioria dos casos, a guarda por parte da mãe (BESSIÈRE e GOLLAC *et al.*, 2010). Eles suprem a ausência dessa última, de maneira mais ou menos forçada. Mas, nem por isso, essas paternidades cotidianas e solitárias deixam de transformar os pais e suas relações com os filhos.

O tempo e o espaço da paternidade são, com efeito, metamorfoseados pela ruptura: eles ficam a partir de então saturados de filhos, de trabalho doméstico e de tarefas educacionais, que têm que conciliar com a manutenção de um emprego que garanta uma renda mais ou menos elevada, o que os leva por vezes a renunciar a uma vida social que diminui ou desaparece. Para alguns – eles são raros – essa situação já se instalara desde antes da separação. Yvan (47 anos, diretor de teatro, dois filhos) se apresenta assim como alguém que sempre assumiu a gestão cotidiana da casa.

A ruptura acarretou poucas mudanças na vida familiar, a não ser o fim das tensões e dos conflitos conjugais. Medhi (argeliano, 38 anos, empregado em CDD[11] numa empresa de limpeza, na França há 10 anos) conta que sempre foi próximo de seu filho, desde os primeiros meses da criança, que ele velou por longas noites. Sua situação de pai sozinho se inscreve para ele numa relativa continuidade. Para outros, a ruptura levou a uma verdadeira virada. Mário, brasileiro, que trabalhava como carpinteiro na Guiana Francesa no momento da ruptura, se viu sozinho com quatro crianças pequenas. Ele descreve esse período como o mais difícil, mas também o mais forte e mais rico de sua vida: a paternidade cotidiana se tornou hoje uma dimensão central e valorizadora de sua identidade social.

Outros, menos positivos, carregam essa monoparentalidade imposta, e as tarefas domésticas e responsabilidades parentais que a acompanham, como um fardo pesado, cheio de angústia e de preocupações educacionais, materiais e financeiras. As desigualdades socioeconômicas são aqui muito presentes. Quanto menos qualificado, mais difícil se torna para um homem conciliar um emprego e a presença dos filhos em seu domicílio. Quase todos tiveram que adaptar sua vida profissional a essas novas condições, o que parece mais fácil para os funcionários de carreira ou engenheiros do que para aqueles que têm empregos mais chinfrins (simples) ou trabalham graças a pequenos contratos provisórios cujos horários não podem negociar. Alguns, como Mário, renunciaram a trabalhar e recebem o RSA enquanto esperam que os filhos cresçam. Essas desigualdades caracterizam também o espaço, muitas vezes pequeno demais, inadequado para receber proles por vezes numerosas. Vários pais sequer têm um quarto próprio na casa que ocupam e sofrem com o desconforto das condições de vida familiar, mas também com a total falta de intimidade. Mesmo quando as condições materiais e econômicas permitem arranjar confortavelmente essas paternidades solo, a carga dos filhos se faz sentir, de maneira que o espaço familiar se torna opressivo a ponto de que escapar dele passa a ser um verdadeiro alívio.

11 Contrato de duração determinada. [n.t]

Ivan conta assim que lhe aconteceu de dar escapadas depois de as crianças dormirem para encontrar amigos e se descontrair… não sem ter avisado a vizinha de que sairia.

A ausência de uma nova história de casamento parece representar uma dimensão importante dessas formas de paternidade. Mas esta pode ser uma constatação induzida pela pesquisa: os pais sozinhos que encontramos são necessariamente solteiros já que se declaram assim à CAF no momento da entrevista. Solidão amorosa, celibato conjugado a algumas aventuras fora da vida familiar, ou tentativas frustradas de vida comum: nesse sentido a paternidade solo é bem semelhante às experiências da monoparentalidade feminina.

O sentimento de isolamento ligado ao caráter marginal de sua situação é relatado por todos esses homens, qualquer que seja seu meio social. Diversos autores evocam assim o questionamento, pelos próximos e pelo ambiente social, da conformidade dos pais implicados na educação cotidiana dos filhos às normas que definem a masculinidade (virilidade, força física, heterossexualidade). ARRENDEL (1995) qualifica, aliás, os homens divorciados dedicados ao trabalho parental junto a seus filhos de pais "andróginos", porque eles afirmam ter se apropriado das atitudes e dos comportamentos parentais caracterizados como femininos, evocando principalmente a importância dos cuidados alimentares com as crianças, e referindo-se a modelos femininos em seu ambiente próximo (a mãe, a ex-consorte, a irmã). Esses pais experimentam intensos conflitos "intragênero", enfrentando um discurso reflexivo negativo sobre sua maneira de ser e de agir com seus filhos, especialmente da parte de outros homens. Essa falta de reconhecimento pode levar a um sentimento de exclusão e de isolamento no que diz respeito às formas de sociabilidade dos dois sexos, ligado ao mesmo tempo à dificuldade de ter acesso às redes femininas constituídas à volta da infância, e à ausência de um grupo de pares masculinos que partilhem a mesma experiência (MERLA, 2007).

A presença ao redor desses homens de uma rede familiar de apoio determina também a maneira como eles vivem sua paternidade (ALLARD *et*

al., 2005). Ela varia muito segundo os casos. A família paterna pode contribuir com uma ajuda prática significativa, cotidiana ou pontual, substituindo o pai na lida com as crianças, paliando também o isolamento relacional vivido por certos pais imigrantes, para quem as raras viagens ao país de origem constituem os únicos momentos de compartilhamento da responsabilidade parental. Além da ajuda prática, a presença de um círculo familiar reinscreve a paternidade "solo" no seio de um coletivo em que a criança pode situar, assim como seu pai, seu pertencimento e sua identidade.

A guarda compartilhada: uma paternidade estabelecida na divisão das responsabilidades parentais...

Os casos de guarda compartilhada são os menos numerosos no estado atual da pesquisa. Essa solução, a mais recente e, provavelmente, a mais nova, é talvez também aquela que parece transformar menos a maneira como os homens afirmam viver sua paternidade. Ela assegura, em primeiro lugar, o compartilhamento de um tempo e de um espaço cotidianos a homens que não podiam conceber, dizem eles, a vida sem seus filhos. A escolha da guarda compartilhada foi, aliás, observada em todos os meios encontrados, e pais muito pouco qualificados deixaram muito claro que desejaram, desde a ruptura, ocupar-se cotidianamente de seus filhos. Entre aqueles que criam sozinhos seus filhos, esperando um maior comprometimento da parte da mãe na vida destes, a guarda compartilhada é frequentemente mencionada como a solução esperada: raros são os pais "em tempo integral" prontos a renunciar totalmente à vida cotidiana com seus filhos. Se, no entanto, nos fiarmos nos estudos recentes a esse respeito, a mãe continua frequentemente a desempenhar um papel preponderante nesse tipo de organização. As pesquisas recentes observam, de fato, no seio dos duos parentais, interpretações diferenciadas da maneira de se responsabilizar pelos filhos, tributárias por vezes das assimetrias anteriores à separação (BRUNET, KERTULDO e MALSAN, 2008; CADOLLE, 2008). A guarda compartilhada propicia, além disso, momentos de "pausa" parental que permitem aos homens consagrar algum tempo a outras

dimensões de sua vida. Aliás, parecem ser mais numerosos os pais que, nesses casos, começaram uma nova vida conjugal. No estudo do pós-divórcio, dominado pelo sistema do direito de visita e alojamento, muitos trabalhos sublinharam que a nova união paterna está associada a uma menor frequência de suas relações com os filhos do primeiro casamento, assim como a um menor apoio financeiro, que se manifesta nos conflitos ligados à manutenção das crianças e quando da entrada dos jovens na vida adulta. (VILLENEUVE-GOKALP, 1994; MARTIAL, 2005; CADOLLE, 2005). Nossas primeiras entrevistas sugerem, nos casos de guarda compartilhada, que a chegada de uma nova consorte, e, às vezes, o nascimento de um novo filho podem também reforçar os homens no exercício de sua paternidade quanto ao filho da união anterior. François (44 anos, artista, um filho) descreve de maneira muito positiva a relação de sua nova companheira com sua filha de 11 anos que ele recebe em sistema de guarda compartilhada desde que se separou de sua mãe. A chegada de Louise melhorou tudo:

"Louise cuida muito da Lola. Ela tem uma atividade profissional que lhe permite trabalhar a maior parte do tempo em casa, ela se sente melhor trabalhando em casa com seu notebook e organizando seu tempo como quer. Assim, ela recriou tudo um pouco... Ela deu um jeito de encontrar o seu lugar, o que não era tão simples já que estava entrando num casal: uma menina e seu pai".

Implicação na organização doméstica, levar e buscar na escola, acompanhamento dos deveres, mas também cumplicidade e pequenos presentes (roupas, livros): Louise parece muito presente, e a paternidade de François se conjuga com essa nova figura da madrasta numa nova unidade familiar. Baptiste (32 anos, autônomo, 2 filhos), pai de um menino de 7 anos, deixou sua companheira três anos depois do nascimento deste e decidiu com ela pela guarda compartilhada do filho. Esta continua funcionando hoje, mesmo ele tendo formado um novo casal e gerado mais uma menina. Ele descreve o papel benéfico que sua segunda companheira desempenhou, ajudando-o a equilibrar sua relação com o filho, e a cita constantemente em seu relato, cada vez que evoca a educação do menino.

Assim, a guarda compartilhada parece favorecer uma paternidade posta em prática na divisão das tarefas e das competências relativas à educação dos filhos, tanto com a mãe quanto com uma nova companheira. O caráter "solitário" da paternidade pós-divórcio parece então questionável nesses casos... Pode ser também que a guarda compartilhada, favorecendo o compartilhamento de uma vida familiar cotidiana entre a nova companheira do pai e os filhos, permita o desabrochar de uma relação com a madrasta mais gratificante e valorizada do que no quadro do direito de visita e alojamento.

Conclusão

Ao final desta primeira exploração, não podemos mais do que traçar algumas pistas capazes de guiar a análise das formas de paternidade "solo". No ponto de partida das interrogações que fundaram esta pesquisa, encontrava-se uma constatação: depois da ruptura conjugal, a paternidade aparece como desvinculada da maternidade, devendo, a partir de então, existir fora do casal e da célula familiar. No exercício dessa paternidade aparece inicialmente a importância fundamental da relação com o tempo: confrontada à ausência de uma temporalidade cotidiana, assim como ao tempo sobrecarregado da monoparentalidade, a paternidade é posta à prova em suas relações de distinção, de equivalência e de desigualdade com a maternidade. A diversidade dos testemunhos e das percepções que se manifestam nesses relatos de pais oriundos de meios sociais muito diversos leva então a matizar as clivagens sociais que presumem a "rigidez" das relações de gênero nas camadas populares. Atravessadas por tensões e mudanças, estas não são um bloco monolítico e imutável. Aí, como em outros lugares, são observáveis maneiras de ser e de inventar reveladoras de novas formas de paternidade. Os relatos recolhidos demonstram também que a relação pai-filho (assim como a relação mãe-filho) não se reduz à responsabilidade material e pela educação das crianças no seio do universo doméstico. Enquanto relação parental posta em jogo nas relações de aprendizado e de

iniciação, ela oferece outros suportes de investigação e de legitimação. Será preciso também levar em conta, na sequência desta pesquisa, os desafios de reprodução social que atravessam a paternidade, garantia do acesso da criança à autonomia, através de um estatuto e de uma identidade social que passam, hoje, pelo emprego. Céline Bessière (2007) mostra, por exemplo, como a vontade de transmitir a terra, e o ofício que a acompanha, nos jovens pais viticultores da região de Cognac os leva por vezes a exigir a guarda do filho no momento de uma separação – já que, para que a vocação do ofício possa desabrochar, é preciso crescer perto da terra. Aurélie Fillod-Chabaud (2009) analisa, através do percurso de alguns membros da associação SOS Papa[12], como os imperativos de reprodução social podem levar certos pais separados de seus filhos a dar muito valor a seu futuro escolar. A paternidade existe, afinal, no seio de uma constelação de relações afetivas, jurídicas e simbólicas, que os estudos da paternidade contemporânea, centrados na divisão de tarefas no seio do casal e na relação pai-filho, pouco exploram. Se é importante levar em conta o devir das relações com a mãe e uma eventual recomposição familiar, a paternidade se inscreve também numa amplitude relacional legível tanto nos usos sociais do parentesco, que permitem ressituá-la num circulo familiar estendido, quanto do ponto de vista da transmissão de uma identidade familiar (ATTIAS-DONFUT e SEGALEN, 1998; WEBER, 2005). Pensando essas diferentes dimensões, trata-se de considerar a paternidade "solo" como um revelador das transições em curso no seio das relações de gênero e como uma relação de parentesco, regida por diferentes leis, inscrita num conjunto relacional que lhe dá sentido e que se constrói ao longo de uma temporalidade ao mesmo tempo cotidiana, biográfica e geracional.

Referências

ARRENDEL, Terry. *Fathers and divorce*. Newbury Park, California: Sage Publications, 1995.

12 SOS Papai. [n.t.]

ALLARD, Francine *et al.* "Maintien de l'engagement paternel après une rupture conjugale: point de vue de pères vivant en contexte de pauvreté". *Revue Enfances, Familles, Générations*, n. 3, 2005.

ATTIAS-DONFUT, Claudine ; SEGALEN Martine. *Grands-parents : la famille à travers les génerations*. Paris: Odile Jacob, 1998.

BERTAUX, Daniel; DELCROIX, Catherine. "Des pères face au divorce: la fragilisation des liens paternels". *Collection Espace et famille*, n.17, CNAF, Paris, 1991.

BESSIÈRE, Céline. " Se marier pour aller jusqu'au bout ensemble? Ruptures conjugales et transmission des exploitations agricoles dans la lignée". *Revue d'études en Agriculture et Environnement*, v. 88, n. 3, p. 44-70, 2007.

BESSIÈRE, Céline; GOLLAC, Sibylle *et al.* "Au tribunal des couples: situations professionnelles des conjoints et procédures judiciaires de séparation conjugale", *Rapport de recherche pour la Mission Droit et Justice*, Paris, 2010

BERTOIA, Carl E.; DRAKICH, Janice. "The Father's Right Movement: contradictions in rhetoric and practice". *Journal of Family Issues*, v. 14, n. 4, p. 592-615, 1993.

BLANKENHORN, David. *Fatherless America: Confronting our most urgent social problem*. New York: Basik Books, 1995.

BLÖSS, Thierry. Éducation familiale et beau-parenté: l'empreinte des trajectoires biographiques. Paris: L'Harmattan, 1996.

BOYER, Danielle; CÉROUX, Benoît. "Les limites des politiques publiques de soutien à la paternité". *Travail, genre et sociétés*, n. 24, p. 47-62, 2010.

BRADSHAW, Jonathan *et al. Absent Fathers?*. London: Routledge, 1999.

BRUNET, Florence; KERTULDO, Pauline; MALSAN, Sylvie. "Étude sociologique de la résidence en alternance de parents séparés". *Fors Recherche sociale, Dossier d'Étude de la CNAF*, v. 109, 2008.

CADOLLE, Sylvie. *Etre parent, être beau-parent*. Paris: Editions Odile Jacob, 2000.

_____. "C'est quand même mon père! La solidarité entre père divorcé, famille paternelle et enfants adultes". *Terrain,* v. 45, p. 83-96, 2005.

CADOLLE, Sylvie. "La résidence alternée: ce qu'en disent les mères". *Informations sociales*, v. 149, p. 68-81, 2008.

CASTELAIN-MEUNIER, Christine. *La place des hommes et les métamorphoses de la famille*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

CASTELAIN-MEUNIER, Christine. *Les métamorphoses du masculin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

CHAUSSEBOURG, Laure ; BAUX, Dominique. *L'exercice de l'autorité parentale après le divorce ou la séparation des parents non mariés*. Ministère de la Justice, 2007

COLLIER, Richard; SHELDON, Sally. *Fathers' rights, fatherhood and law reform in comparative perspective*. Oxford, Portland: Hart Publishing, 2006.

CONNELL, Raewyn. W. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1999.

DERMOTT, Esther. *Intimate fatherhood: a sociological analysis*. New York: Routledge, 2008.

DOUCET, Andrea. *Do men mother? Fathering, care and responsibility*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

DULAC, Germain. "Rupture d'union et déconstruction du lien père-enfant". *P.R.I.S.M.E*, v. 5, n. 2-3, p. 300-312, 1995.

FAGNANI, Jeanne; LETABLIER, Marie-Thérèse. "S'occuper des enfants au quotidien: mais que font les pères?". *Droit social*, v. 3, p. 251-259, 2003.

FILLOD-CHABAUD, Aurélie. L'expérience judiciaire des pères et l'accès au droit en matière de droit de garde. Dissertação de Mestrado – Ecole Normale Supérieure, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2009.

FREEMAN, Tabitha. "Loving fathers or deadbeat dads: the crisis of fatherhood in popular culture". In: EARLE, Sarah; LETHERBY, Gayle. (Orgs). *Gender, identity and reproduction: social perspectives*. London: Palgrave, 2002. p. 33-49.

HOBSON, Barbara. *Making men into fathers. Men, masculinities and the social politics of fatherhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

JAMOULLE, Pascale. *Des hommes sur le fil: la construction de l'identité masculine en milieu précaire*. Paris: La Découverte, 2005.

KRUK, Edward. *Divorce and disengagement-patterns of fatherhood within and beyond marriage*. Halifax: Fernwood Publishing, 1993.

LEITE, Randall; MC KENRY, Patrick C. "Aspects of father status and postdivorce father involvement with children". *Journal of Family Issues*, v. 23, n. 5, p. 601-623, 2002.

LEWIS, Charlie. *A men place: fathers and family in the UK*. York: Joseph Rowntree Foundation, 2000.

MARSIGLIO, William; AMATO, Paul; DAY, Randall D. "Scholarships on fatherhood on 1990s and beyond". *Journal of Marriage and the Family*, n. 62, v. 4, p. 1173-1191, 2000.

MARTIAL, Agnès. "L'adoption de l'enfant du conjoint dans les familles recomposées". In : NEYRINCK, C. ; FINE, A. *Parents de sangs, parents adoptif: approches juridiques et anthropologiques de l'adoption*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2000. p.189-210.

_____. *S'apparenter: ethnologie des liens de familles recomposées*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.

_____. "Comment rester liés? Les comptes des familles recomposées". *Terrain*, v. 45, p. 67-82, 2005.

_____. "Choisir ses héritiers: recompositions familiales et successions patrimoniales en France et au Québec". *Anthropologie et Sociétés*, Enfances en péril, v. 33, n. 1, p. 193-209, 2009.

MARTIN, Claude. *L'après-divorce: lien familial et vulnérabilité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1997.

MERLA, Laura. "Père au foyer: une expérience 'hors-normes'". *Recherches et prévisions*, v. 90, p. 17-27, 2007.

NEYRAND, Gérard. *L'enfant, la mère et la question du père*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

PRIOUX, France; MAZUY, Magali; BARBIERI, Magali. "L'évolution démographique récente en France: les adultes vivent moins souvent en couple". *Population*, v. 65, n. 3, p. 421-474, 2010.

QUÉNIART, Anne. "Émancipation ou désancrage social: deux représentations de la rupture parentale chez des pères n'ayant plus de contact avec leur enfant". *Déviance et société*, v. 23, n. 1, p. 91-104, 1999.

REGNIER-LOILIER, Arnaud. "A quelle fréquence voit-on ses parents?". *Population et Sociétés*, INED, n. 427, 2006.

SCHWARTZ, Olivier. *Le monde privé des ouvriers: hommes et femmes du Nord*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

THÉRY, Irène. *Le démariage*. Paris: Odile Jacob, 1993.

THÉRY, Irène; DHAVERNAS, Marie-Josèphe. *Le beaux-parents dans les familles recomposées, rôle familial, statut social, statu juridique*. Rapport de recherche pour la CNAF, Paris.

TRINDER, Liz; BEEK, Mary; CONNOLLY, Jo. *Making contact: how parents and children negotiate and experience contact after divorce*. York: Joseph Rowntree Foundation, 2002.

VERJUS Anne; VOGEL, Marie. "Le travail parental: un travail comme un autre?". *Informations sociales*, CNAF, n. 154, p. 4-6. 2009/4.

VIVAS, Emilie. "La séparation des parents ou le décès de la mère distend les relations avec le père". *Insee Première*, n. 1157, 2007.

VILLENEUVE-GOKALP, Catherine. " Situations et biographies familiales des enfants ". *Travaux et Documents*, Constances et inconstances de la famille, biographies familiales des couples et des enfants, n. 134, p. 197-231, 1994.

_____. "La double famille des enfants de parents séparés". *Population*, n. 1, p. 9-36, 1999.

WEBER, Florence. *Le sang, le nom, le quotidien: une analyse de la parenté pratique*. Paris: Éditions Aux Lieux d'Etre, 2005.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-11

Lucro, cuidado e parentesco: a desfiliação de mães de nascimento[1]

Claudia Fonseca

Com foco no contexto brasileiro, proponho neste artigo discutir como noções envolvendo lucro, cuidado e parentesco subjazem as leis que decretam o término do relacionamento entre pais de nascimento e seus filhos que foram adotados por outras famílias. Inspirada em discussões de biopolítica, considero as leis e a legislação como parte das "novas tecnologias reprodutivas" (RABINOW e ROSE, 2006; DOLGIN, 1997). A ênfase em tecnologia inevitavelmente leva a uma apreciação de correntes globalizadas que tomam formas específicas e frequentemente imprevistas em configurações locais (ONG e COLLIER, 2005). A adoção de crianças – enquanto assunto de consideração política e acadêmica – veio à tona exatamente por causa do tremendo fluxo de adotados transnacionais nas recentes décadas (BRIGGS e MARRE, 2009; YNGVESSON, 2009). Nesse sentido, a adoção faz parte de um campo maior de pessoas em deslocamento – envolvendo um grande leque de categorias: profissionais do sexo, jogadores de futebol, turistas e trabalhadores imigrantes (CONSTABLE, 2009; COUTIN, MAURER e YNGVESSON, 2002).

Contudo, focalizo aqui outro tipo de deslocamento global: a maneira em que certas ideologias de família, fixadas em leis e políticas de adoção e

1 Esse artigo foi publicado em inglês na coletânea: "Profit, care and kinship? The de-kinning of birthmothers". In: FONS, Virginia; PIELLA, Anna; VALDES, Maria Valde. (Orgs.). Procreación, crianza y género: aproximaciones antropológicas a la parentalidade. Barcelona: Promociones e Publicaciones Universitarias, 2011. p.191-212. A versão para este livro foi traduzida do inglês por Ethon S. Fonseca.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

bem-estar da criança, "viajam" até diversas partes do planeta. Reconhecendo que esses processos não são nada simples, examinei em outro lugar (FONSECA, 2009) as situações mediadoras que "transformam, traduzem, distorcem e modificam o sentido" das diretivas internacionais versando sobre o atendimento a crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade (LATOUR, 2005, p. 39). Neste artigo, proponho considerar como as tecnologias legais em torno da adoção influenciam os sentimentos, assim como as práticas, de certas mães de nascimento e adotivas no Brasil.

Como Diana Marre e Laura Briggs (2009) demonstraram, a adoção de crianças quase inevitavelmente envolve questões de tremenda desigualdade social, econômica e política. Naquilo que analistas descrevem como a "reprodução estratificada" (COLEN, 1995), encontramos crianças adotivas tiradas de situações de violência (guerra, ditaduras, pobreza) para ser criadas em famílias vivendo em situações, se não privilegiadas, pelo menos "bem de vida". As dinâmicas envolvidas nesse tipo de transferência de criança apresentam um acesso privilegiado ao que poderíamos chamar de economia política do parentesco (GINSBURG e RAPP, 1995).

Também interessa considerar como as práticas vigentes de adoção se inserem no assim chamado sistema de "parentesco euramericano". Desde Schneider (1978, 1984) e Strathern (1992), antropólogos nos lembram que esse sistema envolve uma mistura de valores que enfatiza, por um lado, uma crença em um componente "natural" – fundamentada em substâncias compartilhadas (sangue e sêmen) – e, por outro lado, um componente "cultural" calcado na escolha individual, o afeto e o cuidado. Este último componente tem sido destacado particularmente no caso de famílias adotivas (denominadas por certos observadores como "famílias de escolha"), em que certos processos de "filiação" (*kinning*) têm se tornado paradigmáticos da maneira em que se criam relações de parentesco (HOWELL, 2006).

Antropólogos que focam nas práticas adotivas frequentemente contrastam a adoção plena e legal, predicada no apagamento da família de nascimento, com as práticas da circulação informal encontradas em contextos "tradicionais" em que as crianças acumulam uma série de figuras parentais

(ver YNGVESSON, 2010; BRIGGS e MARRE, 2009; FONSECA, 2004; GRAU, 2010). Sugerem que, no primeiro caso (do contexto legal), a resistência dos pais adotivos em "compartilhar o parentesco" com a família original das suas crianças é típica do sistema euramericano de valores (OUELLETTE, 1996). A família adotiva, conforme essa perspectiva, deve "imitar a natureza" e, nesta, como reza um adágio brasileiro: "*Mãe é uma só*". Contudo, em anos recentes, analistas têm sofisticado seus modelos para pôr em relevo o aspecto heterogêneo e cambiante dos valores. A crescente aceitação do divórcio e do recasamento, e a proliferação de unidades domésticas que incluem padrastos, têm tornado a pluripaternidade banal em diversas situações (CADORET, 1995; LE GALL e BETTAHAR, 2001). Como pesquisadores já demonstraram (ver FONS, PIELLA e VALDÉS, 2010), o parentesco euramericano se caracteriza – não menos que o parentesco em outros contextos – por sua habilidade em se desdobrar, se re-localizar e se ajustar a novas situações (THOMPSON, 2005): em uma palavra, ele se caracteriza por sua "plasticidade".

Entretanto, pesquisadores fazem bem de nos lembrar que, na prática, encontramos uma aplicação "partidária" desta plasticidade[2]. Existem algumas situações em que se afastar de modelos hegemônicos de família é aceito – talvez até mesmo celebrado. Em outras, parece que encontramos políticas de tolerância zero. Pensar quais situações correspondem a estes diversos tratamentos nos abre o caminho para a economia política do parentesco. Consideremos, por exemplo, a crença na inseparabilidade da m/paternidade biológica e o cuidado envolvido na criação das crianças. Ao passo que mães adotivas (mulheres que não deram à luz, mas que cuidam da criança) são comumente apresentadas como exemplos do árduo trabalho que envolve a *criação* de relações e identidades familiares, pouco se fala acerca do processo de "des-filiação" ao qual são submetidas as mães de nascimento (mulheres que dão à luz, mas que não cuidam da criança). Análises

2 Jeanette Edwards inspirou esta reflexão dialogando com a audiência após seu painel no Simpósio Internacional Procreación, Crianza y Género. Aproximaciones Antropológicas a la Parentalidad, Barcelona, maio, 2010.

antropológicas que "desnaturalizaram" tão brilhantemente o trabalho das relações familiares (CARSTEN, 2000) têm sido muito mais tímidas no exame de lugares comuns sobre "mães abandonantes" e a "óbvia" anulação de seu status materno.

Apoiando-me numa etnografia multissituada no Brasil que levou das vilas de Porto Alegre à observação de procedimentos no Juizado da Infância e da Juventude, bem como a entrevistas com pais adotivos, introduzo o tema do dinheiro na análise para entender melhor os argumentos que usualmente justificam o processo de "desfiliação" típico da adoção plena. Como deve se tornar claro nas considerações finais deste artigo, boa parte da minha análise está inspirada no trabalho de V. Zelizer (1994). Essa autora sustenta que a moralidade vigente (o consenso de "mundos hostis") tem relegado o dinheiro e o sentimento a dois domínios mutuamente excludentes que não devem se misturar: o sentimento complica assuntos comerciais, dinheiro corrompe os afetos. Assim, testemunhamos o desconforto (ora manifesto por desgosto, ora por ultraje) que pessoas envolvidas com a adoção sentem ao ver crianças – encarnação do afeto familiar – misturadas com assuntos financeiros. Observando, contudo, que estes domínios supostamente separados efetivamente se misturam no decorrer da maioria das atividades cotidianas, Zelizer nos leva a pensar como este consenso moral é variavelmente acionado. Seguindo esse tema, eu interrogo o medo enorme de "comercializar" crianças adotadas (inspirado em grande medida na legislação internacional bem como no tratamento midiático de escândalos em outras partes do globo), examinando como ele serve para justificar uma forma particular de adoção *nacional*, imprimindo contornos politicamente corretos ao princípio da "ruptura limpa" – que postula uma cisão completa das relações entre a criança adotada e sua vida pré-adotiva.

Começo por uma rápida descrição de como, nas leis nacionais e internacionais, o "princípio da ruptura limpa" que dita uma separação radical entre pais de nascimento e pais adotivos (virtualmente impossibilitando qualquer forma de paternidade compartilhada) avançou junto com o medo de um "mercado de bebês". Num segundo momento, através de trabalhos

etnográficos de campo (meus e outros), pretendo dar voz a algumas mães de nascimento e mães adotivas que – a despeito das injunções legais – *tiveram* algum tipo de contato. Examinando como o medo da influência contaminadora do dinheiro ressoa entre diversos pais envolvidos, espero deslocar o debate para um novo foco: em que preocupações monetárias estão entremeadas àquelas sobre relacionamentos. No processo, levanto questões sobre noções de moralidade materna implícitas em boa parte das políticas públicas.

Legislação internacional: Medo do tráfico, políticas de controle

Adriana Piscitelli (2009), num recente artigo sobre "o tráfico de mulheres", levanta questões pertinentes ao nosso tema. Com o *Protocolo para Prevenir, Suprimir e Punir o Tráfico de Pessoas, Especialmente Mulheres e Crianças* (PALERMO, 2000), o "tráfico" ganha uma definição precisa. O artigo 3º desse documento define o elemento mínimo do "tráfico": envolve não apenas os meios ilícitos de recrutamento (fraude, coerção e pagamento) como também a intenção de explorar as pessoas: "A exploração deverá incluir, pelo menos, a exploração da prostituição de outrem ou outras formas de exploração sexual, o trabalho ou serviços forçados, a escravatura ou práticas similares à escravatura, a servidão ou a extração de órgãos." (NAÇÕES UNIDAS, 2000, art. 3º). Contudo, onde o Protocolo de Palermo implicitamente sugere que alguns trabalhadores do sexo podem escolher livremente cruzar fronteiras nacionais e assim não entram na categoria de "tráfico", o Código Penal Brasileiro vincula potencialmente toda prostituição ao "tráfico". Desconsiderando a questão da coerção, a lei brasileira criminaliza qualquer um que "facilite" uma mulher a cruzar fronteiras nacionais para trabalhar na indústria do sexo[3].

3 Mudanças recentes na legislação nacional ampliaram o critério da definição de tráfico de modo a incluir a "facilitação" dos movimentos geográficos dos trabalhadores do sexo entre os países.

A pesquisa de Piscitelli sugere que, apesar das variações na definição de tráfico, as diversas políticas nacionais convergem em práticas parecidas de repressão. Trabalhando com base em pesquisa etnográfica entre mulheres brasileiras vivendo na Espanha e Itália – algumas das quais alternando prostituição com outros empregos, outras que são profissionais em tempo integral, e ainda outras que casaram com um cliente – Piscitelli ressalta ambiguidades ligadas às proibições legais em torno aos deslocamentos de seus informantes. Embora a pesquisadora tenha encontrado intermediários comerciais – que podem financiar a passagem de uma brasileira para que trabalhe em algum clube noturno, ela também descobriu muitas redes sociais informais baseadas em amizades de longa data. Por exemplo, uma mulher melhor de vida pode ajudar a financiar a viagem de sua amiga para a Europa, eventualmente esperando um bom retorno do seu investimento. Em nenhum ponto da rede de prostitutas (e ex-prostitutas) brasileiras morando na Europa a pesquisadora encontrou alguém que tenha sido coagida a trabalhar ou obrigada a continuar na prostituição contra a sua vontade. As mulheres (que possuem um nível educacional acima da média) falam de seus deslocamentos transnacionais como uma maneira de melhor canalizar seus recursos profissionais em projetos de ascensão socioeconômica. Contudo, um bom número dessas mulheres já foi submetido a interrogatórios policiais humilhantes, encarceramento e deportação em nome do combate ao "tráfico" de mulheres. Em suma, o estudo de Piscitelli nos lembra como pode ser tênue a linha entre proteção e perseguição às pessoas envolvidas.

Existem paralelos instigadores que podemos sinalizar entre as observações de Piscitelli sobre o "tráfico" de mulheres e nossa análise sobre o "tráfico" de crianças. Uma primeira similaridade é que tanto a prostituição quanto a adoção se prestam a abusos, exigindo, portanto, alguma regulamentação governamental. Ao longo do primeiro "boom" na adoção internacional (durante os anos 70 e 80), inúmeros escândalos apontaram para um lucrativo "comércio de bebês" que parecia florescer na América Latina, e em países Africanos e Asiáticos onde o controle legal estava ao mínimo.

Os escândalos sublinhavam o fato de que a adoção tinha se tornado uma indústria com grande potencial de lucro. Assim, dispararam um alarme em fóruns internacionais, firmando a convicção de que, se a adoção não fosse estritamente regulamentada, as crianças adotadas seriam transformadas em mercadoria. Em resposta a esse tipo de alarme, legisladores nacionais e internacionais decretaram regulações cada vez mais detalhadas sobre a circulação de crianças, culminando na *Conferência Relativa à Proteção das Crianças e à Cooperação em Matéria de Adoção Internacional* (1993). Curiosamente, a regulamentação parece ter estimulado a adoção internacional, e, ultimamente, os índices anuais batem recordes (SELMAN, 2009). Porém, nessas décadas posteriores à Convenção de Haia, os escândalos envolvendo o "tráfico de órfãos" diminuíram ou, ao menos, tornaram-se mais episódicos.

Uma segunda similaridade diz respeito às ambiguidades da definição legal. Quando escândalos vêm à baila – tal como o incidente Dafur (FONSECA, 2009a) ou, mais recentemente, a suposta abdução de crianças haitianas – parece existir certa confusão sobre o que exatamente se define como "tráfico". Não obstante as manchetes sobre "tráfico de crianças", escândalos tais como aqueles em Darfur ou Haiti não se enquadrariam tecnicamente nessa categoria. Embora houvesse acusações iniciais de que as crianças seriam usadas em redes de pedofilia ou para a extração de órgãos, era claro para a maioria das pessoas envolvidas que as crianças em questão estavam sendo "sequestradas" não para ser exploradas comercialmente, mas para ser criadas como filhos e filhas em lares europeus e norteamericanos. Esse tipo de irregularidade não se enquadra no Protocolo de Palermo. Cabe, isto sim, em outras legislações internacionais tais como a Convenção de Haia ou o *Protocolo Facultativo à Convenção sobre os Direitos da Criança relativo à venda de crianças, prostituição e pornografia infantis* (NAÇÕES UNIDAS, 2000b). Embora o grosso deste último documento seja centrado em abusos ligados a sexo, ele estabelece uma ampla definição para a venda de crianças – "qualquer ato ou transação pela qual uma criança é transferida por qualquer pessoa ou grupo de pessoas para outra pessoa ou

grupo em troca de remuneração ou qualquer outra retribuição"[4] (art. 2º). Nas recomendações para a definição de atos criminosos (art. 3º), "remuneração" perde terreno para o "consentimento obtido de forma indevida, como mediação, para a adoção de uma criança em violação dos instrumentos internacionais aplicáveis em matéria de adoção". O Estatuto da Criança e do Adolescente (1990) junta os dois elementos – lucro e ilegalidade – no mesmo artigo (239), definindo enquanto crime sujeito a multa e de quatro a seis anos de prisão: "Promover ou auxiliar a efetivação de ato destinado ao envio de criança ou adolescente para o exterior com inobservância das formalidades legais ou com o fito de obter lucro."

Essa fusão de lucro com irregularidade legal é uma terceira similaridade que encontramos nas medidas legais formuladas para controlarem o "tráfico" das pessoas. É significativo que o protocolo sobre a "Venda de Crianças" de 2000 defina atos criminosos em termos não de lucro, mas de violação da lei internacional. No campo da adoção, certas formas de lucro são aceitáveis. Tomemos, por exemplo, as recomendações postuladas em uma avaliação subsequente da Convenção de Haia, pela Secretaria Permanente da Conferência de Haia e empreendida pelo Serviço Social Internacional (ISS, 2005). O relatório do ISS reconhece a importância de agências credenciadas de adoção para diversos serviços – a preparação e o apoio às crianças, o aconselhamento de famílias de nascimento e o acompanhamento de famílias adotivas, etc. – que as autoridades centrais dos países doadores ou acolhedores teriam dificuldade em prover. Evidentemente, para assegurar serviços de alta qualidade, essas agências – quase sempre sediadas em "países acolhedores" do hemisfério norte – devem estipular taxas profissionais cobradas aos pais adotivos em potencial. Na América do Norte, onde críticos questionaram o caráter "sem fins lucrativos" de algumas organizações, agências mais respeitáveis se esforçaram a ser mais transparentes, publicando o preço de seus vários serviços na internet

4 Este protocolo foi ratificado por Portugal em 16 de Maio de 2003. Este protocolo foi ratificado por Portugal em 16 de Maio de 2003.

(os preços mais "modestos" de uma adoção alcançando dezenas de milhares de dólares)[5]. Mesmo agências europeias, cujos serviços são subsidiados por seus respectivos governos, ainda alertam os pais adotivos em potencial quanto à carestia de uma adoção internacional.

Por outro lado, assim como outros países "doadores", o Brasil tem tentado afastar a adoção de conotações comerciais concentrando procedimentos em juizados da infância onde serviços (aconselhamento, estudos domiciliares, etc.) são prestados sem nenhuma cobrança de taxas. O ponto curioso é que, por lei, os juizados pedem que adotantes estrangeiros em potencial passem por uma "agência especializada e credenciada em seu país de origem". Fazendo isso, cria-se uma articulação que coloca em confronto filosofias diversas sobre o uso legítimo de dinheiro no campo da adoção.

O documento do ISS oferece uma pista para o entendimento usual quanto aos perigos do uso dinheiro em transações adotivas:

> [...] a pressão de prospectivos pais de adoção, agências credenciadas de adoção e autoridades de países acolhedores, para receber em adoção crianças pequenas sem maiores problemas de saúde arrisca encorajar o abuso da adoção internacional, desconsiderando o melhor interesse da criança (ISS, 2005, p. 3).

Entre os maiores vetores de abuso potencial, o documento destaca adoções "independentes" ou "diretas" – aqueles acertos arranjados "diretamente [...] entre os pais de nascimento ou tutores da criança e os pais adotivos prospectivos sem a intervenção de uma terceira parte profissional no processo de colocação" (ISS, 2005, item 6). Consistente com essa perspectiva, o relatório destaca a importância do princípio de "ruptura limpa" da Convenção de Haia, ampliando sua esfera de impacto. Artigo 29 da

5 Por exemplo, a home page de Holt International declarando suas taxas de 2006: Inscrição $200, Estudo de Adoção $2 500 – $2 900, Atualização de Estudo de Adoção $300, Taxa de Dossier $2 795, Programa de Adoção $5 324 – $17 215, Viagem para uma criança acompanhada $2 900 – $3 410, Auxílio pós-colocação $1 200 – $1 400, Serviço de Processamento de Documentação $500 (opcional para China).

Convenção de Haia estipula um limite temporal à sua recomendação: não deve haver contato entre pais adotivos prospectivos e pais de nascimento *antes* de intermediários credenciados fazerem a escolha da família e da criança e completar os procedimentos preliminares necessários. O documento ISS sugere que mesmo *depois* do completar esses procedimentos, qualquer contato seria "incompatível com o espírito" da Convenção de Haia. Citando o *Explanatory Report to the Hague Convention*, estipula um banimento radical e permanente de qualquer tipo de comunicação entre pais de nascimento e pais adotivos:

> o artigo 29 sanciona, como regra, a proibição de contatos em termos gerais, portanto incluindo não apenas "[contatos] diretos, sem supervisão", mas igualmente contatos "indiretos" ou "supervisionados" ([...]: visitas, correio postal, telefonemas, fax, e-mail). (ISS, 2005, p. 6)

Nesse documento, "sem fins lucrativos" se coaduna com a noção de "nenhum contato", o que – em um encadeamento particular de associações – é visto como mais digno dos direitos das crianças. Os riscos do contato pré-adotivo (que poderia eventualmente incitar impulsos comerciais) justificam o embargo ao contato pós-adotivo, acionando o medo da mercantilização para justificar medidas que vão muito além dos riscos principais.

Esse uso de "risco" para expandir medidas de controle apresenta uma última aproximação possível do "tráfico de mulheres". Inspirados nessa comparação, levantamos a hipótese de que, tal como no caso descrito por Piscitelli, as preocupações legislativas cunhadas aparentemente para garantir a proteção (de famílias de nascimento) resultam em medidas que são recebidas pelas próprias "vítimas" como mais opressoras do que protetivas.

Políticas Nacionais: Banindo lucro, reforçando formalidades legais

Se a justaposição de dinheiro e afeto parece aceita como inevitável em procedimentos envolvendo agências credenciadas de adoção, essa aceitação

cai para zero em situações do outro lado das classes sociais – isto é, aquelas envolvendo os pais de nascimento. Podemos exemplificar essa falta de tolerância com um relato que irrompeu em manchetes de jornais porto-alegrenses em março de 2009. Certo casal teria "vendido" seu bebê. Os pais "confessaram" seu crime explicando que eram pobres e tinham que pensar nas suas outras três crianças. Assim, durante essa quarta gravidez, localizaram um casal de pais adotivos através da patroa de uma vizinha. O casal adotante concordou em pagar todas as despesas hospitalares bem como uma pequena mensalidade de R$100,00 (cerca de US$50 à época). Tudo transcorreu bem até o nascimento da criança, quando os administradores do hospital, achando estranho que uma mulher evidentemente pobre, de pele escura, tivesse um quarto privado, alertaram as autoridades legais. Uma visita pós-parto à casa da gestante confirmou a suspeita de que ela não ficou com o seu filho. Sob ameaça judicial, a mãe conseguiu trazer seu filho de volta dentro de uma hora. Porém, uma visita surpresa das autoridades no dia seguinte mostrou que a criança estava mais uma vez vivendo alhures, com seus pais adotivos. Agora, diante do medo de processo penal, a mãe de nascimento mudou a sua história para insistir que nunca aceitou dinheiro, e que tinha sido pressionada pelos pais adotivos para abrir mão da criança. Na época, funcionários do Juizado entrevistados pelos jornalistas locais aproveitaram a oportunidade para alertar a população, reiteradas vezes, que a única forma legítima de adoção de uma criança era endereçar sua demanda diretamente aos serviços de adoção do Tribunal.

Esse episódio anuncia uma ambiguidade básica no sistema de adoção legal do Brasil. O artigo 166 do Estatuto da Criança de 1990 permite o que se conhece por "adoção direta": a possibilidade dos pais de nascimento passarem a sua criança para outra família, sob a condição da corte examinar e aprovar a transação. As estimativas são que entre 50 e 75% das adoções legais ocorrem assim no Brasil de hoje, restringindo a interferência do juizado ao passo final – de aceitar ou rejeitar o arranjo acordado entre as famílias de nascimento e a adotiva (AYRES, 2008). Apesar do processo ser tecnicamente legal, encontramos cada vez mais autoridades – nos hospitais, nos

conselhos tutelares e nas procuradorias públicas – denunciando essa forma de "adoção direta" como se fosse igual à comercialização de bebês.

A "contradição interna" ao sistema se deve em grande medida aos esforços judiciários, inspirados na Convenção de Haia, para a criação de um Registro Único de Crianças Adotáveis no país, submetendo, do início ao fim, a adoção ao controle de uma autoridade central – o juizado de crianças e adolescentes, no caso brasileiro. Procedendo conforme o tipo de adoção plena estipulado pela Convenção de Haia, as crianças não são "dadas" por seus pais a uma outra família. Elas são declaradas "abandonadas" pelas autoridades estatais e entregues anonimamente pelo tribunal para os seus novos pais adotivos[6]. Desde o início dos anos 1990, os profissionais do judiciário brasileiro têm investido considerável energia na qualidade dos seus serviços de adoção. E não entendem como tantas pessoas podem preferir outras formas de mediação. Assim, não é mera coincidência que, em muitos dos escândalos midiáticos, o problema ressaltado não é tanto o dinheiro pago às gestantes, como fato do processo ter escapado às mãos da supervisão judiciária.

A ambivalência vivenciada pelos brasileiros em relação às autoridades legais pode ser vista na nova Lei de Adoção (Lei nº 12 010) promulgada em 3 de agosto de 2009. Embora haja menção reiterada do Registro Central de Crianças Adotadas (instituído em 2009), uma cláusula que criminalizava a adoção direta, tornando arranjos extrajudiciais passíveis de punição de prisão ou de multa, foi retirada da lei umas poucas semanas antes dela ser aprovada no Congresso (COUTO, 2009). Ao invés de criminalizar a adoção direta, a versão final da lei busca regular melhor o processo, acrescentando seis subparágrafos novos ao artigo existente (166) do Estatuto da Criança.

A persistência da adoção direta se deve em grande medida aos adotantes em potencial que perdem paciência com os longos prazos (geralmente de dois a cinco anos) que enfrentam ao esperar na fila do Registro Central.

6 Ver Yngvesson (2002) sobre a distinção entre "dar" e "entregar" (give and give away) no processo de adoção.

Neste procedimento oficial, há menos de uma criança para cada cinco adotantes prospectivos[7], e muitas das crianças disponíveis (sendo mais velhas, mais escuras, ou de frágil condição de saúde) – não correspondem ao perfil procurado pela maioria dos adotantes. Contudo, pesquisa etnográfica sugere que as mães de nascimento podem ter um interesse ainda maior na adoção direta. As duas histórias seguintes, a primeira extraída de minhas próprias atividades de campo, a segunda das de uma colega pesquisadora, foram escolhidas como ilustrações dessa hipótese.

Lucia – ajuda, contato e cuidado

Lucia é uma mãe adotiva de quarenta e poucos anos de idade que eu conheci em 2007[8]. Na época, ela havia realizado há pouco o seu sonho de adotar uma segunda criança. A adoção de seu primeiro filho, já adolescente, fora realizada através dos trâmites oficiais do Juizado e ela e seu marido queriam repetir a experiência. Num primeiro momento, eles receberam uma avaliação positiva do Juizado reconhecendo suas habilidades como pais. Porém, a equipe especializada do juizado considerava o apartamento deles, de um dormitório, inadequado para uma família de duas crianças, e assim o pedido do casal foi classificado como "não prioritário". Apesar de Lucia trabalhar como secretária em uma pequena empresa de propriedade dos seus pais, e seu marido ser funcionário público, os proventos do casal não permitiam a compra de uma casa maior. Através de divisões improvisadas, eles haviam criado um segundo quarto, mas as autoridades juvenis insistiam: deveria haver um quarto separado para cada criança. Informados da longa lista de candidatos a pais registrada no Tribunal, eles perceberam que suas chances de receber uma criança eram mínimas.

---

7 Em maio de 2010, jornais noticiaram que o Registro Central continha uma lista de 5.000 crianças adotáveis, e uma lista de espera de 27.000 candidatos à paternidade adotada (ver Folha de São Paulo, 09/05/2010).

8 Informações estabelecidas ao longo de uma série de entrevistas em Porto Alegre, realizadas no âmbito de um projeto de pesquisa enfocando adultos adotados (Fonseca, 2009b).

Lucia conta que havia praticamente perdido esperança quando, de repente, recebeu um telefonema de um ex-vizinho anunciando que sua faxineira engravidara. Uma mulher com "problemas de bebida", e "confusão mental" episódica, Simone – a grávida – tinha manifestado o desejo de dar seu bebê em adoção, assim como ela havia feito com dois de seus três filhos anteriores. Como em tantos outros casos, a mulher grávida evidentemente sentia mais confiança na mediação do seu empregador do que nos serviços impessoais de adoção dos Tribunais.

Aconselhada por sua amiga a evitar o contato direto com a mulher grávida ("Eu conheço Simone, ela vai tentar tirar vantagem de ti"), Lucia conseguiu manter uma distância inicial. Mas aos cinco meses da gravidez, a gestante recebeu um tiro que colocou a sua gravidez em risco; ela parou de trabalhar e se mudou para a casa da sua eventual empregadora (ex-vizinha de Lúcia). Daquele momento em diante, as duas mães – Lucia e Simone – começaram a conversar diariamente ao telefone, estabelecendo uma espécie de respeitável amizade em que as duas mulheres partilhavam informação não identificadora a respeito de suas respectivas famílias bem como atualizações sobre o desenvolvimento do bebê. Lucia admite que duas vezes durante aqueles últimos meses de gravidez ela e o seu marido providenciaram compras de supermercado para a manutenção da casa da gestante, "porque ela mesma não podia trabalhar". Mas, ela insiste, nenhum dinheiro foi dado.

As duas mulheres nunca haviam se encontrado frente a frente quando Simone finalmente entrou em trabalho de parto. Lucia e seu marido, que imediatamente foram ao hospital e estavam entre os primeiros admiradores do bebê no berçário do hospital, cuidadosamente evitaram o quarto da mãe de nascimento. "Todo mundo" (a ex-vizinha de Lucia, seus próprios pais, etc.) tinha alertado que, para prevenir quaisquer complicações subsequentes causadas pela mãe de nascimento (pedindo seja dinheiro, seja a volta da criança), não deveria acontecer nenhum contato direto; não deveria ser oferecida nenhuma informação identificadora. A mediação da vizinha serviria como uma garantia de anonimato para a transferência da criança da parturiente aos braços expectantes dos seus pais adotivos.

As coisas, contudo, não saíram conforme o planejado. A criança teve uma leve icterícia, e o hospital insistiu em mantê-la por um par de dias. A mãe de nascimento, que até então tinha as despesas cobertas pela Saúde Pública, poderia ficar para cuidar do bebê, mas depois de 24 horas ela deveria responsabilizar-se pelas próprias refeições. Jogando a cautela às favas, Lucia começou a trazer comida para Simone ("Eu disse que se era para ela tentar espremer algo de mim, ela já teria feito isso."), sendo identificada pelo pessoal do hospital como a avó do bebê, e cimentando seu relacionamento com a mãe de nascimento da criança.

A complicação maior ocorreu no dia em que a criança foi autorizada a ir para casa. Lucia e seu marido estavam esperando à porta do hospital por Simone e seu bebê, mas a mulher veio aos prantos e de mãos vazias. Um telefonema anônimo ao hospital tinha denunciado a sua situação como uma "venda" de bebês, e agora eles tinham que enfrentar acusações dos profissionais do hospital junto à possibilidade de um processo criminal. Numerosas audições informais seguiram no hospital, nas quais Simone afirmava reiteradamente não ter recebido qualquer pagamento pela criança. Além do mais, ela insistia que não daria a sua criança em adoção para qualquer outra além de Lucia. Excluída essa alternativa, ela levaria relutantemente a criança para sua casa, para viver em condições altamente precárias. Concluídas as investigações, Lucia e seu marido – foram obrigados a contratar um advogado que intermediasse as negociações com o juizado – foram autorizados a iniciar procedimentos oficiais de adoção, levando a sua filha recém-nascida para casa dois dias depois.

Lucia manteve um contato episódico com a mãe de nascimento pelos meses seguintes até que ela tomou conhecimento da morte, por outro ferimento à bala, da mulher. Embora entristecida pela perda, ela expressa sua satisfação de ter conhecido pessoalmente Simone e de poder fornecer para sua filha muitos detalhes de sua biografia bem como, se for preciso, possíveis pistas para o encontro de parentes consanguíneos. Não há qualquer dúvida na mente de Lucia: ela não comprou seu bebê, não exerceu pressões indevidas sobre a mãe de nascimento. Ela *ajudou* Simone durante

a sua gravidez, e, no final, ela foi obrigada a *pagar* um advogado para completar a adoção. Porém, acima de tudo, ela enfatiza a relação de respeito mútuo que ela formou com a mãe de nascimento da sua filha. Além do mais, ela está convencida de que essa relação beneficiará o seu próprio relacionamento com a sua filha adotiva. O epílogo pungente dessa narrativa é que a própria Lucia é filha adotiva. Seus pais adotivos negaram-lhe quaisquer informações sobre a sua família de nascimento, e apenas nos recentes anos ela conseguiu vivenciar um contato, altamente gratificante, com parentes de sua família de origem.

Adriana – contato mediado, contratos quebrados

Seria errôneo, contudo, pretender que todas as transferências de crianças ocorram de forma tão harmoniosa. Talvez possamos aprender mais sobre as ambivalências básicas das pessoas ao observar um caso que revela suspeitas inconvenientes e demandas questionáveis em ambos os lados da transação. A história que se segue é parte do trabalho de Fernanda Mariano (2008), uma psicóloga judiciária e professora universitária no Estado de São Paulo, que visitou Adriana, certa mãe de nascimento, em intervalos intermitentes ao longo de sua gravidez indesejada. A mãe de nascimento estava criando apenas um de seus filhos; os outros haviam sido distribuídos entre os diferentes parentes deles. Motivada pela firme resolução de ter finalmente, durante esta décima gravidez, alguém zelando por ela – alguém que estaria com ela no hospital e que pagaria suas despesas hospitalares, incluindo os custos de uma operação de cesariana e uma ligadura de trompas – ela foi à procura de pais adotivos para o seu bebê[9].

O casal eleito, amigos do ex-empregador de Adriana, foi cuidadoso ao evitar o contato direto com a mulher que tinha sido rotulada por mais de

9 Existem serviços públicos gratuitos para todas as etapas do parto bem como para a esterilização. Adriana, porém, demonstra pouca habilidade no acesso a esses serviços básicos. Ela também alega ter tido dificuldades em acessar subsídios governamentais tais como bolsa família.

um observador como "negligente" e "desequilibrada". Todos os contatos deram-se através da mediação de um advogado que deveria providenciar formas modestas de ajuda ao longo da gravidez: uma cesta básica, remédios quando necessário e leite para a filha de um ano de idade de Adriana. Primeiramente Adriana parecia satisfeita – curtindo a ideia de estar ajudando uma mulher sem filho a vivenciar as alegrias de uma família. O advogado ia com ela às consultas médicas pré-natais e, pela primeira vez, ela viu o seu bebê na máquina de ultrassom. Por sugestão do advogado, ela escreveu uma carta para ser guardada para futura referência da criança, recebendo em contrapartida promessas de fotografias e outras lembrancinhas.

Porém, na metade da gravidez, a resolução de Adriana começou a ruir. O que a criança pensaria dela – uma "mãe abandonante" – quando ela crescesse? Não haveria alguma forma dela participar, junto aos pais adotivos, da maternagem do filho? Aliás, ela não estava recebendo o tratamento que ela esperava: o advogado estava sempre a pedir recibos para o reembolso de suas despesas – notas que ela alegava ter perdido ou esquecido. Classificada por seu médico como uma "gravidez de risco", ela foi avisada para não pegar novos serviços como faxineira, mas o advogado se recusou a compensá-la pelos salários perdidos. Adriana decepcionou-se profundamente por não ter tido contato pessoal com os futuros pais adotivos do seu nenê e desconfiou que o advogado estaria corrompendo o que de outra forma poderia ter sido um entendimento mútuo entre as duas famílias. Ainda por cima, as vizinhas de Adriana estavam exercendo pressões para ela desistir do negócio, insistindo que elas ajudariam a cuidar do bebê. Elas insinuaram que ela estava sendo passada para trás, que os pais adotivos não estavam mantendo a sua parte do trato. Foi nesse momento que Adriana começou a objetar que ela se sentia "como uma cadela que dá os seus filhotes". Confrontado às hesitações da gestante, o advogado rebateu com ameaças: seus clientes já haviam investido muito dinheiro e se ela recuasse na decisão eles abririam um processo contra ela pedindo reembolso, e ela correria o risco de ser presa.

O contato final da pesquisadora ocorreu um pouco depois do nascimento da bebê. Conforme Adriana conta a história, logo depois do nascimento, uma amiga do casal adotante veio junto ao advogado e ao pessoal

do hospital para levar o seu nenê embora: "O que eu podia fazer"? Embora ela mal estivesse em condições de andar, ela foi obrigada a passar por diferentes escritórios burocráticos, para tirar certidão de nascimento e assinar outros documentos. Conforme ela foi orientada, declarou a criança "de pai desconhecido" embora estivesse vivendo com o pai na época, e depois ela foi deixada em sua casa, para se virar como podia durante o período de recuperação. Reclamando de ter sido indevidamente pressionada, de não ter recebido o tratamento que ela esperava, e de não ter sequer certeza dos médicos terem ligado suas trompas como ela esperava, Adriana confessou estar "pensando seriamente" em ir à Justiça para pedir seu filho de volta.

Nesse pior dos cenários da adoção direta, seria conveniente creditar os conflitos à mente "desequilibrada" de Adriana, mas o conhecimento de outros casos semelhantes nos leva a sugerir que Adriana está dando voz – mesmo que cruamente – a ambivalências sentidas por muitas outras mães de nascimento. Tais ambivalências não emergem no debate público com frequência – graças à imagem reconfortante, promovida pelos pais adotivos e seus intermediários, de mães biológicas como vítimas passivas. Os pais de nascimento são vistos como "nobres" e "abnegados" quando eles demonstram a atitude de contrição, vergonha, submissão e eventualmente gratidão (para com os pais adotivos) esperada delas. Acima de tudo, a "boa" mãe de nascimento é aquela que aceita ser completamente esquecida. Os casos acima – e o de Adriana em particular – são provocativos exatamente por mostrarem que as coisas não são tão simples assim.

Quem está sendo protegida?

Tem-se declarado com grande insistência que a objeção à adoção direta – ou, de fato, a qualquer contato entre as famílias de nascimento e adotiva – é que torna famílias de nascimento vulneráveis a pressões de adotantes que fariam qualquer coisa para ter um filho. Esse argumento reconhece tacitamente a desigualdade que existe em praticamente todos os processos de adoção – sublinhando o "poder de compra" de adotantes relativamente

prósperos, que podem tirar vantagem de famílias acometidas de pobreza. De fato, a história de Adriana dá sustento a esse medo. Porém, como a antropóloga Villalta apontou no contexto argentino, a proteção de mulheres que dão suas crianças em adoção também "as exclui da possibilidade de escolherem a família adotiva, já que a adoção direta é vista como forma encoberta de tráfico de bebês" (2011, p. 112). Curiosamente, a ideia de *proteger* mães de nascimento se coaduna frequentemente com a ideia dessas mulheres serem incompetentes ou inúteis. Como um juiz comenta, "é muito discutível se a corte deve ou não dar ouvidos a uma mulher que optou por abandonar a sua criança" (VILLALTA, 2011, p. 106).

Ironicamente, essa atitude da autoridade judicial não é de todo estranha àquela expressa por pessoas que eu encontrei durante a pesquisa em bairros de baixa renda em Porto Alegre. Desde os primeiros dias de minha pesquisa de campo (início dos anos 80), eu estudei a prática da "circulação de crianças", em que jovens são transferidos de uma família para outra, seja por meses, por anos ou pela vida inteira – completamente à revelia de qualquer supervisão legal (FONSECA, 2004). Reparei que, embora essa prática esteja ancorada em redes de solidariedade e ajuda mútua, não é isenta de conflito. Em alguns casos, a mãe de nascimento pode reaparecer após anos, alegando que sua vida melhorou e que ela está preparada para assumir a sua criança. Tais casos provocam inúmeros debates entre as diferentes mães sobre a quem compete o direito prioritário à criança. Não era incomum escutar objeções indignadas endereçadas às mães de nascimento: "Tudo que aquelas mulheres querem é que alguém cuide dos seus filhos de graça". As mães cuidadoras podiam inclusive considerar o interesse renovado de mães de nascimento como uma forma de chantagem emocional: "Ela na verdade não quer a criança de volta; ela só está dizendo isso para nos obrigar a dar algum tipo de ajuda". Essas acusações vão muito além de alegações de incompetência. Apresentam as mães de nascimento como mulheres sem o mérito moral para serem chamadas de mães.

Há, contudo, outro lado dessa história que, graças à pesquisa de campo, emerge com igual intensidade – a de mães de nascimento que tendem

a evocar um conjunto diferenciado de significados para justificar suas atitudes. A maioria das mulheres que entrevistei negou qualquer conotação no sentido de ter "abandonado" um filho. Argumentavam, pelo contrário, que elas tinham sacrificado suas próprias emoções de modo a garantir às suas crianças uma vida melhor. Elas tinham agido como mães responsáveis e amorosas tomando cuidado para escolher uma *boa* família adotiva. (Seguiam frequentemente com descrições sobre todos os confortos dos quais a criança gozava em sua nova, relativamente próspera, família). A relação de respeito mútuo que elas mantinham com os pais adotivos coroava as provas quanto aos resultados positivos de seu consentimento bem ponderado. Quando podiam, elas enfatizavam a delicada paciência demonstrada pela mãe adotiva em potencial (frequentemente escolhida dentro da família estendida da criança) ao confrontar-se com as ambivalências da mãe que lhe doava seu filho (FONSECA et al., 1994; FONSECA, 2004). Parecia ser importante para essas mulheres declarar em suas narrativas que: a) elas sabiam onde estavam seus filhos, e, portanto, podiam continuar checando seu bem-estar no contexto da nova família; e b) elas tinham sido tratadas pelos pais adotivos enquanto parceiras válidas nas decisões que afetariam seus filhos. Em outras palavras, tinham estabelecido uma espécie de relação (mesmo se breve ou extremamente episódica) com os pais adotivos, na qual sentiam que sua dignidade de mães gestantes havia sido preservada.

É claro, seria difícil que os pais de nascimento admitissem em entrevista que tinham tentado extrair benefícios pessoais da colocação da sua criança. Contudo, como vimos no escândalo jornalístico citado acima, se chegar à atenção pública a ideia de que beneficiaram da situação, os pais de nascimento justificarão esse fato evocando a necessidade de cuidar bem das suas outras crianças – irmãos da criança adotada. A ideia é que, mais que uma questão de enriquecimento pessoal, o dinheiro pode ser uma ferramenta para a solidariedade familiar. Essa hipótese inspira uma interpretação interessante sobre as acusações que escutamos de certa mulher, de que sua vizinha havia dado seu bebê em adoção "como se fosse um cacho de bananas". A comparação pode estar simplesmente realçando a condenação

moral previsível de qualquer mulher que escolhe não ficar com seu filho. Também pode significar que a mãe agiu irresponsavelmente, barateando o valor do seu bebê e negligenciando as necessidades de outros membros da família, por não exigir um presente apropriado em troca.

M. Strathern (1992) joga uma luz sobre as várias maneiras possíveis de interpretar a transferência de crianças. Destacando diferenças entre perspectivas melanésias e europeias, a antropóloga sugere que a lógica ocidental de consumo é definida não tanto pelo dinheiro como pela imagem de um mercado *impessoal*, calcado no *indivíduo* autônomo exercendo seu livre arbítrio. Conforme essa perspectiva, mesmo o altruísmo caridoso segue as diretrizes da lógica de consumo ocidental, valorizando a noção de doações *anônimas* a um recipiente *sem rosto*. A ideia do desprendimento que acompanha a ação caridosa seria estranha à economia da dádiva melanésia, que cujo objetivo principal é produzir relações e fortalecer obrigações mútuas. A própria ideia de ser possível "entregar" objetos – sejam crianças ou pulseiras – como se fossem destacáveis das relações originais que as engendraram – carrega conotações particularmente ocidentais de propriedade e pertencimento (ver também YNGVESSON, 2002).

A análise de Strathern provoca uma guinada interessante nas usuais acusações contra a comercialização de crianças. Na perspectiva dessa autora, a adoção legal – que apresenta crianças como bens "destacáveis" no circuito anônimo de doações altruísticas – estaria mais próxima à lógica de mercadorias, enquanto os pequenos pagamentos, líquidos e em espécie, feitos por pais adotivos à família de nascimento – simbolizando relações e obrigações mútuas – estariam mais perto do espírito da dádiva. É significativo que são os pais adotivos que relacionam a influência contaminadora do dinheiro à necessidade de cortarem todos os contatos com a família de nascimento, e são eles que valorizam as relações claramente contratuais estabelecidas pelos juizados. Uma advogada, especialista em adoção direta, disse-nos em entrevista que sempre adverte seus clientes: "É melhor você não ajudar demais durante a gravidez da mulher; você nunca pode estar certo de que ela não vai mudar de idéia". A mesma advogada explica ser

imprudente que o casal adotante receba a criança antes de finalizar o processo no juizado: "É o juiz que garante os direitos dos pais adotivos". Nesse mesmo sentido, não é nada surpreendente que pesquisas em outras partes do país sugiram que um dos principais motivos dos adotantes em potencial submeterem-se aos longos trâmites do processo adotivo no juizado é porque tiveram más experiências em tentativas anteriores de adoção direta (OLIVEIRA e ABREU, 2009). O anonimato garantido pelo juizado agrada os pais adotivos justamente porque esvazia de antemão a possibilidade de uma relação, reduzindo o poder de barganha da mãe de nascimento a zero.

Os pais de nascimento, por sua vez, parecem depositar grande valor nas relações; assim, evitam os serviços judiciais que lhes negam essa possibilidade. Uma advogada que entrevistei, ao descrever uma cena da qual participou, ilustra o tipo de perplexidade que mães de nascimento podem vivenciar quando confrontadas com os termos da adoção plena. O episódio ocorreu durante uma audiência na qual o juiz estava oficializando uma adoção direta planejada e arranjada pela própria mãe de nascimento. Seguindo o trâmite usual, o juiz tentou explicar os termos legais da adoção da maneira mais clara possível. Frisando o fato de que, após a assinatura da renúncia à criança, a mãe não teria mais contato ou informação relacionada à criança, ele concluiu: "Você nunca mais vai ver a sua criança. Será como se o seu bebê tivesse morrido. Você aceita estas condições?" Para a consternação de todos os presentes, a mulher, visivelmente perturbada pelas palavras do juiz, disse "não". O acordo descrito pelo juiz, evidentemente, não era aquele que ela tinha imaginado quando fez o arranjo com os pais adotivos de sua criança. A audiência foi imediatamente suspensa e as autoridades da corte estavam se retirando quando a mãe de nascimento, ao tentar em vão entregar o bebê para o casal que escolhera, se deu conta que, sem querer, ela havia inviabilizado a adoção. Nestas alturas, descobrindo que não tinha outra opção, a mãe de nascimento pediu para chamar todo mundo de volta e reconvocar a sessão. Episódios como esse nos induzem a pensar que são os relacionamentos, e não o dinheiro, o que mais importa na "barganha" da mãe de nascimento.

Considerações finais

V. Zelizer (1994) propicia um sugestivo pano de fundo para esse debate em sua análise da política de colocação de crianças nos Estados Unidos do final do século dezenove e início do século vinte. O estudo de arquivos institucionais sugere que, durante a maior parte do século dezenove, crianças eram toleradas, apreciadas ou procuradas conforme o trabalho que fossem capazes de fornecer. Meninos parrudos eram mais procurados do que meninas franzinas, e bebês eram vistos como um fardo. Os pais que não queriam ficar com seu recém-nascido podiam dá-lo para uma "fazenda de bebês" ou anunciar no jornal para uma família substituta. Em todo caso, esperava-se deles que fornecessem uma espécie de dote – um pagamento aos novos guardiões da criança – que compensassem os esforços dos cuidadores até que a criança fosse grande o bastante para garantir o seu próprio sustento. Nas primeiras décadas do século vinte, a noção da criança sentimentalizada – poupada do trabalho remunerado, investida com uma importância familiar puramente emocional – inverteu essa lógica. Apoiando-se em observações nessa época do surgimento de um "mercado bebê", o autor comenta: "Ironicamente, enquanto o bebê "inútil" do século dezenove tinha que ser protegido porque ninguém o queria, o inestimável bebê do século vinte 'precisa mais que nunca de proteção ... [porque] há pessoas demais tentando agarrá-lo'" (1994, p. 193). Com a nova sensibilidade familiar, veio uma mudança no perfil das famílias adotantes (profissionais abastados ao invés de operários ou fazendeiros) e das crianças desejadas ("meninas de olhos azuis e cabelos dourados" ao invés de meninos robustos). E, dependendo da criança, os intermediários podiam dobrar seus lucros, demandando um bom pagamento dos pais adotivos bem como a contrapartida que exigiam tradicionalmente da mãe ou pais de nascimento.

Uma classe emergente de profissionais encarregados do bem-estar do "menor" (assistentes sociais, psicólogos, etc.) tomou para si a tarefa de proteger essas crianças (agora) "sagradas" contra a poluição de um mercado comercial, mas eles também enfrentaram certo dilema. Almejando

distanciar-se dos intermediários venais que ousavam lucrar "com a venda fria e calculadora de outro ser humano"[10], como poderiam cobrar taxas? Até os anos 1940, muitas instituições de adoção (internatos, etc.) se recusavam a estipular taxas de serviços, apoiando-se exclusivamente em doações voluntárias, consideradas mais dignas das atitudes altruísticas que se esperavam de todos aqueles envolvidos:

> A mudança de doações para [o pagamento de] taxas [profissionais] foi, portanto, um assunto delicado. Afinal, até 1939, os candidatos a pais adotivos eram avisados, "Nunca pague nada a ninguém por uma criança – agências confiáveis nunca cobram taxas". (ZELIZER, 1994, p. 204)

Foi preciso inventar novas estratégias para justificar o pagamento de serviços profissionais. O dinheiro supostamente não ia para os indivíduos, e sim para as instituições cujo único objetivo era garantir o bem-estar das crianças. Em alguns serviços de adoção, as taxas eram apresentadas como uma resposta ao desejo dos pais adotivos de darem "algo em troca". (1994, p. 205). Contudo, a reconfiguração da legitimidade do dinheiro no campo da colocação de crianças admitiu algumas aberturas, e não outras. Por exemplo, a lógica do dinheiro "contaminado" continuou a ser usada para evitar ou minimizar subsídios a famílias substitutas. Essas, não mais autorizadas a esperarem compensações através do trabalho da criança, eram agora levadas a se sentir mercenárias por exigir auxílio financeiro para suprir as necessidades das crianças. O pagamento das contas médicas e hospitalares de uma mãe de nascimento, uma prática comum em adoções independentes e sem fins lucrativos, tornou-se suspeito. Em outras palavras, o dinheiro podia fluir legitimamente de pais adotivos prósperos para uma classe emergente de profissionais. Quando distribuído para os escalões mais baixos – famílias de nascimento ou mesmo famílias acolhedoras –,

10 Citação de procedimentos de um Subcomitê de Congresso sobre Infância e Juventude, 1975, apud ZELIZER, 1994, p.202).

o dinheiro representava uma perigosa transgressão ao que era considerado a pedra angular do cuidado bem-sucedido das crianças: o princípio do altruísmo.

O anonimato exigido pelo juizado nos procedimentos de adoção foi consequência da crescente valorização da criança sentimentalizada e do desejo de prevenir contra um mercado cada vez mais tentador de bebês. Nos anos 60, políticas de adoção em praticamente todos os países ocidentais estavam ditando o princípio da "ruptura limpa" (*clean break*), segundo o qual a mãe de nascimento se tornava anônima, completamente eliminada da vida pós-adotiva de seu filho. A política era justificada pela alegação de que eram as próprias mães de nascimento – mães solteiras buscando esconder a vergonha de uma criança ilegítima – que exigiam o anonimato. Contudo, historiadores notam que a confidencialidade jurídica – que protege os procedimentos jurídicos contra a intrusão indiscreta de "terceiras partes" – teria sido suficiente para satisfazer a ampla maioria das mulheres (SAMUELS, 2001). Baseada em minha pesquisa, sugiro que o anonimato parece coincidir mais com os gostos dos pais adotivos. Apenas com a garantia do anonimato completo, impossibilitando qualquer contato com a família de nascimento, é que eles se sentiriam resguardados das ambivalências e eventuais demandas da mãe de nascimento.

É claro, os dilemas apresentados por adoções transnacionais e interclasses não permitem uma solução fácil. A regulação legal e a supervisão profissional são, sem dúvida, necessárias. As pessoas envolvidas não podem ser distribuídas em categorias fáceis de "gente boa" e "gente ruim". Pais de nascimento não são sempre vítimas inocentes; pais adotivos podem bem merecer certa "proteção". Entretanto, seria recomendável precaver-se contra a naturalização de qualquer política de adoção em particular como se ela fosse assunto consensual. Apresentar o anonimato como sendo a melhor solução para o interesse de todas as partes envolvidas – como se a maioria das mães de nascimento buscasse essa medida ou acatasse de bom grado formas análogas de proteção – apenas adiciona insulto ao ultraje. Reduzir a ideia de troca, inerente às mais diversas relações sociais, a

uma mera transação comercial motivada por avareza individual é ignorar outros estilos de raciocínio historicamente forjados, é passar por cima de paradoxos desconfortáveis – intrínsecos nos procedimentos da adoção legal contemporânea.

Referências

AYRES, Lygia Santa Maria. *Adoção:* de menor a criança, de criança a filho. Curitiba: Juruá Editora, 2008.

BRIGGS, Laura; MARRE, Diana. (Orgs.). *International Adoption:* global inequalities and the circulation of children. New York: New York University Press, 2009.

CADORET, Anne. *Parenté plurielle:* anthropologie du placement familial. Paris: Harmattan, 1995.

CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness:* new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COLEN, Shellee. "'Like a mother to them': Stratified reproduction and West Indian childcare workers and employers in New York". In: GINSBURG, Faye D.; RAPP, Rayna. (Orgs.) . *Conceiving the New World order: the global politics of reproduction.* Berkeley: University of California Press, 1995. p. 78-102.

CONSTABLE, Nicole. "The commodification of intimacy: Marriage, sex, and reproductive labor". *Annual Reviews of Anthropology*, n. 38, p. 49-64, 2009.

COUTIN, Susan; MAURER, Bil; YNGVESSON, Barbara. "In the mirror: the legitimation work of globalization". *Law & Social Inquiry*, v. 27, n. 4, p. 801-843, 2002.

COUTO, Rodrigo. "Na mídia: os filhos de uma nova lei". *Correio Braziliense*, 15/07/2009. Disponível em: http://mercadante.com.br/noticias/ultimas/na-midia-os-filhos-de-uma-nova-lei/

DOLGIN, J. L. *Defining the family:* law, technology and reproduction in an uneasy age. New York: New York University Press, 1997.

EDWARDS, Jeanette. "Genealogical ancestors". In: FONS, Virginia; PIELLA, Anna; VALDES, Maria Valde. (Orgs.). *Procreación, crianza y género:* aproximaciones antropológicas a la parentalidade. Barcelona: Promociones e Publicaciones Universitarias, 2011. p. 191-212.

FONSECA, Claudia; GOLDOPHIM, Nuno; ROSA, Rogerio; CARDARELLO, Andrea. *Ciranda, cirandinha:* histórias da circulação de crianças em grupos populares. Vídeo. Porto Alegre: NAVISUAL/UFRGS, 1994.

_____. "The Circulation of children in a Brazilian working-class neighborhood: a local practice in a globalized world". In: BOWIE, Fiona. (Orgs.). *Cross-cultural approaches to adoption.* London: Routledge. p. 165-181.

_____. "Transnational negotiations of the mechanisms of governance: regularizing child adoption". *Vibrant*, v. 6, n. 1, janeiro-julho de 2009a.

_____. "Family belonging and class hierarchy: secrecy, rupture and equality as seen through the narratives of Brazilian adoptees". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 14, n. 1, p. 92-114, 2009b.

GINSBURG, Faye D.; RAPP, Rayna. (Orgs.). *Conceiving the New World order*: the global politics of reproduction. Berkeley: University of California Press, 1995.

GRAU, Jordi. "Circulación transnacional de niños/as". In: FONS, Virginia; PIELLA, Anna; VALDES, Maria Valde. (Orgs.). *Procreación, crianza y género*: aproximaciones antropológicas a la parentalidade. Barcelona: Promociones e Publicaciones Universitarias, 2011.

HOWELL, Signe. *The kinning of foreigners:* transnational adoption in a global perspective. New York: Berghahn Books, 2006.

ISS (International Social Service). Evaluation of the practical operation of the Hague Convention of 9 May 1993 on Protection of children and co-operation in respect of inter-country adoption (for the attention of the Special Commission invited in September 2005 by the Permanent Bureau of the Hague Convention), 2005.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the social:* an introduction to actor-network theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LE GALL, D; BETTAHAR, Y. (Orgs.). *La pluriparentalité*. Paris: PUF, 2001.

MELHUUS, Marit. "Procreative imaginations. Representaciones del parentesco en Noruega". In: FONS, Virginia; PIELLA, Anna; VALDES, Maria Valde. (Orgs.). *Procreación, crianza y género:* aproximaciones antropológicas a la parentalidade. Barcelona: Promociones e Publicaciones Universitarias, 2011.

MUMMERT, Gail. "Paternidad y maternidad transnacionales". In: FONS, Virginia; PIELLA, Anna; VALDES, Maria Valde. (Orgs.). *Procreación, crianza y género:* aproximaciones antropológicas a la parentalidade. Barcelona: Promociones e Publicaciones Universitarias, 2011. p. 167-188.

OLIVEIRA, Juliana A.; ABREU, Domingos. "Fugindo da regra, entrando na Lei: famílias que adotam no Juizado da Infância da cidade de Fortaleza". In: *Workshop The Circulation of Children:* A Reexamination of a Child's Best Interests, Rio de Janeiro, UERJ, 2009.

ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen J. "Global assemblages, anthropological problems". In: *Global assemblages:* technology, politics, and ethics as anthropological problems. New York: Blackwell, 2005.

OUELLETTE, François-Romaine. "Statut et identité de l´enfant dans le discours de l'adoption". *Gradhiva,* v. 19, p. 63-76, 1996.

PISCITELLI, Adriana. "Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial". *Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. 31, p. 101-136, 2009.

RABINOW P.; ROSE, N. "Biopower today". *Biosocieties*, v. 1, p. 195-218, 2006.

SAMUELS, Elizabeth. "The idea of adoption: an inquiry into the history of adult adoptee access to birth records". *Rutgers Law Review,* v. 53, p. 367-437, 2001.

SCHNEIDER, David. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SELMAN, Peter. "The movement of children for international adoption: developments and trends in receiving states and states of origin, 1998-2004". In: BRIGGS, Laura; MARRE, Diana. (Orgs.). *International Adoption:*

global inequalities and the circulation of children. New York: New York University Press, 2009.

STRATHERN, Marilyn. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992a.

_____. *Reproducing the future:* anthropology, kinship and the new reproductive technologies. New York: Routledge, 1992b.

THOMPSON, Charis. *Making parents:* the ontological choreography of reproductive technologies. London: MIT Press, 2005.

UNITED NATIONS. Optional protocol to the convention on the rights of the child on the sale of children, child prostitution and child pornography, 2000. Acessado em 10 abril de 2009: http://www.unhchr.ch/html/menu2/6/crc/treaties/opsc.htm

_____. Protocol to prevent, suppress and punish trafficking in persons, especially women and children, supplementing the United Nations Convention against transnational organized crime (Palermo Protocol), 2000. Acessado em 10 de abril de 2009: http://www2.ohchr.org/english/law/protocoltraffic.htm

VILLALTA, Carla. "Entregas, adopciones y dilemas en el campo de organismos destinados a la infancia". *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 1, p.103-123, abril de 2011.

YNGVESSON, Barbara. "Placing the 'Gift Child' in Transnational Adoption". *Law & Society Review*, v. 36, n. 2, Special Issue on Nonbiological Parenting, p. 227-256, 2002.

_____. *Belonging in an adopted world:* race, identity, and transnational adoption. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ZELIZER, V. *Pricing the priceless child:* the changing social values of children. New York: Basic Books, 1994 [1985].

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-12

A casa e o mundo: família e trajetórias educacionais entre pesquisadores indianos na Europa

Vinicius Kauê Ferreira[1]

Neste capítulo analiso a relação entre parentesco, educação e globalização[2]. A partir de uma pesquisa etnográfica junto a acadêmicos indianos em Ciências Sociais que fazem carreira na Europa, com uma abertura comparativa com o Canadá, reflito sobre como trajetórias acadêmicas são produzidas e produzem relações familiares. Analiso um contexto mutante de educação no contexto indiano e global para discorrer não apenas sobre estratégias educacionais familiares entre classes médias indianas, mas também estratégias individuais de capitalização e negociação desses investimentos familiares. Aponto para o fato de que as transformações do cenário universitário internacional, ocorridas nos anos 1990 e, sobretudo, 2000, têm implicado uma transformação de estratégias educacionais internacionais tendo em vista um duplo movimento: (a) uma maior abertura dessas circulações a trajetórias de mobilidade social, integrando, portanto, famílias antes excluídas de certas redes acadêmicas que conectam a Índia e a Europa; e (b) a precarização do trabalho acadêmico pós-doutoramento, e que aparece

1 Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.Bolsista de Pós-Doutorado (PNPD) da CAPES. Este artigo apresenta resultados de uma pesquisa doutoral realizada com financiamento da CAPES através de uma Bolsa de Doutorado Pleno no Exterior.

2 O título é uma referência ao filme homônimo de Satyajit Ray. Ainda que o tema do filme não seja a educação dos filhos, inspiro-me na reflexão sobre o espaço doméstico como uma espécie de eterno ponto de retorno para a nossa relação com o mundo.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

como um elemento importante na definição de estratégias de carreira entre classes médias educadas sob a promessa da vida estável.

As reflexões aqui apresentadas dizem respeito a uma pesquisa etnográfica multissituada, conduzida de 2015 a 2017 entre o Reino Unido, a Alemanha e a Índia, além de um curto campo na Suíça. Além da observação participante da vida científica e social de centros de pesquisa especializados na Ásia do Sul nesses países, baseio-me aqui em cerca de 50 entrevistas em profundidade realizadas com pesquisadores em diferentes níveis da carreira (desde pós-doutorandos até seniores) que se instalaram ou passaram, em algum momento, por universidades europeias. Realizei também entrevistas com professores no Canadá, além de outras com acadêmicos instalados na África do Sul, no Oriente Médio e na Ásia do Sudeste. Duas razões me conduziram a expandir minhas entrevistas a outros contextos nacionais para além da Europa, ainda que o foco de minha pesquisa tenha permanecido esta última: (i) o fato que diferentes contextos de destino implicavam diferenças de experiências e estratégias que permitiam colocar meu campo principal em perspectiva e, consequentemente, analisá-lo de modo mais qualificado; e (ii) o fato de que, como é próprio das circulações acadêmicas, alguns de meus interlocutores acabaram se mudando durante minha pesquisa, seguindo uma tendência atual de expansão do mercado acadêmico contemporâneo em direção ao Oriente Médio e à Ásia do Sudeste. Ou seja, tratar de circulações acadêmicas contemporâneas, altamente flexíveis e em transformação, levou-me a estabelecer um campo com limites relativamente porosos e abertos a novos encadeamentos na medida em que eles me propiciavam uma nova perspectiva do meu campo previamente definido, bem como me permitiam entrever os novos horizontes abertos aos meus interlocutores.

Famílias de classes médias e escolarização

A imensa maioria de meus interlocutores é composta de filhos e filhas de famílias de classes médias urbanas, escolarizadas, sobretudo no caso dos pais, que costuma ter ensino superior completo, o que é menos recorrente entre as mães. Dentre as ocupações mais comuns estão as profissões liberais, como a medicina e os negócios, e o funcionalismo público. Quanto a

este último, muito presente no meu campo, embora os postos ocupados pelos pais de meus interlocutores variassem consideravelmente, indo de cargos de médio escalão até postos de diplomacia, o funcionalismo público tem sido historicamente visto como uma via prestigiosa de ascensão (ou manutenção) social, segurança e, não menos importante, inserção em redes de decisão – por exemplo, de admissão em boas escolas e de atribuição de bolsas de pesquisa – ainda que isto tenha esteja sendo relativizado com a ascensão de novas profissões.

A apropriação de tais redes pode ser tão ampla quanto é a diversificação profissional da família extensa: em famílias com diversos filhos é comum que, por exemplo, a mãe seja professora de escola e o pai funcionário público de médio escalão, um filho seja professor universitário, outro trabalhe no setor de informática e outro no exército, criando assim redes familiares que podem ser úteis para lhes assegurar posições de prestígio na carreira um do outro, assim como vagas nas melhores escolas para os netos.

A exemplo de muitos lugares do mundo, também na Índia o sentido do termo classe média recobre ocupações, estilos de vida e configurações domésticas bastante diversas, além de dinâmicas no modo como elas se transformam. Como no caso brasileiro, o termo designou por muito tempo uma parte minoritária da população que gozava de relativa estabilidade econômica e privilégios assegurados pela mão de obra barata para serviços e pela desigualdade estrutural – em termos de casta, religião, origem regional e gênero – no acesso às melhores posições educacionais e profissionais. Atualmente, entre as classes médias estão também profissionais que realizaram trajetórias de ascensão social, muitos deles graças a políticas afirmativas para baixas castas[3], religiões minoritárias, *adivasis*[4] e outros grupos

3 As políticas afirmativas, nos seus moldes atuais, datam do início dos anos 1990, quando da implementação de medidas propostas pela Comissão Mandal. O relatório da comissão propunha então a franca ampliação da política já existente de reservas de vagas (de 27% a 49$% para postos públicos e universidades), que datavam do período pós-independência, para uma série de grupos marginalizados em termos de casta, religiosos, étnicos e econômicos. Para uma análise dos debates engendrados pela Comissão Mandal nas Ciências Sociais indianas, ver Rege (2011).

4 Adivasi é o termo para desginar grupos também chamados de "tribais" [tribals], que são minorias étnicas ou povos autóctones do subcontinente indiano.

subalternizados em concursos públicos e universidades. No plano universitário, esta transformação tem significado também uma menor hegemonia de certos modelos de intelectualidade – ou seja, do que se considera ser a imagem do "intelectual indiano" –, tradicionalmente associados a valores e imagens desta classe média urbana altamente escolarizada dentro de uma cultura literária e científica que é ao mesmo tempo anglófila e de valorização daqueles que são considerados como os grandes representantes da "cultura indiana". A transformação opera-se, sobretudo, na contestação desses grandes personagens (como é o caso do poeta Rabindranath Tagore), que passam a ser vistos como representantes de uma cultura de altas castas que construíram, ao longo dos últimos dois séculos, um capital cultural coletivo baseado em padrões europeus de cultura.

Nos seus trabalhos recentes, Leela Fernandes define as classes médias indianas segundo uma articulação entre quatro abordagens clássicas neste campo de estudos:

> (1) um grupo baseado na renda (SRIDHARAN, 1999; 2004), (2) um grupo definido estruturalmente (BARDHAN, 1993; 1998; RUDRA, 1989), (3) uma classe em termos aspiracionais e culturais (MANKENAR, 1999; RAJAGOPAL, 2001b), e (4) um produto do discurso e da imaginação social (APPADURAI, 1996) (FERNANDES, 2006, p. XXXIV).

Reconhecendo a importância de cada uma dessas linhas, a autora permanece aberta a uma compreensão multidimensional e mais dinâmica da construção das novas classes médias indianas. Como mostrarei aqui, o estudo dessas dinâmicas de circulação internacional nos conduz não somente à analise de práticas, tradicionais e emergentes, de consumo e à aspirações profisionais, mas também às práticas de classificação simbólica, estilos de vida e distinção social e cultural (BOURDIEU, 1979).

Já Henrike Donner (2005), em seu estudo sobre o papel das mães na educação de jovens de classes médias bengalis, propõe uma definição mais circunscrita às grandes cidades indianas e que recobre parcialmente a posição social de meus interlocutores. Donner está correto em afirmar que

as classes médias indianas estão historicamente associadas a profissões de negócios, autônomas e públicas, com forte apego à noção de propriedade e de uma vida profissionalmente próspera. Ele também tem razão ao afirmar que o termo classe média abarca famílias com diferentes configurações e níveis de renda per capita – alguns de meus interlocutores tinham cinco ou seis irmãos, o que relativiza seu capital econômico –, mas que em todas elas a educação formal é altamente valorizada como meio de ascensão social. Contudo, apesar de ser verdade que o serviço público tem sido historicamente uma meta para muitos jovens advindos dessas famílias, este tem deixado de ser, progressivamente, um valor central da identidade da classe média. Isso porque com a emergência de novas profissões nos setores de tecnologia da informação, engenharias e finanças, o serviço público, e sobretudo de professor universitário, tem sido visto como "pouco recompensador", apesar de garantir alguma segurança (BAYLY, 2007).

Neste contexto, a influência familiar é geralmente muito grande na escolha da profissão, sendo muito comum que durante os anos finais do Ensino Médio os jovens tenham que negociar com sua família estendida – incluindo avós, tios e até mesmo agregados – seus planos universitários. Tendo em vista que uma graduação em ciências humanas e sociais está longe de gozar de grande prestígio social na Índia, muitos de meus interlocutores relatam que a autorização da família para seguir esse caminho dependia da admissão numa instituição de grande renome. Nikhil, um homem nos seus 40 anos, criado pelo avô diplomata, hoje professor de História numa universidade do norte da Inglaterra, conta que a resistência de sua família aos estudos em História se dissiparia com sua admissão em St. Stephen's College, o mais tradicional e reputado *college* do país, afiliado à Universidade de Délhi:

> *St. Stephen's College, ao menos naquele tempo, era a única faculdade a realizar entrevistas*[5]*. Então as notas eram apenas a*

5 As entrevistas avaliam, para além de critérios objetivos de entrada como as notas escolares, dimensões muito mais subjetivas e que dizem respeito à adesão dos alunos a certas disposições mentais e corporais que configuram o espírito de corpo da instituição (BOURDIEU, 1989).

> *primeira rodada, antes de passar para a entrevista. Eles me colocaram questões muito difíceis na entrevista. Com sorte, graças às leituras, a leituras mais amplas que eu tinha feito, o fato de que eu havia lido muito, sempre li para além do currículo escolar por prazer, mais do que só para as avaliações, isso me ajudou.* Mas eu não tive a certeza de ter sido aceito porque eu ainda lembro um dos meus entrevistadores dizendo "nós nunca ouvimos falar de sua escola", *então eu parti da entrevista pensando "eles nunca ouviram falar da minha escola, como é possível que eu seja aprovado?". Mas eu fui aprovado, e uma vez que eu tive o resultado, a família inteira se uniu. Mesmo pessoas que nunca concordaram em nada se uniram contra mim [porque ele também havia sido aceito no Hindu College, instituição menos prestigiosa, mas que ele preferia] para dizer "não, agora que você conseguiu entrar em St. Stephen's, você deve se matricular em St. Stephen's College". E foi o que fiz.*

Nikhil me contou ter ouvido de sua família que "se você quer fazer História, deve ser em St. Stephen's College". Esta narrativa aponta para três dimensões fundamentais das trajetórias escolares desses grupos: (i) há uma grande consciência sobre a importância das instituições pelas quais se passa para um percurso de "sucesso profissional"; (ii) ser admitido numa dessas instituições produtoras de noções de excepcionalidade funciona como um fiel da balança nas tão importantes negociações familiares; e (iii) as entrevistas de admissão avaliam, para além de critérios objetivos de entrada, como as notas escolares, dimensões subjetivas e que dizem respeito à adesão dos alunos a certas disposições mentais e corporais que configuram o *espírito de corpo* da instituição (BOURDIEU, 1989)[6]. Ou seja, a instituição elege, por meio de um comitê de seleção que encarna essas disposições,

6 Por exemplo, o irmão de um interlocutor, que estudou em St. Stephen's no final dos anos 90, foi questionado sobre a sua posição em relação aos movimentos de independência dos Naga, que exigem vários distritos no nordeste do país para a criação de Nagaland como país independente da Índia. Este estudante é ele próprio de origem naga e naquela altura um tratado de cessar-fogo tinha acabado de ser assinado com o objetivo de pôr fim a um período de grande violência. Meu interlocutor me relatava isso sugerindo que "a resposta certa" à pergunta consistia em se opor aos movimentos de independência.

aqueles que ela considera mais dispostos a abraçar os valores e identidade que são os seus, e que, não por acaso, são bastante homólogos aos valores e inclinações de famílias de classes médias altas e de altas castas. Nikhil, que foi criado por seu avô diplomata, passou por excelentes escolas na Índia e na Europa, onde morou com seu avô, mas que estavam fora dos tradicionais circuitos delienses e calcutaenses onde essas redes fortes de indicação e afinidade eletiva operam. Ao mesmo tempo, vindo de uma família de grande capital cultural e político, Nikhil estava longe de ser considerado um *outsider*. Isso aponta para o fato de que a via real que conduz às melhores instituições, e mais tarde às melhores oportunidades profissionais, não apenas passa por um número muito restrito de instituições prestigiosas, mas preferencialmente por instituições que compõem universos locais de circulação de relações, valores e afinidades.

Com efeito, as trajetórias educacionais dos pesquisadores indianos em Ciências Sociais empregados na Europa são incrivelmente homogêneas: muitos estudaram em escolas de grande prestígio de Délhi, mas também de Calcutá, de Mumbai e, em alguns poucos casos, do sul da Índia. Quase que a integralidade dos 50 entrevistados passou pela cidade de Délhi, para sua graduação (em algum dos principais *colleges* afiliados à Universidade de Délhi) e pós-graduação (notadamente na Jawaharlal Nehru University, instituição apenas de pós-graduação e de renome mundial). Apesar de menos expressivo, é considerável o número de doutorandos e pós-doutorandos indianos na Europa que passaram não por Délhi, mas por Calcutá (especialmente pela tradicional Presidency University), mobilizando assim antigas redes bengalis de circulação intelectual e que datam do século 18, período em que Calcutá tornar-se-ia o grande centro econômico e intelectual da Índia colonial, antes de perder este lugar para Délhi ao longo das últimas décadas. Mas as representações em torno do que é um "intelectual indiano" ainda permanecem profundamente atreladas à intelectualidade bengali caudatária de valores estéticos e políticos que se construíram ao longo do século XIX através de movimentos culturais de altas castas muito influenciadas pelas suas relações com intelectuais europeus[7].

7 Exploro esta questão em outro artigo (FERREIRA, 2020).

Mães e esposas: gênero e casamento nas trajetórias educacionais

Por terem consciência sobre a alta competitividade que marca essas redes de prestígio escolar, que fazem com que um filho seja aceito numa escola ou universidade de grande renome, as famílias devem construir desde muito cedo *relações de relações* que lhes deem acesso a quem decide. Estas são também relações multiescalares de influência porque se estendem tanto horizontalmente através de diferentes esferas profissionais públicas e privadas, quanto verticalmente através de diferentes escalões de influência. E como apontam sabiamente Henrik e Donner, no seu estudo sobre as transformações no papel das mulheres da classe média do Bengala Ocidental na escolarização dos filhos, a maior parte deste trabalho de construção das redes que garantem acesso às melhores escolas é de responsabilidade das mães.

Naranappa, um homem nos seus 50 anos, filho de um empresário e mãe dona de casa, hoje professor de História numa prestigiosa universidade americana, explicita o papel de sua mãe na garantia de uma vaga para ele na *Doon School*, a mais célebre escola indiana[8]. Fundada em 1935, a instituição tornar-se-ia o mais reconhecido internato da Índia, reputada por formar as crianças de uma "elite" que, preocupada em assegurar a participação de sua família em redes de influência, inscreve seus filhos ainda recém-nascido na disputada lista de espera da referida escola (SRIVASTAVA, 1998). A este respeito, Naranappa atribui sua vaga na *Doon School* ao fato de a sua mãe "ter feito as conexões muitos anos antes [de sua admissão]", reconhecendo o capital social de que a sua família desfrutava, apesar de não ter vindo de origens tão prósperas como muitos dos seus colegas:

> *A Doon School era um colégio interno, certo? E não tive uma boa experiência lá, porque aquela era uma escola de elite,*

8 Ela pode ser comparada com St. Paul's School nos Estados Unidos (KHAN, 2011).

> *muito mais elite do que a minha origem. Todos lá eram muito ricos. Nós não estávamos numa situação ruim, éramos da classe média alta, mas não daquele nível. Foi, portanto, um pouco difícil.*

Neste contexto, o lugar ocupado pela mãe de Naranappa na sua trajetória educacional não é de modo algum insignificante, sobretudo na medida em que fala de práticas cada vez mais comuns nos últimos 30 anos entre as classes médias urbanas da Índia. Donner destaca as estratégias de investimento utilizadas por estas famílias de classe média para assegurar o sucesso educacional e profissional dos seus filhos, especialmente os meninos, a partir dos anos 1980. Uma primeira observação apresentada pelo antropólogo diz respeito à conversão da escolarização das mulheres em capital escolar para os filhos: não é à toa que, apesar do aumento da escolaridade delas, a sua participação no mercado de trabalho formal diminuiu ao longo dos anos 1990 (BANERJEE, 2003). A explicação para isto residiria no fato de que o peso relativo da educação formal de língua inglesa e a maior competitividade do mercado de trabalho acabaram por recair sobre os ombros das mães e avós (especialmente as sogras das mães, relação central nos arranjos familiares indianos) que, especialmente as primeiras, devem agora ser educadas para poderem se dedicar plena e eficazmente à educação dos filhos. Soma-se a isso um intensivo processo de "nuclearização" de famílias, próprio à sociedade de ideologia individualista, que funciona tradicionalmente segundo um modelo de "cuidado compartilhado" [*shared parenting*] com parentes e famílias vizinhas (DONNER, 2005, p. 131). O resultado é que tarefas antes compartilhadas pela família estendida são agora centralizadas na figura materna.

A segunda constatação de Donner revela o lugar destas mulheres na construção de redes educativas. Como estas classes médias tomam consciência das transformações no mercado de trabalho e da educação necessária para conseguir empregos mais bem remunerados, não só "a escolaridade domina a vida familiar 24 horas por dia, e as mães estão envolvidas em atividades relacionadas com a escola quase todo o dia", como também

estas mães se tornam as figuras responsáveis por tecer as ligações e recolher informações essenciais sobre as escolas mais populares.

Além disso, a pressão familiar para a construção de uma trajetória "de sucesso" leva também a pressões relativas ao casamento, sobretudo no caso de mulheres. Para muitas mulheres, partir para Délhi, e mais tarde para o exterior, no quadro de seus estudos é uma forma de fuga da tutela familiar e da expectativa mais ou menos explícita do casamento. É preciso mencionar rapidamente que, na Índia, a instituição do matrimônio obedece a lógicas muito diferentes daquelas que são habituais no Brasil, e que mesmo essas lógicas variam muito de acordo com as regiões da Índia e contextos sociais. Ainda mais importante, o lugar atribuído ao casamento tem passado por mutações significativas que fazem com que valores mais tradicionais, e que remetem ao casamento arranjado, convivam com valores típicos de sociedades individualistas, e que remetem à livre escolha em relação a casar-se ou não[9]. No caso dessas classes médias urbanas indianas, é muito comum a existência de certa ambivalência entre o desejo de ver suas filhas casadas e a identificação com as supramencionadas "credenciais" da modernidade. E essa pressão pode continuar mesmo após esses pesquisadores já serem economicamente independentes.

Ruth é uma mulher nos seus 40 anos, professora de História numa importante instituição de Londres, fala do lugar do matrimônio em seu

9 Na Índia há dois termos muito correntes para designar o casamento: mariage [casamento] e lovemariage [casamento por amor]. O primeiro é mais amplo e designa tanto o casamento arranjado quanto o casamento por amor, enquanto o segundo, ao adjetivar, sublinha que aquele não é um casamento arranjado. Ao mesmo tempo, um casamento arranjado não significa necessariamente um casamento forçado, visto que essa prática adquiriu novas faces ao longo das últimas décadas. Atualmente, apesar da grande pressão que pode ser exercida sobre os jovens para que encontrem um esposo e esposa adequados à sua própria condição social, é de praxe que ambos possam escolher com qual candidato se casar ou não. Evidentemente, isso não exclui significativas assimetrias de gênero que fazem com que a pressão para o casamento seja maior sobre as mulheres e que os candidatos homens possam encontrar e recusar um número muito maior de candidatas do que o contrário.

percurso pessoal. Seus pais realizaram uma trajetória de ascensão social, pertencendo a uma casta baixa – que ela prefere não mencionar, como é comum nesse contexto – através do funcionalismo público. Na ocasião do nosso encontro, ela era noiva de um pesquisador europeu, um *love mariage*. Antes disso, durante muitos anos, quando ela já não morava mais na Índia, ela conversava com candidatos por telefone, sempre indicados por seus pais. Ela me conta que seu pai insistia para que ela "apenas desse uma chance", o que ela fez repetidas vezes apenas para manter sua relação em bons termos com sua família, e mesmo todos sabendo que sua resposta seria negativa. Essas negociações fazem parte não apenas da manutenção de relações familiares, mas também do apoio familiar do qual esses pesquisadores vindos das classes médias indianas gozam até estarem "estabelecidos", como exploro na seção seguinte.

"As coisas mudaram muito": futuro e precariedade

Como Mark Holmström também reconhece, estas famílias se beneficiam do investimento em "conhecimento, contatos e redes" (HOLMSTRÖM, 1999 apud DONNER, 2005, p. 135), e estas são cada vez mais consolidadas pelas mulheres no contexto familiar. Entretanto, como diria Naranappa, "as coisas mudaram muito" em relação "àqueles dias" em que ele era estudante, nos anos 1980:

> Naranappa – *Tudo se tornou mais profissional e competitivo. Quer dizer, jamais tive dúvidas de que entraria no St. Stephen's College, apesar de não ter tido excelentes notas na escola... Eu me saí bem nos últimos anos. Quando me vi livre da Matemática e me concentrei apenas em Humanidades e Geografia e em coisas nas quais eu era bom, eu me saí bem. Não excepcionalmente bem, mas nunca duvidei que entraria em St. Stephen's College. Hoje, com aquelas notas, penso que não teria qualquer chance. Portanto, tudo é mais competitivo, há também um nível muito mais elevado de profissionalismo.* [...]

> Eu – E como foi a sua experiência em St. Stephen's College?
> Naranappa – *Eu não era um aluno sério. Fiz de tudo, coisas péssimas que não vou te contar* [gargalhadas]. *Mas eu não me saí muito bem. Quer dizer, eu faltava em uma aula sim e outra não e, na verdade, tinha um professor, pai de algum outro aluno, que dizia muitas vezes "ah sim, há algumas pessoas que estavam mal colocados e agora estão indo bem em História"* [risadas] *e então sempre citava o meu nome* [risadas]. [...] *Assim, eu me saí muito melhor no meu mestrado. Depois, eu me mais tornei sério e me saí bem. Basicamente, a salvação... ou o passaporte para tudo no meio acadêmico é ser o melhor aluno da turma. Então foi isso que fiz. Então isso abriu portas e foi assim que acabei dando aulas em St. Stephen's College durante dois anos.*

Segundo os relatos dos meus interlocutores, ter estudado no St. Stephen's College pode significar a aceitação quase automática noutras instituições no curso de uma carreira acadêmica, tanto na Índia como no exterior. Uma das razões para isso é o *espírito de corpo* da instituição, que produz redes de afinidade extremamente duradouras entre famílias – que, por sua vez, transmitirão um grande capital a seus filhos. Os *Stephanians* são benquistos não só junto aos júris de seleção de mestrado e doutoramento da JNU, uma continuação natural para aqueles que buscam uma carreira acadêmica internacional, mas também em instituições britânicas que recrutam estudantes indianos. Um exemplo recorrente dessas dinâmicas, mais uma vez segundo os meus interlocutores, é o processo de seleção na Índia para as bolsas de doutoramento no Reino Unido concedidas pelo *Commonwealth Scholarship and Fellowship Program* (CSFP), um dos mais importantes programas de financiamento de estudos para estudantes indianos na Europa. Para um número considerável dos meus interlocutores, incluindo aqueles que foram bolsistas, a origem social e institucional dos candidatos é decisiva para os resultados. Isto é tanto mais verdade que o processo de seleção dos laureados é conduzido em Délhi e exige uma entrevista. Muitos de meus interlocutores apontavam para o fato que a

atribuição das bolsas era um processo pouco transparente e que as conexões familiares possuem um peso muito grande nas decisões[10].

Em sua narrativa, Naranappa mostra grande segurança em relação ao seu futuro. Um tal sentimento de confiança é, como importantes trabalhos etnográficos de instituições de elite têm demonstrado (KHAN, 2011), muito característico de jovens que passaram por instituições de elite com um forte *espírito de corpo*: o futuro pertence a esses jovens em razão do capital escolar transmitido a eles pela instituição, ao mesmo tempo em que fazer parte da instituição significa incorporar um espírito de *aisance* que o distingue de quem não pertence a esta elite. Importante, como argumenta Shamus Khan, essa *aisance* não significa arrogância, postura cada vez mais proscrita num mercado de trabalho afeito ao discurso do respeito à diversidade e inclusão social, mas é, antes, uma destreza no ato de navegar entre diferentes contextos hierárquicos, situações sociais e cenários de futuros cada vez mais incertos.

A escola, contudo, não é a única instituição a produzir tais sentimentos de confiança. O pertencimento a uma família bem posicionada socialmente costuma ser não apenas uma fonte de relações que inserem esses sujeitos em espaços de prestígio e acúmulo de capital, mas também como uma rede de segurança que pode amortecer os custos de investimento no caso de trajetórias errantes. Nas narrativas de meus interlocutores, sobretudo entre aqueles que vinham de contextos familiares mais privilegiados, fica claro como as origens familiares proporcionam maior sentimento de segurança e de liberdade para que eles façam interrupções temporárias em suas trajetórias diante de questionamentos sobre o futuro profissional.

"Você deveria ler mais sobre a História moderna da Índia para conhecer melhor a minha família", diz Indira orgulhosamente depois de eu

10 De acordo com chamada pública de candidaturas para o ano 2018-2019, "a seleção preliminar de candidatos a bolsas de estudo é realizada na Índia pelo Ministério do Desenvolvimento de Recursos Humanos (MHRD), Departamento de Educação, e Governo da Índia. A seleção preliminar é feita através de um processo de pré-seleção de candidaturas, seguido de entrevistas pessoais em Nova Deli". Site oficial do programa: http://cscuk.dfid.gov.uk/apply/.

tê-la dito que nunca havia ouvido seu sobrenome. Nascida numa família extremamente abastada, conhecida pelo seu lugar proeminente na história política e econômica indiana, Indira mudou-se para os Estados Unidos nos anos 80 para obter o seu bacharelato em História numa universidade da Ivy League, e depois para Cambridge, Inglaterra, para completar o seu mestrado. Hoje, é professora de uma importante universidade canadense. Como para muitos dos meus interlocutores, a sua trajetória inclui um momento de dúvida sobre o desejo de seguir a carreira acadêmica após o mestrado. Nesse contexto, ela acabaria por buscar um trabalho fora da universidade, mas ainda dentro das suas redes familiares: ocuparia uma posição durante alguns meses num projeto de desenvolvimento liderado por uma organização internacional de renome. Uma das motivações de Indira para retomar os seus estudos e regressar à universidade onde tinha concluído o seu bacharelado foi uma conversa com um dos altos administradores da renomada instituição, que a convenceria, de modo afetuoso, a regressar.

Trajetórias como a dela, de hesitação e abandono temporário da vida universitária entre os níveis de mestrado e doutoramento, não são raras entre os meus interlocutores de famílias abastadas. São tão mais comuns na medida em que estas redes acadêmicas andam lado a lado a redes sociais e familiares com um grande capital social. Tais redes de conhecimento garantem não só a possibilidade de retomar uma carreira profissional em qualquer altura, mas também as condições pecuniárias e emocionais para o livre exercício da dúvida. Contudo, não é apenas a dúvida que permite o recurso às redes familiares, mas também a crescente competição e incertezas que marcam as trajetórias diante da precarização avançada da profissão, expressa no aumento vertiginoso de contratos temporários com títulos engenhosos (*visiting scholar, associated researcher,* entre outras modalidades de bolsas e contratos pagos por hora) em detrimento de posições permanentes (como as tradicionais posições de *Lecturer, Reader* e *Professor*).

"Os jovens pesquisadores de hoje têm que ser ardilosos [*hustlers*]", diz ainda Indira, enquanto discuto com ela as estratégias que considera

necessárias para fazer uma carreira acadêmica hoje. Para ela, o ideal da participação numa escola de pensamento ou linhagem intelectual, um aspecto caro à profissão acadêmica, tornou-se um sonho purista (PEIRANO, 1990). Sobretudo nos contextos europeu e estadunidense, onde a precarização da profissão acadêmica atinge níveis muito altos, com uma escassez cada vez maior de postos permanentes e a proliferação de trabalhos temporários e mal pagos, jovens pesquisadores são conduzidos a conceber muito pragmaticamente suas estratégias de carreira, adaptando-se teoricamente[11]. No caso dos pesquisadores indianos, esse cenário produz uma situação muito ambivalente, pois ao mesmo tempo em que as circulações acadêmicas entre os dois países datam de pelo menos um século[12], configurando assim um imaginário dos quais são adeptos meus interlocutores, apenas recentemente as instituições europeias se abriram para a contratação de intelectuais do Sul Global. Acontece que essa relativa abertura, pautada em políticas científico-culturais da diversidade e nos rearranjos geopolíticos que criaram um novo mercado universitário étnico, deu-se no mesmo período de aumento das políticas neoliberais de precarização do trabalho acadêmico. E famílias têm um papel fundamental no modo como essas pessoas vivem a precariedade.

Este é um tema sobre o qual conversei com Sonali, uma de minhas interlocutoras no Reino Unido. Nascida nos Estados Unidos, ela se considera

11 Discuto mais longamente esta questão em outro artigo (FERREIRA, 2017).

12 Num sentido mais amplo, as circulações intelectuais entre a Índia e a Europa no quadro de instituições científicas datam ao menos do final do século 18, com a fundação da Asiatic Society of Bengal em Calcutá (KEJARIWAL, 1988). Correspondendo a um modelo colonial de relações intelectuais, elas estavam essencialmente ligadas ao Orientalismo e seus atores que se instalavam na Índia não apenas para realizar pesquisas de campo, mas também se beneficiar da erudição de intelectuais locais em todas as áreas do saber (Linguística, Botânica, Arqueologia, História, Geografia etc.) (RAJ, 2006). Já a fundação da School of Oriental Studies, em 1916 (mais tarde, School of Oriental and African Studies, SOAS), marca o início de um modelo de circulações universitárias baseado na formação de jovens das elites coloniais em instituições das suas respectivas metrópoles (BÉNÉÏ, 2005). Ao longo do século XX, a presença desses alunos só aumentaria (PHILIPS, 1967) ao mesmo tempo que aumentaria a força dessas instituições no imaginário social compartilhado por estudantes indianos (FERREIRA, 2017).

uma pesquisadora de origem indiana, devido, sobretudo, aos seus laços familiares, uma vez que ambos os seus pais nasceram em Andhra Pradesh, no sul da Índia, antes de se mudarem para os Estados Unidos. À semelhança de outros casos que encontrei, os seus pais fazem parte de uma vaga de médicos indianos que, no início dos anos 1980, aproveitaram uma grande procura de profissionais de saúde neste país, mas também na Inglaterra. Tendo estudado Ciências Sociais em Yale e Chicago, Sonali estava então no último ano de uma bolsa de pós-doutoramento numa universidade britânica de renome. Ela vive nesta bucólica cidade com o marido, também no seu último ano de pós-doutoramento, e o filho de cinco anos, nascido enquanto ensinava temporariamente nos Estados Unidos após o seu doutoramento. Sonali está na casa dos 30 anos e não conhece o seu futuro e o da sua família para o próximo ano. Um ano antes, quando nos conhecemos, também não. Naquela altura, ela ainda estava à espera de uma resposta ao seu pedido de prorrogação da sua bolsa de estudo por um ano, que lhe foi concedida; naquela conversa, a única coisa da qual tinha certeza era que a possibilidade de uma nova renovação não existia.

No início da nossa conversa, a sua relação com o futuro é marcada por uma sensação mista de ansiedade sobre o longo prazo – "Sinto-me um pouco ansiosa…" – combinada com certa resignação ponderada sobre o futuro próximo – "não estou preocupada com", "sinto-me bastante bem com isso" – pois está consciente de que a sua formação acadêmica lhe permitirá encontrar uma "posição medíocre" temporária para sobreviver.

> *Por isso, penso sempre na precariedade, e experimento-a a toda a hora. Por outro lado, também sei que tenho tido muita sorte. E é muitas vezes como a desigualdade no local de trabalho funciona realmente, o que quer dizer que a qualquer momento pensamos em nós próprios como… "bem, esta não é a minha posição ideal, mas pelo menos tenho sorte em tê-la", e muitas das posições que tive vão muito nesse sentido porque, de fato, em muitos aspectos, são as melhores das posições precárias.*

A carreira na Europa coloca esses sujeitos num limbo social entre, de um lado, o reconhecimento pelo fato de estar na Europa e, de outro, a dependência financeira em relação aos pais. Nessa conjuntura, pertencer à classe média indiana, ou indo-americana, já não lhes dá a estabilidade que lhes havia sido prometida: "porque existe basicamente uma forma de se viver com medo constante de uma espécie de *mobilidade social descente*". Contudo, ela sabe que não é apenas sua formação de excelência que lhe garantirá uma posição qualquer para o sustento de sua família. Sua situação familiar é também reconhecida por ela: "Na Índia, a classe média está sempre muito ansiosa por se estabelecer [*settle*] e esta é uma palavra que usa em inglês, independentemente da língua que se fala em casa". Esse, continua ela, "é um tipo de ansiedade que não se pode não ter experimentado, em alguma medida, quanto se é parte da classe média na Ásia do Sul". Com efeito, a inquietude das famílias dessas pessoas em relação ao seu porvir é um elemento presente nas narrativas de muitos dos meus interlocutores. Sobretudo porque, como já disse, essas famílias têm um perfil de classe média historicamente privilegiada em termos de acesso a empregos estáveis, prestigiosos e bem remunerados, e as expectativas sobre meus interlocutores é muito alta, e continuam a ser durante a vida adulta. É preciso "se estabelecer".

Partir cedo...

O desejo de partir para a Europa não resulta de um projeto apenas individual. Ele se nutre de um imaginário pós-colonial próprio à história intelectual e política da Índia na sua relação com a Europa, e, sobretudo, o Reino Unido. Dito de outro modo, a segunda metade do século 20 viu a consolidação de um modelo "nehruviano" de famílias de classe média urbanas – uma referência à Jawaharlal Nehru – e que corresponde amplamente às famílias nas quais cresceram meus interlocutores. Figura importante na luta anticolonial da Índia, Nehru foi não só um líder político e o primeiro-ministro da independência, mas também o criador de um pensamento abrangente

sobre o futuro desta sociedade. Nascido numa família de casta brâmane, abastada e educada da região da Caxemira, foi para Cambridge em 1907 para estudar Direito antes de regressar à Índia e juntar-se ao Congresso indiano e mais tarde se tornar um dos líderes da independência. Mais do que uma figura política, as grandes narrativas históricas o colocam como um dos grandes pensadores do projeto de identidade nacional adotado para o país que se tornava soberano em todas as esferas da vida nacional: política, econômica, religiosa, cultural, familiar, vida intelectual, e assim por diante. O seu livro *The Discovery of India* (1946), obra dedicada a uma interpretação do país e uma sistematização apaixonada deste projeto econômico, político, cultural e social, escrito durante os seus anos de prisão, tornou-se leitura obrigatória em todas as escolas do país.

O que me interessa aqui é salientar que, apesar de existirem outras figuras e modelos públicos entre os diferentes grupos sociais – religiosos, castas, e mesmo os diferentes grupos políticos –, o fato é que num certo meio acadêmico cujo espectro político vai da esquerda para o centro – onde se situa a maioria dos meus interlocutores –, os valores encarnados e defendidos por Nehru e os seus aliados dominaram historicamente as representações da classe média urbana moderna, bem como as práticas políticas, epistemológicas e morais dos seus sujeitos. Entre os elementos que compõem este tipo ideal da família nehruviana, encontramos o exercício de certas profissões (especialmente serviço público, ensino, finanças, comércio e profissões de prestígio como a Engenharia, Direito e Medicina), vida urbana, pertencente a uma família inscrita numa tradição de consagração à nação (frequentemente através do serviço público), e um duplo domínio do inglês (a língua da modernidade) e do hindi, ou mesmo sânscrito (a linguagem da tradição, das tradições a que estas famílias pertencem), bem como a defesa de certos valores "ocidentais", vistos como caros ao projeto nehruviano de modernidade, tais como o Estado secularizado, a democracia, o desenvolvimento e a racionalidade científica e burocrática.

É importante ressaltar a dimensão pós-colonial deste modelo na medida em que, longe de ser um caso excepcional, Nehru representa bem

gerações de jovens indianos de altas castas que se inscrevem numa história colonial de produção de uma *intelligentsia* local. Como importantes historiadores têm demonstrado (BAYLY, 2007; FULLER; NARASIMHAN, 2014), as elites educacionais do século 20 constituem linhagens de grupos como os *bhadraloks*, termo que serve a designar as altas castas bengalis, proprietárias de terra, e que entretinham laços de grande proximidade com intelectuais britânicos. Além de constatar que esses modelos intelectuais – anglófilos e de altas castas – resultam de um imaginário construído ao longo de dois séculos, ela afirma que a realização concreta desses modelos passa pela transmissão, desde o período colonial até hoje, através de redes de casamento e laços familiares uma tradição fortemente baseada na família de realização educacional e profissional (BAYLY, 2007, p. 100, tradução livre).

Nos seus trabalhos sobre a vida intelectual indiana e vietnamita, Susan Bayly aborda estas mesmas questões na perspectiva de uma história intelectual e, mais recentemente, uma etnografia de práticas e narrativas relativas às trajetórias das famílias 'intelligentsia' no Vietnã e na Índia (BAYLY, 2007). Em relação ao período contemporâneo, a sua análise baseia-se principalmente nas recordações de seus interlocutores e amigos ligados à administração indiana que inscreveram suas narrativas individuais e familiares em certas tradições intelectuais tanto de casta como de classe. Ao pintar um retrato bastante detalhado de um dos seus interlocutores, um alto funcionário da administração indiana pertencente a uma família que tem tido relações muito estreitas com o poder desde o período colonial, ela destaca as tensões pós-imperial relacionadas a estas trajetórias. O que é importante aqui é o foco de Bayly nas disputas sobre as representações que definem o que ela chama de "modernos com credenciais" [*credential moderns*], ou seja, o tipo ideal do cidadão na Índia independente e moderna, assim como o seu "tipo distinto de família". Este é o modelo nehruviano que, durante várias décadas, foi a definição da família indiana de classe média urbana e culta: uma família educada num imaginário anglófilo e para a qual partir para a Inglaterra – ou, mais recentemente, Estados Unidos, Europa, Austrália e Ásia do Sudeste – é uma etapa desejável na construção de uma trajetória de sucesso.

O modo como estes valores e história se traduzem em trajetórias familiares e individuais que conduzem à Europa é muito claro na narrativa de outro interlocutor, Binoy. Professor na Universidade de Cambridge, nos seus 30 anos, Binoy me recebeu em seu escritório: sobre a mesa, um busto de Mahatma Gandhi; colada à parede, uma fotografia de três figuras masculinas com Rabindranath Tagore, grande escritor indiano, poeta, compositor, filósofo e educador do final do século 19 e começo do 20, e primeiro não ocidental a receber um prêmio Nobel de literatura. Binoy é um jovem acadêmico nascido no estado indiano de Assam, numa família de professores universitários especializados em literatura e filosofia inglesa. Embora os seus pais sejam hindus, a sua tia cristã teve uma influência significativa na sua formação religiosa, ao ponto de ele se identificar como cristão por meio dela. A sua mãe era uma Vaishnava praticante (um devoto de Vishnu como deus supremo), enquanto que, para o seu pai, um hindu de formação, "Tagore era a religião". É precisamente através deste relato de uma família constituída na encruzilhada de diferentes práticas religiosas, valores que são simultaneamente espirituais e seculares, anglófilo e cosmopolita hinduísmo, todos representados nas figuras de Tagore e Gandhi, que Binoy interpreta toda a sua trajetória e a sua posição ética perante o mundo.

O mesmo se aplica à sua formação acadêmica, entre o já mencionado St. Stephen's College (Universidade de Délhi) e Cambridge. St. Stephen's College, que, conta ele em detalhe, foi fundado por uma missão anglicana britânica em 1881, chamada Missão de Cambridge. Ao demonstrar um conhecimento profundo que lhe permite, acima de tudo, inscrever-se na história do mais famoso colégio indiano – e pelo qual passou a maior parte dos meus interlocutores na Inglaterra –, ele sublinha em várias ocasiões que a instituição foi criada de acordo com os modelos de Cambridge. Binoy destaca precisamente a relação histórica íntima e ainda existente entre o St. Stephen's College e Cambridge, onde a maioria dos seus professores foi formada, e através da qual os Stephanians desenvolvem uma grande familiaridade com a instituição britânica. Binoy descreve a sua chegada a Cambridge, após vários anos em Assam e Délhi, evocando um sentimento de

grande familiaridade com a cidade e a instituição: "O St. Stephen's College enquadra-se perfeitamente em Cambridge", diz ele. Mais do que isso, ele me diria que na primeira vez em que havia botado os pés em Cambridge, seu sentimento foi de familiaridade com aquele lugar.

Outra dimensão menos homogênea, mas ainda sim muito presente, entre as trajetórias de meus interlocutores diz respeito às redes familiares transnacionais. O imaginário que descrevo acima não é alimentado apenas de história e narrativas, mas de pessoas e objetos que circulam de modo muito concreto e que passam pelas redes familiares de muitos de meus interlocutores. Eles possuem familiares, próximos ou distantes, que são parte dos 80 milhões de indianos que moram no exterior. Muitos deles, ao partirem para seus estudos, beneficiam-se de redes de relações fortes que lhes permitem, antes de qualquer coisa, ter acesso às informações mais claras e cientes sobre o que é preciso para se candidatar a uma instituição e constituir um bom dossiê de candidatura. Não por acaso, alguns de meus interlocutores apontam para o fato de que a internet representou uma maior acessibilidade àqueles que não dispõem dessas redes. Se isto pode parecer banal a partir dos anos 2010, não era assim anteriormente, período em que muitos dos meus interlocutores realizaram seus estudos.

A narrativa de Masood, nascido na década de 1970 numa pequena cidade incrustada nos vales do Nepal, restitui a importância da internet na construção de trajetórias de jovens que não gozavam de redes familiares na Europa. Seu pai era funcionário público com diploma universitário, enquanto sua mãe, dona de casa, podia, ele me explica, assinar o seu nome e ler a primeira página dos jornais. Embora pertença a uma família brâmane – confessou-me mais tarde que é uma família mista, com parentes próximos de dalits e outras castas também – vive nas modestas condições econômicas de uma família de classe média-baixa numa pequena cidade. Frequentou uma escola pública local, onde as aulas eram dadas em nepalês – o que era o caso até para aulas semanais de inglês – até se mudar para Kathmandu, em 1996, para o seu Bacharelato em ciências. Um pouco mais tarde, o seu pai foi também eventualmente transferido para a capital

para trabalhar numa posição ligada ao Ministério da Educação. Em suma, a condição social e familiar de Masood é relativamente estável, mas sem espaço para gastos excepcionais: ele pertence ao que descreve como uma "classe média baixa", brâmane mista, de uma pequena aldeia nepalesa, e não tendo tido uma educação de língua inglesa. Sua trajetória não é, portanto, exatamente a mesma que a dos meus interlocutores urbanos de classe média alta, nem a das pessoas da casta inferior que conheci. As despesas relacionadas com a sua educação superior, por exemplo, numa instituição privada em Katmandu, foram objeto de muita discussão com o seu pai: embora tenha conseguido completar os seus estudos, trabalhou para empresas privadas durante os três anos do seu bacharelato, a fim de poder financiar a sua educação.

A sua opção inicial por uma licenciatura em ciências exatas será pautada por um raciocínio pragmático de sua família sobre a sua futura carreira profissional. O seu desejo de estudar Sociologia é rapidamente rejeitado: tomar a rota das humanidades, segundo a opinião da sua família, não pode ter outra saída senão a de se tornar um professor escolar mal pago. No entanto, inicialmente matriculado num bacharelato em ciências exatas, ele encontraria uma graduação em Serviço Social criada recentemente, que ele associa erroneamente à Sociologia, oferecida por uma faculdade de prestígio da Universidade de Kathmandu. Salienta que a instituição era bem conhecida, o número de estudantes era limitado, e ao contrário do curso homônimo nos Estados Unidos ou no Reino Unido, o curso era próximo dos Estudos de Desenvolvimento pelos quais se interessava. Tudo isto teve um efeito tranquilizador sobre ele e a sua família, porque o aspecto da profissionalização fez dele um empreendimento promissor: "Se fizer este curso, é muito provável que venha a empregar-se no sector do desenvolvimento", diz ele.

Durante este período, assistiu às aulas com vários professores visitantes indianos. Foi durante estes anos que a oportunidade de fazer um mestrado no Tata Institute of Social Sciences (TISS) em Mumbai, uma das instituições indianas mais reconhecidas na área, tornou-se um projeto para

ele. Acompanhado por alguns colegas de graduação, realizará uma viagem de ônibus de três dias até Mumbai para os exames de admissão: este movimento internacional e institucional parecia então natural não apenas para ele, mas também para muitos de seus colegas que aspiravam a uma carreira de sucesso no setor do desenvolvimento. Enquanto para estes jovens ir à Índia era uma forma de "melhorar as suas credenciais acadêmicas", para outros, vindos de famílias mais ricas, a escolha mais óbvia era de partir para os Estados Unidos. Uma vez na Índia no início dos anos 2000, ele começa a alimentar planos para se mudar para o Reino Unido, o que, segundo ele, será possível graças à Internet. Embora a candidatura às instituições europeias fosse em princípio longa e dispendiosa, uma vez que exigia o envio de várias cartas, esta nova ferramenta informática permitiu àqueles que a ela tinham acesso informarem-se e candidatarem-se a estudos e financiamento de forma mais independente. Isso porque os tornava menos dependente de redes de interconhecimento:

> *Se não existisse Internet, eu nunca teria partido para o Reino Unido. Foi a descoberta da Internet, no início dos anos 2000 que, de alguma forma... Quando me mudei para Mumbai, tive acesso a isso. [...] Foi fascinante descobrir universidades enquanto eu estudava na Índia, é como... Alguns dos meus colegas já tinham escolhido o tema de sua tese porque tinham na sua família pessoas que haviam ido para a Grã-Bretanha para os seus estudos, Oxford, Cambridge e assim por diante, e já tinham começado a enviar suas candidaturas. Então eu também aproveitei isso, e havia a estrutura para e-mails na universidade – pela qual tinha que se pagar – e tínhamos um endereço de e-mail. Assim, naquela altura, ter um endereço de e-mail era uma coisa muito importante porque se podia escrever a qualquer pessoa. Sabe, tínhamos acesso à Internet, acessávamos nossa conta de e-mail... se escrevêssemos a alguém, essa pessoa responderia em seguida. Podíamos escrever a grandes instituições para pedir documentos, por exemplo [...] Sabíamos que se escrevêssemos um e-mail, em poucas horas receberíamos o documento, porque havia muito poucas pessoas que utilizavam isso, e aproveitamos ao máximo. Pedimos também*

> *prospectos de universidades do Reino Unido. Assim, o meu colega de quarto em Mumbai e eu teríamos muitas e muitas brochuras de apresentação da formação enviadas. Só precisávamos mandar um e-mail. A Internet foi provavelmente a forma como tive acesso ao Reino Unido. Não teria visto ou ouvido falar da universidade ou do centro onde fiz o meu doutoramento, ou do meu supervisor, se não houvesse Internet. Não me lembro de nenhum trabalho do meu supervisor ter sido ensinado na minha turma, no Nepal ou na Índia. Por isso, penso que a Internet teve um papel enorme. [...] Mas ela não era acessível para muitos dos meus colegas, que não se mudaram para Bombaim para estudar; ou talvez para os meus primos mais velhos, que nunca tiveram esse aceso. [...] Antes, era preciso escrever uma carta para receber a brochura da universidade, e saía caro enviar uma carta ao Reino Unido do Nepal ou da Índia; mas o e-mail era gratuito: copia-se e cola-se qualquer número de e-mails.*

Embora possivelmente anedótico hoje, ter acesso à Internet e a um computador é visto por Massod como um fator central para a possibilidade da sua partida para o Reino Unido no início dos anos 2000. Ele vê a Internet como um dispositivo que lhe permite compensar a sua posição de outsider nas redes acadêmicas internacionais e concorrer com seus colegas vindos de famílias com ligações internacionais que facilitavam este movimento.

... e voltar sempre

Estas redes familiares transnacionais não apenas preexistem em muitos casos, mas também são construídas por muitos dos meus interlocutores que se estabelecem na Europa e que continuam a nutrir relações próximas com sua família na Índia. As viagens à Índia, que têm como objetivo principal visitar a família, são bastante comuns, girando em torno de uma a duas viagens por ano, e são mesmo mobilizadas por alguns de meus interlocutores para explicar o modo como se situam subjetivamente neste espaço de circulações.

Num momento em que a chamada "diáspora" indiana ocupa um lugar de grande visibilidade no debate público por sua capacidade de articulação política, especialmente ligada à direita hindu de cunho chauvinista, estes pesquisadores, que se situam no campo progressista e se identificam como cidadãos globais, repudiam toda associação aos grupos "diaspóricos". Nesse sentido, Irrfan, professor de estudos culturais numa universidade londrina, nos seus 40 anos, nascido em Délhi, fala de sua relação com a Índia. Quando perguntado se se considera parte de uma "diáspora", ele me responde citando Homi Bhabha: "Eu não me sinto parte de uma diáspora. Eu parti muito tarde e volto com muita frequência". Irrfan nos fala do fato de que a "diáspora" é um lugar não apenas de construção imaginada de uma Índia hindu intolerante – como afirmam muitos de meus interlocutores –, mas também que suas bases familiares na Índia fazem com que ele retorne com muita frequência para que possa mergulhar no imaginário diaspórico próprio às comunidades indianas instaladas no Reino Unido.

Relações familiares também definem as escolhas relativas aos projetos profissionais de longa duração. Muitos desses pesquisadores diziam preferir um emprego universitário na Europa aos Estados Unidos – outro destino prioritário nesses circuitos acadêmicos – porque na Inglaterra eles estão "a um voo de distância da Índia", enfatizando o desejo de estarem próximos de seus familiares. Alguns diziam ainda preferir trabalhar em universidades da Ásia do Sudeste, em lugares como Cingapura e Shangai – que compõem hoje uma frente de expansão do mercado universitário global – em razão da proximidade com a Índia. Relações familiares são, aliás, a razão do retorno à Índia de muitos desses pesquisadores diplomados na Europa. Encontrei em Délhi muitos pesquisadores empregados em instituições prósperas, diplomados em instituições de grande renome, como Oxford e Humboldt Berlin – e que significavam seus retornos logo após o doutorado por meio de suas relações familiares. Outros aventavam a possibilidade de retornar à Índia após sua aposentadoria, apesar de, durante minha pesquisa, eu não ter encontrado nenhum que o tenha feito.

Considerações finais

As trajetórias educacionais dos pesquisadores indianos empregados em instituições europeias – seja em posições permanentes ou precarizadas – evidenciam a importância de projetos e redes familiares na construção de carreiras acadêmicas. Por um lado, observa-se a persistência de tradicionais redes familiares de influência próprias às classes médias e altas indianas na construção de trajetórias educacionais, no contexto indiano e internacional, que se inscrevem numa longa história de circulações de elites coloniais e pós-coloniais. Por outro lado, na medida em que universidades europeias incorporam políticas de inclusão social em seus programas de financiamento a estudantes, novas possibilidades se abrem a trajetórias de mobilidade social. Não obstante, redes familiares continuam a funcionar como dispositivos que permitem o acesso facilitado às instituições escolares e universitárias mais prestigiosas – sobretudo na Índia –, à construção de projetos individuais nutridos de imaginários historicamente consolidados e marcados por interseccionalidades de classe e casta, além de absorver variações de projetos bastante comuns nas trajetórias desses sujeitos.

Ademais, do mesmo modo que pertenças familiares forjam espíritos anglófilos alinhados às instituições de prestígio e impulsionam percursos por meio de comitês de seleção, elas também significam pressões e constrangimentos com os quais esses sujeitos devem negociar ao longo de sua vida profissional e pessoal. Ser aceito numa instituição renomada pode significar o peso necessário que fará a balança pender para a autonomia na escolha do curso universitário que se deseja quando jovem. Partir de casa, sobretudo para a Europa, representa, especialmente no caso de estudantes mulheres, a liberdade afetiva e sexual, quando não a diminuição da pressão direta pelo casamento. Seja como for, trajetórias pessoais e acadêmicas se sobrepõem umas às outras ao longo de vidas inteiras.

Referências

BAYLY, Susan. *Asian voices in a postcolonial age*: Vietnam, India and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BÉNÉÏ, Véronique. 2005. Nations, diaspora and area studies. South Asia, from Great Britain to the United States. In: ASSAYAG, Jackie; BÉNÉÏ, Véronique. *Remapping knowledge. The making of South Asian Studies in India, Europe and America (19th-20th centuries)*. Delhi: Three Essays Collective, 2005. p. 53-96.

BOURDIEU, Pierre. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979._

_____. *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit, 1989.

DONNER, Henrike. 'Children are Capital, Grandchildren are Interest': Changing Educational Strategies and Parenting in Calcutta's Middle-Class Families. In: ASSAYAG, Jackie; FULLER, C. J. *Globalizing India. Perspectives from Below*. London: Anthem Press, 2005. p. 119-139.

FERNANDES, Leela. *India's New Middle Class*: Democratic Politics in an Era of Economic Reform. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

FERREIRA, Vinicius Kauê. I left too late, I go back too often: sentiments of belonging amongst Indian scholars in the United Kingdom. *Virtual Brazilian Anthropologist*, v. 17, e17702 (21 pgs.), 2020.

FERREIRA, Vinicius Kauê. Habitar o pós-colonial: notas sobre trajetórias e pertenças entre pesquisadores indianos na Europa. *Ilha*, v. 19, n. 2 , p. 245-276, 2017.

FERREIRA, Vinicius Kauê. Moving futures. Anthropological reflections on academic mobility and precarious life amongst South Asian Social scientists in Europe. *Indian Anthropologist*, v. 47, n. 1, p. 51-68, 2017.

FULLER, C. J.; NARASIMHAN, Haripriya. *Tamil Brahmans*: The Making of a Middle-Class Caste. Chicago and London: University of Chicago Press, 2014.

KEJARIWAL, O. P. *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past*. Delhi: Oxford University Press, 1998.

KHAN, Shamus. *Privilege*: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul's School. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.

PEIRANO, Mariza. O antropólogo e suas linhagens: à procura de um diálogo com Fábio Wanderlei Reis. *Série Antropologia*, n. 102, p. 1-12, 1990.

PHILIPS, C. H. Modern Asian Studies in the Universities of the United Kingdom. *Modern Asian Studies*, v. 1, n. 1, p. 1-14, 1967.

RAJ, Kapil.*Relocating modern science. Circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Delhi: Permanent Black, 2006.

REGE, Sharmila. Exorcising the fear of identity. Interrogating the 'language question' in Sociology and sociological language. In: SOBRENOME, Nome (Ed.). *Doing Sociology in India. Genealogies, location and practices*.. New Delhi: Oxford University Press, 2011. p. 213-240.

SRIVASTAVA, Sanjay. *Constructing Post-colonial India*: National Character and the Doon School. London and New York: Routledge, 1998.

Parte III

Gênero, imagem e políticas de representação

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-13

A memória do futebol praticado por mulheres: semelhantes trajetórias no Brasil e na França?

Carmen Rial

El deporte colectivo opera transformaciones personales descomunales en quienes lo practicamos, porque cada vez que le das un pase a una compañera adentro de la cancha te quedas menos sola en la vida. Porque cada vez que una pierde una pelota y la puedo recuperar es mucho más que una pelota lo que recupero, es probar que puedo y quiero y me voy a matar para cuidar la espalda de todas las que juegan conmigo. Porque cuando una mete un gol y salimos corriendo para festejarlo, no estamos festejando el ingreso de la pelota al arco, estamos ejerciendo la alegría de haber alcanzado una meta cuya condición para lograrla fue ponernos de acuerdo para hacerlo. El fútbol ...es solidaridad en formato físico, un entrenamiento para transformarnos por dentro y por fuera, como la flor de loto que surge desde el barro.

Silvina Giaganti[1]

1 http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8912-2014-06-15.html.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

Introdução

O futebol praticado por mulheres[2] no Brasil e na França tem mais pontos em comum do que se pode imaginar, e não me refiro ao fato de que hoje algumas das principais futebolistas brasileiras trabalham em clubes franceses. Buscamos neste capítulo analisar a história do futebol praticado por mulheres no Brasil e na França, mostrando que a trajetória desse esporte guarda grandes semelhanças entre um país e outro. No texto exploramos alguns dos pontos comuns em suas histórias, buscando ver sua importância também no projeto de estender os limites do permitido para o gênero. Iniciando como um show caricatural, hoje pode ser considerado parte do 'sportscape' (ROSSO, 2010), caracterizado pela institucionalização, formação de atletas, fluxo migratório no sentido sul-norte global, entre outros atributos que ligam a cena local do futebol praticado por mulheres ao cenário global. Esporte mais popular no mundo, o futebol, quando praticado por mulheres, coloca em cena estereótipos de feminilidade e masculinidade, e tende a contribuir positivamente para o alargamento dos limites do que é próprio às mulheres, subvertendo fronteiras de gênero.

A cada gênero, um futebol?

O futebol e os esportes em geral, como tantas outras expressões culturais, são parte do que consideramos divertimento. E divertir, como a etimologia da palavra indica, serve a nos recrear, distrair e também desviar (como a etimologia da palavra sugere) de preocupações. Eles não têm uma função social prática direta, como poderiam pensar os que já os qualificaram de

2 Prefiro usar "futebol praticado por mulheres" a "futebol feminino" por entender que esta ultima é uma categoria imprecisa, ainda que consagrada entre os futebolistas, jornalistas e espectadores/leitores. O futebol é um e mesmo, seja praticado por homens ou mulheres. Ele não se torna "feminino" ao ser praticado por mulheres. "Futebol feminino" para designar a modalidade implica que ele seria essencialmente outro quando praticado por mulheres, mais feminino, e além disso, a fórmula linguística reforça a ideia de que o futebol é um esporte para homens, uma vez que, se usado sem qualificativo (feminino, masculino), remete ao futebol praticado por homens.

'ópio do povo'. Isso não significa estar totalmente distanciado das injunções sociais: o futebol apresenta diferentes estilos na sua prática, sendo revelador do ethos social – ethos entendido aqui, como em Geertz (1973, p.89), como sendo "o tom, o caráter, e a qualidade de suas vidas, sua moral e estilo estético", ou, anterior e mais resumidamente, como em Bateson (2008, p. 95-96), como sendo os aspectos afetivos padronizados do sujeito (em contrastes com os aspectos cognitivos). Um ethos teria na sua delimitação fronteiras simbólicas. Como delimitá-las? Permito-me, aqui, num amálgama bastante heterodoxo, evocar Bourdieu junto a Bateson e Geertz pois considero as noções de capital social, cultural e econômico (BOURDIEU, 1979) eficazes para delimitar fronteiras de ethos em sociedades modernas contemporâneas. Pensando em termos de ethos e de diferentes capitais, seria incorreto pensar em um "estilo brasileiro" (ou argentino, ou sul-americano) de se jogar futebol ou um "estilo inglês" (ou europeu, ou balinês). E nem as mulheres produziriam um estilo "feminino" de futebol. Dai preferir designar como "futebol praticado por mulheres" o que normalmente é chamado de "futebol feminino".

Outras explicações foram dadas aos diferentes estilos de jogo. As análises culturalistas, por exemplo, buscam em elementos como nação, raça, gênero como chaves explicativas para as diferenciações no estilo de jogo, criando correspondências entre fronteiras nacionais, de origens étnicas ou de gênero e um modo de expressão particular na prática do futebol. Negar uma explicação culturalista não significa negar particularidades, estilos de jogos diferenciados, mas sim considerar que essas especificidades têm outras determinações na sua origem e manutenção. Não é incorreto se pensar em termos de um estilo de "jogo bonito" ou de "futebol força", mas aceitar que possam ser praticados em lugares tão distantes quanto Barcelona ou a praia do nordeste brasileiro para o primeiro, e a Alemanha e a pampa Argentina para o segundo.

De outra parte, é importante notar que, ainda que seja uma expressão cultural – como também o são a bolsa de valores ou as religiões[3] –, o futebol

3 Sobre a aproximação entre futebol e religião, ver Rial (2010).

guarda certa autonomia em relação à sociedade em que está inserido. Seria, portanto, mais preciso pensar o futebol em termos de 'campo' (BOURDIEU, 1979) futebolístico, apresentando regras próprias, certa independência, não se subordinando a imposições externas, sejam econômicas ou religiosas, por exemplo. Em resumo, o futebol exprime, mas não é reflexo da sociedade onde se insere; tem certa autonomia, mas não ocorre em um espaço etéreo impermeável às injunções sociais; expressa o ethos de praticantes, mas não pode ser diretamente relacionado a nação, raça ou gênero.

Podemos afirmar que há uma relação clara entre o lugar designado à mulher (e ao homem) em uma sociedade dada, as relações de gênero e a prática do futebol? Arrisco dizer que o grau de liberdade ou submissão da mulher em um dado espaço social pode ser aferido pela sua distância da prática dos esportes hegemônicos nessa sociedade.

Uma vez feitas essas precisões preambulares, que têm o propósito de nos ajudar a entender como processos sociais e históricos similares no futebol podem ocorrer em lugares e sociedades distintas, passemos ao que importa: o caso do futebol praticado por mulheres no Brasil e na França, e sua contribuição para o alargamento do permitido às mulheres e para a transformação das relações sociais de gênero

Ao contrário do futebol praticado por homens, o de mulheres não tem sua origem nem na Igreja católica ou nos *colleges* (como na Itália, nos países anglo-saxões, na França) nem entre os clubes de elite ou nas fábricas (Brasil). Na França, ele não contou com o suporte dos dirigentes das grandes indústrias que apoiaram a modalidade praticada por homens em Lens, Sochaux (Peugeot), Saint-Ettiénne (Geoffroy Guichard/Cassino), ainda que o futebol dos homens tenha recebido somas incomparavelmente menores do que as consagradas ao ciclismo, o *vélo*, o esporte que emocionava a todos (ARCHAMBAULT, 2016). E com somas ainda menores do que as recebidas na Itália pela Juventus de Turin da família Agnelli, proprietária da Fiat. São as pequenas empresas (PME) que financiam o futebol de homens na França até os anos 2000, visando a uma notoriedade mais local e nacional do que internacional.

E o futebol praticado por mulheres?

Os inícios

É no Reino Unido, como vimos, que devemos buscar as raízes do futebol de mulheres, tanto o francês quanto o brasileiro. E estas raízes se estendem ao final do século XIX, à Inglaterra, considerada a criadora do esporte mais popular do mundo. Se a partir de 1886[4] os homens já desfrutavam de jogos com regras e árbitros nos *colleges* (onde às mulheres era vetado o ingresso), foi ainda no século XIX que se fundou a British Ladie's Football Club – uma espécie de associação de futebol feminino britânico que marca o início do que poderíamos considerar como a primeira onda do futebol praticado por mulheres. Mas, mesmo antes de 1886, considerado como o ano fundador do futebol como esporte moderno, há registro de uma partida entre mulheres. Por exemplo, o 9 de maio de 1881, em Edimburgo, opondo uma seleção escocesa a uma inglesa, jogo que mereceu atenção do jornal *Glasgow Herald* menos pela performance desportiva ("o jogo foi um fracasso, ainda que algumas parecessem entender o jogo") e mais pelas vestimentas das participantes, que fizeram jus à metade do curto artigo do jornal[5]. O registro seguinte em outro jornal, também em Glasgow, uma semana depois, mostrou que não seria tranquila a afirmação do futebol "feminino" no mundo, tendo que enfrentar uma forte misoginia. Cinco mil espectadores invadiram o gramado antes de uma partida, e, segundo a descrição do jornal *Dunferlime,* eles empurraram as jogadoras com violência, fazendo com que tivessem que se refugiar no ônibus que as conduzira até o local. O veículo foi alvejado com as traves destruídas. "Se não houvesse policiais, elas teriam sido feridas", conclui o jornal.

---

4 Jogos similares ao futebol existiram bem antes: na China, entre indígenas na América,

5 "As jovens, que deveriam ter entre 18 e 24 anos, estavam muito bem vestidas. As mulheres escocesas usavam camisetas azuis, calça branca, meias vermelhas, cinto vermelho, botas de salto alto e capuz azul e branco. Suas irmãs inglesas tinham camisas brancas e azuis, calças justas e cinto azul, botas de salto alto e capuz branco e vermelho" (tradução minha). Disponível em: https://www.sofoot.com/blogs/foutapapa/aux-origines-du-foot-feminin-151535.html. Consultado em: 20 jul. 2020.

As manifestações misóginas decresceram com o tempo e, ao contrário, o esporte ganhou grandes plateias no Reino Unido. A história registrou, já em 1920, uma partida de futebol entre mulheres em Preston que teve um público de mais de 50 mil pessoas, e, segundo dizem, muitos ficaram do lado de fora. Outra equipe britânica, a Dick, Kerr's Ladies, fundada em 1917 e que existiu por 48 anos, teve suas façanhas conhecidas do outro lado do Atlântico, pois excursionou pelos Estados Unidos, vencendo equipes formadas por homens, graças especialmente à presença da goleadora Lilly Parr, a primeira atleta do esporte a se identificar publicamente como lésbica. Foi contra elas que uma equipe francesa liderada pela mítica defensora dos esportes para mulheres, Alice Milliat, jogou no que foi considerada a primeira partida internacional de futebol feminino, em 1920.

O século XX viu os homens europeus se ausentarem dos lares para lutar na Primeira Guerra Mundial, e viu a prática do futebol se tornar comum entre as esposas dos soldados ausentes no combate e as mulheres de modo geral – a equipe do Dick, Kerr's Ladies, por exemplo, foi formada pelas trabalhadoras de uma fábrica contratadas para substituir os homens na fabricação de munição para a guerra de 1914 e que iniciaram a praticar o futebol no tempo livre para o chá. Na França, o primeiro registro é de 1917, quando duas equipes do Fémina Sport, clube parisiense fundado em 1912 por professoras de Educação Física, se afrontam numa partida com pouca repercussão.

Em outros países da Europa e da América se registram partidas entre mulheres. Porém, com o fim do conflito e retorno dos maridos aos lares, a Federação do Reino Unido proibiu o esporte em 5 de dezembro de 1921, por considerá-lo "inadequado para as mulheres". Não apenas o futebol foi proibido, mas diversos outros esportes, e não apenas os esportes mas diversas esferas da vida social que tinham sido apropriadas pelas mulheres, com incentivo dos Estados, na ausência dos homens.

Outros países seguiram o caminho britânico de proibição do futebol às mulheres ao longo dos anos, como Brasil, Alemanha e Holanda, mas apenas no Brasil tivemos uma legislação estatal dando conta dessa interdição

(ELSEY; NADEL, 2019). Foi somente no fim dos anos 1960 que se verificou uma maior abertura – o que está longe de igualdade.

Somente em 1991, ou seja, 60 anos depois do Mundial do Uruguai, as mulheres finalmente ganharam um Mundial organizado pela FIFA. Foi na China, com a presença de 11 seleções: Alemanha, Brasil, China, Dinamarca, Estados Unidos, Japão, Nigéria, Noruega, Nova Zelândia, Suécia e Taiwan, vencida dessa vez pelos Estados Unidos[6].

Desde a sua inclusão entre os esportes Olímpicos em 1990, o futebol praticado por mulheres cresceu enormemente em todo o mundo. Apesar do rápido crescimento global e o crescente número de futebolistas, ele permanece muito distante – em termos econômicos – da modalidade masculina. Os salários (onde já se profissionalizou, como é o caso da França e, mais recentemente, também no Brasil) ainda são irrisórios comparados com os dos homens – tomamos por exemplo os dos futebolistas das respectivas seleções nacionais, ou o das equipes que atuam na primeira divisão do futebol brasileiro[7]. Também é grande a diferença entre o que recebem em patrocínios, atuando nos mesmos clubes nas divisões, e o número de espectadores e telespectadores nas competições nacionais, ainda que um grande público seja atraído durante competições mundiais, como as Olimpíadas e as Copas do Mundo, transmitidas agora pelas principais redes de televisão.

---

6 "A segunda edição da Copa do Mundo de futebol feminino também teve 12 participantes. Entre 1999 e 2011, 16 seleções participaram dos mundiais. Já em 2015, houve um aumento para 24 vagas". Disponível em: https://www.esportelandia.com.br/futebol/copa-do-mundo-de-futebol-feminino/.

7 Apenas em 2020 a Confederação Brasileira de Futebol (CBF) decidiu que pagaria o mesmo para homens e mulheres que atuam nas seleções brasileiras de futebol, assim como os prêmios seriam iguais. Essa é uma reivindicação de muitas futebolistas, e também de parte do público, como se viu na ultima Copa do Mundo disputada na França, onde a torcida gritou a palavra de ordem "equal payment" em uma das partidas.

Trajetórias similares: perspectiva global

Quando se pensa no futebol praticado por mulheres no Brasil, a tendência dos estudos realizados é de vê-lo como uma trajetória singular e única, marcada por um contexto e acontecimentos locais (ALMEIDA; RIAL, 2019) que poderiam ser resumidos em algumas poucas palavras, numa linha de tempo que inicia em meados do século XX: relativa liberdade, festa caricatural, ditadura Vargas, proibição radical, ditadura civil-militar, silenciamento, abertura política, anistia política e liberdade da prática, invisibilidade, visibilidade relativa. No entanto, se observamos a trajetória do futebol em outros países, vemos que há mais semelhanças do que poderíamos esperar e que a condição das mulheres na Europa como na América teve muito pontos comuns, que impactaram diretamente o desenvolvimento dessa modalidade de esporte.

A trajetória do futebol "feminino" no Brasil já foi suficientemente analisada para que mereça uma nova abordagem (RIAL, 2015; RIAL; ALMEIDA, 2019). A trajetória francesa, por sua vez, é menos conhecida entre nós, e por isso me deterei nela. Na França, o evento crítico (DAS, 1998) para o futebol praticado por mulheres foi um pequeno anúncio em um jornal de Reims, a capital da região da Champagne, ao nordeste do país, famosa por sua catedral e por seu vinho branco *pétillant*. Um jornalista esportivo local, Elsey Geoffroy, convocava mulheres para participar de um jogo de futebol, no ano de 1969. Mas antes de nos voltarmos a esse momento, vamos retroceder 14 anos.

Futebol caricatural

O futebol que já se praticava na França no início do século XX ganha um impulso, como vimos, com a Primeira Guerra Mundial, quando os homens nas trincheiras deixaram para as mulheres seus postos no trabalho, assim como na diversão. A primeira geração de futebolistas mulheres data dos anos entre guerras, mas o processo se estancará subitamente, durante a Segunda

Guerra Mundial e o governo colaboracionista de Vichy, que o proibirá em 1944. Como no Brasil, será durante um período ditatorial que as mulheres serão privadas desse esporte, e com as mesmas justificativas: sua proteção corporal.

Embora proibido apenas nos anos próximos da Segunda Guerra Mundial, a polêmica em torno da adequação dessa prática por mulheres lhe antecede. Já nos anos 1920 se tem cronistas tanto no Brasil quanto na França que apontam os perigos do futebol para a saúde das mulheres, fazendo especial alusão ao risco aos seus órgãos reprodutivos.

É interessante notar, como fez Almeida (2020), que foi justamente uma tradutora de artigos do francês para o português no *Jornal A Gazeta* que será a grande defensora da prática do futebol por mulheres. A jornalista que assinava com o pseudônimo de Cléo de Galsan escreverá artigos feministas reivindicando o futebol como uma arma importante na luta capaz de fortalecer as mulheres nas suas lutas contra o sexo forte (RIAL; ALMEIDA, 2019). Respondia assim a artigos franceses (e de colegas seus no jornal) que preconizavam sua proibição. As vozes que falavam contra a prática do futebol por mulheres não falavam só francês ou português; em todo o mundo os médicos higienistas conseguiam fazer chegar à imprensa suas teorias que criavam fronteiras rígidas entre os corpos das mulheres e dos homens. Se o "football feminino" era tema nas crônicas do jornal paulista *A Gazeta*, o mesmo não se pode dizer de jornais no Rio de Janeiro. Segundo Furtado e Machado (2018), a primeira vez que a expressão football feminino apareceu no *O Globo* foi em 1929, justamente em uma coluna que criticava as ideias que já então apareciam de deixar moças jogarem futebol, elogiando o Fluminense por, ao contrário, incentivar o vôlei feminino.

> O artigo opina que o vôlei é mais adequado porque é um esporte mais "moderado, cuja prática não as exporia ao ridículo e, ao contrário, lhes seria absolutamente adequada, pois jogando com equipes em completa separação, sem contatos nem choques de corpos, com vestimentas que não atentam contra o decoro e a delicadeza do sexo" (FURTADO; MACHADO, 2018).

O futebol, como outros esportes como o boxe, não é considerado próprio para as mulheres. Como o escritor George Orwell mostra em um artigo de 1945, mesmo como espectadores elas eram muitas vezes excluídas:

> Uma audiência de boxe é sempre repulsiva, e o comportamento das mulheres, em particular, é tal que o exército, acredito, não permite que elas assistam às suas competições. De qualquer forma, dois ou três anos atrás, quando os Home Guards e as tropas regulares estavam realizando um torneio de boxe, fui colocado de guarda na porta do corredor, com ordens para manter as mulheres de fora[8] (tradução minha).

Espetáculo circense?

> É animada a noite de 25 de novembro de 1930 no centro do Rio de Janeiro. [...] O 'Theatro Lyrico' é um dos maiores da cidade. Entre cadeiras, camarotes e galerias, recebe até 2500 pessoas por noite, e vai dos arredores da Praça Tiradentes até os pés do Morro de Santo Antônio (que hoje já não existe, perto do Largo da Carioca). Acostumado a receber grandes peças e óperas, recebe naquela noite o espetáculo do 'Grande Circo dos Irmãos Queirolo', um dos maiores do país. E uma novidade está prevista para o fim da apresentação, e é por isso que a maioria do respeitável público está lá. É dia de algo nunca antes visto: futebol feminino. [...] E adentraram no palco dez moças do 'bello sexo', como descrito nos jornais, formando dois times, um vestido de Brasil, outro de Uruguai e simplesmente jogaram bola, disputaram uma normalíssima, nos dias de hoje, partida de futebol (FURTADO; MACHADO, 2018)[9].

8 "A boxing audience is always disgusting, and the behaviour of the women, in particular, is such that the army, I believe, does not allow them to attend its contests. At any rate, two or three years ago, when Home Guards and regular troops were holding a boxing tournament, I was placed on guard at the door of the hall, with orders to keep the women out" (ORWELL, 1945).

9 Disponível em: https://oglobo.globo.com/esportes/futebol-feminino-foi-apresentado-ao-rio-em-1930-como-atracao-de-circo-22465968. Consultado em: 19 jul. 2020.

Eram, moças 'adestradas', como a elas se referiu o *Jornal do Brasil* da época, como notam Furtado e Machado (2018). E seu público também podia ser o infantil, já que se apresentaram em matinês, revezando espetáculos noturnos com os vespertinos nos fins de semana.

> O Circo decidiu até organizar um campeonato com os principais clubes da época. Em cada dia, as dez mulheres se apresentavam jogando bola com uma camisa tradicional. A estreia foi entre América e Andaraí. O torneio, que tinha as mesmas jogadoras, e só variava as cores das camisas, teve o apoio da Amea (Associação Metropolitana do Esporte Amador) organizadora de um dos estaduais da época. No passar dos dias, com a novidade esfriando, o campeonato acabou cancelado por falta de tempo, apesar da presença na plateia dos diretores dos times, que se divertiam. Precisando de mais novidades, o futebol feminino perdeu espaço para anões trazidos do Himalaia, e irmãos gigantes que, dizia o circo, tinham vindo diretamente de Nova York (FURTADO; MACHADO, 2018).

Embora desencorajado pelas organizações que controlam o esporte, o futebol continuou a ser praticado, de modo muito esporádico, pelas mulheres na Europa depois da Segunda Guerra mundial. E algumas partidas foram registradas por câmeras. Em 1955, a França jogava um amistoso na Holanda e cenas da partida foram difundidas no cinema, nas chamadas *Atualitées,* que eram o jornal filmado que introduzia os filmes. O comentário do locutor francês que acompanhou as imagens é revelador do machismo da época e do modo caricatural como se representava na mídia o futebol praticado por mulheres, acentuando a sua gordura, vaidade, preguiça:

> E pela primeira vez temos um jogo de futebol feminino na Holanda, e não há grande coisa a ver. A prudência, que nasce da cautela, deve ser também a mãe dessas jovens jogadoras que não parecem muito timoratas. Quanto à luta pela bola, ela não vai além do clássico drible para essas bailarinas do futebol. Enfim, sejamos compreensíveis, a goleira não pode mergulhar, pois quicaria de

> volta. Quanto à outra, o seu cabelo crespo impede de cabecear. E depois, ao final das contas, por que não voltam para casa para fazer a faxina?[10] (tradução minha).

A escolha do editor de imagens é o de mostrar uma plateia, maioria de homens, mas com mulheres também, que parecem mais se divertir do que torcer. A proibição na França durará 17 anos, de 1944 até março de 1961, quando a Federação Francesa de Futebol oficialmente reconheceu o futebol praticado pelas mulheres. Ou seja, muito anterior à liberação no Brasil, que data de 1979. Mas na França, as mulheres terão de esperar até o final dos anos 1990 para que Aimé Jacquart, com toda a sua legitimidade de técnico vencedor da Copa de Mundo de 1998, abra as portas do centro de formação de Claire Fontaine para as jovens francesas aprimorarem a técnica, em uma decisão de repartir a estrutura que, ao menos teoricamente, as igualaria aos homens – teoricamente, porque, como vimos em um episódio recente, ocorrido em 2019, isto está longe de acontecer. A seleção principal de mulheres foi expulsa do centro de treinamentos de Claire Fontaine quando faltavam oito dias para sua estreia na Copa do Mundo – sediada na França. As anfitriãs do torneio foram obrigadas a ceder os quartos para a seleção masculina de futebol que, dias depois, faria um simples amistoso contra a Bolívia, em Nantes. Elas foram realocadas no centro de treinamento Domaine de la Voisine, na mesma região, e tiveram como consolação o direito de dividir a mesa do jantar com a seleção masculina em um encontro que o site da Federação Francesa considerou como "histórico", o primeiro no Centro de Treinamento Claire Fontaine, destinado às seleções francesas

10 "Et pour la primiere fois on presente un football feminin en Holanda et il n'y a quoi de quoi faire un fromage. D'ailleur la prudence qui emerge de la surete, doit être aussi la mère de ces jeunes joueseus que ne paraissent tres timoré. Quant à la lutte pour la balle elle ne depasse pas pour ceux ballerines du football jamais le classique chat. Enfin il faut comprendre que la guardien de but ne peut plonger car elle rebondirait .Quant à l'autre, son indefrisable l'interdit de faire une tete. Et porquoi ne pas entrer à la maison faire le menàge?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SmkfUjSTdNU. Consultado em: 3 ago. 2020.

mas, de fato, destinado à seleção de homens e eventualmente emprestado a de mulheres, como o episódio deixou claro.

Porém, se tivesse que escolher para o futebol praticado por mulheres na França[11] o evento crítico (DAS, 2018), sem hesitação apontaria o pequeno anúncio publicado no dia 9 de julho do ano revolucionário de 1968 em um jornal de Reims, a capital da região da Champagne, ao nordeste do país, famosa por sua catedral gótica e por seu vinho branco pétillant. Como um evento crítico na definição de Veena Das (2018), esse acontecimento rompe com a rotina cotidiana, com a estrutura anterior, introduzindo novas categorias e práticas sociais. Um jornalista esportista local, Pierre Geoffroy, convocava mulheres para participar de um jogo de futebol com uma chamada que tinha o titulo dubitativo de "Du football feminin à Reims?"[12]. Não imaginava que estava iniciando ali uma outra revolução como a que tomava as ruas de Paris alguns meses antes. De fato, sua intenção inicial estava longe de ser subversiva, ou sequer esportiva. A motivação por detrás do pequeno texto era ordem mercadológica: o jogo entre as mulheres seria organizado no intervalo de uma partida de futebol de homens, servindo para atrair mais público ao estádio. Imaginava-se que seria tão cômico quanto havia sido a luta livre entre anões ou tão atrativo como um desfile de misses. Geoffroy esperava que respondessem ao anúncio donas de casa e mulheres de meia-idade da cidade de Reims. Mas o que aconteceu foi que no dia marcado apareceram jovens entre 14 e 30 anos, estudantes, trabalhadoras de fábricas que queriam realmente jogar futebol, algumas tendo viajado muitos quilômetros para ter uma oportunidade.

---

11 Os dados apresentados a seguir, assim como todos os depoimentos citados, tiveram como fonte principal o excelente documentário de Yvonne Debeaumarché (Les filles Du Stade de Reims: dês footbal le uses avant-gardistes, 2013) e o documentário *Les Bleusa-vec um E* (2017), difundido por France 3 no dia 18 de janeiro de2014, às 15h20. Disponível em: https://france3-regions.francetvinfo.fr/grand-est/emissions/les-documentaires/actu/les-filles-du-stade.html. Consultado em: 4 ago. 2020.

12 "Por ocasião do torneio que terá lugar esse ano nos dias 24 a 26 de agosto, o União Esporte deseja organizar um jogo inédito entre duas equipes femininas de futebol. Jovens que desejem participar desse evento devem se apresentar na redação do jornal L'union, na praça Vernon, numero tal". Disponível em Jornal L'Union.

> Quando li o anúncio peguei um short, um par de tênis, minha mãe perguntou onde eu ia e eu disse a Reims. 'O que vais fazer em Reims', disse. 'Vou jogar futebol'. 'Você é louca', me respondeu[13].

A intenção de fazer algo cômico foi logo descartada: "Elas eram tenazes, e algumas sabiam bem o que era uma bola", disse Richard Gaud, o primeiro técnico da "equipe" formada pelo jornal.

Como sabiam o que era uma bola? Ghislaine Soüef, a ex-goleira Gigi, explica o que é uma razão muitas vezes evocada pelas jogadoras brasileiras: "Se você tem três ou quatro irmãos mais velhos, e um campinho perto de casa, qualquer tênis e bola fazem a diversão. Preferia isso do que brincar com uma boneca".

Boneca x a bola, subvertendo expectativas socialmente prescritas

A boneca *versus* a bola, uma oposição recorrente em muitas narrativas de futebolistas. Entre as francesas, porém, não temos nada que se aproxime do que viveu a brasileira Andressa Alves, que joga na Roma (2020), e antes disso jogou no Monpellier da França e no Barcelona e em diversas equipes. Ela pedia uma bola a cada Natal e sempre recebia bonecas. Bola não era visto pela sua família como um objeto apropriado para uma menina, brinquedos são artefatos generificados (CALDAS-COULTHARD, 2020). Cansada de tantas bonecas, resolveu do seu modo: arrancou a cabeça de uma boneca para jogar com ela, ressignificando o objeto e lhe fazendo dobrar ao desejo subversivo para o seu gênero. Anos depois, já na seleção brasileira, ela foi mote de uma campanha de publicidade da fabricante de artigos esportivos Nike, "*A boneca que nunca pedi*", com bolas integrando desenho de bonecas[14], que mostra a transformação pela que passou o futebol praticado por mulheres ao longo do tempo e a sua maior permissividade para as meninas hoje.

---

13 Depoimento em *Les filles du Stade*, de Yvonne Debeaumarché.

14 Ver https://www.youtube.com/watch?v=oTs8nIBIGCc.

Por mais que as narrativas tenham elementos em comum, o contexto francês parece como menos repressor. Renée conta que chegava a participar dos jogos com os meninos na quadra de esportes na escola, mas, para isso, contava com a cumplicidade do professor[15]. E em outro depoimento também se confirma[16] a possibilidade, ainda que isso não estivesse previsto, de meninas jogarem futebol na escola. Impensável isso ocorrer no Brasil antes de 1979, pois aqui tínhamos uma legislação federal que interditava essa prática para as mulheres.

De onde veio o gosto pelo futebol? Muitas futebolistas, no Brasil ou na França, consideram que o futebol "está no sangue". Nadine Juillard (que atuou no Stade de Reims entre 1968 e 1977) diz que nasceu gostando de futebol, que ainda pequena já chutava uma bola contra uma parede na casa da avó. O mesmo ouvi em vários relatos de brasileiras, o que, aliás, não difere dos relatos dos futebolistas homens, ainda que entre esses a bola tenha sido muitas vezes o primeiro presente de aniversário e tenham recebido uma camiseta do clube do pai (ou do avô) ainda bebês. Inato ou não, o futebol não era socialmente aceito para as brasileiras ou francesas, mas aqui a transgressão parece ter sido maior aqui do que do outro lado do Atlântico.

A reação dos pais aqui e lá não era a mesma. No Brasil, encontrei futebolistas que temiam que o pai descobrisse que jogavam futebol, pois isso seria visto como uma desonra familiar, um atestado de que eram homossexuais, o que colocaria a honra do pai da família em risco. Havia mães (como a viúva mãe de Marta Vieira da Silva, cinco vezes escolhida como a melhor futebolista do ano pela FIFA) que aceitavam que a filha jogasse com os irmãos. Mas são exceções, raras exceções[17]. E Marta nasceu em 1986, quando

15 "Precisava da autorização do professor, dependia de sua boa-vontade" (Renée Delahaye atuou no Stade de Reims entre 1973-1980).

16 "Havia curso de costura para as meninas e futebol para os meninos , eu iniciava com as meninas mas terminava na quadra com os meninos, porque não gostava (da costura)" (Isabelle Musset atuou no Stade de Reims entre 1973-1995).

17 Converso com Nefertari, que iniciou aos 16 anos. É filha adotiva de uma mulher muito rica, com casa na Barra, em Petrópolis e outros lugares no Rio de Janeiro, que a adotou

o futebol já não era ilegal no país. Na França, ainda que sendo uma subversão ao socialmente prescrito, não atingia de modo tão agudo a imagem familiar. Como se observa no depoimento de Christiane, mãe de Maryse Lessier, outra jogadora do Stade de Reims:

> Eu disse sim, imediatamente. Eu dizia que eu preferia que minha filha fizesse um esporte [no caso, o futebol] ao invés de andar pela rua, para lá e para cá. Havia poucas opções para os jovens naquela época [...] Os vizinhos, os estrangeiros, pessoas de passagem diziam: 'ah, eu não deixaria minha filha fazer isso'. Não havia muitas jovens que faziam isso.

Ainda que contassem com um apoio (raro) e mais frequentemente com a indiferença e desconfiança, as futebolistas francesas não tiveram que enfrentar a hostilidade familiar como as brasileiras. Elas tinham consciência de que essa não era uma prática socialmente prescrita para o seu gênero. Como reconhece Maryse Lessier (que atuou no Stade de Reims entre 1968 e 1973), ex-mulher de Pierre Geoffroy, "chutar uma bola era um pouco subversivo".

As enquetes feitas por repórteres televisivos na época confirmam o que Ghislaine Souëff (Gigi) nos diz sobre o pensamento dos franceses na época:

> A mulher não foi feita para jogar futebol. Ela foi feita para cuidar da casa, do marido e dos filhos, se tinham filhos. Mas não foi feita para o lazer. O seu lazer era ir ver o marido jogar futebol, ponto final. Ela praticar? Não.

---

quando a sua mãe biológica, que era sua empregada, morreu com 42 anos. O pai também tinha morrido com 42 anos. Essa mulher adotou 3 crianças: ela, um menino branco de olhos claros e um bebê negro que a mãe (com problemas mentais) estava dando na rua. A mãe adotiva sempre foi muito protetora e os defendia de racismo: era frequente quando iam a um restaurante chique; as pessoas estranhavam e ela gritava: são meus filhos! Ela começou a jogar futebol contra a vontade da mãe, que achava que a filha ia se tornar sapatão (Diário de campo, 2018).

Jogar futebol interessava às jovens que responderam ao anúncio, mas a rebeldia parava aí. "Era uma rebeldia suave. Nós queríamos jogar futebol, não tínhamos a intenção de dizer que éramos feministas, de modo algum", diz Gigi. E Nadine Julliard completa: "Politicamente nós não estávamos engajadas, era o esporte pelo esporte". E completa Michèlle Monier: "Nós não éramos MNF[18] [feministas], nós não tínhamos consciência do que estava se passando".

Do interesse das jovens pelo esporte também se deu conta cedo Pierre Geoffroy:

> Pierre sentiu que detinha algo extraordinário, mesmo para ele, algo que fugia do normal, e que iria revolucionar o mundo do esporte e particularmente o mundo do futebol, diz Nadine. Ele percebeu que por trás do pequeno anúncio que tinha passado havia um grupo de jovens que não queriam jogar simplesmente uma partida circense, que tinham um desejo enorme de se exprimir nesse esporte.

Das quermesses ao estrangeiro

Pierre Geoffroy percebeu que havia times de mulheres no estrangeiro, e também na França, especialmente na Alsace, mas sem qualquer organização.

E decidiu voltar a chamá-las para jogos na região. No início, conta René Delahaye, eram jogos em quermesses e outras festas populares, sempre aos arredores de Reims, o que servia para tornar o futebol feminino conhecido. Ainda que o início tenham sido difíceis: "Jogávamos em campos que não eram de futebol, que eram campos de pasto, onde traçavam uma linha mais ou menos na dimensão de um campo, mas havia merda de vaca,

18 *Movimento de Liberação da Mulher*, sigla do mais importante grupo feminista francês da segunda onda de feminismo, que surge nos anos 1970, cujos temas principais foram a contracepção e o aborto.

era bem folclórico", conta Nadine Julliard. E acontecia de terem de cortar a grama antes da partida, pois o terreno disponibilizado tinha-a em uma altura de 10cm. "Às vezes eram terrenos estragados, com neve, nós jogávamos na neve. E os homens, quando há alguma neve, param em seguida", Michèlle Monierre lembra.

Elas dominavam toda a região, ganhando jogo após jogo. E foi então que surgiu uma excursão para a Tchecoslováquia, e a derrota de dez a zero: "Colocamos os pés na terra", lembra Michèlle. Aos tropeços, mas impulsionado pelo carisma e os contatos jornalísticos de Pierre, o Stade de Reims se afirma na cena esportiva francesa. Como correspondente de jornais importantes na França, como *L'Équipe*, Pierre Geoffroy publicava um artigo atrás de outro sobre o futebol feminino, fazendo-o existir mais na mídia do que no campo, tentando mudar as mentalidades da sociedade. Um artigo todas as semanas, antes e depois dos jogos, e aos poucos foi construindo um estado de espírito favorável ao futebol das mulheres. Não sem obstáculos. O próprio presidente do Stade de Reims, Serge Bazelaire, médico, seguindo teorias da época, preferia acentuar a diferença morfológica entre homens e mulheres, e afirmar a necessidade categórica de proteger os seios femininos. O que obrigou Pierre Geoffroy a inventar uma proteção peitoral, como um escudo em forma de soutien, usada a contragosto pela goleira Gigi durante anos, que o considerava muito desconfortável. Ou seja, apesar das festas, o futebol continuava sendo visto como algo perigoso para as praticantes, ou, ao menos, impróprio. Muito parecido com o que ocorreu no Brasil quando passou a ter o aval da Federação Paulista de Futebol, que criou regras especiais para o jogo das mulheres como o tempo mais curto, e, para 'proteger os seios', a proibição de controlar a bola no peito (ALMEIDA, 2013). Nunca ninguém pensou em criar um escudo para proteger a genitália masculina, claro.

Durante as partidas, as futebolistas do Stade de Reims, do mesmo modo que acontecia aqui com as brasileiras, ouviam todo o tipo de expressão desse machismo: "Volte para a cozinha lavar louça", "Mulheres foram feitas para saltos altos e não para calçar chuteiras". Não foi fácil, mas com o tempo isso foi mudando.

> Fomos salvas pelo que produzimos no campo. Era uma surpresa. Quando jogávamos, eles diziam: 'ah, mas elas sabem driblar', 'ela sabe matar a bola', 'viste o que a goleira acabou de fazer?', 'vistes esse passe'. Nós ouvíamos cada vez mais frases assim. Não que eles estivessem favoráveis ao futebol feminino. Mas estavam obrigados a reconhecer que nós sabíamos jogar futebol, contam Gigi e Mayse.

Depois de dois anos do anúncio, no verão de 1962, elas tiveram a oportunidade de explorar futebóis mais desenvolvidos, como na Itália. E, depois, nos Estados Unidos.

> Na época tinha recém saído o Jumbo Jet, um avião da Boeing que tinha um calombo. E nesse calombo tinha um bar! Classe, eh? Nós estávamos como princesas. Chegamos à noite em New York e eu não acreditava. Eu me dizia: 'Não é possível, eu estou na América, na América!', lembra Mayse.

No anúncio do primeiro jogo em terras americanas, uma curiosidade. Ao invés de Reims x Roma, foi colocado no cartaz Paris x Roma – quem conhecia Reims em Nova York? Melhor usar um *valeur sur*, Paris, ainda que para isso tivessem que renomear o time. A excursão foi bem-sucedida, mesmo que seja um pouco exagerado o diagnóstico de Michele: "Fomos nós quem fizemos os Estados Unidos descobrir o futebol feminino. O *soccer* fomos nós que introduzimos, fomos as globe-trotters do futebol", afirma convicta a ex-capitã do Stade de Reims.

Passo seguinte, criar uma Federação Francesa de Futebol como as italianas? Isso teria sido feito, se Pierre Geoffroy não tivesse conseguido convencer a Federação Francesa de Futebol a englobar a nova modalidade. E 17 de abril de 1971 ficou sendo a data do primeiro jogo oficial de futebol feminino na França, na sua segunda onda, poderíamos dizer. Curiosamente entre as seleções da França e da Holanda novamente, mas certamente os comentários de algum narrador então foram bem diferentes daquele anterior. O encontro é considerado o primeiro jogo oficial das "azuis", como se

chama a seleção francesa de homens e agora também de mulheres. O futebol feminino estava oficializado.

A "Copa do Mundo" no México, em outubro de 1971, evento organizado pela F.I.E.F.F. (Federação Internacional Europeia de Futebol Feminino, organismo italiano dissidente da FIFA), teve a participação da França e para lá se deslocaram de Boeing, em deslumbrantes uniformes azuis com camisas que lembravam o corte dos maoístas. Apesar de não oficial, pois a FIFA não havia ainda incluído a modalidade entre as suas, o estádio Asteca estava cheio em todos os jogos e consta que mais de cem mil pessoas viram as italianas perderem a final do torneio contra a Dinamarca, elas que, um ano antes, haviam organizado uma outra "Copa do Mundo", na Itália, vencida contra a mesma Dinamarca. Participaram da competição na Itália cinco países além dos finalistas: Alemanha, Áustria, Inglaterra, México e Suíça. Sem o aval da FIFA, a competição na Itália recebeu o nome do seu patrocinador, *Martine Rosso Cup*. O novo torneio mundial que se organizou um ano depois no México teve seis participantes: Argentina, Dinamarca, México, França, Inglaterra e Itália.

> Nós éramos superstars no México. Ali onde jogou Platini, eu joguei também. O estádio estava cheio, cheio. Às vezes olho (as fotos antigas) e não acredito, lembraria uma das futebolistas do Stade de Reims anos depois.

Após o México, fizeram o tour do mundo, seja jogando pelo Reims ou pela seleção francesa, também treinada por Pierre Geoffroy: Indosésia, Tailândia, Antilhas, Haiti (este duas vezes, em 1974 e 1978). As recordações dessas viagens contrastam frontalmente com as das brasileiras que disputaram a primeira Copa do Mundo com aval da FIFA, em 1991, na China. Também as brasileiras, graças ao esporte, puderam voar para países distantes. Mas enquanto as lembranças das francesas são agradáveis, as das brasileiras são dramáticas. Vejamos o que mais dizem as francesas:

> Eu lembro que o termo que usávamos era 'eu parto para uma turnê'. Quem parte em turnê são estrelas de rock. E nós dizíamos

> ‘turnê’”. Tudo era fabuloso para nós, nós jogávamos futebol, nós viajávamos, nós éramos um pouco estrelas.
>
> Era um conto de fadas. Quando hoje se fala, não é grande coisa, mas na época era muito difícil viajar, poucas pessoas o faziam.

Uma vez no estrangeiro, Pierre Geoffroy incentivava que visitassem o lugar, que fossem como turistas, que tudo vissem e tudo degustassem, porque provavelmente não voltariam ali. Como conta Mayse: “‘Plein yeux, plein papilles’ e ao lado disso vocês joguem seriamente o futebol”. E nós aproveitávamos. Não era apenas hotel e campo de jogo. Nós visitávamos.

No Haiti, foram recebidas no aeroporto por limusines com batedores à frente, hospedaram-se em “casas de ricos”, foram filmadas à beira de piscina. Mas o olhar crítico das francesas não deixa de apontar também a pobreza do país, na época sob a ditadura de François Duvallier.

E as viagens para as brasileiras? A primeira Copa do Mundo FIFA disputada na China teve a participação do Brasil. Porem, lá, as futebolistas pouco saíram do hotel. E, sem um apoio como o que Pierre Geoffroy dispensava às francesas, até fome passaram, como me contou em um tom de denúncia Nefertari[19], uma das chamadas ‘pioneiras’, numa conversa no Rio de Janeiro:

> Quirogan e Giuli passaram fome na China, por isso perderam o primeiro jogo contra a Austrália. Elas não conseguiam comer a comida chinesa. E os integrantes da comissão [técnica] saíam para comer, mas elas não iam, e eles não traziam nada para elas. Quando chegaram no campo estavam fracas, não conseguiam correr.

A brasileira Giuli, que participou do jogo, tinha me contado a mesma história, porém entre risadas; a memória tendo transformado a experiência trágica vivida em comédia.

---

19 O nome de todas as futebolistas brasileiras citadas foram trocados para anonimizá-las.

Algo em comum entre as francesas e as brasileiras é a certeza de que, não fosse pelo futebol, nunca teriam conhecido tantos países. Como filhas de pequenos agricultores, de carteiros, de operários, lá, ou de empregadas domésticas, aqui, é o futebol que as levou para longe a partir dos anos 1980 e até hoje (RIAL, 2014).

De volta à França, outro golpe de marketing: Pierre Geoffroy convida a atriz-celebridade da época, Jane Birkin, para dar o chute inicial de uma partida – e para a surpresa de todos, ela aceita e vestida com o uniforme completo do Stade de Reims vai até o centro do gramado para iniciar simbolicamente a partida, a primeira final de um campeonato francês. Jane Birkin não apenas iniciou o jogo, mas se sentou no banco de reservas durante todo o primeiro tempo, com seu namorado de então, o também célebre compositor Serge Gainsbourg nas arquibancadas, tirando fotos. O jogo? Ganhou o Stade de Reims, claro. Uma hegemonia duradora, que permaneceu mesmo com o surgimento de outras equipes no país, pois o esperto Pierre Geoffroy ia buscar as melhores futebolistas das equipes francesas (e às vezes até no estrangeiro) para reforçar o time da Champagne. Estávamos ainda, nos anos 1970, em um regime amador. Para atraí-las, ele conseguia empregá--las em uma das empresas que patrocinavam a equipe, a *Marie Bonheur*. A Federação Francesa tolerava o futebol feminino, mas daí a patrociná-lo ia uma grande distância.

Provas de feminilidade

Jane Birkin, ícone de feminilidade, ou empresas fabricantes de vestidos como a *Marie Bonheur*, prova que o marketing buscava associar a prática esportiva com os padrões de comportamento e de aparência socialmente desejados para as mulheres. E, no mesmo movimento, afastá-lo da ideia de que lésbicas praticavam o esporte. Aí também se identifica uma diferença entre os países. No Brasil, a segunda onda do futebol surge exatamente nas boates gays do Rio de Janeiro e de São Paulo (ALMEIDA, 2013), e a maioria de futebolistas era (e é) lésbica (RIAL; ALMEIDA, 2020), o que, no

entanto, deveria permanecer escondido do grande público, e ainda permanece. Na França, o preconceito existia, mas de um modo mais brando, como se pode ver nessa resposta de Pierre Geoffroy à pergunta de uma jornalista sobre se o futebol feminino não era o refúgio de "jogadoras andróginas":

> Sim, é. Mas isso não é um problema, desde que sob algumas condições. Em primeiro lugar, essas jogadoras não devem ser a maioria nos efetivos dos clubes. Deve haver um equilíbrio. As jovens que querem permanecer mulheres [sic] são conscientes desse problema.

Provar sua feminilidade foi uma cobrança para as jogadoras na França como no Brasil na época (ALMEIDA, 2013). Eram assediadas com pedidos constantes para que usassem vestidos, pintassem as unhas, se maquiassem para fotos de revistas, mesmo de revistas esportivas.

> A cada vez, devíamos provar a feminilidade. O que significa uma prova de feminilidade quando se tem 14, 15 anos? Quando se é adolescente, não faz sentido o que é a feminilidade. Mas ao mesmo tempo os jornalistas sublinhavam isso [a ausência de feminilidade] porque sabiam que isso poderia machucar. Foi preciso se justificar sobre isso sempre, sempre. E basta olhar as imagens da época. A Gigi, filmaram ela passando roupa. Eu tive que dizer que era casada, uma mulher normal.

A visibilidade desviante é maior na França. Nem Pierre Geoffroy nem as futebolistas negam a presença de lésbicas entre elas, ainda que vejam a constante crítica na imprensa como perniciosa e maléfica, como diz uma das futebolistas do Stade de Reims:

> O que nos feria mais era nossa identidade que era alvo. Havia no meio do futebol uma maioria de jovens que eram homossexuais. E havia uma caça às bruxas, ou seja, não estávamos [numa época] de casamento gay [marriage pour tous] como em 2013.

Ainda assim, o Brasil supera a França nesse preconceito. Sem nenhum constrangimento, a Federação Paulista de Futebol estipulou a beleza como requisito fundamental na escolha das mulheres para disputar o primeiro campeonato estadual que organizou. O embelezamento dos atletas estava entre os "principais objetivos" para o "sucesso do torneio", que, segundo o presidente da Federação na época, Eduardo Farah, deve "exibir uma nova imagem do futebol feminino, reprimido por causa da atitude machista. Devemos nos esforçar para combinar a imagem do futebol com a da feminilidade". Outro diretor do SPFF, Renato Duprat, foi ainda mais categórico: "Ninguém joga aqui com cabelos curtos, está no regulamento" (ARRUDA, 2001; ALMEIDA, 2013). Em vista desse regulamento discriminatório e chauvinista, uma das estrelas do futebol feminino brasileiro, Sissi, que jogava nos Estados Unidos na época, não poderia ter participado do campeonato paulista porque tinha cabelo muito curto.

As matérias da *Placar*, principal revista esportiva, também enfatizavam atributos considerados femininos (ALMEIDA, 2013), mas, curiosamente, não encontramos nessa segunda onda do futebol feminino no Brasil artigos tão virulentos como os franceses. Vejamos um exemplo de artigo que é citado no documentário de Debeaumarché. "Parem com o futebol feminino" foi a manchete do artigo que implorava a outro importante veículo da mídia esportiva, a revista *France Football*, que interrompesse a divulgação do futebol feminino, pois "sem se dar conta, vocês são cúmplices desse 'não-exatamente-mulher' (pas-tout-a-fait-femme)". O futebol, dizia a matéria, deve "manter toda a sua virilidade e sua força", "não é um jogo para mocinhas", "mulheres são feitas para jogar com as mãos", "[as futebolistas] não são mulheres, são selvagens". Em um trecho, chegava a admitir que "é possível que algumas mulheres joguem bem futebol. Mas temos certeza de que esses músculos são mesmo de uma mulher?".

O autor anônimo do artigo chega ao ponto de citar acadêmicas francesas feministas conhecidas, numa violência retórica que impressiona:

> Quando leio suas matérias, me pergunto se as Nicole Mathieu e as Christine Burel são constituídas normalmente, e se não é um

> médico especialista (no caso, o que se encarrega da mudança de sexo) que se deveria lhes oferecer ao invés da boa vontade que elas reclamam da Federação[20].

O artigo revela mais uma diferença em relação ao Brasil. Muito cedo, pelo que se entende, se lê no jornal que as feministas francesas se ergueram contra a política discriminatória da Federação francesa, enquanto, no Brasil, nessa segunda onda, há um quase silêncio em torno do futebol feminino (RIAL; ALMEIDA, 2019), quebrado por Ruth Escobar quando organizou uma partida no estádio do Morumbi, em São Paulo, em 1982, como encerramento festivo de um festival de teatro. Faltou-nos uma voz como a de Cléo de Galsan, a jornalista que já nos anos 1920 defendia o futebol para mulheres dos ataques higienistas de médicos e de colegas jornalistas (ALMEIDA, 2020).

E o século XXI? Nem tudo mudou na hierarquia de gênero no futebol, desse lado como do outro lado do Atlântico, como se percebe pela expulsão das francesas da concentração às vésperas da Copa do Mundo ou, ainda mais eloquente, pela comparação entre os salários de homens e mulheres futebolistas nas seleções nacionais ou clubes. Tampouco a feminilidade prescritiva foi totalmente abandonada. Uma das ligas regionais francesas, a da Champagne Ardenne, por exemplo, escolheu como embaixadora do futebol feminino não uma futebolista, mas a ex-esposa de um futebolista famoso, Adriana Karembeu, ela mesma modelo, e loira: "Muito feminina, muito popular, e engajada no futebol", justifica o presidente da Liga, Jean Claude Hazeaux. Mas não há duvida de que as recentes Copas do Mundo e Olimpíadas, o protagonismo feminista de muitas das futebolistas – especialmente as dos Estados Unidos e do norte da Europa – fazem com que o futebol praticado por mulheres tenha hoje um papel social muito além do esportivo, contestando estereótipos e hierarquias de gênero.

---

20 Em *Les Filles du Stade*, 43min10.

Considerações finais

A análise das memórias das futebolistas francesas mostra que a condição das mulheres na Europa como na América teve muito pontos comuns, que impactaram diretamente o desenvolvimento dessa modalidade de esporte. O futebol surgiu na mesma época, a do início do esporte no século XIX, atraiu como praticantes mulheres provenientes da mesma classe social, a subalterna, foi proibido mais ou menos na mesma época, no início dos anos 1940, nos dois casos por regimes autoritários – aqui Vagas, lá o de Vichi, e foi liberado a partir do final dos anos 1960, ainda que na França cerca de 10 anos antes do que no Brasil. Em ambos os casos, tiveram que enfrentar um forte preconceito e o constrangimento de constantemente afirmar a feminilidade de suas praticantes. Embora permitido, o futebol feminino continuou por muito tempo limitado por uma visão sexista dos papéis de gênero, que só aceitavam a presença das mulheres no campo se seus corpos fossem controlados: no caso, não eram corpos de mães que queriam, mas modelos sensuais.

O preconceito contra as futebolistas da segunda onda revelou-se maior no Brasil do que na França, especialmente quanto à lesbianidade de algumas das atletas. Assim como foi maior lá o apoio recebido do movimento feminista.

Referências

ALMEIDA, Caroline. S. *Boas de bola*: Um estudo sobre o ser jogadora de futebol no Esporte Clube Radar durante a década de 1980. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

ALMEIDA, *Caroline. S. Cléo de Galsan: protagonismo de mulheres nas páginas esportivas durante a década de 1920. 2020 [artigo no prelo].*

ARRUDA, *Eduardo. (2001) 'FPF institui jogadora-objeto no Paulista'. Uol, 2001. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/esporte/fk1609200119.htm. Consultado em: 15 ago. 2013.*

BOURDIEU, Pierre. *La Distinction. Critique sociale du jugement.* Paris: Éditions du Minuit, 1979.

CALDAS-COULTHARD, Carmen. *Inovations and Challenges – Women, Language and Sexism.* London: Routledge, 2020.

DAS, Veena. *Critical Events*: An Anthropological Perspective on Contemporary India. Oxford University Press, 2018. p. 235.

DEBEAUMARCHÉ, Yvonne. *Les filles du Stade de Reims*: des footballeuses avant-gardistes, 2013.

FURTADO, Tatiana; MACHADO, Thales. Futebol feminino estreia em 1930 como atração circense no Theatro Lyrico, no Rio. *O Globo*, 8 mar. 2018. Disponível em:https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/futebol-feminino-estreia-em-1930-como-atracao-circense-no-theatro-lyrico-no-rio-22468060#ixzz6SfvCBuzR. Consultado em: 4 ago. 2020. ELSEY, Brenda; NADEL, Joshua. *Futbolera, a history of omen and sports in Latin America.* Austin: University of Texas Press, 2019. p. 376.

LES BLEUS avec un E. 2017. Programa difundido pelo canal France 3, no dia 18 de janeiro de 2014, às 15h20. Disponível em: https://france3-regions.francetvinfo.fr/grand-est/emissions/les-documentaires/actu/les-filles-du-stade.html.

RIAL, Carmen. New Frontiers: the transnational circulation of Brazil's women soccer players. In: AGERGAARD, Sine; TIESLER, Nina Clara (Orgs.). *Women, Soccer and Transnational Migration.* London; NY: Routledge, 2014.

_____. Marta is better than Kaká: the invisible women's football in Brazil. *Revista Estudos Feministas*, n. 28, 2015. Disponível em: http://www.labrys.net.br/labrys28/sport/carmen.htm.

RIAL, Carmen; ALMEIDA, Caroline. *Futebol, lesbianidade e feminismo no Brasil*, 2019 [artigo inédito].

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-14

Entre Gisele Bündchen e Sofia Coppola: discursos intergeracionais em Vogue (Brasil e Paris)

Daniela Novelli
Cristina Scheibe Wolff

O tempo social e histórico das gerações

Recentemente, atrizes com idade entre sessenta e oitenta anos participaram de eventos de moda, pousaram para revistas especializadas e desfilaram para marcas consagradas: Hellen Mirrer para a revista *New York Magazine*; Jane Schmitt para a campanha *Lanvin/H&M*; Juliane Moore para o calendário Pirelli; Sonia Braga para o São Paulo Fashion Week (SPFW) e Jane Fonda foi eleita a mulher mais *sexy* do *red carpet* de 2011. Simultaneamente, jovens mulheres pintam seus cabelos de branco-grisalho; Kate Winslet, Emma Thompson e Rachel Weisz aderem ao movimento chamado "Liga britânica contra a cirurgia estética"; a estilista Piper Weiss, de Nova York, cria o blog *My Mom, The Slyle Icon*, onde garotas em vários pontos do globo postam fotos de suas mães estilosas e Ari Seth Cohen cria o blog *Advanced Style*, que retrata o modo de vida e de vestir de mulheres orgulhosas de somar muitos anos de experiência de vida[1].

O trânsito etário envolve historicamente grandes contradições nas sociedades ocidentais contemporâneas. Atualmente está sendo visto, por

1 Acessar HABLA. (online) Disponível em: <http://habla.abril.com.br/materia/transetaria>. Acesso em: 28 abril 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

um lado, como uma troca amplificada por meio das diferenças de gerações, um passo criativo no coração de todo diálogo entre as idades e ainda uma relação mais próxima do que nunca, fazendo parte de uma política ativa intergeracional promovida principalmente por países da Europa (DONFU, 2010a). Por outro lado, o conflito geracional é reconhecido como um desafio a ser vencido, no qual a sociedade deve ultrapassar tanto o risco de um confronto entre os jovens e os *baby boomers* (nascidos na década de 1940 até o ano de 1965) quanto a oposição entre o mundo visível dos ativos e aquele, invisível, de uma idade avançada paradoxalmente cada vez mais presente (DONFU, 2010c).

No caso da Europa, por exemplo, pessoas com mais de 65 anos representam 16,5% da população francesa e 17% da população europeia; com mais de 80 anos representam 4,9% na França, 4,4% na Europa e 5,5% na Itália. As projeções para 2025 são de 21,7% com mais de 65 anos (sendo 10,5% com mais de 75 anos) e de 26,2% em 2050 (sendo 15,6% com mais de 75 anos), para 21,9% de jovens de 0 a 19 anos (DONFU, 2010b).

Não somente a Europa se tornará progressivamente o que Eric Donfu chamou de "continente cinza". De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS) indivíduos idosos, nos países do Terceiro Mundo, são aqueles com mais de 60 anos de idade (BENEDETTI, 1999), idade igualmente reconhecida pelo Estatuto do Idoso no Brasil (BRASIL, 2004), compreendendo uma faixa etária que mais cresce no país em termos populacionais (WHO,1998 apud BENEDETTI, 1999).

É preciso reconhecer que, no Brasil, o aumento da população de homens e mulheres com essa faixa-etária vem acompanhado, em sua maioria, pelo baixo nível de escolaridade e por poucas condições econômicas e intelectuais para envelhecer com qualidade. Para uma parcela significativa desta faixa da população, o trabalho ainda é fonte de renda (LIMEIRA, 2008). O tempo para o lazer e outras atividades torna-se restrito, tanto em questão de disponibilidade para desenvolvê-las quanto para custeá-las. Portanto, uma parcela significativamente reduzida da população brasileira desta geração pode ser identificada socialmente com os *boomers*.

Porém, a ausência de condições econômicas, intelectuais e culturais ideais ao alcance de uma nova posição na sociedade por parte dos idosos não exclui algumas das transformações gradativas pelas quais essa geração vem passando e promovendo desde as últimas décadas do século XX no contexto brasileiro. Em escala reduzida às da Europa e dos Estados Unidos, mudanças podem ser observadas também na vida cotidiana de algumas famílias brasileiras, percebidas em *sites* da internet, jornais, revistas, programas de televisão e telenovelas: a presença cada vez mais central de avôs e avós no convívio e na estruturação familiar alargada; novas relações filiais reforçadas por avôs e avós de espírito jovem, energético e regenerador; uma nova cumplicidade entre avôs/avós e netos/netas, estabelecida por maior empatia e interesses comuns, entre outras.

Mesmo uma breve investigação sobre diálogos etários de/entre/sobre mulheres de diferentes países requer uma interpretação interdisciplinar de seus discursos. Desta forma, mulheres que pertencem a uma dada estrutura social, na qual existem relações de interdependência entre as condições materiais e simbólicas de apropriação de sentidos (BOURDIEU, 1980), podem transmitir disposições específicas de socialização que variam conforme os diferentes contextos nos quais tais disposições foram e são engendradas, por meio dos discursos agenciados por elas, sobre elas e em torno delas.

Cabe ainda ressaltar que, neste estudo, a perspectiva de gênero aparece tanto como o resultado de relações sociais entre mulheres quanto a produção de jogos performáticos nos quais identidades de gênero são vistas como efeitos discursivos. É no complexo diálogo intergeracional que o corpo efetivamente entra num infinito processo de produção, oscilando estética e politicamente entre representação e simulação, visível e invisível, central e periférico (VILLAÇA, 2007).

Trata-se de um olhar atento às relações de interdependência por meio de diálogos intergeracionais, a partir de valores adquiridos de outras gerações. Para Mannheim (1982), a geração é uma categoria de análise que, embora não seja uma classe ou um grupo, caracteriza-se pelo fato de apresentar uma localização social comum, numa dimensão histórica do processo

social. Tem-se a formação de um estilo característico de cada geração, garantindo a continuidade e as diferenças entre elas.

A presente reflexão considera, como Pais (1996), que as descontinuidades intergeracionais estão na base do processo de formação da juventude como geração social, mas as diferenças geracionais não significam necessariamente rupturas das gerações mais novas em relação às mais velhas. A corrente geracional pode ser útil tanto para enxergar a crise da juventude como "grande responsável em manter vitalizada a continuidade das gerações, no processo histórico de formação das sociedades", conforme salienta Machado (2011, p. 58), quanto para reconhecer que, na atual conjuntura mundial, a reprodução social não tem ocorrido de forma linear (PAIS, 1996).

> As diferenças entre as gerações (e a potencialidade dos conflitos de gerações) são tão grandes quanto são importantes mudanças advindas da definição dos postos ou das formas institucionalizadas de acedê-los, quer dizer dos *modos de geração* dos indivíduos encarregados de ocupá-los (...). Essas variações ligadas à história que (...) afetaram, de maneira mais insidiosa, o conjunto da classe dominante, possuem as chances de passarem despercebidas porque elas estão sempre ligadas com a idade, podendo assim passar por um efeito de idade biológica ou mesmo social, e não da geração, e se retraduzem nas trajetórias, quer dizer nas histórias individuais que são tanto respostas a um estado determinado das chances objetivamente oferecidas pela história coletiva quanto ao conjunto de uma geração (BOURDIEU, 1979, p. 337).

Assim, a noção de *habitus* como um sistema de disposições características de uma classe determinada de condições de existência, se aplicada à geração, pode revelar como tal sistema está inscrito nos limites inerentes às suas condições particulares de produção. Nesse sentido, o *habitus* é um produto da história, uma história "incorporada" e esquecida enquanto tal porque é justamente "a presença ativa de todo o passado do qual ele é o produto" (BOURDIEU, 1980, p. 94), funcionando como capital acumulado.

Vogue-Quem: competência e renovação constante

Todas as práticas sociais, na medida em que necessitam de significados para funcionar, possuem um caráter discursivo. Discursos são entendidos neste artigo como um conjunto de "regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa" (FOUCAULT, 1987, p. 136).

Assim, entender o periódico como fonte e objeto de pesquisa significa considerar o suporte como importante campo de significações, que nada tem de natural. As diferenças na apresentação física e estruturação do conteúdo "não se esgotam em si mesmas, antes apontam para outras, relacionadas aos sentidos assumidos pelos periódicos no momento de sua circulação" (LUCA, 2005, p.132). Não pretendemos analisar a materialidade das edições brasileira e francesa de Vogue neste artigo, mas reconhecemos em nossas análises a estreita, complexa e dinâmica relação deste periódico com as questões, problemáticas e desafios inerentes ao seu tempo.

Atualmente Vogue circula pelo mundo, nos seguintes países: Estados Unidos, Itália, Turquia, Alemanha, Austrália, Portugal, Coréia, Taiwan, França, Brasil, Japão, Grécia, China, Índia, México, Espanha e Rússia. Trata-se de um periódico dirigido ao público feminino, com poder aquisitivo médio alto a alto, sendo essas mulheres colecionadoras de Vogue e consideradas como "formadoras de opinião" em importantes capitais de seus países e fora deles. Apresentam um elevado capital cultural, valorizam a qualidade material e de conteúdo das mais recentes informações ligadas à cultura de moda e reconhecem nas páginas de Vogue os melhores profissionais, os colaboradores mais reconhecidos do mercado, além das grandes marcas anunciadas.

Há também uma parcela considerável de especialistas e profissionais do campo da moda e do design que consomem Vogue, por ser justamente um periódico que tem como conceito de base criar novas tendências, relançar criadores, renovar constantemente, aliar estilo, audácia e criatividade.

Foi assim que o nome Vogue, segundo Delphine Royant, tornou-se uma expressão construída pela ideia de *avant-garde*.

Se por um lado o discurso da renovação constante e da criatividade faz parte da essência conceitual e distintiva de Vogue, por outro há uma evidente intenção de manter certos valores fundadores herdados de um "classicismo intemporal". É assim que Vogue apresenta jovens criadores do momento, mas evoca também criadores históricos. Ou ainda, que redatoras-chefes mudam a linha editorial para respeitar as mudanças socioculturais vividas por suas leitoras, sem alterar, no entanto, o contrato de leitura.

Mas tal "sábio equilíbrio" entre criatividade e classicismo não se realizaria se a história deste periódico não estivesse diretamente ligada a um sistema de produção e transmissão de capital simbólico movido por um conjunto particular de personalidades e profissionais legitimados no e pelo campo da moda, ao longo de todo o século XX. Assim, num movimento dinâmico constitui-se, inseparavelmente, um *corpus* de discursos, um corpo de produtores, um conjunto de lugares de produção de discursos e de produção de produtores de discursos (BOURDIEU e BOLTANSKI, 2008).

> É bom ter jovens mulheres que não são especialmente modelos, isto traz frescor, realidade. Elas são sublimes e ainda acessíveis, as mulheres querem ver isso nos dias de hoje. As mulheres precisam se inspirar em mulheres que possuem uma vida mais normal. Mas essas não são mulheres normais, vocês verão, elas possuem carreiras que fascinam, destinos particulares. Eu acredito que o que mais fascina os leitores é justamente quando essas mulheres chegam a ter uma vida profissional, uma vida de mulher, a conhecer grandes sucessos e ao mesmo tempo são belas, muito belas. Buscamos o modelo da mulher radiante e completa, é isso que faz sonhar, mais que uma beleza excessiva e artificial. Quando perguntamos às leitoras «quem são as mulheres Vogue?» os nomes mudam em função das idades, mas no conjunto elas são Vanessa Paradis, Charlotte Gainsbourg, Emmanuelle Seigner, mulheres que também sofreram. Mulheres fortes, mas ao mesmo tempo mulheres alegres, radiantes (ROYANT, 2012).

O primeiro exemplar do periódico Vogue foi publicado em 1892 nos Estados Unidos, pela editora *Condé Nast Publications*. Trazia, além de fotos de modelos, imagens de mulheres da alta sociedade e de estrelas do cinema americano, fundadas sobre os valores associados ao *savoir-vivre* de uma elite social e econômica do início do século XX. No início da década de 1940, as publicações *Condé Nast* possuíam sólidas credenciais tanto nos Estados Unidos quanto no âmbito internacional. Como resultado, um império foi construído em seis continentes, com centenas de milhões de leitores.

> Ao longo dos anos, as novas revistas do grupo tinham-se multiplicado, ancoradas em uma eficiente estrutura editorial e coorporativa. Nesses diferentes mercados, o cuidado dominante foi fazer das publicações Condé Nast uma espécie de termômetro do que existe de melhor no presente e, como desdobramento, antecipar o futuro (VIANA, 2000, p.295).

A medida das grandes transformações era justamente a convicção de que os leitores estavam interessados em tudo o que acontecia, em todos os aspectos da vida. "Na estética, na política, na economia, nos costumes, na tecnologia. O critério da *Vogue* continuou fiel não às reações provocadas pela avalanche de mudanças, mas ao ritmo que as mudanças estão acontecendo e podem acontecer" (VIANA, 2000, p.295).

Após o falecimento de Condé Nast, o talento do empresário Samuel Newhouse, associado ao de Alexandre Liberman, novo diretor de arte da revista, garantiram o sucesso das publicações por mais de quarenta anos. Liberman era fotógrafo, pintor, escultor notável e possuía uma "visão estética única, senso de elegância e absoluta percepção de qualidade" (VIANA, 2000, p. 295), primando pela variedade e surpresa nas páginas de Vogue.

Entretanto, se durante muito tempo Vogue esteve atrelada a uma linha editorial considerada conservadora e burguesa, a partir da década de 1960, uma mulher passa a ser a grande responsável por injetar uma dose considerável de energia e juventude ao periódico americano: Diana Vreeland, que permaneceu como editora-chefe entre os anos de 1962 e

1971. Vreeland foi considerada um ícone da moda internacional, pois além de colunista e editora conjugava seus aspectos pessoais e profissionais.

> [...] com seu estilo teatral, trouxe para a revista vanguarda, excitação. Vreeland, famosa por cunhar o termo 'Youthquake' (tremor da juventude), baseou-se nas mudanças de concepção sobre a moda nos anos 1960. Sob suas mãos, Vogue se tornou ainda mais orientada pela moda, com muito mais páginas dedicadas às roupas e acessórios. Imaginação e fantasia eram os ideais retratados no interior das páginas da revista. Roupas eram coloridas, brilhosas, reveladoras e cobertas por formas geométricas que jogavam com os elementos do sexo e da diversão. Além disso, naquele período, modelos tornaram-se não somente manequins, mas personalidades. Fotógrafos captavam modelos em poses de ação, inclusive do lado de fora dos estúdios. A mulher tornou-se identificável; nomes como Suzy Parker, Penélope Tree, Twiggy e Veruska eram considerados carros-chefe e abriram caminho para Cindy, Claudia, Christy e Naomi, as supermodelos das décadas de 1980 e 1990 (BOOKRAGS, 2013).

Na década de 1970 Vogue conquista a classe média. O grupo Condé Nast se fortaleceu em escala universal, com o conceito singular de autenticidade, "que além de modelar a trajetória da *Vogue* e das publicações do grupo Condé Nast, busca torná-lo um valor permanente" (VIANA, 2000, p.295). Na realidade, a fórmula da revista continuou sendo a mesma em sua essência.

> Fotos extraordinárias, poéticas, com a mulher e os protagonistas das imagens sempre num plano de destaque maior. Como se a revista fosse um meio de eternizar o momento, uma fantasia, um sonho. O que avançou foram a técnica e a ambição de chegar o mais próximo possível da perfeição. Há 108 anos, Condé Nast dizia que entre a revista e a América existia o real significado da palavra estilo. Na atualidade, dizem os herdeiros de Samuel Newhouse, entre a revista e o estilo existe o mundo. Eis o que faz a *Vogue* essencial para a moda contemporânea e para a cultura moderna. (VIANA, 2000, p.295)

A primeira edição francesa de Vogue surgiu em 1922, poucos anos após a inglesa, e também sofreu consideráveis transformações na década de 1970, quando Guy Bourdin lançou suas séries de moda bastante sexuais e escandalosas. Assistente de Man Ray nos primórdios da década de 1950 e um dos mais marcantes fotógrafos de todos os tempos, tratava o sexo e a violência de maneira cotidiana em Vogue Paris.

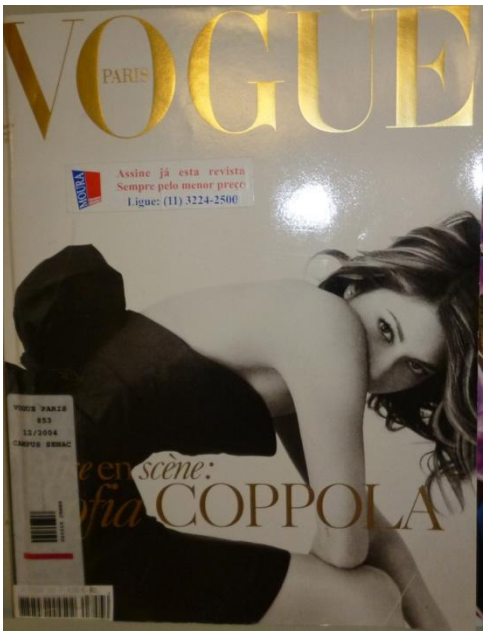
> E foi na foto de moda, precisamente nas páginas da *Vogue* francesa, que a partir de 1955 ele encontrou o espaço ideal para seus delírios. A foto das duas modelos comendo salsichas (veja *Shukrut*, publicada na Vogue francesa em setembro de 1981) é uma clássica mostra da irreverência e do talento de Bourdin. Assim como Helmut Newton, seu contemporâneo de páginas memoráveis de Vogue, ele faz parecer à primeira vista que fotografa as mulheres como vítimas. Mas um olhar agudo permite descobrir que elas, ao contrário, aparecem sempre ativas em momentos decisivos e delirantes (VOGUE BRASIL, 2009, p. 164).

O olhar audacioso do fotógrafo fez história por mais de trinta anos em Vogue Paris e contribuiu para uma maior abertura em relação à maneira pela qual o periódico passou a propor novos padrões estéticos e comportamentais femininos no início do século XXI. Foi justamente quando a estilista, modelo, escritora e musa Carine Roitfeld se tornou a editora-chefe da Vogue francesa. Sua confiança permanente tanto na difusão de performances quanto na publicidade de Vogue Paris conferiu uma nova dimensão ao periódico, com a colaboração dos maiores fotógrafos do mundo.

De fato, durante uma década de atuação profissional, Roitfeld foi provavelmente a editora-chefe mais audaciosa e aberta à experimentação em toda a história de Vogue Paris, capaz de revelar uma face provocadora do "instinto Vogue", qualquer coisa da ordem do impalpável e ligada diretamente ao seu talento como diretora artística. Aliás, diferentemente de outros periódicos voltados ao público feminino, em Vogue Paris as funções de redação geral e direção artística ficam a cargo da mesma pessoa. Ou seja, Roitfeld atuava também na linha estilística do periódico.

Embora o final de sua história em Vogue esteja marcado por acusações como promoção de sexismo, do estilo "porno chic", assim como de anorexia e racismo, a editora-chefe promovia capas controversas, que muitas vezes surpreendiam porque jamais esperadas, colocando Vogue Paris em pauta na mídia especializada. Entre elas a da jovem diretora americana de cinema Sofia Coppola, na edição de Dezembro 2004/Janeiro 2005.

Neste número, Sofia concedeu uma entrevista exclusiva sobre sua carreira e a figura mítica do pai, o monstro sagrado do cinema Francis Ford Coppola. Esta edição foi escolhida para fazer parte de nossas análises, pois além de ser entendida neste contexto, traz importantes discursos que contribuem para pensar a relação entre trajetória individual e *habitus* geracional.



Segundo a editora Delphine Royant, a notável capacidade de mobilizar tantas pessoas em torno de seu nome, de sua competência e de sua história fez de Vogue Paris uma referência de periódico de moda em termos de imagem e influência (ROYANT, 2012). A edição francesa de Vogue é a única ligada ao nome de uma cidade, contrariamente às outras versões do

periódico, associadas a nomes de países. "Paris é o país da moda, mesmo se as semanas de moda de Milão, Nova York e mesmo de Londres tentam concorrer, Paris permanece incomparável" (ROYANT, 2012), fato que evidencia a eficácia simbólica da capital francesa.

> Cada um adapta sua fórmula à sua cultura local e ao conjunto de seus leitores. Cada país possui histórias diferentes, Vogue Paris é absolutamente ligada à história da moda, que nasceu na França com a arte da costura. Esta capacidade começou muito cedo, pois tudo acontecia aqui, os desfiles se passavam aqui. Vogue Paris ocupa então uma posição muito particular, que acompanha após 90 anos a criação de moda, os outros países não possuem isso, nem a Rússia, nem a China... A única que poderia rivalizar em termos de moda é a Vogue italiana, que desfrutou de alguns anos de glória (ROYANT, 2012).

No Brasil, a primeira edição de Vogue aparece em 1975, publicada pela Editora Três, passando no ano seguinte à Carta Editorial, grupo responsável pelos direitos sobre o título no Brasil até o ano de 2010. O empresário Luis Carta acreditava que cada revista tinha a época certa para surgir e a publicação de Vogue era "o reflexo de uma necessidade ou de um status alcançado por uma faixa de público. Há revistas que precisam de ambiente adequado para se desenvolver e crescer" (VIANA, 2000, p.287).

As capas das primeiras edições alternavam *socialites*, modelos e atrizes de cinema, nacionais e internacionais. A fórmula moda/beleza/gente fez sucesso, seguindo os passos da Vogue americana. O periódico se transformava em um "indicador seguro de bons tempos, esperança de compreensão, confiança absoluta no super êxito" (VIANNA, 2000, p. 294), mesmo em uma época de ditadura militar, impulsionando um país em busca de estilo próprio, determinado a abraçar tudo que era novo.

> Em meio a tantas inovações, a revista soube envolver-se por inteiro com as mudanças do mundo feminino, um mundo onde a juventude deixou de ser um sonho efêmero para se tornar um sonho que se recria, que ganha novas formas e que se expressa

> na participação individual e coletiva, na forma de participar, na revolução dos costumes. Ao longo de 25 anos, a revista amoldou-se a cada época, a cada transformação do mundo. Saúde e comportamento passaram a fazer parte dos editoriais. A revista, que nasceu para moda e sociais, com o tempo passou a refletir o País e as mudanças profundas nas camadas sociais (VIANA, 2000, p.294).

Em 2003, a direção geral de Vogue Brasil é assumida pela filha de Luis Carta, a jornalista Patrícia Carta, que havia trabalhado como editora de moda durante as décadas de 1980 e 1990. Na época, a circulação mensal do periódico alcançava 50 mil exemplares no país. Com o objetivo de transmitir um estilo de vida, Patrícia Carta pretendia indicar o que o mundo oferecia de melhor para elevar a qualidade de vida das pessoas, "até porque o luxo engloba tudo o que é bom e tem qualidade, podendo estar presente até em um prato de arroz e feijão bem-feito" (REVISTA MARKETING, 2008). No ano de 2010 a publicação brasileira passou a ser controlada pelas Edições Globo Condé Nast.

Portanto, o conceito de luxo da edição brasileira de Vogue envolve tanto as dimensões materiais quanto simbólicas de um produto nacional. No mesmo ano que Patrícia Carta assume a direção geral de Vogue, ocorre uma explosiva publicação de um número considerado o "mais completo do mundo sobre Gisele Bündchen" (BRANDÃO, 2003, p.148). Esta foi outra edição escolhida para fazer parte de nossas análises, pois além de ser entendida neste contexto, traz importantes discursos que contribuem para pensar a relação entre envelhecimento e *habitus* geracional.

Assim, a análise documental e discursiva de duas edições de Vogue, brasileira e francesa, faz parte de uma abordagem qualitativa do *corpus*, na qual textos são vistos como "resíduos" de determinados processos históricos e discursivos.

Entre Gisele Bündchen e Sofia Coppola

A imagem de Gisele Bündchen ficou conhecida mundialmente no início da década de 2000, período no qual a modelo brasileira inaugura um novo ideal de beleza no mundo da moda contemporânea, conjugando três dos atributos fundamentais para se destacar no novo mercado: sensualidade, elegância e feminilidade. Assim, Gisele virou sinônimo de negócios grandiosos, pois "de jóias a jeans, ela vende absolutamente tudo o que anuncia e representa o sonho no mundo do consumo" (SCHOLZ, 2003, p. 185).

Sua trajetória é marcada por uma rápida ascensão. Nascida em Horizontina, cidade do Rio Grande do Sul, foi descoberta com quatorze anos

e mudou-se para Nova York em 1996. Na época tentava a "sorte grande", assim como outras modelos iniciantes brasileiras, na capital financeira da moda. Nos últimos anos do século XX o mundo da moda revia seus conceitos, entre eles o de uma aparência bizarra, fato que favoreceu o perfil natural de Gisele.

Mas não somente os atributos físicos fizeram de Gisele uma celebridade no disputado campo da moda. Diversos depoimentos de colaboradores de Vogue testemunham o quanto sua personalidade garante o crescimento do capital simbólico associado à sua imagem. J. R. Duran, fotógrafo que acompanhou boa parte de sua carreira afirma que "o seu conjunto é mais importante que os detalhes e é isso que faz dela essa mulher de beleza impressionante. Ela é, sobretudo, linda ao natural, de chinelos e t-shirt. Por isso está acima dos modismos, funciona numa órbita própria" (JORRY, 2003, p. 186).

Portanto, a longevidade de Gisele adquire valor simbólico, passando a supermodelo a ser legitimada através do tempo. Valores adquiridos de outra geração marcam o discurso de Gisele sobre o envelhecimento:

> Vogue: Você tem medo de ficar velha? Gisele Bündchen: Nenhum. Vai ser ótimo, basta saber envelhecer. Um de meus medos, na velhice, é não poder fazer tudo o que faço hoje como surfar, correr com meus cachorros, jogar vôlei. Uma de minhas frases favoritas é aquela que diz: se a gente conseguisse nascer com a sabedoria dos 80 e chegar aos 80 com a disposição dos 18. É mais ou menos assim, o sonho de todos. Envelhecer pode ser maravilhoso, porque você aprendeu e aprendeu a aprender. O que você viveu está na sua memória. Quanto mais velho se fica, mais experiência se acumula, torna-se sábio, consegue ser feliz. Vejo em casa meu pai e minha mãe. Eles têm 54 anos e me ensinaram que o importante é aprender a cada momento. Quanta coisa já vivi em meus 22 anos, 23 em julho! E não voltaria atrás. Se pudesse voltar, mudaria algumas coisas, não tantas. Viver é maravilhoso! (BRANDÃO, 2003, p. 152).

Se por um lado o envelhecimento parece ser encarado como "sabedoria", ganhando contornos positivos, por outro a modelo deixa evidente

o medo e a preocupação com a saúde e com a própria vitalidade corporal quando estiver com muitas décadas a mais. A ideia de experiência acumulada ao longo de seus 22 anos de idade influencia sua própria concepção sobre a velhice e o aprendizado que a vida proporciona.

Após quase uma década, Gisele responde novamente sobre o processo de envelhecimento em sua vida, na ocasião do lançamento no Brasil de sua própria linha de cosméticos, a *Sejaa*.

> Nunca fiz plástica, nem senti a necessidade de fazer alguma intervenção. Não sei como vou me sentir mais pra frente, mas no momento me sinto bem comigo mesma. A minha mãe tem 64 anos e se chegar lá como ela, ao natural e linda, estarei feliz. Acho que cada pessoa deve fazer o que a faz sentir-se bem. Acredito ser essencial para a pele e para o bem-estar geral levar uma vida saudável, exercitar-se, comer bem, estar de bem consigo mesma. (JALOWITZKI, 2010).

Desta vez, o discurso intergeracional de Gisele evidencia os atributos físicos de sua mãe associando naturalidade e beleza ao processo de envelhecimento e pode ser lido em um contexto mais amplo de interesses econômicos a partir do lançamento da linha de produtos da modelo. Não mais associado à experiência de vida, o envelhecimento para Gisele passou a ser uma questão de bem-estar e de satisfação pessoal. Assim, pensar os diálogos intergeracionais como práticas etárias, culturais, individuais e coletivas implica considerar a própria categoria da idade como biossocial (MOTTA, 1999), bem como a noção de tempo como um tempo social.

Um tempo enquanto *habitus*, que constrói práticas imediatamente ajustadas ao presente e que, ao mesmo tempo, assegura a presença ativa das experiências passadas, sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, garantindo "a conformidade das práticas e suas constâncias através do tempo" (BOURDIEU, 1980).

Na mesma edição de Vogue Brasil, Ignácio de Loyola Brandão escreve sobre os momentos que antecederam sua entrevista com Gisele: "Com meus 50 anos de jornalismo, admito, poucas vezes vi uma pessoa tão

iluminada, carregada de um astral positivo, francamente do bem, sedutora (...). Faladora, bem articulada, seu raciocínio é espantosamente maduro para uma pessoa de 22 anos" (BRANDÃO, 2003, p. 151).

Esses discursos devem ser contextualizados como resultado de um conjunto mais amplo de agentes comprometidos com o funcionamento do campo da moda – jornalistas objetivamente encarregados de valorizar os criadores, os intermediários e os clientes, a totalidade do campo de críticos, diretores de arte, entre outros, produzindo uma forma específica de capital simbólico: "Saber que Gisele existe nos reconcilia com a vida, porque ainda há beleza, há uma incrível modéstia e uma recusa em se fazer de mito e de ser inacessível. Gisele é superstar e pé no chão. Assim, realiza o paradoxo, mostrando-se deusa e humana" (BRANDÃO, 2003, p. 151).

> Todas as relações que os agentes de produção, de reprodução e de difusão podem estabelecer entre eles ou com as instituições específicas (e também a relação que eles entretêm com sua própria obra) são mediatizadas pela estrutura do sistema das relações entre as instâncias, pretendendo exercer uma autoridade propriamente cultural (feita em nome dos diferentes princípios de legitimação), esta estrutura das relações de força simbólica se exprime em um dado momento do tempo e em certa hierarquia dos domínios, das obras e das competências legítimas (BOURDIEU, 1970b, p. 24).

Assim, Gisele está legitimada para falar de forma naturalizada do processo de envelhecimento em Vogue, não somente pela transmissão de valores e concepções de sua socialização familiar, mas porque sua imagem foi construída midiaticamente e associada simbolicamente à noção de grandes e intensas experiências de vida em cerca de dez anos de profissão – que comemorou aos 23 anos de idade.

De fato, os profissionais colaboradores de Vogue possuem uma espécie de "domínio da prática" e que, pela própria qualidade de suas questões, autorizam o informante a se deixar levar pela linguagem da familiaridade, conhecendo apenas "os casos particulares e os detalhes do interesse prático

ou da curiosidade anedótica, falando sempre por nomes próprios de pessoas ou de lugares" (BOURDIEU, 1980, p. 152).

Vogue Paris traz a figura da consagrada cineasta Sofia Coppola, que "ganhou um sobrenome e alimenta o mito da transmissão do talento pelo sangue" (LALLANE, 2004/2005, p. 186).

> Tenho a obstinação, a tenacidade e a motivação de meu pai. De minha mãe, herdei a discrição. Ela prefere ser mais observadora a ser o centro de atenção. Sou uma generalista, sensível à moda, ao design, à fotografia, à música e lanço em meus filmes tudo que amo, sem a menor restrição. Eu vou às coisas da maneira mais pessoal possível, com tudo que elas comportam de "assustador". Grande parte dos filmes americanos que abordam a adolescência é aflitiva de caricatura e de tolice. O que me interessa nessa etapa crucial da vida, é a colisão entre a obsessão das grandes questões, a morte, o amor, e a paixão do fútil, o oceano do ridículo (LALLANE, 2004/2005, p. 188).

As palavras de Sofia Coppola evidenciam, por meio de um diálogo intergeracional, uma concepção simbólica da atitude de "viver sem restrição". Tal discurso está inserido em um *habitus* de classe "como forma incorporada da condição de classe e dos condicionamentos que ela impõe" (BOURDIEU, 1979), sendo fundamental compreendê-lo no contexto da posição ocupada por Sofia na estrutura social, bem como de sua própria trajetória de vida.

Na mesma reportagem Vogue publica: "ela soube traçar a sua rota pessoal, escapar da sombra de um pai cujo nome consagra a ele próprio o mito Hollywood" (LALLANE, 2004/2005, p. 188). No caso de Sofia, o conjunto de propriedades pessoais, exclusivas, únicas, originais, como as "ideias pessoais", o "estilo pessoal" e acima de tudo a "opinião pessoal" ganha força simbólica, marcada discursivamente tanto pela conservação quanto pela subversão dos princípios de classificação de propriedades distintivas (BOURDIEU, 1979) em relação à imagem simbólica de seu pai, por exemplo.

Na mesma reportagem, a cineasta afirma: "é engraçado, quando eu era jovem minha mãe inquietava-se porque, com os meus amigos, nós tínhamos opinião sobre tudo. Hoje tenho um trabalho no qual tudo que me pedem é justamente para ter uma opinião" (LALLANE, 2004/2005, p. 186). E ainda: "eu não creio que haja muitos pais que deem conselhos de realização ou de cenários a uma filha pequena. O meu não parava nunca" (LALLANE, 2004/2005, p. 188).

Inserido em um capital cultural herdado da família, seu discurso torna uma distinção "natural" em relação à autonomia precoce de infância associada à idade adulta. Mas a transmissão, a comunhão e mesmo a diferenciação devem ser vistas como estratégias de sociabilidade, onde os "signos constitutivos do corpo percebido, esses produtos de uma fabricação propriamente cultural que têm como efeito a distinção dos grupos sob a relação do grau de cultura, quer dizer distante do natural, parecem estar fundados no natural" (BOURDIEU, 1979, p. 214).

Desta forma, por meio do diálogo intergeracional podemos observar que há uma perpetuação da estrutura das relações de força e simbólicas. A expressão de Durkheim retomada por Bourdieu, *conservation d'une culture héritée du passé* (1970, p. 2) se aplica bem neste caso porque refere-se à transmissão de informação acumulada entre duas gerações, que está associada tanto à função de reprodução cultural como social.

Em Vogue Paris, a imagem de Sofia oscila paradoxalmente entre a prestigiosa herança da posição social familiar e a própria ascensão individual da cineasta. Com seu segundo filme, *Lost in Translation*, ela foi a primeira mulher indicada na categoria de Melhor Realisador do Oscar. Além do cinema, vivenciou o universo da moda em sua trajetória profissional, sendo assistente de Karl Lagerfeld durante dois anos, além de realizar trabalhos fotográficos para Vogue.

Sofia faz parte de uma nova geração do campo intelectual e artístico americano (e porque não dizer francês), constituído progressivamente em correlação a um sistema de produção de bens simbólicos, característico da própria história da vida intelectual e artística dessas sociedades. Ela pode

ser um nome de pessoa que encarna toda a força material e simbólica ligada à ousadia de Carine Roitfeld em Vogue Paris.

> Para nós a mulher Vogue é uma mulher independente, livre, audaciosa, e que utiliza a moda para expressar sua singularidade e para expressar as diferentes facetas de sua personalidade. Uma mulher que tem um senso bastante inclinado à estética, pois todas as páginas de Vogue são quase uma criação artística, incluindo as páginas de texto. Então é preciso ter um senso movido pela estética e pela criatividade (ROYANT, 2012).

Os diálogos intergeracionais apresentados por Vogue não fazem parte somente da construção corporal de notáveis mulheres da moda, da música ou do cinema, mas da possibilidade de criação de novas experiências etárias e comportamentais por elas agenciadas, que são também estéticas no processo de produção de "escrita de si". Seus discursos podem ser considerados como relatos midiáticos da escritura feminina.

Sofia Coppola pode ser ainda uma personalidade, uma atitude paradoxal que representa uma categoria socialmente distinta de artistas ou de intelectuais profissionais, cada vez mais inclinados a conhecer apenas estas da tradição propriamente intelectual ou artística que eles receberam de seus predecessores e que lhes forneceram um ponto de partida, ou um ponto de ruptura (BOURDIEU, 1970b). Mesmo em escala microscópica, processos de desvios, resistências e subversões devem ser entendidos como práticas culturais socialmente marcadas – sejam elas etárias, sexuais, raciais, classistas, entre outras.

> A identificação das formas «invisíveis» da produção das identidades sexuadas nas sociedades ocidentais contemporâneas, nas pesquisas sobre escrituras femininas, permite formular diversas reflexões que, longe de pretender uma conclusão, possuem ao contrário por ambição abrir pistas de pesquisas pluridisciplinares (FINE, 2008, p. 13).

Ainda segundo Agnès Fine (2008), os "estereótipos culturais" devem ser analisados como tais e os pesquisadores das ciências humanas e sociais devem procurar evitar enganos em relação ao seu estatuto, seu poder e suas modalidades concretas. Para tanto, aponta que a antropologia pode oferecer algumas respostas parciais. O fato de considerar os relatos femininos como "ritos de passagem" permite observar como estes agem na atualidade, seja no contexto da escola ou dos lazeres – e no caso desta reflexão, da mídia feminina – como operadores de afirmação de pertencimento a um sexo, a uma idade e a um estatuto, num jogo de interação entre sexos e idades, muitas vezes bastante consciente e explícito.

Nesse sentido, esta reflexão contribui para uma investigação da esfera de "produção de si mesmo" (PRECIOSA, 2005, p. 52), uma perspectiva por meio da qual podemos ser descolados de nosso estado mais comum diante de uma experiência estética, refletindo sobre nossa própria condição de existência, biossocial, individual e geracional.

Retomamos a dimensão estética de Foucault, que é constituída principalmente por seu caráter atrelado a um programa ético-político (FOUCAULT, 1988 apud ORTEGA, 1999). Tal perspectiva permite observar que diálogos estéticos e etários de nosso tempo podem estar produzindo discursos híbridos e paradoxais, na medida em que são construções complexas, constituídas historicamente a partir do cruzamento de inúmeras disputas de poder – incluindo a esfera estética e a classificação por idade.

Apontamentos finais

Buscamos refletir de forma mais ampla sobre o próprio regime de historicidade de um sistema simbólico de condições particulares de existência, construído a partir de distintos discursos intergeracionais, estes inseridos num determinado *corpus*, e midiatizados por um corpo de produtores, em tempos e lugares específicos, a partir dos quais ocorre também uma produção de produtores de discursos. Nesse sentido, Vogue Brasil e Vogue Paris constituem um valioso lócus de tais construções discursivas.

As diferentes trajetórias sociais vividas por Gisele Bündchen e Sofia Coppola marcam suas diferentes formas de se relacionar com determinadas práticas culturais intergeracionais. Se Gisele evoca um discurso intergeracional marcado pelo paradoxo da sabedoria e do envelhecimento, Sofia fala da herança familiar e da autonomia pessoal. Isso quer dizer que tais discursos, tanto em Vogue Brasil como em Vogue Paris, sinalizam que tais trajetórias sofreram influência de distintas condições de socialização, diferentes processos de aprendizagem e de circulação em diferentes espaços sociais (BOURDIEU, 1980).

Em Vogue Brasil, as múltiplas e intensas experiências vividas por Gisele Bündchen ao longo de seus 22 anos aparecem discursivamente associadas à imagem da mulher jovem, ativa, bela e "madura" como modelo estético e ético a ser seguido pelas brasileiras no início de nosso século. A figura materna se faz presente simbolicamente em seus discursos, sendo apropriada de modos distintos, conforme contextos e períodos diferentes. Assim, tais discursos evocam tanto a idade como fator biossocial quanto a naturalização da ação de um tempo (social) sobre o corpo.

Em Vogue Paris, a herança cinematográfica de Sofia Coppola é testemunhada em momentos precisos de sua infância, ao mesmo tempo em que a cineasta procura distanciar-se da imagem paterna, na medida em que evoca simbolicamente sua trajetória de ascensão individual, discursivamente associada à imagem da mulher criativa, autônoma e por vezes subversiva como modelo a ser seguido pelas francesas. Assim, os discursos intergeracionais de Sofia oscilam paradoxalmente entre a luta simbólica entre a perpetuação cultural classista e uma estética da existência ligada à possibilidade de constituição de novos estilos de vida, atrelados a uma ética capaz de criar subjetividades mais libertárias e, a partir delas, novas formas de sociabilidade.

Embora em distintos contextos nacionais, os diálogos intergeracionais analisados mostraram o quanto é paradoxal a relação simbólica e discursiva entre trajetória individual e *habitus* geracional enquanto capital acumulado – baseado em um tempo que ajusta práticas do passado ao presente imediato e assegura a presença viva das experiências passadas.

Desta forma, os relatos midiáticos da escritura feminina em Vogue foram tratados nesta reflexão como discursos enquanto normas históricas, determinadas no tempo e no espaço, que definem nos primeiros anos de nosso século no contexto da cultura de moda, as condições de exercício de sua própria função enunciativa. Estes devem ser vistos a partir de uma estrutura das relações de força e simbólica que se exprime no presente, bem como no desejo de renovação constante e se realiza conforme uma hierarquia de valores geracionais classistas, de domínios pessoais, de práticas etárias, de linguagens e temas socioculturais e de competências legitimadas, reproduzidas e por vezes contestadas no e pelo campo da moda contemporânea.

Referências

BENEDETTI, T. R. B. *Idosos Asilados e a Prática de Atividade Física*. 1990. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 1990. Disponível em: ‹http://aspro02.npd.ufsc.br/pergamum/biblioteca/index.php#posicao_dados_acervo›. Acesso em: 28 abril 2012.

BOOKRAGS. *Study & Research Vogue*. Disponível em: ‹http://www.bookrags.com/history/vogue-sjpc-05/›. Acesso em: 04 abril 2013.

BOURDIEU, Pierre. *Communication présentée au Colloque de la British Sociological Association*, Centre de Sociologie Européenne, École Pratique des Hautes Etudes, Durham, 7-10 avril 1970a.

_____. *Le marché des biens symboliques*. Centre de Sociologie Européenne, Paris, 1970b.

_____. *La distinction*. Critique social du jugement, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

_____. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, Pierre; BOLTANSKI, Luc. *La production de l'ideologie dominante*. Paris: Éditions Demopolis, 2008.

BRANDÃO, Ignácio de Loyola. Deusa e Humana. *Vogue Brasil*. São Paulo: Carta Editorial, n. 296, p.148-165, 2003.

BRASIL, 2004. Lei n. 10.741, de 01 de outubro de 2003. *Estatuto do idoso*. Casa Civil, Brasília: Revista dos Tribunais.

DONFU, Eric. *Art et intergénération (1/3):* une intergénération réussie est toujours creative. 2010a. Tradução de Daniela Novelli. Disponível em: ‹http://www.agoravox.fr/culture-loisirs/culture/article/art-et-intergeneration-1-3-une-69591›. Acesso em: 28 abril 2012.

_____. *Arts et intergénération (2/3):* quels publics? 2010b. Tradução de Daniela Novelli. Disponível em: ‹http://www.agoravox.fr/culture-loisirs/culture/article/arts-et-intergeneration-2-3-quels-69612›. Acesso em: 28 abril 2012.

_____. *Art et Intergénération (3/3):* des effets thérapeutiques? 2010c. Tradução de Daniela Novelli. Disponível em ‹http://www.agoravox.fr/culture-loisirs/culture/article/art-et-intergeneration-1-3-une-69591›. Acesso em: 28 abril 2012.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. *História da sexualidade 1:* a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FINE, Agnes. La production du féminin. L'exemple de l'écriture de soi. Pascale Bonnemère et Irène Théry (Dir), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. Enquêtes, 2008. pp. 235-254.

JALOWITZKI, Marise. *Gisele Bündchen lança cosmético, fala de religião e de vida*. 2001. Disponível em: ‹http://compromissoconsciente.blogspot.fr/2011/01/gisele-bundchen-lanca-cosmetico-fala-de.html›. Acesso em: 04 avril 2013.

JORRY, Eva. O valor de um ideal de beleza. *Vogue Brasil*. São Paulo: Carta Editorial, n. 296, p.186-191, 2003.

LALLANE, O. Grande Personne. *Vogue Paris*. Paris: Les Publications Condé Nast S.A., n. 853, p.186-190, Décembre 2004/Janvier 2005.

LIMEIRA, T. M. V. Comportamento do consumidor brasileiro. São Paulo: Saraiva, 2008.

LUCA, Tania Regina. A história do, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

MACHADO, V. O conceito de juventude: uma abordagem cultural dessa fase da vida. In: GROPPO, L. A.; SOUSA, J. T. P. de (Orgs). *Dilemas e contestações das juventudes no Brasil e no mundo*. Florianópolis: UFSC, 2011, pp. 31–74.

MANNHEIM, K. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, M. M. (Org.). *Karl Mannheim.* São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais), 1982.

MOTTA, Alda Britto da. As dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento. *Cadernos Pagu* (13), 1999. pp. 191–221.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal. 1999.

PAIS, J. M. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1996.

PRECIOSA, R. *Produção estética:* notas sobre roupas, sujeitos e modos de vida. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, 2005.

RAFFUSE, G. S. *Clothes reading:* sartorial consciousness in postmodern fiction by women. 2009. Tradução de Daniela Novelli. Tese (Doutorado em Filosofia). Indiana University of Pennsylvania: The School of Graduate Studies and Research. Department of English.

REVISTA MARKETING. Disponível em: ‹http://www.revistamarketing.com.br/materia/?id=136›. Acesso em: 31 outubro 2007.

ROYANT, Delphine. *L'interview très stratégique de Delphine Royant, éditeur du Vogue Paris (partie 1).* 2012. Tradução de Daniela Novelli. Disponível em: ‹http://www.darkplanneur.com/interview/linterview-tres-strategique-vogue-paris-part-1-le-vogue-paris-a-la-difference-des-autres-et-notamment-du-vogue-italia-est-toujours-en-constant-renouvellement-delphine-royant-editeur›. Acesso em: 03/04/ 2013. Entrevista concedida a Darkplanneur.

SCHOLZ, Judite. Garota outdoor. *Vogue Brasil,* São Paulo: Carta Editorial, n. 296, p.184–185, 2003.

VIANA, Francisco. 25 anos de Brasil. *Vogue Brasil*, São Paulo, Carta Editorial, n.264, p.286–295, 2000.

VILLAÇA, N. *A edição do corpo:* tecnociência, artes e moda. Barueri, SP: Estação das Letras Editora, 2007.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-15

Ser gay na telenovela: refletindo sobre as intersecções de gênero, raça, idade e classe social em *Insensato Coração*

Melina de la Barrera Ayres[1]
Carmen Rial[2]

Introdução

Desde o seu início, na década de 50 do século passado, as telenovelas são um dos programas de maior audiência na América Latina, o que indica a sua importância comercial e a sua significação cultural e social (MAZZIOTTI, 1993).

Como produtos ficcionais e de entretenimento da televisão, as telenovelas junto a outros produtos midiáticos, como jornais, filmes, revistas, etc., cumprem uma importante função no que diz respeito à divulgação de informações, valores e crenças. Conforme destaca Carmen Rial, "a TV e outras formas de mídia têm papel importante também na estruturação das identidades contemporâneas. Os indivíduos, em parte, modelam seu comportamento e atitudes por imagens, a televisão aparecendo com papel preponderante" (RIAL, 1995, p. 22).

No caso da sexualidade, é amplamente reconhecido o papel que, por exemplo, o cinema cumpriu na década de 1960 para quebrar barreiras com

1 Doutora em Ciências Humanas na área de Estudos de Gênero, com orientação da Profa. Carmen Rial (UFSC, 2015). Bolsista CAPES e CAPES/COFECUB para realização de Doutorado Sanduiche na França. Mestre em Jornalismo (UFSC, 2009), Bacharel em Comunicação Social – Habilitação Jornalismo (Universidad Católica del Uruguay, 2006).

2 Doutora em Antropologia Universidade de Paris V, professora dos PPG's em Antropologia Social e Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

a censura sobre as atividades sexuais. A mídia, no dizer de Michel Bozon, "[...] contribui para a redefinição dos significados da sexualidade e dos cenários do desejo aos olhos de todos" (BOZON, 2004, p. 115).

A partir dessas constatações, é importante refletir sobre as mensagens que as telenovelas enviam aos telespectadores, pois, ao abordar certa temática, expõem um posicionamento (ALMEIDA, 2003; HAMBURGER, 2011; LOPES, 2002, 2009; SÁNCHEZ, 2000).

Este trabalho tem por objetivo analisar a abordagem da homossexualidade apresentada pela telenovela Insensato Coração (escrita por Ricardo Linhares e Gilberto Braga, produzida e veiculada pela Rede Globo em 2011, no horário nobre – 21horas), a partir das intersecções de gênero, raça, idade e classe social e da concepção da telenovela como um texto complexo que envia, simultaneamente, inúmeras mensagens, às vezes contraditórias.

Partimos do pressuposto de que a telenovela é essencialmente um produto de ficção, porém, capaz de transmitir mensagens sobre atitudes e valores, que podem promover mudanças na forma de pensar e de agir dos telespectadores (ALMEIDA, 2003; AYRES, 2006, 2009a, 2009b; SÁNCHEZ, 2000).

De modo que, analisar a homossexualidade a partir das telenovelas é uma das possíveis vias para compreender sua construção social.

A telenovela como um texto

O conceito de texto trabalhado aqui vai além da noção de texto escrito, apesar de que, em muitos casos, compartilha algumas de suas características. O termo 'texto' é utilizado neste artigo num sentido semiótico de produção cultural mais ampla. Um texto compreende desde um poema, um livro de filosofia, até um diálogo entre duas pessoas, uma escultura, uma fotografia ou um produto midiático como uma publicidade, um programa de rádio, uma telenovela, etc.

Um texto é um sistema de signos, "[...] um tecido cheio de buracos, repleto de não-ditos, e todavia esses não-ditos são de tal modo não-ditos que ao leitor é dada a possibilidade de colaborar, para preencher e dizer esses não-ditos" (ECO, 1984, p. 97).

Assim, o texto está composto por inúmeras mensagens que podem, ou não, ser compreendidas por quem o interpreta. O processo da leitura é primordial, pois "ler é [...] construir e não construir sentido" (GOULEMOT, 2001, p. 108).

Contudo, apesar de deixar alguns "espaços vazios" que devem ser preenchidos pelo leitor "[...] o texto não admite uma liberdade absoluta de respostas e de interpretações" (ECO, 1984, p. 98).

Para captar os diversos sentidos e interpretações possíveis do texto da telenovela seria preciso realizar um estudo de recepção (FACHEL, 1986; HAMBURGER, 2000; LOPES, 2002) ou uma etnografia de audiência (ALMEIDA, 2003), que não são nosso objetivo neste trabalho. Centraremos-nos em analisar o texto da ficção, utilizando o método da etnografia de tela, e apoiar-nos-emos em alguns dados do contexto social brasileiro e nas reações do movimento LGBTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) durante a veiculação da telenovela, como forma de complementar a interpretação.

A etnografia de tela supõe a observação em diálogo com a leitura antropológica e cinematografia. Segundo Rial é:

> [...] uma metodologia que transporta para o estudo do texto da mídia procedimentos próprios da pesquisa antropológica, como a longa imersão do pesquisador no campo (no caso, em frente a televisão) a observação sistemática e o seu registro metódico em caderno de campo, etc• outras próprias da crítica cinematográfica (análise de planos, de movimentos de câmera, de opções de montagem, enfim, da linguagem cinematográfica e suas significações) e outras próprias da análise de discurso (RIAL, 2004, p. 30-31).

Deste modo, a partir da análise do texto da telenovela procuramos algumas 'pistas' de leituras possíveis, através de duas de suas características centrais: a linguagem audiovisual através da qual se expressa; e o seu gênero, que neste caso é o ficcional.

O audiovisual é, no dizer de Ângelo Rodríguez, "a técnica de iludir mais complexa, mais extraordinária e mais verossímil que se conseguiu ao longo da história da humanidade. Sua linguagem trabalha com a própria essência perceptiva da realidade" (RODRIGUEZ, 2006, p.13).

O texto audiovisual é produto de uma montagem (EISENSTEIN, 1990) e se organiza sobre duas linguagens que se fundem e enviam mensagens simultaneamente: a linguagem sonora e a linguagem visual. Portanto, a telenovela resulta de um processo de seleções e combinações entre as diversas possibilidades que, tanto a linguagem sonora como a linguagem visual, oferecem.

O gênero determina tanto uma forma de produção/emissão de um texto, como um tipo de leitura do mesmo. Por outras palavras, o gênero é um 'contrato' negociado entre quem produz o texto e o seu público. De acordo com Jesús Martín-Barbero, "o gêneros são dispositivos do popular por excelência, pois não são somente modos de escritura, mas, também de leitura: um lugar a partir do qual se lê e se olha, se decifra e compreende o sentido do relato" (MARTÍN-BARBERO, 1983, p. 6).

As telenovelas em geral, e Insensato Coração em particular, se apoiam no gênero ficcional. Ou seja, apesar de que podem partir de um contexto histórico real, não tem a pretensão de representá-lo fielmente. É o que Jean Marie Goulemont, citando Barthes e Hamon, denomina "efeito do real ou verossímil" (GOULEMONT, 2001, p. 115).

De acordo com Christian Doelker (DOELKER, 1982), as ficções utilizam a inevitável relação entre ficção e realidade para ampliar o seu stock de temáticas. Contudo, "[...] apesar de que a ficção possa ter como ponto de partida acontecimentos reais, não é adequado estabelecer a posteriori uma referência reflexiva [...] A realidade ficcional possui uma consistência própria" (Ibidem, p. 104).

As telenovelas, por conseguinte, não pressupõem uma leitura de correspondência entre os fatos e sua representação, elas admitem a invenção, a criação de um universo imaginário.

As telenovelas e a homossexualidade

Antes de iniciarmos essa abordagem é preciso esclarecer que, se por um lado, nos últimos anos as telenovelas têm cumprido um papel importante na "[...] construção e circulação de repertórios sobre as homossexualidades, para uma grande variedade de destinatários, atuando como mediadoras no acesso e na legitimação de modelos plurais de posição de pessoa" (BORGES, 2007, p. 366.), por outro, a abordagem de temáticas que são tabus – como é o caso da homossexualidade –, produzem altos índices de audiência, com retorno econômico consequente. Portanto, a abordagem nunca é apenas 'bem intencionada' ou desprovida de intenção comercial. Insensato Coração, telenovela veiculada no horário das 21 horas (considerado o horário nobre ou prime-time da TV brasileira) obteve na Grande São Paulo , em seus primeiros 133 capítulos (de um total de 185 capítulos) uma audiência de 34 pontos, chegando a 42 pontos nos capítulos subsequentes e alcançando, no capítulo final, 47 pontos, com picos de 53 pontos (FOLHA DE SÃO PAULO, 26/06/2011).

Cada ponto de audiência equivale, em média, a 183.520 pessoas ou 58.235 lares assistindo a um programa específico (IBOPE, 2014). Ou seja, nos capítulos em que esta telenovela alcançou os 42 pontos, 7.707.840 de pessoas estavam assistindo-a, somente na Grande São Paulo. O que é considerado um bom índice de audiência para o horário.

O tratamento dado pelas telenovelas à homossexualidade tem se modificado ao longo dos anos. Segundo Lenise Borges, é possível perceber "[...] um deslocamento na forma de representá-la: de um lugar sem importância, de uma quase inexistência, para uma posição de atenção e de significação" (BORGES, 2007, p. 364).

Ao analisar as telenovelas veiculadas nas últimas décadas é possível verificar a frequente presença da homossexualidade tanto masculina como feminina. Em 2005, Luiz Eduardo Peret realizou um levantamento das telenovelas da Rede Globo do período 1974 a 2005 (em todos os horários) que apresentaram, de algum modo, a homossexualidade, e contabilizou

38 telenovelas. A essas devem acrescentar-se mais 6 que abordaram a temática de 2006 a 2012, totalizando assim 44 telenovelas em 38 anos; o que implica que esta temática esteve presente nas ficções praticamente em todos os anos. Entre os personagens há: gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transgêneros e heterossexuais que fingem ser homossexuais.

Conforme Peret (PERET, 2005), a abordagem da homossexualidade foi se modificando ao longo dos anos. Na década de 1970, a maioria dos homossexuais presentes nas telenovelas eram afeminados e ligados à criminalidade; a partir da década de 1990, há uma mudança, os personagens caricaturescos começam a desaparecer e surge a chamada 'narrativa da revelação' (coming-out), com personagens que ao longo da trama vão se descobrindo como homossexuais. De 2000 em diante essas duas formas de abordagem utilizam-se alternadamente e outorga-se maior espaço para a temática, com personagens cada vez mais centrais nas tramas. De acordo com Leandro Colling "[...] é nesta década que se intensifica uma tentativa de apresentar um maior número de casais gays inscritos dentro de um modelo que consideramos heteronormativo" (COLLING, 2007, p. 218). Os casais homossexuais dessas ficções têm um claro desejo de casar, ter filhos, etc., o que não difere dos desejos dos casais heterossexuais considerados 'ideais'.

Ser gay em *Insensato Coração*: refletindo sobre as intersecções

Em Insensato Coração, houve uma abordagem bastante ampla da homossexualidade se comparada com outras telenovelas. Essa ficção contou com vários personagens homossexuais; e incluiu pela primeira vez em uma telenovela, uma discussão sobre a homofobia.

Para compreender o modo como Insensato Coração abordou a homossexualidade é necessário explicar um dos recursos utilizados, pelas telenovelas em geral, para permitir que os seus telespectadores "executem" (ECO, 1989) a sua leitura. Em outras palavras, as telenovelas como textos

que são, dão aos seus telespectadores 'pistas' que lhe permitem interpretar suas mensagens. Entre essas 'pistas', encontram-se os núcleos temáticos ou núcleos de personagens, que enfatizam e priorizam uma das temáticas que estão sendo abordadas pela telenovela. É comum, por exemplo, que as telenovelas possuam um núcleo central que concentram as lutas entre mocinhos e vilões, um núcleo cômico, outro núcleo de crianças e/ou velhinhos, e assim por diante. Esses núcleos funcionam como orientação para a interpretação do texto.

Neste caso, esta análise se centra o 'núcleo gay' da telenovela. No entanto, é interessante observar como alguns desses personagens também transitam entre outros núcleos, o que nos ajuda a compreender, entre outras coisas, as intersecções nas abordagens. Mas: o que são as intersecções?

As intersecções buscam dar conta de uma característica da realidade social. Segundo José Alcides Figueiredo "o mundo social é constituído da interação estrutural entre as categorias que o dividem" (FIGUEIREDO, 2008, p. 353), a questão está em poder compreender essas categorias estruturais e de diferença em conjunto.

A análise a partir das intersecções inicia-se nos estudos feministas, na década de 1970, e responde a necessidade de pensar o gênero como uma construção variável que está também vinculada a outros aspectos, tais como: sexualidade, raça/etnia, idade, etc.

De acordo com Adriana Piscitelli (PISCITELLI, 2008) há diversas abordagens da interseccionalidade. A autora destaca duas: a leitura sistêmica, que tem como principal representante a Kimberlé Crenshaw e as abordagens construcionistas de Anne McKlintock e Avtar Brah. Ambas as perspectivas buscam apontar caminhos para compreender as articulações entre as diferenciações, entretanto, diferenciam-se, conforme Piscitelli (*ibidem*), no modo como refletem sobre a diferença e o poder, assim como no entendimento de agência de cada sujeito.

Neste trabalho seguiremos a perspectiva sistêmica, segundo a qual,

> A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação

> entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW, 2002, p.177).

Porque é importante analisar a abordagem da homossexualidade em uma telenovela a partir desta perspectiva? Nas suas abordagens a mídia, e as telenovelas em particular, partem de representações. Nesse processo se fazem 'recortes' sobre a realidade que está sendo representada. De modo que a representação é o resultado de uma escolha de algumas características – entre outras tantas – de um objeto, pessoa, situação, etc. No caso das telenovelas, o que geralmente acontece é que se exploram certas características dos personagens em detrimento de outras. Assim temos, por exemplo, um (uns) personagem(ns) que representa(m) 'as crianças', um (uns) personagem(s) que representam 'as donas de casa', 'as professoras', 'os homens ricos', 'os homens pobres' e assim por diante.

Contudo, apesar de que os personagens são, cada um deles, 'representantes' de uma característica física, econômica, social, de uma causa, etc.; sempre trazem consigo outras características que, num primeiro momento, podem não parecer importantes, mas também carregam significados e estão enviando mensagens ao público. Entre os personagens analisados para este artigo a característica central é o gênero e a orientação sexual, todos são homens homossexuais, porém, eles trazem consigo outras particularidades que também devem ser destacadas. No dizer de Gayle Rubin,

> O sistema de opressão sexual corta transversalmente outros modos de desigualdade social, separando os indivíduos e grupos de acordo com suas próprias dinâmicas intrínsecas. Não é reduzível a, ou entendível em termos de, classe, raça, etnicidade ou gênero. Sucesso financeiro, cor branca, gênero masculino e privilégio étnico podem mitigar os efeitos da estratificação sexual (RUBIN, 1994, p. 160-161).

No elenco desta telenovela há seis homens homossexuais, cada um deles possui características diferentes e vive a homossexualidade de modo distinto:

- Roni (Leonardo Miggiorin), homossexual assumido, tem aproximadamente 30 anos, trabalha como promoter de celebridades e eventos, é de classe média. Apesar de que este personagem é bem irreverente, se autodenomina 'bixa' e, em várias oportunidades, fala sobre "os bofes" ou admira homens à distância, em nenhum momento o vemos em uma situação mais íntima com outro homem.
- Nelson (Edson Fieschi) é o mais velho, tem aproximadamente 45 anos. É um reconhecido advogado de classe média-alta. Homossexual assumido, porém, discreto; ao longo da trama nunca é mostrado em uma situação de intimidade com outro homem. Entre os homossexuais ele é o que tem menor transcendência, é o que aparece menos.
- Xicão (Wendel Bendelack), homossexual assumido, é o único negro. Tem aproximadamente 30 anos de idade, é de classe média-baixa e trabalha como atendente num quiosque de praia. Assim como Roni, é um homossexual pouco discreto, é comum vê-lo fazendo comentários sobre outros homens. Em uma oportunidade aparece com um 'namorado', entretanto, não se explicita nenhum tipo de intimidade, não os vemos se beijando, nem abraçados, ou de mãos dadas.
- Hugo (Marcos Damigo) é um jovem de aproximadamente 30 anos, professor de direito na Universidade, é de classe média. Assim como Nelson é um homossexual assumido, porém discreto. Mantém um relacionamento com Eduardo, com quem se casa oficialmente, no final da trama.
- Eduardo (Rodrigo Andrade) é um jovem de aproximadamente 27 anos, profissional em ascensão, de classe média, que 'se descobre' gay ao se apaixonar por Hugo.
- Gilvan (Miguel Roncato) é o mais jovem e pobre do núcleo. Com aproximadamente 18 anos, branco e sem dinheiro, abandona o

interior fugindo do seu pai e do preconceito da sua cidade. Este personagem é assassinado no final da trama.

Da descrição acima, destacam-se algumas características comuns dos personagens: Primeiro, somente há homossexuais homens. Insensato Coração não inclui nenhuma mulher. Segundo, todos têm entre 18 e 45 anos, sendo que a maioria tem aproximadamente 30. Não há homossexuais mais velhos. Terceiro, fisicamente todos são 'magros e saudáveis'. Aqui se observam várias intersecções no que diz respeito a gênero e idade, que devem ser consideradas no momento da analisar a abordagem da temática.

Apesar dos aspectos comuns, cada um desses personagens possui outras características que precisam ser observadas. No que diz respeito ao núcleo em geral, somente alguns desses personagens em algum momento transitam ou cruzam com os do núcleo central da telenovela. Esse aspecto é bastante importante, visto que este núcleo, na maioria das vezes, marca a importância das temáticas na trama. Aqueles que têm maior acesso ao núcleo central são Roni, Nelson e Eduardo, que trabalham para os personagens do núcleo central, que são 'os ricos' da telenovela e, por esta razão, em algumas oportunidades frequentam os mesmos ambientes que eles. Aqui, portanto, verifica-se uma intersecção entre gênero e classe social: não há em Insensato Coração, homossexuais ricos, há sim homossexuais de classe média, e média-alta, que trabalham e oferecem serviços aos ricos, seja como promoters, publicitários ou advogados, etc.

Outro aspecto relativo ao núcleo como um todo é que, apesar de que a telenovela buscou dar destaque à homossexualidade, em nenhum momento os personagens mostraram intimidade com os seus parceiros ou expressaram explicitamente seu amor, como aconteceu entre os casais heterossexuais. Dos seis personagens, três aparecem em algum momento com outro homem, sendo que dois deles formam o único casal da trama.

Xicão, em um dos capítulos, vai a um bar com um namorado que apresenta como 'estrangeiro'. Eles são mostrados sentados, um do lado do outro, em uma mesa junto a outras pessoas. Fisicamente eles aparecem próximos, mas é a mesma proximidade que há entre eles e os demais

amigos que estão ali sentados. Além disso, como o namorado é 'estrangeiro' sequer fala, pois não sabe português. Ou seja, apesar de que se inclui em um capítulo da trama um namorado para Xicão, a intimidade deles é completamente bloqueada, inclusive pelo idioma. Vale destacar que esses aspectos não são discutidos na trama, mas são mostrados através das imagens, dos planos, da proximidade física entre os personagens. São mensagens enviadas através da imagem.

Figura 1 – Eduardo e Hugo casam-se

Fonte: http://gshow.globo.com/novelas/insensato-coracao/

O único casal homossexual da trama foi representado por personagens brancos, jovens profissionais em ascensão, de classe média. Eduardo e Hugo foram os protagonistas do "final feliz" do núcleo gay da telenovela. No último capítulo casam-se formalmente graças ao reconhecimento das uniões estáveis entre homossexuais. Mas, diferentemente dos outros casais e casamentos (heterossexuais) que houve na trama, 'o beijo' entre eles nunca aconteceu. Os autores da telenovela (JORNAL DO BRASIL, 19/07/2011) alegaram que a Rede Globo os proibiu de incluir essas cenas, o que gerou diversas controvérsias e levou a que a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLTT), enviasse uma carta à emissora questionando a situação. Em resposta, a Rede Globo afirmou: "Nossas tramas registram a afetividade e o preconceito, mas não cabe exaltação"

[da homossexualidade]. Esta abordagem 'discreta' e, por momentos, até indireta, demonstra que, apesar de que a abordagem da homossexualidade tem mudado nos últimos anos, ainda "há tabus que devem ser respeitados e esses tabus se encontrariam basicamente no reino da moral e dos bons costumes. A exibição de sexualidades, feminina, masculina e/ou homossexual deveria, portanto, ser limitada" (HAMBURGER, 2004, p. 127).

Outro aspecto comum entre os personagens do núcleo é que todos contam com o apoio da família e os amigos, e lidam com o preconceito da sociedade. É através desse preconceito da sociedade que se aborda, pela primeira vez em uma telenovela, a homofobia.

Vale destacar que ao abordar a homofobia essa telenovela está estabelecendo um diálogo com nosso contexto social atual. De acordo com Felipe Fernandes (FERNANDES, 2011), estamos vivenciando uma "explosão discursiva". Neste momento, "[...] se fala e produz mais sobre 'homofobia' do que em qualquer outro período histórico" (Ibidem, p. 65). No que diz repeito ao contexto brasileiro, ao abordar a homofobia, Insensato Coração dialoga com a agenda política do governo do Presidente Lula (2003 - 2010) em seus dois mandatos. O governo Lula estabeleceu estratégias para o combate à homofobia através de múltiplas ações, uma das mais relevantes esteve ligada à educação para a diversidade, impulsionada pelo Ministério da Educação (idem).

A telenovela começa incluindo um personagem claramente homofóbico, o jornalista Kleber (Cássio Gabus Mendes); mas em seguida as situações onde a homofobia é representada se diversificam: o personagem Vinicius (Thiago Martins), que no início da trama aparece esporadicamente, ganha destaque com os seus comentários preconceituosos e por incitar a violência contra os homossexuais. Situações como agressões físicas e psicológicas a gays nas ruas também são inseridas no relato, mas a homofobia é remarcada principalmente em duas oportunidades: uma protagonizada por Xicão e outra por Gilvan.

Xicão, como citado anteriormente, é o único homossexual preto da telenovela e também é o único personagem que é agredido fisicamente na

rua por ser homossexual. A inclusão dessa situação na trama tem a clara função de instruir os telespectadores já que, uma vez agredido, Xicão vai até a delegacia em companhia de sua amiga Sueli. Na cena ela conversa com um policial, enquanto Xicão os observa:

> Sueli: Moço, nós queremos fazer um registro de agressão por homofobia.
> Policial: Tem certeza?
> Sueli: Meu amigo foi atacado por "pitboys", já foi para o hospital, eu estou aqui com o relatório médico, conforme manda o figurino e é claro, que eu tenho certeza sim que eu quero fazer o boletim de ocorrência.
> Policial: Tudo bem, mas vai demorar!
> Sueli: Mas isso deveria ser uma coisa simples, não? Meu amigo acabou de ser agredido está traumatizado!

O diálogo tem por objetivo mostrar os procedimentos necessários para fazer a denúncia e mostrar o desespero, tanto de quem sofre a agressão, como de quem acompanha de perto a situação. Esse aspecto do tratamento da violência contra homossexuais pode ser avaliado positivamente.

Figura 2 – Xicão após a agressão

Fonte: http://gshow.globo.com/novelas/insensato-coracao/

Contudo, cabe lembrar que na trama em nenhum momento se faz alusão direta ao fato de que Xicão ser preto, mas apesar de que isto não é explicitado verbalmente o telespectador o vê. Essa é uma mensagem que está sendo enviada pela imagem, e aqui, claramente temos uma intersecção importante: um homossexual, preto, de classe média-baixa é agredido.

Esse aspecto da abordagem da violência deve ser analisado com atenção, pois, como afirma Crenshaw, gênero, classe e raça são sistemas que se sobrepõem "[...] criando intersecções complexas" (CRENSHAW, 2002, p. 177). As características de Xicão parecem dialogar com a realidade brasileira: "o Brasil se caracteriza por elevados patamares de desigualdades nos rendimentos entre negros e brancos, homens e mulheres" (BIDERMAN; GUIMARÃES, 2004, p. 78). Além disso, como destaca Figueiredo,

> [...] as desigualdades de raça são não apenas distintas, mas também diferentes em seus modos de operação social das desigualdades de classe [...] elas operariam, em grande parte, ainda que não apenas, por intermédio da colocação dos não-brancos em posições inferiores aos brancos na ordem da produção e da distribuição (FIGUEIREDO, 2005, p.25).

A discriminação vivida por Gilvan é ainda mais marcante. Este personagem é incluído quase no final da telenovela. O jovem pobre foge de sua cidade no interior e vai morar no Rio de Janeiro, buscando escapar do preconceito. Na capital, é morto a chutes por ser homossexual. Neste caso repetem-se as intersecções de gênero e classe social e acrescenta-se a questão da idade.

Figura 3 – Gilvan é agredido até a morte

Fonte: http://gshow.globo.com/novelas/insensato-coracao/

Se comparados aos demais personagens homossexuais, Gilvan e Xicão diferem em termos de poder social e acesso a questões de ordem não só material, mas também no que diz respeito aos seus direitos como seres humanos. No caso de Gilvan o fato de ser homossexual e de classe baixa, tirou- lhe o direito à vida.

Da abordagem da homossexualidade apresentada por Insensato Coração cabe questionar-se: porque somente um homossexual preto e de classe média-baixa é agredido? Porque um jovem pobre é morto? Porque somente os jovens brancos e de classe média se casam?

Algumas aproximações...

A análise realizada mostrou que ao observar a abordagem da homossexualidade apresentada por Insensato Coração, não só a partir da noção de gênero, mas de suas intersecções com a raça, a classe social e idade, ela ganha novos significados. O que demonstra a complexidade do tratamento dessa temática.

A ampla abordagem da homossexualidade apresentada por Insensato Coração foi bem vista pela ABGLTT que, em carta a Rede Globo, assinada pelo seu Presidente Toni Reis, afirmou "[...] a novela Insensato Coração tem

prestado um grande serviço retratando de forma real, diversas situações em que a população gay vive [...]" . Entretanto, a ABGLTT lamentou os limites impostos a Gilberto Braga e Ricardo Linhares, na abordagem do homoerotismo. O único casal homossexual da trama nunca apareceu em cenas intimas ou que manifestassem amor explícito, seja através de um beijo, um abraço ou relação sexual. Em ofício, a instituição defendeu a liberdade artística dos autores, quando a Rede Globo decidiu 'esfriar' o relacionamento de Eduardo e Hugo.

> Entendemos que, longe de estar fazendo uma apologia, a novela está cumprindo um papel importantíssimo como veículo informativo, servindo para desmistificar a homossexualidade perante a sociedade em geral, contribuindo para modificar as atitudes que fazem prevalecer a homofobia. Censurar neste momento parte do teor que já vinha sendo anunciado pela própria emissora mesmo antes da novela ir ao ar, nos parece um recuo que apenas serve para referendar a mensagem que a própria novela estava passando: a homofobia ainda está predominante em nossa sociedade.

Sabe-se, como dito anteriormente, que as telenovelas são ficções, e não necessariamente precisam ser verossímeis, mas como também vimos ao longo dos anos, elas têm dialogado cada vez mais com a sociedade e com os acontecimentos e problemáticas brasileiras. As telenovelas fazem parte do repertório de representações que nós brasileiros construímos sobre a nossa sociedade.

Insensato Coração se propôs abordar a homossexualidade através da perspectiva da diversidade, tanto ao incluir pela primeira vez em uma mesma telenovela, seis homens homossexuais, cada um deles com características diferentes e vivenciando a homossexualidade de modo distinto; como, ao abordar a homofobia como uma de suas temáticas centrais. No entanto, a ficção não se aprofundou em questões de classe, raça e idade, embora as transmitisse, por exemplo, através das imagens. O telespectador vê que o homossexual que é agredido na rua é preto e pobre, assim como também vê que o homossexual que é morto é jovem e pobre. Qual é o significado dessas

escolhas feitas pelos autores? Estariam apontando que são as camadas subalternas as que mais sofrem discriminação por homofobia? As telenovelas, assim como outros textos têm leituras abertas, de modo que somente com sua análise não podemos responder a estas questões.

O que sim podemos afirmar é que a telenovela que pela primeira vez falou sobre homofobia escolheu como 'mártir' um jovem pobre. Como destaca Márcia Gomes, "além dos fatores ligados às especificidades do meio televisão, a produção de telenovelas negocia com uma combinação de distintas situações sociais, políticas, culturais, étnicas e econômicas, constitutivas dos diferentes contextos de produção" (GOMES, 2006, p. 3). Com a sua abordagem, estaria Insensato Coração evidenciado os preconceitos que estão presentes no Brasil de hoje?

Para concluir ainda é preciso lembrar que uma das características do texto da telenovela é que, por ter como principal objetivo o entretenimento, é consumido pelos seus telespectadores "na distração", em termos de Eco (ECO, 1989). Isto pode levar a que muitas das intersecções discutidas aqui não sejam percebidas ou interpretadas por um "leitor ingênuo" (idem). Mas a mensagem está sendo enviada.

Referências

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. *Telenovela, consumo e gênero:* muitas mais coisas. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

ANDALÓ, Paula. "Lágrimas, amores, traiciones y mensajes de salud". *Revista Perspectivas de Salud*: La revista de la Organización Panamericana de la Salud. v. 8, n. 1, 2003. Disponível em: http://www.paho.org/Spanish/DD/PIN/Numero17_articulo2_5.htm Acesso: 20 out. 2009.

AYRES, Melina de la Barrera. "Telenovela, entretener o educar". *Cuadernos del CLAEH*, Revista uruguaya de ciencias sociales, v. 32, n. 98, p. 55-68, 2009.

_____. "Telenovela: ¿entretener o educar?". *Revista Hologramática*, Revista académica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, ano VI, n. 10, v. 2, p. 45-66, 2009.

AYRES, Melina de la Barrera; GARCÍA, María Noel. *Nosotras Vosotras y ellas*: el receptor y la construcción de agenda. 2005. Tesis de Grado (Licenciatura en Ciencias de la Comunicación) – Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Católica del Uruguay, Montevideo.

BIDERMAN, Ciro; GUIMARÃES, Nadya Araujo. "Na ante-sala da discriminação: o preço dos atributos de sexo e cor no Brasil (1989 -1999)". *Revista Estudos Feministas*. v. 12, n. 2, p. 177- 200, maio-agosto/2004.

BORGES, Lenise Santana. "Lesbianidade na TV: visibilidade e 'apagamento' em telenovelas brasileiras". In: GROSSI M.; UZIEL, A.; MELLO, Luiz. *Conjugalidades, Parentalidades e Identidades Lésbicas, Gays e Travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 363-383.

BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

COLLING, Leandro. "Personagens homossexuais nas telenovelas da rede globo: criminosos, afetados e heterossexualizados". *Revista Gênero*, v. 8, n. 1, segundo semestre de 2007. Disponível em: ‹http://www.cult.ufba.br/arquivos/textoGenero.pdf›. Acesso em: set. 2011.

CRENSHAW, Kimberlé. "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". *Revista Estudos Feministas,* v.10, n. 1, 2002. p. 171-188.

DOELKER, Christian. *La realidad manipulada*: Radio, TV, Cine y Prensa. Buenos Aires: Ed. Gilli, 1982.

ECO, Umberto. *Sobre espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1989.

_____. *Conceito de texto*. São Paulo: Edusp, 1984.

EISENSTEIN, Sergei. *A forma do filme*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FACHEL, Ondina Leal. *A Leitura Social da Novela das Oito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins. *A Agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)*. 2011. 422f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

FIGUEIREDO, José Alcides Santos. "Classe social e desigualdade de gênero no Brasil". *Dados – Revista de Ciências Sociais,* v. 51, n. 2, p. 353-402, 2008.

_____. "Efeitos de classe na desigualdade racial no Brasil". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 48, n. 1, p. 21-65, 2005.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Insensato Coração e Passione seguem empatadas no Ibope*. 26 jun. 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/multimidia/podcasts/934510-insensato-coracao-e-passione-seguem-empatadas-no-ibope.shtml>. Acesso em: 15 abr. 2014.

GOMES, Márcia. "As telenovelas como texto e diálogo com o contexto: os personagens e suas trajetórias típicas". *Unirevista*, v. 1, n. 3, p. 1-15, jul. 2006. Disponível em: <http://www.unirevista.unisinos.br/_pdf/UNIrev_MGomes.PDF>. Acesso em: jan. 2012.

GOULEMONT, Jean Marie. "Da leitura como produção de sentidos". In: CHARTIER, Roger. *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 107-116.

HALL, Stuart. "The work of representation". In: HALL, Stuart (Org). *Representation:* Cultural representations and signifying practices. London: Sage, 1997.

HAMBURGUER, Esther Imperio. "Telenovelas e interpretações do Brasil". In*: Lua Nova*: revista de cultura e política, São Paulo, n. 82, p. 61-86, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n82/a04n82.pdf>. Acesso em: 4 mai. 2012.

_____. "A expansão do 'feminino' no espaço público brasileiro: novelas de televisão das décadas de 1970 e 80". *Revista Estudos feministas*, Florianópolis, v.15, p. 153-175, jan-abr 2007.

IBOPE. *Um ponto de IBOPE equivale a quantas pessoas? E domicílios?*. Disponível em: <http://www.ibope.com.br/pt-br/relacionamento/duvidas-frequentes/Paginas/Audiencia-de-televisao.aspx>. Acesso em: 15 abr. 2014.

JORNAL DO BRASIL. *Globo proíbe apologia homossexual em 'Insensato Coração'*, 19 jul. 2011. Disponível em: http://www.jb.com.br/cultura/

noticias/2011/07/19/globo-proibe-apologia-homossexual-em-insensato-coracao/ Acesso em: set. 2011.

LINS DA SILVA, Carlos Eduardo. *Muito Além do Jardim Botânico*. São Paulo: Summus, 1987.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. (Org.) *Ficção televisiva no Brasil:* temas e perspectivas. São Paulo: Ed. Globo, 2009.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de; BORELLI, Silvia Helena Simões; RESENDE, Vera da Rocha. (Orgs). *Vivendo com a telenovela:* mediações, recepção, teleficcionalidade. São Paulo: Summus, 2002.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. "Memória narrativa e indústria cultural". In: *Comunicación y cultura*, México, UAM-Xochimilco, n. 10, 1983. Disponível em: <http://www.scribd.com/full/6315082?access_key=key-2oohsbop8d863f3ltv9a>. Acesso em: jan 2012.

MAZZIOTTI, Nora. "Creer, llorar, reir". *Revista Chasqui*, n. 46, jul, p. 40-45, 1993.

PERET, Luiz Eduardo Neves. *Do armário à tela global*: a representação social da homossexualidade na telenovela brasileira. 2005. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

PISCITTELLI, Adriana. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul/dez. 2008. Disponível em: <www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/download/5247/4295> Acesso em: 15 abr. 2014.

RIAL, Carmen Silvia. "Antropologia e mídia: breve panorama das teorias de comunicação". *Revista Antropologia em primeira mão*, Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2004.

_____. "Japonês está para TV assim como Mulato para cerveja: imagens da Publicidade no Brasil". *Antropologia em Primeira Mão*, v. 8, p. 1-17, 1995. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~antropos/49.%20Racial%20and%20Ethnic.pdf>. Acesso em: set. 2011.

RODRIGUEZ, Ângelo. *A dimensão sonora da linguagem audiovisual.* São Paulo: Senac, 2006.

RUBIN, Gayle. “Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”. In: ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (Eds). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1994.

SÁNCHEZ, Rosário Vilela. *Sueños Cotidianos*: Telenovela y Oralidad. Montevideo: Ed. Santillana, 2000.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-16

Narrativa de experiências etnográficas com imagens nas cidades brasileiras

Cornelia Eckert

Introdução: cidade e imagem

"Cidade e imagem" foi o eixo temático que desenvolvi em uma conferência na *Journée Les Maux de Mémoire en Images*, em dezembro de 2012, na Université de Toulouse Le Mirail, França. Também palestrei sobre *Antropologia Urbana no Brasil*, a convite das professoras Dras. Sylvie Chaperon e Sylvie Mouysset; sobre *Antropologia Visual*, na disciplina coordenada pela profa. Ariela Epstein, e sobre *Políticas de Patrimônios em Porto Alegre*, na disciplina coordenada pela profa. Dra. Galia Valtchinova. Esta experiência consistiu em uma "missão de trabalho" sob os auspícios de um projeto de cooperação internacional bilateral Capes-Cofecub, coordenado, no Brasil, pela profa. Dra. Miriam Grossi, da Universidade Federal de Santa Catarina, e pela profa. Dra. Agnès Fine, da Universidade de Toulouse.

Exibindo vídeos etnográficos, ensaios etnofotográficos e etnografias hipertextuais com base em pesquisas etnográficas[1], busquei familiarizar estudantes e colegas franceses sobre nossa experiência acadêmica de atuar em duas linhas de pesquisa – Antropologia Audiovisual e Antropologia Urbana –, a partir de atividades desenvolvidas em núcleos de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em que atuo, Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

1 Toda produção exibida está disponível nas abas Produções e Publicações, no site do Banco de Imagens e Efeitos Visuais: https://www.ufrgs.br/biev/.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

Apresentei o binômio *Cidade e Imagem* a partir da pesquisa em dois núcleos de estudo, Antropologia Visual (Navisual), que coordeno desde 1994, e no Banco de Imagens e Efeitos Visuais (Biev), que coordeno desde 1997, com a colega, profa. Dra. Ana Luiza Carvalho da Rocha. Nestes núcleos, desenvolvemos e orientamos inúmeras pesquisas etnográficas inspiradas na criação de narrativas em que a produção imagética é central. No Navisual, desenvolvemos pesquisas etnográficas na cidade (mas também em contextos rurais), com o aprendizado de produção audiovisual. No Biev, nossas pesquisas são dedicadas ao estudo da experiência temporal no cotidiano dos habitantes das sociedades contemporâneas, seja por exercícios etnográficos, seja por pesquisa em acervos e divulgação no sistema web, no formato de etnografias hipertextuais.

Seja no Navisual, seja no Biev, elaboramos os produtos de nossas pesquisas com imagens em vídeos etnográficos, em ensaios etnofotográficos, em gravações etnossonoras, na construção e edição de textos no formato de crônicas, diários, monografias, artigos etc. No projeto Biev, de forma singular, elaboramos um banco de imagens com base em acervos digitais (coleções etnográficas) sobre o mundo urbano porto-alegrense e de outras metrópoles. Em ambos os projetos, os principais conceitos da pesquisa são a memória coletiva, itinerários urbanos e formas de sociabilidade, abordados por exercícios etnográficos, em especial, etnografias de rua, com produção audiovisual na área da Antropologia, em pesquisas em documentos de acervos, na análise da produção artística e do patrimônio construído na cidade.

Na interface dessas duas linhas de pesquisa, partimos do pressuposto de que a etnografia da memória dos habitantes das cidades dá rítmica ao tempo vivido, que é descontínuo. Focar na memória coletiva é tratar da mobilidade das imagens, da ação imaginante (BACHELARD, 2001, p. 1). Não é por menos que temos proposto um estudo etnográfico sobre a memória coletiva narrada pelos citadinos que faz vibrar as experiências temporais pensadas e vividas, a partir de uma pesquisa com imagens que apelidamos de etnografia da duração (ECKERT; ROCHA, 2014). Estas "identidades

narrativas" (RICOEUR, 1991)[2] nos são caras quando rearranjadas por nós no ato de elaborar coleções de imagens estruturadas por um campo conceitual, seguindo o método da convergência de Gilbert Durand (1989).

A etnografia da duração investe no conhecimento das múltiplas narrativas sobre o viver na cidade, sejam essas as falas dos entrevistados, sejam os relatos etnográficos dos pesquisadores, a produção de imagens com fotografias, vídeos, sons e textos, sejam ainda imagens de acervos. As imagens (visuais, sonoras, textuais) pesquisadas nestes suportes configuram um campo semântico que dá sentido às manifestações de ordem social e simbólica de interlocutores no cotidiano urbano e orientam as práticas e os saberes que os indivíduos e/ou grupos constroem em suas relações com a cidade.

Relatamos aqui algumas dessas práticas e desses saberes que transmitimos nessa oportunidade de internacionalização de nossas experiências acadêmicas, tecendo as principais influências em nossas pesquisas, relacionando, em especial, nossa formação intelectual na França e no Brasil.

Narrar as cidades etnografadas

Como sugere cada vez mais a análise compreensiva dos fenômenos da memória e do patrimônio etnográfico no mundo contemporâneo, "o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de forma narrativa" (RICOEUR, 1994, p. 15) e em que as ações, as situações e os acontecimentos vividos esboçam rastros e traços da experiência temporal humana. Também nós, ao etnografar na cidade, somos narradores urbanos das experiências de nossas/os interlocutoras/es, com quem interagimos no processo de pesquisa etnográfica. Como etnógrafas, nos dispomos à escuta atenta e ao olhar ético das ações e dramas sociais da vida urbana cotidiana.

2 Indico aqui o capítulo "O si e a identidade narrativa", em que Paul Ricoeur leva em consideração a dialética da mesmidade e da ipseidade, tanto quanto considera a relação entre teoria da ação e teoria moral, em sua obra O si-mesmo como um outro (1991. p. 167-198).

O tempo-espaço da experiência etnográfica em contextos urbanos constitui-se, assim, de atos de múltiplos deslocamentos, seja de aproximação, seja de distanciamento, com atenção aos fluxos de memórias e gestos dos citadinos. A etnografia negociada e consentida permite a aproximação aos habitantes em seus percursos rotineiros ou a seus "passos perdidos" (DE CERTEAU, 1994), reconhecendo os mapas mentais que traçam e as imagens que constroem para lembrar seus itinerários comuns ou extraordinários. Uma outra dimensão, como o mostra Georges Balandier, implica dar conta das complexidades comunicacionais no mundo contemporâneo, global e internacional. O autor refere-se às sistemáticas transformações tecnológicas que situam a ordem social de forma cada vez mais problemática e mais aberta, uma vez que as referências externas às informações generalizadas e rápidas, transmitidas e apreendidas pelas mídias, têm uma incidência crescente sobre as escolhas fundamentais efetuadas ou submissas pelas nações que invadem a vida cotidiana, orientando as experiências humanas em suas continuidades e descontinuidades (BALANDIER, 1974, p. 293).

Dialogar, fotografar, filmar, gravar nossos interlocutores em situação pública ou privada desvenda os lugares de pertença ou de indiferença, de afeto ou repulsa, em que indivíduos e grupos "jogam o social" (SIMMEL, 1979; 1984; MORAES FILHO, 1990), depositam sua memória nos lugares de convívio (HALBWACHS, 2006) ou revelam os ambientes evitados e discriminados em que se sentem vulneráveis por identificarem limites de redes de pertencimento ou fronteiras de identidades sociais. Os lugares e os tempos narrados por seus habitantes são apreendidos pelo/a etnógrafo/a como experiências de vida a serem penhoradas como atos de configuração de "tempos narrados" e "espaços construídos", atos em que são tecidos em conjunto "o tempo cósmico e o tempo fenomenológico" (RICOEUR, 2000, p. 159).

Deslocando-se entre múltiplos campos de conhecimento, o/a etnógrafo/a guia-se no atravessamento de diferentes tradições teóricas, atento/a às renovações epistemológicas como orientador de suas pesquisas. Como mediadores de narrativas plurais, os/as etnógrafos/as recorrem

à complexa tarefa de produzir intertextualidades que expressem as permanências e as transformações do viver na paisagem urbana, desvendando os jogos de poder (ou biopoder) e as estruturas de dominação.

Na experiência etnográfica de convívio com nossos/as interlocutores/as, ao narrarmos as cidades, encontramos nossas próprias lembranças, que nos cabem reconhecer e desvendar em meio às lógicas dramáticas dos habitantes em suas rotinas ou ações imponderáveis[3], visibilizando os lugares de emergência de suas falas, tanto quanto as tramas da produção acadêmica. Em sequência, organizamos nossas imagens captadas e as escutas gravadas com conceitos abstratos. Como mais um narrador na cidade, descrevemos as lógicas das estruturas citadinas e dos acontecimentos, paradoxalmente entrelaçando e hierarquizando tempos pensados e vividos, espaços habitados e construídos.

Nesse ato de tradução das lógicas dramáticas operacionalizadas na experiência etnográfica, os "dados" da vida social coletados em nossos diários, entrevistas transcritas, imagens produzidas, são reordenados a partir do campo de conceitos antropológicos, mas apenas para compartilhar, em outra ordem comunicativa (o da interpretação científica), a especificidade de suas identidades narrativas. Estas, agora, são consideradas à luz da nossa reflexão crítica sobre a trajetória da disciplina em suas matrizes e tradições epistemológicas, reatualizadas na contemporaneidade das teorias em ato.

Dessa forma, as produções das pesquisas antropológicas registradas em suportes escritos (diários, relatórios, roteiros etc.), visuais (fotográficos, videográficos), sonoros, além de outros, como desenhos e hipertextos, acabam sendo reconhecidas como depositárias do próprio "encontro etnográfico" do/a antropólogo/a, a partir de suas comunidades interpretativas com os citadinos.

A etnografia dá movimento aos instantes vividos, narrando as transformações da paisagem urbana, dos processos sociais, dos arranjos estéticos, das dinâmicas culturais tecidas nos territórios da interação cotidiana.

3 Seguimos, nessa análise, Sara Pain (2000).

Trata-se de reconhecer o ritmo das experiências vividas, compartilhadas por seus habitantes no fluxo do tempo. Essa atenção, pautada por ritmos, não negligencia as determinações que se colocam como histórico-conjunturais e que desvelam os processos de colonização dos gestos, da domesticação dos pensamentos próprios de conjunturas ditatoriais, bem como de democracias disjuntivas que reproduzem mandonismos locais e valores hierarquizantes, quando não discriminatórios, racistas e desiguais. Roberto Da Matta, em sua análise sobre as singularidades da história cultural brasileira, examina, neste sentido, as tensões entre valores individualistas e valores hierarquizantes próprios de uma sociedade colonizada por paradigmas "estamentais" e sempre tão recorrentes na sociedade brasileira em que, não raro, o citadino é confrontado com um ritual de prepotência e constrangido com a pergunta "você sabe com quem estás falando?" (DA MATTA, 1985; 1997).

Mas retorno ao esforço da pesquisa com imagens, que operacionaliza, segundo os objetivos de nossos projetos de investigação, a etnografia da duração (ECKERT; ROCHA, 2005), que desvenda a tonalidade temporal em suas modalidades narrativas "de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros" (RICOEUR, 2007, p. 142), em que aparecem combinados os rastros transculturais e simbólicos dos/das habitantes urbanos.

Contrariando-se "a tese (de inspiração bergsoniana) do Brasil como um país sem memória" (ECKERT; ROCHA, 2005, p. 25) e colocando-a nos termos uma antropologia urbana, trata-se aqui de uma elasticidade temporal das formas por meio das quais o viver urbano se mantém. A trama da experiência vivida de seus habitantes expressa-se sob a feição de um tempo suficientemente regular para assegurar-lhes uma impressão de continuidade.

Ensinamentos clássicos da antropologia urbana

A cidade como objeto e o tema do urbano conheciam, no final do século XIX, as primeiras análises acadêmicas. Neste ambiente, o conceito da dialética irradiou uma clarividência sobre o incógnito mundo do *homo*

oeconomicus e *urbanus*. É a fórmula mágica da síntese (tese/antítese) da transformação e mediação (natureza e cultura) do "terceiro" na inter-relação social, que gera tensão e conflito (sociologia das formas), da contradição e das assimetrias nas trocas sociais e reciprocidades agonísticas, construídos por intelectuais em voga na Europa.

Entre tantos outros pensadores, K. Marx (1980), E. Durkheim (1968), G. Simmel (1979), M. Weber (1979), M. Foucault (1979), N. Elias (1994), L. Dumont (1988), M. Sahlins (2005) e G. Durand (1988) consolidaram, em suas obras, um projeto epistemológico de compreensão da vida social, dinamizada por processos de identificação e diferenciação histórico-socioculturais. O que as teorias produzidas por esses pensadores têm em comum é o esforço de compreender o trajeto antropológico da figura humana (ou o processo civilizatório, como definiria Norbert Elias (1994), seguindo-se ora a determinação das representações objetivas sobre as subjetivas (ou vice-versa), ora a reciprocidade das representações subjetivas e objetivas.

O cenário ocidental que encontramos nesse processo, e que instigou as primeiras investigações científicas (séculos XIX e XX), conhece o desafio de analisar as novas configurações sociais resultantes das inter-relações multiculturais, do fenômeno da imigração e da diáspora no âmbito da formação dos novos Estados-nação. Este é o contexto da "realização do moderno", plagiando Simmel, em que se ampliam os círculos de poder, como, por um lado (conteúdo), os políticos, os econômicos e os financeiros e, por outro lado (forma), os círculos sociais e culturais. Os estudos contemporâneos sobre o tema das características da vida moderna seguem, em grande parte, os ensinamentos do sociólogo alemão Georg Simmel, que teve forte influência na sociologia do cotidiano na França por adesão à sua teoria da forma social e/ou a teoria do conflito social. Para este autor, importa dar conta das formas de interação social na experiência da vida cotidiana no mundo urbano e descontínuo, atentando para o impacto das formas das organizações ideológicas e públicas sobre a vida em sociedade (SIMMEL, 1979, 1984; MORAES FILHO, 1990).

O campo disciplinar que trata do tema da cidade e de seus grupos sociais, identificados por sociedades complexas, foi pioneiramente analisado pelos intelectuais da escola americana de Chicago, por meio do método da "investigação qualificada". Denominada de "ecologia humana", foi inaugurada como uma análise mais microscópica, cultural e socioestrutural sobre a população que se fixava em torno de polos industriais e comerciais. Robert Park, aluno de Georg Simmel, é o principal difusor dessa orientação teórica, voltada para a perspectiva da ação e da interação dos habitantes no cenário citadino. Outra influência teórica nessa conjuntura é a do interacionismo simbólico, delineado por Georg Mead, ao propor uma teoria do *self*, inaugurando um enfoque sobre o ator no desempenho de papéis sociais e sua conduta psicológica. Mas é na forma da preocupação com os estudos de desvio e de construção da identidade do "eu", do "dramatúrgico" Erwing Goffman (1973), ou na forma de teoria da ação social, pela via do sociólogo americano Talcott Parsons, que a teoria da estrutura da ação psíquico-social predominará (RITZER, 1993, p. 64, 125).

Encerramos este breve giro sobre a influência de uma sociologia americana na configuração de uma pesquisa mais sistemática, voltada ao fenômeno urbano, citando, ainda, a obra de Alfred Schutz (1974), que propõe um estudo fenomenológico do mundo social[4]. De seu estudo, o que nos é particularmente caro é a sua teoria da ação no mundo da vida cotidiana e das formas de relações intersubjetivas, por meio das quais podemos compreender o movimento das memórias intrageracionais a partir das relações entre o "eu e ele" e entre o "nós" e "os outros", em redes mais íntimas, ou em redes impessoais. No reconhecimento desse movimento – de tempos compartilhados nos espaços de convívio urbanos –, podemos identificar as "províncias de significação" que podem configurar experiências coletivas, que expressam negociações e táticas de pessoas e grupos. Uma comunidade

4 Ele parte da filosofia fenomenológica de Edmund Husserl, que havia proposto "uma compreensão interna do ego transcendental" (RITZER, 1993, p. 85).

interpretativa fundamental para que o antropólogo urbano brasileiro Gilberto Velho (1973; 1975; 1980; 1981) propusesse uma linha de pesquisa de grande repercussão nos programas de formação em antropologia no Brasil: a antropologia das sociedades complexas.

Trata-se de uma linha de estudos que absorve este leque de interpretações intelectuais e transnacionais como apropriada para dar conta das contradições próprias às sociedades urbanas e industriais, mergulhadas nos antagonismos do mundo capitalista onde se negociam identificações ou distinções sociais; pessoas se associam ou se evitam em fronteiras simbólicas que revelam valores de pertencimento social diversos, estruturas de emoções culturais distintas, adesões simbólicas situacionais diferenciadas, como ensinaram Pierre Bourdieu (2007), Louis Dumont (1988) e Norbert Elias (1991; 1994). Aqui, associamos os estudos sobre o individualismo e a modernidade em que é central o conceito de *habitus* para desvendar a interiorização de processos de dominação, de coerção, do biopoder do Estado para inserir a filosofia política de Michel Foucault (1979).

De modo mais amplo, na vertente europeia da Sociologia e da Antropologia Social – francesa e/ou britânica –, a influência do funcionalismo e do estruturalismo é inquestionável. No que se refere, mais particularmente, ao fenômeno urbano no âmbito dos estudos britânicos, a chamada Escola de Manchester consolida a análise de organizações e redes sociais que potencializam a compreensão das contradições entre as tendências de interesse político e social, de ordem local e global, privilegiadamente, nas cidades africanas. Dedicam-se, neste sentido, ao estudo do efeito perverso da globalização nos processos de destribalização e nas mobilidades desses grupos nos contextos urbanos. Nessa via de interesse, estudos como os de Richard Fox (1977) redesenham para nós as reflexões sobre essas cidades, nas quais predomina o conflito pela destribalização de grupos tradicionais na coexistência com as classes "modernas" (industriais e financeiras), em que a segregação espacial prepondera e reflete a lógica de Estados emergentes.

Cidade e imagem, a influência francesa

Na França, os ensinamentos de Maurice Halbwachs sobre a cidade são relacionados a seu estudo sobre a memória coletiva e a importância da copresença e dos afetos compartilhados nos lugares em que os grupos sociais vivem e partilham sentidos e identidades, ou "amarram" a memória do grupo.

Essa interface é valorizada por Isaac Joseph e Yves Grafmeyer (L'ÉCOLE DE CHICAGO, 1984), ao inserir seu estudo na versão em francês da coletânea *Escola de Chicago* (que compila textos do livro original *The city*, da Universidade de Chicago, dos anos 20). Conhecemos esses autores em seus seminários sobre *A cidade como desafio e como meio* ao longo de nossos estudos de doutoramento na EHESS, na França (1987-1992).

Era notória a importância desses intelectuais para uma Antropologia Urbana no referido país, abertos à influência de estudos americanos sobre o fenômeno urbano. Também o era na obra de Michel Maffesoli, autor de *La Conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne* (1979), coordenador do Centro de Estudos sobre o Atual e o Cotidiano da Paris V. Este autor segue uma linhagem que privilegia o estudo do pensamento simbólico e das práticas significantes, em que "o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio" (DURAND, 1988; 1989, p. 30). Nestes termos, o processo de urbanização no mundo contemporâneo, que configura o espaço do viver na cidade, pode ser evocado como uma ambiência que compõe os movimentos de "intimações" do meio cósmico na trajetória humana, pressuposto fundamental para nossos estudos de Antropologia Urbana como o de conceber as subjetividades e sensorialidades na cidade poética de Sansot (1997).

Em nossa formação de pesquisar em contextos urbanos, outra escola importante foi diretamente responsável por nossa orientação de doutoramento na França. Trata-se do *Laboratório de Antropologia Urbana*, coordenado por Jacques Gutwirth (1990) e Colette Pétonnet (1979). Com impactante tradição na prática etnográfica em contextos urbanos, sentimo-nos fortemente influenciadas por seus ensinamentos no fazer etnográfico nas

ruas das cidades, a partir de caminhadas de observação flutuante, que concebemos como etnografias nas ruas para produção de imagens (ECKERT; ROCHA, 2003; 2015).

Na Antropologia Visual, o antropólogo e cineasta francês Jean Rouch é representativo de uma estirpe de estudos etnográficos que tem a cidade como cenário e seus habitantes como personagens. Na linha dos documentários franceses dos anos 60 e 70, trata da sociedade contemporânea africana em seus processos de expansão e impactos de domínio colonial, tanto quanto filma, na capital francesa, a saga das imigrações e as contradições do Estado de fraternidade e igualdade.

Os temas rouchianos retratados giram em torno do dinheiro, do amor, da guerra, do racismo, do trabalho de homens e mulheres, dos problemas da habitação, do desemprego e das crises políticas. Os personagens são geralmente pessoas anônimas, comuns e ordinárias; os cenários são as ruas, as casas de comércio, os locais de trabalho, as praças (predominando espaços públicos) de uma Paris cada vez mais cosmopolita, perigosamente pluriétnica e plurirracial.

A escola de Jean Rouch, a da Antropologia Compartilhada, não nasceu apenas na África, mas igualmente nos documentários desenvolvidos na cidade, sobre formas de interação e de reconhecimento da vida cotidiana como o filme de 1961, em parceria com Edgar Morin, *Chronique d'un été*. Na África, particularmente, Rouch é autor de uma vastíssima obra fílmica, em que revela as disjunções em Estados africanos, mostrando, no interior das cidades, como no filme *Moi, un noir*, filmado na Costa do Marfim, em 1959, os processos de desmantelamento das tradições das populações locais, inseridas de forma desigual em territorialidades urbanas. Em outro artigo, abordamos o documentário como uma obra ímpar, que permitiu à audiência europeia, branca e civilizada, refletir sobre os impactos de suas ações em outras culturas, das quais resultaram grandes centros urbano-industriais, "objetos estranhos às territorialidades ali pré-existentes" (ECKERT; ROCHA, 2007, p. 63).

Dentre outros cineastas que nos deixam importante legado nos anos 90, Dominique Cabrera, em *Chronique d'une banlieue ordinaire*, e Jean Arlaud, com *Ici, y'a pas la guerre* , aportam aspectos criativos à condição de se imaginar a cidade e nela fabular, tratando da memória e da duração.

Jean Arlaud, de modo especial, nosso orientador de pós-doutoramento em 2001, na Universidade de Paris VIII, influencia-nos sobremaneira. Em especial, seu filme *Ici, y'a pas la guerre* acompanha a rotina de amigos e conhecidos na Zona Norte de Paris. Capta o relato desta população em um bairro pluriétnico. O documentário é marcado por sucessão de microeventos; seus personagens inscrevem os acontecimentos de Ano Novo em tradições populares. As narrativas dos protagonistas vão sendo tecidas numa malha de trajetórias e histórias de vida, retirando-os do anonimato, dando-lhes a face de citadinos. O relato de perseguição, intolerância e discriminação contrasta com as imagens de trocas sociais íntimas entre personagens cujas origens diferenciadas se entrelaçam no bairro *Goutte d'Or*, sob a ameaça de um processo de renovação urbana.

Fundamentos da Antropologia Urbana no Brasil

Outra abordagem fundamental tratou da especificidade da Antropologia Brasileira diante das repercussões dos estudos teóricos estrangeiros. Especificamente para o estudo da e na cidade, era o tema da "imigração, urbanização e proletarização" que marcava as preocupações dos antropólogos brasileiros a partir da década de 60. Na academia, enfraqueciam-se, aos poucos, como explicações absolutas sobre o processo histórico brasileiro, os preceitos funcionalistas e culturalistas para dar lugar a reflexões de cunho mais marxista, ou ao Estruturalismo Simbólico francês e ao Interpretativismo americano.

As influências dessas tradições teóricas persistiam nos ensinamentos do fazer etnográfico, da prática de relativização no saber antropológico, sobremaneira na universidade de São Paulo (USP), em que emergiam os estudos antropológicos voltados ao tema urbano. Mas foi na abordagem

estruturalista (materialista-histórica, por um lado; linguístico-simbólica, por outro lado) que os intelectuais que estudam o fenômeno urbano na citada década se apoiaram para a compreensão dos processos de transformação no Brasil, que se urbanizava e se industrializava. Importava dar conta das contradições entre uma sociedade arcaica, com seus valores "estamentais" que declinavam, e um Estado-nação que se consolidava com um projeto de modernização.

Esses enfoques teóricos – apropriados pela disciplina antropológica, que ampliava o espectro temático e analítico já consagrado em seu método etnográfico – experimentam um giro de interesses, voltando-se para o estudo de famílias pobres, de comunidades de bairro e de grupos urbanos. O contexto das grandes metrópoles coloca-se como fenômeno central na interpretação das formas de vida social promovidas pela sociedade brasileira, que consistia no universo investigado por uma geração de intelectuais.

Dos anos 60 e 70, destacamos os estudos de Eunice Durham e de Ruth Cardoso, na Universidade de São Paulo, atentas às "dinâmicas culturais" (DURHAM, 1984; 2004) e aos embates políticos a que estavam submetidos os sujeitos sociais (CARDOSO, 1986).

Importante ressaltar o papel central desempenhado por essas intelectuais, sobretudo na formação das novas gerações de antropólogos/as, incentivando a pesquisa qualitativa junto às populações urbanas e atualizando com eficácia o método etnográfico como estratégico para desvelar as condições de vida de grupos trabalhadores e de seus familiares, entre outros segmentos sociais diversos. O tema do convívio intersubjetivo do pesquisador, no estranhamento ou na familiarização de indivíduos e grupos no contexto urbano brasileiro, ganha destaque em inúmeros estudos e pesquisas. Gilberto Velho, Antonio Arantes, Tereza Caldeira, Alba Zaluar, Carmen Cinira, José G. Magnani (2000), Paula Monteiro, entre tantos outros antropólogos/as, enveredarão por fórmulas teóricas capazes de tratar das diferenças e das desigualdades, da pobreza e da violência que se delineiam nas metrópoles brasileiras, como Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, entre outras metrópoles. Por consequência, interpretar a cidade apresenta-se,

então, como um exercício reflexivo de reconhecer o Outro e a si mesmo na transformação urbana profunda, tanto quanto nas regularidades e rotinas de uma vida cotidiana.

Etnografia na cidade

Mariza Peirano (2006, p. 62), em sua obra *A teoria vivida*, reconhece, nos caminhos da Antropologia brasileira, o giro de reflexão intelectual que investe na Etnografia com a alteridade próxima com o estudo de fenômenos familiares aos pesquisadores, sendo essa fórmula de pesquisa também uma afirmação política, uma vez que estranhar o familiar será um desafio colocado ao antropólogo/a urbano em suas pesquisas etnográficas na cidade. O/a antropólogo/a, no encontro intersubjetivo com o *outro*, no cenário de sua própria cidade, desloca-se, em termos teórico-interpretativos, para um campo conceitual crítico. Nos anos de embate ditatorial do Estado brasileiro (final dos anos 60 e anos 70), o conjunto de estudos de Antropologia Urbana no Brasil colocava-se como projetos de resistência aos "anos de chumbo" por seu esforço compreensivo da vida cotidiana dos habitantes nas grandes cidades e pelo comprometimento dos antropólogos com os interlocutores de suas pesquisas.

Importa enfatizar que, nesse campo da Antropologia Urbana, sigo, em parceria com a colega Ana Luiza Carvalho da Rocha, com quem divido a coordenação de projetos de pesquisa[5] em nossa trajetória acadêmica, com cuidadosa atenção, os ensinamentos de Gilberto Velho (Museu Nacional, UFRJ) e de Ruben Oliven (UFRGS), que concebem a forma como grupos e redes de pessoas dinamizam sociabilidades que revelam estilos de vida, identidades sociais, empreendem posições políticas e distinções econômicas. Esses autores desvendam, para o caso das grandes metrópoles brasileiras, a presença da permanente contradição entre as particularizações de experiências de certos segmentos, categorias, grupos, indivíduos, e a

5 Ver o site do projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais: https://www.ufrgs.br/biev/.

universalização de outras experiências que se expressam culturalmente por meio de conjuntos de símbolos homogeneizadores.

Torna-se fundamental o desvendamento das relações de poder e dos constrangimentos latentes no processo da prática etnográfica que se colocam como condição de conhecimento do Outro e de si, no espelhamento dos debates sobre a autoridade etnográfica (CLIFFORD, 1999).

O mote ético de conhecer a si mesmo no Outro e a sua própria sociedade no confronto com as Outras tece os saberes e as práticas da pesquisa antropológica na cidade, marcada por uma interpretação compreensiva, com a complexidade de que era a própria cidade o lugar da transformação a ser compreendida.

É nessa perspectiva que se destaca o artigo escrito por Gilberto Velho no livro *A aventura sociológica*, que teve importante impacto no processo de formação de antropólogos pesquisadores. Em *Observando o familiar*, Velho (1978) reflete sobre o fazer etnográfico em contextos das modernas sociedades urbano-industriais e elabora a ação do estranhamento ao micromundo familiar. O desafio da alteridade próxima nascia de uma experiência sólida de pesquisa. A partir de uma Antropologia no bairro de Copacabana (onde residiu por dezoito anos), Gilberto Velho desenvolve um estudo sobre as camadas médias, tratando de representações e estilos de vida de moradores, propondo uma articulação entre as variáveis estratificação social, residência e ideologia (1989, p. 15). Outro tema de impacto no que denomina de estudo de sociedades complexas é o consumo de drogas. Sua obra *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia* (1975), dá especial atenção, no processo de individualização, aos estigmas e às rupturas nos projetos e estilos de vida (ECKERT, 2010).

Na perspectiva de relacionar a cidade de Porto Alegre como espaço de integração e desterritorialização, de viver na tensão entre valores locais ou globais, Ruben Oliven (1973) trata da mudança econômica e cultural com o estudo de caso em uma vila na periferia. Em sua tese de doutorado (OLIVEN, 1977), a cidade de Porto Alegre é igualmente contexto do processo de mudança rural/urbano. Aborda as distinções e hierarquias sociais que

desvendam situações de classe heterogêneas e como as relações de identificação recortam fronteiras de significação homogeneizantes.

É a diversidade dos arranjos dos grupos sociais urbanos, na relação entre a vida cultural, as representações de identidade social, a situação de classe e as âncoras simbólicas que Ruben Oliven (1980) propõe a linha *Urbanização, sociedade e cultura no Brasil* como norte dos estudos que orienta em contextos urbanos.

O tema da violência, ligado a estratégias de sobrevivência de populações marginais nas cidades, torna-se eixo de análise. Sua abordagem, no campo antropológico, conhece uma importante reflexão relacionada ao processo sócio-histórico e cultural, associado às transformações urbanas no país.

É mister citar, nessa frente, os estudos para uma Sociologia do dilema brasileiro na obra de Roberto Da Matta (1997; 1985) e, na perspectiva da cultura brasileira, o estudo de Ruben Oliven sobre o desvendamento das estratégias de dominação (1982, p. 22-23): estes autores sugerem se tratar de uma análise da violência na cidade em vez de violência urbana, desdramatizando o culturalismo que constrói "uma imagem maniqueísta da sociedade".

É nesta "comunidade interpretativa" que ancoramos nossa filiação temática. Na trilha desses intelectuais, avançamos com os temas da memória coletiva, da trajetória social e das formas de sociabilidade, concebendo a cidade como um objeto temporal de interpretação no processo de conhecimento apreendido pelo saber e fazer etnográfico. Esta postura delineia uma antropologia contemporânea, envolvida com as imagens narradas da e na cidade e com as práticas concebidas neste contexto complexo (ECKERT; ROCHA, 2013).

O movimento das imagens na memória coletiva

Cabe agora realizar um giro na abordagem do estudo antropológico da e na cidade, noticiando nossa experiência de investigação no contexto urbano, privilegiando a atenção de pesquisa especificamente ao tema da memória

coletiva. Nosso engajamento com a Antropologia Urbana toma a cidade como objeto temporal, o que postula nossa adesão ao estudo do fenômeno da duração nas sociedades complexas (ECKERT; ROCHA, 2005; 2013; 2014; 2015). Esta precipitação é encorajada por uma inquietação bachelardiana (BACHELARD, 1984), a de que somos habitados pelas imagens das cidades que a cultura humana configurou, ou pelas cidades cujas imagens apreendemos como artifícios da imaginação.

Em nossas pesquisas "no" e "do" mundo urbano contemporâneo, enfocamos as problemáticas da memória como fenômeno que preside precisamente a esfera dos estudos sobre a consolidação temporal. Isto é, referimo-nos às condições temporais nas quais um corpo social atinge sua perpetuidade como substância "coletiva", em meio às descontinuidades dos instantes vividos na ação cotidiana. Seguindo o que postula Gaston Bachelard em suas obras *L'intuition de l'instant* (1932) e *A dialética da duração* (1988), o tempo revela-se hesitação. A 'dialética da duração' bachelardiana provoca-nos a postular pela memória como integrante das polêmicas descontinuidade/continuidade e fragmentação/universalização nas grandes metrópoles contemporâneas, em especial nos grandes centros urbanos do Brasil (ECKERT; ROCHA, 2014).

Refletindo sobre a estrutura ondulatória das formas de vida social, cuja regularidade de frequência lhes garante força de existência nas grandes metrópoles contemporâneas, são as narrativas dos habitantes de Porto Alegre/RS que nos têm conduzido a sustentar que, no plano dos jogos da memória, é a matéria do ser social que se movimenta ininterruptamente sem, no entanto, se dispersar no interior do desacordo rítmico que constitui a própria vida (ECKERT; ROCHA, 2005).

Propomos, em nossos projetos, o exercício etnográfico de reconhecimento dos itinerários dos grupos urbanos e de suas formas de sociabilidade. Cada exercício se volta para o esforço de conhecer os habitantes, os grupos, as situações vividas na cidade a partir de recortes temáticos diversos.

Em Porto Alegre, multiplicam-se os temas como a cultura do trânsito, as práticas tradicionais de trabalho como barbeiros, sapateiros,

costureiras, as formas de trocas sociais nas feiras livres – que revelam práticas e saberes –, as formas de sociabilidade e as memórias dos velhos habitués dos jogos de várzea, a vida cotidiana dos moradores de uma comunidade de negros em suas reivindicações por um reconhecimento da quilombola urbana, o medo e os riscos em face da insegurança e do aumento da criminalidade em Porto Alegre que "aterroriza" as camadas médias, os moradores da ilha na periferia da cidade, em suas lógicas de viver a "ilheidade", os teatros de rua, a vida de artistas nas ruas, o sistema de saúde nos bairros, a vida dos ambulantes e seus embates com a fiscalização, as sonoridades na cidade, a cantoria de uma procissão, os gritos de venda de mercadorias, as casas demolidas pela especulação imobiliária que abrigava memórias familiares, os trabalhadores do porto, das empresas de transporte, dos taxistas, as festas, o carnaval, os movimentos pela cultura, os grupos *punks*, os grafiteiros, os idosos nas praças, os *habitués* da feira do livro, temas, enfim, que revelam as vivências nos microuniversos, as disjunções nas macroestruturas de decisões políticas, nas ações do Estado e da sociedade civil.

Sob a ótica dos estudos de uma Etnografia da Duração, a vida urbana é descrita pelos sujeitos-personagens que narram suas experiências cotidianas nas cidades, superpondo os tempos imaginados a partir de um fragmento vivido.

Entre as inúmeras técnicas que adotamos na pesquisa de campo, a observação participante e a "etnografia de rua" (ECKERT; ROCHA, 2003; 2015) investem na *flanneurie* benjaminiana, comprometida com as formas e alegorias que configuram a cidade. A Etnografia de rua segue a prática antropológica de ver, ouvir e escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988) relatos e descrições sobre a cidade em sua complexidade, mas com a produção de imagens visuais e sonoras.

O sentido de seguir narrando: pela cidade afora

Narrar com imagens (fotográficas, sonoras, videográficas e escritas) é investir em uma inteligibilidade narrativa transgeracional da vida na cidade, dando movimento aos múltiplos deslocamentos de ser e estar no contexto

urbano, entre imagens de pertenças e de reconhecimentos ou imagens de conflitos e de crises, que sempre se colocam como os trânsitos dos habitantes em seus complexos arranjos de configurar a cidade vivida.

A ação imaginativa que reivindicamos como expressão dessa interface da Antropologia Urbana e da Antropologia da Imagem, pela experiência de uma Etnografia da Duração na cidade moderna, pode reconhecer os gestos e as palavras que se alternam nas trajetórias, nas formas de sociabilidade, nos itinerários urbanos, nos projetos de vida, processos de arranjos dos tempos vividos e pensados. Tempo de vida cotidiana no contexto urbano, em suas regularidades e determinações de sistemas culturais predecessores; justamente aí reside um tempo de liberdade, o da memória dos habitantes citadinos que imaginam e criam a vida.

A vida urbana é tão assustadoramente injusta, disjuntiva, disruptiva, conflitiva que muitas outras adjetivações poder-se-iam somar a estas, revelando as formas paradoxais que testemunham as desigualdades sociais, a crise de valores éticos, como tonalizam a criminalidade e a corrupção, a indiferença e a desconfiança.

Os enunciados provindos de etnografias das durações podem contribuir para seguir procurando "em toda parte ocasiões para ritmos" (BACHELARD, 1932) e, assim, investir para que as novas gerações, dos mais diversos segmentos sociais, possam encontrar, na sobreposição temporal com que arranjam suas imagens vividas e pensadas, o que Gaston Bachelard (1988, p. 133) define por repouso temporal ou mesmo uma harmonia feliz de ritmos. Mas esse repouso, diz o mestre, é ativo, pois exige a vibração da memória coletiva que podemos, por nossa responsabilidade no papel de mediadores entre micromundos conceituais, rearranjar em fórmulas narrativas as tantas vozes e gestos da e na cidade.

Seria para nós uma honraria, se esses arranjos narrativos pudessem perturbar a indiferença e acalmar a desconfiança, permitindo-nos sentir fazer parte de uma comunidade interpretativa ética, comprometida com as novas gerações.

Referências

BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *L´intuition de l´instant*. Paris: Editions Gonthier, 1932.

_____. *O Ar e os Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BALANDIER, Georges. *Anthropologiques*. Paris: Essais, 1974.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Obras Escolhidas)

BOURDIEU, Pierre. *A distinção*. Porto Alegre: Zouk, 2007.

CALDEIRA, Tereza P. *A cidade de muros*. São Paulo: EdUSP; Ed. 34, 2003.

CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, 1998.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1999.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DA MATTA, Roberto. *A Casa & a Rua*: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.

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

DUMONT, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.

DURHAM, Eunice. *A caminho da cidade*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

_____. *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosac &Naify, 2004.

DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthod e sociologique*. Paris: EdPUF, 1968.

ECKERT, Cornelia. Cidade e Política nas trilhas de uma antropologia da e na cidade no Brasil. In: MARTINS, Carlos Benedito; DUARTE, Luiz Fernando Dias; LESSA, Renato; MARTINS, Heloísa Helena Teixeira de Souza (Orgs.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Anpocs; Barcarolla; Discurso Editorial; ICH, 2010. p. 155-196.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *Revista Rua*. NDC, UNICAMP, Campinas, v. 9, p. 101-127, 2003.

_____e _____. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS. 2005.

_____. Jean Rouch e os encontros e confrontos da sociedade ocidental com Alteridade/Diferença pelos olhos de um contador de histórias. In: ZANINI, Maria Catarina Chitolina (Org.). Por que 'raça'? Breves reflexões sobre a questão racial no cinema e na antropologia Santa Maria: EdUFSM, 2007. p. 41-87.

_____. Memória e ritmos temporais: o pluralismo coerente da duração no interior das dinâmicas da cultura urbano-contemporânea. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 22, p. 105-124, 2009.

_____. *Antropologia da e na cidade*. Porto Alegre, MarcaVisual, 2013.

_____. *Etnografia da duração*. Porto Alegre: Marca Visual, 2014.

_____. *Etnografia de rua*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2015.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. *O processo civilizador*. 2 vols. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOX, Richard G. *Urban Anthropology. Cities in Their Cultural Settings*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977.

GOFFMAN, Erving. *La mise enscène de la vie quotidienne*. Paris: De Minuit, 1973.

GUTWIRTH, Jacques et al. *Chemins de la ville*. Paris: Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1990.

HALWBACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: *Félix Alcan*, 1925.

L'ÉCOLE DE CHICAGO. *Naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.

MAFFESOLI, Michel. *La Conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: EdPUF,1979.

MAGNANI, José G.; TORRES, Lilian. *Na metrópole*. São Paulo: EdUSP/ Fapesp, 2000.

MARX, Karl. *O Capital*. Livro 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MORAES FILHO, Evaristo. *Simmel*. São Paulo: Ática,1990.

OLIVEN, Ruben G. *Violência e Cultura*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Urbanization and Social Change*: a case study of Porto Alegre. 1977. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – University of London, Londres, 1977.

_____. *A cidade como local de integração sociocultural*: a integração dos moradores da vila Farrapos na cidade de Porto Alegre. 1973. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1973.

_____. *Metabolismo social da cidade*. Porto Alegre: EdUFRGS, 1974.

_____. *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Chame o ladrão*: as vítimas da violência no Brasil. In: BOSCHI, Renato Raul (Org.). *Violência e cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 21-28.

_____. *A Antropologia dos Grupos Urbanos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PAIN, Sara. *A função da ignorância*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PETONNET, Colette. *On est tous dans le brouillard.* Paris: Galilée, 1979.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2000.

_____. *O si-mesmo como um outro.* São Paulo: Papirus, 1991.

_____. *Tempo e Narrativa.* v. I. São Paulo: Papirus, 1994.

RITZER, Georges. *Teoria sociológica contemporânea.* Madrid: Mcgraw Hill Editorial, 1993.

SAHLINS, Marshall. *Como pensam os nativos*. São Paulo: EdUSP, 2005.

SANSOT, Pierre. *Poétique de la ville*. Paris: Klinckieck, 1997.

SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre teoria social.* Buenos Aires: Garamond, 1974.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 11-25.

SIMMEL, Georg. *Les problèmes de La philosophie de l´histoire*. Paris: EdPUF, 1984.

VELHO, Otávio G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 11-25.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana.* Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. *Individualismo e Cultura.* Petrópolis: Zahar, 1981.

_____. *Nobres e anjos*: um estudo de tóxicos e hierarquia. 1975. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. *O desafio da cidade*. Novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de O. (Org.). *A aventura sociológica.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p. 36-46.

_____. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

WAGNER, Helmut R. (Org. e Introdução). *Fenomenologia e relações sociais. Textos escolhidos de Alfred Schutz.* Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, Max. Conceito e categorias da cidade. In: VELHO, Otávio G. (Org.). *O fenômeno urbano.* Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 68–89.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta.* São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Condomínio do diabo.* Rio de Janeiro: Revan; EdUFRJ, 1994.

Parte IV

Memória, patrimônio e religião

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-17

Tensões da memória: a ditadura militar brasileira e a narrativa de mulheres[1]

Joana Maria Pedro[2]
Cristina Scheibe Wolff[3]

A memória, o que temos legitimidade para lembrar, o que lembramos, como isso ocorre, perpassa questões políticas. É por isso que, neste início de século XXI, têm sido cada vez mais comuns as revisões históricas e negacionismos: negam que o holocausto tenha existido, argumentando que eram "apenas" campos de prisioneiros de guerra; negam que a inquisição tenha levado muita gente à prisão e à morte; alegam que os números são exagerados; negam o genocídio dos nativos da América e da África com o processo de colonização, alegando que a Europa levou a civilização para estes continentes; negam a crueldade da escravidão, dizendo que já havia escravos na África e que a escravidão nas Américas foi "suave". No caso específico do Brasil, nega-se que tenha acontecido uma ditadura entre 1964 e 1985

1 Uma versão semelhante a este texto foi publicada em 2011, com a seguinte referência: PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe. "As dores e as delícias de lembrar a ditadura no Brasil: uma questão de gênero". História Unisinos, v. 15, p. 398-405, 2011. Este texto é resultado de pesquisas que contaram com apoio do CNPq e da CAPES por meio do COFECUBE.

2 Professora Titular aposentada e atuando voluntariamente no Programa de Pós-Graduação em História e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC – joanamaria.pedro@gmail.com.

3 Professora Titular do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Atua no Programa de Pós-Graduação em História e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. É, também, uma das coordenadoras da Revista Estudos Feministas – cristiwolff@gmail.com.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

e alega-se que se tratou de uma Revolução, que salvou o país da "ditadura comunista".

Este revisionismo negacionista está relacionado ao uso político que se faz das narrativas históricas e, principalmente, da memória. Sabemos que cada pessoa vive de maneira diferente os chamados "grandes acontecimentos da História". Por mais que as narrativas historiográficas tendam a tornar homogêneas estas vivências, as próprias fontes têm mostrado a diversidade na forma como os acontecimentos repercutem nas vidas, modificando os percursos ou até, às vezes, não interferindo no cotidiano. Pode-se dizer que o revisionismo negacionista é uma questão relacionada aos embates políticos e à vivência dos acontecimentos. Assim, para além dos embates políticos direcionados para a disciplina história, a questão que queremos apresentar é a maneira como a questão de gênero e o interesse familiar atravessou a forma como muitas mulheres lembram – ou fazem questão de esquecer – a sua própria atuação ou de familiares nas lutas de resistência à ditadura civil-militar, ocorrida entre 1964 e 1985, no Brasil. Nem todas as pessoas viveram esse período da mesma maneira. Estar no campo ou na cidade; viver numa pequena cidade ou numa grande; estar próximo dos lugares onde ocorreram grandes manifestações ou existiram guerrilhas; ser jovem, idoso, adulto ou criança; pertencer às camadas médias; ser estudante universitário ou secundarista; estar engajado em partidos de esquerda; ser homem ou mulher; e, finalmente, ter se identificado com o feminismo ou outros movimentos do período definiu como lembrar, atualmente, o período da ditadura no Brasil. São inúmeras as contingências que definiram a participação e a reverberação na vida de cada um, influindo no que lembram e narram desse período.

O aniversário de cinco décadas do golpe militar de 1964, no Brasil, também criou uma onda de relatos na imprensa, tais como entrevistas e textos sobre os "desaparecidos políticos" e abordagens que trataram de mortes, torturas e de sobreviventes. Da mesma forma, a publicação do relatório da Comissão Nacional da Verdade, também em 2014, foi um momento

importante para estas memórias[4]. Alguns sobreviventes dos abusos da ditadura ocuparam, no início do século XXI, posições-chave no governo brasileiro: o ex-ministro-chefe da casa civil, José Dirceu, era um líder do movimento estudantil, ligado à ALN[5]; a presidente eleita em 2010, Dilma Vana Rousseff, era ex-militante da VAR-Palmares[6]; o deputado José Genoino Neto, ex-presidente do Partido dos Trabalhadores, participou da guerrilha do Araguaia como militante do PC do B[7]. Enfim, o que se observa facilmente é a emergência, desde meados dos anos noventa, de um discurso baseado na memória, que relatou feitos, ações, prisões e torturas sofridas nas mãos da repressão do regime militar. Estes relatos passaram a ganhar cada dia mais legitimidade. Personagens que, durante o período militar, eram desqualificados por serem considerados "comunistas" e "terroristas" – mesmo não comungando esta ideologia – passaram a ganhar "status" de heróis. Seus relatos foram requisitados, suas memórias foram revisitadas.

Tudo isso é muito diferente do que tem acontecido, desde 2016, com o golpe que promoveu o impeachment da presidenta Dilma Rousseff. Desde então, ganhou força um negacionismo em relação ao período de 1964 a 1985 e, diferente da última década, os personagens que passaram a ser destacados foram torturadores e líderes que estiveram à frente da ditadura civil militar, enquanto a resistência à ditadura passava a ser desqualificada (SNYDER; WOLFF, 2019).

Claro que sabemos que nem todas as pessoas que participaram da resistência à ditadura, diretamente ou por meio de familiares, possuem as

4 O relatório está disponível no site http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/.

5 Ação Libertadora Nacional, dissidente do Partido Comunista Brasileiro, fundado em 1967 sob a direção de Carlos Marighela, cuja proposta principal era a resistência armada à ditadura. José Dirceu não chegou a pertencer aos quadros da ALN, mas tinha afinidade e diálogo com a organização.

6 Vanguarda Armada Revolucionária-Palmares, fundada em 1969 pela fusão da VPR (Vanguarda Popular Revolucionária) e COLINA (Comandos de Libertação Nacional), organização na qual ela militava anteriormente.

7 Partido Comunista do Brasil, fundado em 1962, logo após a dissidência de importantes líderes do Partido Comunista Brasileiro – PCB.

mesmas narrativas heroicas. Entre as narrativas que divergem do enfoque da atuação heroica da esquerda, queremos destacar as das mulheres que se identificaram com o feminismo – permeadas, muitas vezes, por ressentimentos –, e aquelas que preferem o silêncio. Desse modo, queremos problematizar essas narrativas com recurso ao gênero.

Focalizamos as narrativas, baseadas nas memórias de ex-militantes dos grupos de resistência à ditadura no Brasil. Algumas foram coletadas pela metodologia da História Oral; outras foram publicadas na forma de entrevistas, depoimentos ou autobiografias. Algumas destas pessoas se tornaram feministas. Assim, queremos articular a memória da resistência à ditadura militar no Brasil com gênero e memória familiar.

Os dados que apresentamos fazem parte de um projeto maior, desenvolvido no LEGH – Laboratório de Estudos de Gênero e História da Universidade Federal de Santa Catarina. Este é um projeto de História Comparativa e do Presente. Temos feito estudos em diferentes países do Cone Sul, como Brasil, Argentina, Chile, Bolívia, Paraguai e Uruguai – por meio de entrevistas com pessoas que se identificavam com o feminismo entre 1960 e 1990, e com as pessoas que participaram de movimentos de resistência às ditaduras nestes países. Coletamos, também, outros documentos, como periódicos, livros, processos judiciais e inquéritos policiais. Entrevistamos pessoas que nasceram entre as décadas de 1940 e 1950. Além disso, procuramos as pessoas devido ao seu envolvimento em atividades feministas, de direitos humanos e de resistência às ditaduras, inclusive na luta armada. Para contatá-las, seguimos nossas redes de contato, acumuladas em vista de nossas atividades no IEG – Instituto de Estudos de Gênero, da Universidade Federal de Santa Catarina. Estas nos permitiram conhecer muitas pessoas envolvidas nos temas dos estudos de gênero e feminismo em diferentes países que tiveram participação na resistência às ditaduras. Além disso, com recursos do Projeto CAPES--COFECUB, pudemos coletar, na França, periódicos feministas que foram publicados pelas mulheres brasileiras e latino-americanas que estiveram exiladas. O contato com pesquisadoras francesas proporcionou diálogos,

troca de experiências e novas metodologias de análise da documentação coletada, permitindo aprimorar as reflexões.

As entrevistas foram realizadas nas dependências da residência e/ou do trabalho das pessoas contatadas e, algumas vezes, em lugares públicos. Levamos em conta que as histórias que as pessoas narraram foram influenciadas pelo contato conosco, pelo momento em que as entrevistas foram realizadas e pela história de vida de cada uma. Escolhemos, para este texto, apenas as fontes coletadas no Brasil, estando, entre elas, entrevistas, livros cuja fonte foi a memória, documentos da polícia e periódicos de militantes de esquerda e de feministas.

Tensões de lembrar

A maioria dos estudos sobre a guerrilha rural e urbana, no Brasil, surgiu recentemente na historiografia nacional. Estes são, em geral, textos muito engajados. Reivindicam reconhecimento dos excessos da repressão do governo militar contra os militantes de organizações de esquerda; exigem reconhecimento da existência histórica dos guerrilheiros; buscam, especialmente as famílias dos desaparecidos, nos órgãos públicos, os documentos necessários para provar a prisão, tortura e execução de seus familiares pelo exército, pela polícia política ou grupos paramilitares. Há, porém, famílias que reivindicam silêncio, que querem esquecer o que viveram por causa do envolvimento de gente de sua família com a resistência à ditadura, pois lembrar seria sofrer novamente.

Há, também, toda uma literatura formada por livros de memórias, romances e autobiografias de ex-militantes que apresentam suas versões do que ocorreu e fazem avaliações sobre os rumos tomados pelas organizações de esquerda, armada ou não, na época. Entre eles, podemos citar, por exemplo, os livros de Alfredo Sirkis (2008) e Flávio Tavares (1999), que são autobiográficos, ou os de Carlos Eugênio Paz (1997) e Conrad Detrez (1978), que têm a forma de romances de aventuras. Outros, porém, negam-se a falar, preferem o silêncio. Fogem de entrevistas e, muitas vezes, pedem que se apague o que já disseram.

No campo da história política, além da publicação de documentos, bibliografia recente e extensa tem analisado o período em questão e as organizações de esquerda, juntamente com suas propostas políticas. Foi isso o que fizeram autores como Jacob Gorender (1998), Marcelo Ridenti e Daniel Aarão Reis Filho (2002) e Marcelo Ridenti (1993). Alguns autores mencionam, também, a participação de mulheres na guerrilha e resistência política ao regime militar: nesta direção, encontram-se estudos acadêmicos como os de Ana Maria Colling (1997), Ruth Ribeiro de Lima (2000) e Elizabeth Fernandes Xavier Ferreira (1996), entre outras; além de livros, entrevistas, coleções de memórias, como Luiz Maklouf Carvalho (1998) e Albertina de Oliveira Costa *et al.* (1980), e algumas raras biografias, como as de Verônica Bercht (2002), João Luiz de Moraes e Aziz Ahmed (1994) e Judith Lieblich Patarra (1992).

A pergunta que queremos formular é como a memória da resistência à ditadura militar é esquecida e lembrada e, ainda, como se articula com a memória do feminismo – isto porque várias mulheres que se identificaram com o feminismo, nos anos setenta e oitenta do século passado, tiveram intensa participação nas lutas de resistência às ditaduras e, inclusive, na luta armada. Esta questão é formulada devido ao fato de que, nos relatos das mulheres envolvidas na resistência à ditadura, baseados na memória, muitas das críticas feitas, hoje, ao machismo de seus companheiros, estão diretamente ligadas ao feminismo, que ganhava destaque na mesma época e que, desde então, continuou a ser divulgado.

Por outro lado, várias pessoas que sofreram processos judiciais, que constam nos registros da polícia política, que sofreram prisões, demissões, exílios, aquelas cujos familiares estiveram submetidos a estes sofrimentos, não querem lembrar. Querem apagar de suas vidas, ou da de seus familiares, aqueles tempos tão sombrios. São estas pessoas e, também, as que se envolveram com o feminismo após ou durante sua militância de esquerda que, muitas vezes, apresentam posições diferentes da que atualmente se evidencia na literatura e na mídia, ou seja, a de glorificar o passado de resistência sem muitos questionamentos.

Os anos sessenta e setenta do século XX foram conhecidos, no Ocidente, como o período da chamada "Segunda Onda do Feminismo". Iniciado em meados dos anos sessenta como feminismo radical nos Estados Unidos e na Europa, o feminismo ganhou as ruas e foi divulgado em diferentes regiões, ganhando diversas cores e adaptações locais.

No Brasil, os anos sessenta, setenta e parte dos oitenta foram vividos sob ditadura militar, acompanhando o que acontecia em vários países da América Latina como consequência da política dos Estados Unidos em sua "Guerra Fria" contra a União Soviética, principalmente após a Revolução Cubana de 1959. A possibilidade de regimes comunistas em vários países latino-americanos parecia, para eles, muito real, e isso serviu como argumento e razão para que as ditaduras que se instalaram reprimissem ferozmente todas as correntes políticas que se aproximavam do socialismo, da esquerda e, até mesmo, apenas da democracia.

No mesmo período, a ação dos movimentos de mulheres e feministas[8], que nos Estados Unidos e em países da Europa Ocidental reunia milhares de manifestantes nas ruas lutando por direitos e, ainda, reunia grupos de consciência[9] em várias cidades, buscando mudança cultural, não pôde ser vivida da mesma maneira nestes países que estavam sob ditadura. As ditaduras dos países latino-americanos, tenham elas começado nos anos

8 Estamos entendendo como movimento feminista as lutas que reconhecem as mulheres como oprimidas. É a afirmação de que as relações entre homens e mulheres não são inscritas na natureza e, portanto, são passíveis de transformação. Como movimento de mulheres, estou entendendo que se trata de movimentos cujas reivindicações não são de direitos específicos das mulheres. Trata-se de movimentos sociais cujos componentes são, em sua maioria, mulheres. Ver, a este respeito, Hirata et al. (2000, p. 125-130).

9 Os "grupos de consciência" foram uma característica do feminismo de "Segunda Onda". Estes grupos reuniam de 12 a 24 mulheres que discutiam as questões do privado e liam bibliografia feminista. Estas mulheres buscavam rever as imagens, mitos e preconceitos em vigor na sociedade ocidental que atribuíam às mulheres numerosas desqualificações, como ter pouca inteligência, fragilidade física e, ainda, diversas incapacidades, definindo o lar como seu espaço "natural". Elas tinham a intenção de realizar a expansão da consciência; cada participante de uma destas sessões deveria, também, tornar-se a formadora de outro "grupo".

60, como no Brasil, ou nos anos 70, como no Uruguai e Chile, geraram um contexto muito diferente, impedindo ou restringindo as ações dos movimentos sociais em geral, criando, assim, condições diferenciadas para o feminismo que emergiu nesses países.

Estes regimes, além de serem antidemocráticos e de instituírem formas de apropriação de riqueza altamente hierarquizadas, eram conservadores, moralistas e antifeministas. Desta forma, o movimento que se pode observar em países nos quais a democracia prevaleceu não aconteceu nos países sob ditaduras. Mesmo assim, especialmente desde os anos setenta, muitas mulheres destes países passaram a se identificar com o feminismo. A articulação destas identificações com a política vivida no Brasil é o que queremos apresentar.

Começaremos por mostrar como as relações de gênero estruturaram as atitudes de guerrilheiros e guerrilheiras que, aparentemente, foram inspirados e inspiradas principalmente por suas ideologias políticas. A partir da análise de relatórios, de memórias e textos produzidos na época pelas organizações de luta armada e de resistência à ditadura no Brasil, podemos verificar que algumas das posições, ações realizadas e experiências dos indivíduos envolvidos na ação foram simultaneamente construídas a partir de representações gendradas e constitutivas das relações de gênero. A divulgação das ideias feministas marcou significativamente a transformação destas relações nesse momento histórico.

A luta armada de esquerda no Brasil, nas décadas de 1960 e 1970, concentrou-se na fase de 1968 a 1974. Um evento marcou o início deste período, e outro o fechou. O primeiro foi o Ato Institucional número 5 (AI-5) do governo militar, também chamado de "golpe dentro do golpe", em 13 de dezembro de 1968. Este Ato proibiu todas as manifestações públicas não autorizadas pela polícia e permitiu ao exército e à polícia prender todos os suspeitos de subversão, sendo estas prisões julgadas por tribunal militar, e não pela justiça comum. O segundo diz respeito às operações militares que terminaram, finalmente, com a guerrilha do Araguaia, em 1974, com a

execução de mais de 50 guerrilheiros, muitos dos quais até hoje considerados desaparecidos. As ações de guerrilha urbana empreendidas por vários grupos, como a Ação Libertadora Nacional, a Vanguarda Popular Revolucionária e o Movimento Revolucionário 8 de Outubro, entre vários outros, tais como assaltos a bancos e lojas, assalto a quartéis, sequestro de personalidades como embaixadores e, até mesmo, execução de militares e de torturadores, tinham como intenção iniciar uma revolução de caráter socialista.

A reação do governo militar foi violenta e bem articulada. Inspirados em métodos ensinados por instrutores norte-americanos e por veteranos franceses da guerra da Argélia[10], os militares usaram sistematicamente a tortura para organizar uma rede de informações coordenada pela polícia política, pelo exército, marinha, força aérea e grupos paramilitares financiados por empresários. Convém lembrar que são esses sujeitos que, desde 2016, têm sido trazidos novamente à memória e ao debate público, mas, dessa vez, alçados à categoria de heróis por grupos políticos de extrema-direita. Estes grupos, que já atuavam na propagação de discursos que defendiam a ditadura e os militares torturadores em anos anteriores, a partir do golpe de 2016, que afastou a presidenta Dilma Rousseff, ganharam espaço nos meios de comunicação de massa e, também, no governo. .

Nas organizações de esquerda, havia uma grande diversidade de origens sociais entre os militantes, embora seja amplamente divulgado que a grande maioria das organizações militares da luta armada era composta, principalmente, por estudantes universitários, membros da classe média e jovens. Em termos de números, podemos dizer que, entre as 7.367 pessoas arroladas em processos políticos, 88% eram do sexo masculino e 12% eram mulheres (TELES, 1993, p. 55). Marcelo Ridenti (1993, p. 197-198), que analisou os processos da justiça militar reunidos no Projeto "Brasil Nunca Mais", dissociando os processos ligados diretamente a organizações

10 A participação de militares franceses nas organizações da guerra "contrarrevolucionária" foi publicamente lembrada em documentário difundido no Canal-Plus em 2003 e, ainda, sob a forma de um livro escrito pela jornalista Marie-Monique Robin (2004).

da esquerda, chegou a um total de 4.124 pessoas implicadas; entre estas, 660 eram mulheres (16%), cifra que ia até 18,3% quando se tratava de organizações da guerrilha urbana[11].

Na construção das trajetórias individuais de pessoas que participaram da luta armada e que se tornaram feministas, certamente múltiplas relações e identificações comuns podem ser encontradas. Uma dessas é a de pertencer à esquerda e ter lutado contra a ditadura. É muito comum o testemunho que entrelaça a luta contra a ditadura com a identificação com o feminismo. Convém lembrar o que já foi narrado em outros estudos: o feminismo da década de 1970 foi organizado no campo da esquerda (MORAES, 1997).

Assim, embora houvesse ditadura e as manifestações fossem proibidas, muitas mulheres brasileiras tiveram contato com o feminismo pela imprensa, pelos livros, por viagens, por discussões com amigas e, até, por alguns grupos de consciência que se formaram em 1972 (PEDRO, 2006). Uma destas mulheres entrevistadas pela nossa pesquisa, depois de narrar seu envolvimento inicial com um partido de esquerda e de ter falado de como tinha sido torturada e de como sua família também sofreu torturas em sua frente para que ela informasse o que queriam ouvir, exigiu, recentemente, de nossa equipe, a retirada de várias partes de seu depoimento, inclusive afetando textos já publicados. Aquilo que ela contara a várias pessoas anteriormente (descobrimos que muitas outras pessoas haviam ouvido a mesma narrativa) tornou-se algo que não mais poderia constar na história. À medida que a mídia começou a focalizar os casos de tortura, prisões e atitudes arbitrárias sofridas pelos prisioneiros, a superexposição causou um grande

11 Este número exclui todas aquelas que foram presas ou mortas, aquelas envolvidas de forma marginal nos processos legais, além de todos aqueles que foram condenados à aposentadoria antecipada, que foram expulsos das universidades ou, ainda, aqueles que partiram para o exílio ou que ficaram no anonimato e escaparam da feroz repressão. Entretanto, numerosas pessoas que participaram dos grupos armados foram denunciadas, aprisionadas, torturadas, banidas e mortas. Nada garante, também, que a proporção de homens e mulheres seja constante entre aqueles que escaparam à repressão e aqueles que foram capturados.

incômodo. Sua família pediu silêncio – silêncio para a memória. Ela passou a autorizar a divulgação somente daquilo em que ela sozinha teria participado, sem qualquer outro envolvimento de familiares.

Da mesma forma, um dos membros de nossa equipe de pesquisa realizou várias entrevistas com familiares de desaparecidos políticos. Como de praxe, as entrevistas foram transcritas e enviadas para as entrevistadas para que pudessem acrescentar ou retirar partes do depoimento, ajustar nomes e outras informações que, por vezes, são difíceis de transcrever. Alguns dias depois, entretanto, recebemos carta de uma advogada que, a pedido de familiares, retirava a autorização dada para a utilização da entrevista na pesquisa e exigia a destruição dos arquivos de áudio e transcrições. Embora os motivos e as circunstâncias não tenham sido explicitados, ficou evidente o desejo da família de que os eventos que a ligavam aos desaparecidos, à participação de seus familiares na resistência ao regime e, eventualmente, à sua própria mobilização na defesa dos direitos humanos e na busca pelo esclarecimento das circunstâncias da morte de seus familiares fossem esquecidos.

Para algumas famílias, o envolvimento de seus jovens em organizações de esquerda representou uma grande vergonha. Ter a casa invadida por policiais, ser constantemente ameaçadas, ter suas vidas vigiadas e ver os vizinhos comentando sobre seus filhos ou parentes não deve ter sido muito simples. Várias narrativas falam de como as famílias sofreram com suas atuações. Algumas de nossas entrevistadas contam como seus pais – especialmente o pai – demoraram a "perdoar" pelos problemas que lhes causaram[12]. São familiares como estes que, nos dias atuais, certamente mais se opõem às narrativas sobre o passado que tanto lhes causou dor.

Além desse silêncio sobre o passado, outra narrativa que se opõe à constituição do herói guerrilheiro é feita pelas mulheres que, embora oriundas de organizações de esquerda, passaram posteriormente a se identificar com o feminismo no Brasil. Estas mulheres fazem, hoje, avaliações diversas

12 É o que se vê nas narrativas de Ângela Xavier de Brito e de Olivia Joffily.

daquelas que fizeram no período em que eram militantes. Vê-se, aqui, uma atualização dos acontecimentos. Em vários momentos, elas mesmas reconhecem que o que pensam hoje não era o que pensavam no passado.

Eleonora Menicucci de Oliveira[13], por exemplo, narra que se envolveu com a luta armada. Pertencia inicialmente ao Partido Comunista, mas dele se separou para entrar na guerrilha. No grupo em que atuava, casou-se para poder mudar seu nome, uma vez que o de solteira já estava muito "queimado" junto aos órgãos de inteligência da repressão. Grávida, permaneceu na clandestinidade, realizando várias ações. Deu à luz com nome falso num hospital de São Paulo, de forma que o pai da criança não pôde ver o bebê após o nascimento. Seis meses depois, engravidou novamente, porém a organização da qual ela era uma grande liderança, decidiu que deveria fazer aborto. Ironicamente, o médico que realizou o aborto foi o mesmo que, depois, durante sua prisão e tortura, a examinava para ver se ainda estava viva. A maneira como foi torturada e a forma como a organização a que pertencia decidiu sobre seu corpo e a tratou como mulher e mãe, e não como indivíduo, fez com que repensasse sua atuação. Como ela diz, "isso me fez pensar muito [...] sobre a relação do centralismo democrático e da esquerda com a questão das mulheres. [Pude] repensar o meu caminho, vi como as relações de poder, de gênero, são fortes dentro da esquerda".

A questão, aqui, não é se a esquerda, como vários depoimentos já sinalizaram, era ou não machista; a questão é ver como as entrevistadas rearranjam suas narrativas, como a memória, hoje, atravessada pelas discussões de gênero, apresenta outras narrativas.

Muitas destas mulheres que lutaram em partidos de esquerda e, até, na luta armada, tiveram, fora do Brasil, espaços de contato com o feminismo.

---

13 Eleonora Menicucci de Oliveira foi militante do Partido Comunista antes de entrar na clandestinidade e atuar na POLOP – Política Operária e POC – Partido Operário Comunista (organização de esquerda brasileira que lutava contra a ditadura militar de 1964). Hoje ela é professora de Ciências Humanas em Saúde na Universidade Federal de São Paulo e militante feminista. Identificou-se com o feminismo nos anos setenta. Entrevista realizada em 14/10/2004 por Joana Maria Pedro.

Fugindo da ameaça de prisão, tortura e morte, muitas pessoas envolvidas com a resistência às ditaduras foram para outros países. Na América Latina, nos Estados Unidos, na Europa, encontraram, em diferentes ocasiões, possibilidades de contato com o feminismo. As mulheres brasileiras que se exilaram em diferentes países formaram grupos de mulheres e feministas nestes lugares. Foi desta maneira que surgiu: (i) em Santiago do Chile, um grupo de mulheres coordenado por Zuleika Alambert; (ii) em Paris, França, o grupo de mulheres latino-americanas coordenado por Yolanda Cerquinha da Silva Prado, conhecida como Danda Prado, grupo que publicou um periódico chamado "Nosotras"; (iii) em Paris, também, o grupo de mulheres brasileiras coordenado por Zuleika Alambert; (iv) ainda em Paris, o "Círculo de Mulheres de Paris", que publicou uma revista chamada "Agora é que são elas"; (v) em Lisboa, Portugal, o grupo de reflexão formado por brasileiras exiladas, que se reunia no apartamento de Marli Moreira Alves[14].

A participação nesses grupos transformou a vida de muitas das mulheres exiladas, que passaram a ter outra avaliação de seu passado, interferindo em suas narrativas. As que retornaram ao Brasil se engajaram no movimento de mulheres e feministas que se desenvolvia no país, muitas vezes provocando conflitos nos movimentos de esquerda e, também, nos movimentos de mulheres. Estas mulheres foram as que passaram a fazer as avaliações mais críticas sobre seu passado junto aos partidos de esquerda e às organizações armadas. Momentos vividos passaram pelo crivo dos conhecimentos que adquiriram, rearranjando suas narrativas do passado. Companheiros de luta, antes vistos como heróis, passaram a ser pensados como grandes machistas e egocêntricos.

Em depoimento fornecido para o livro *Memórias do exílio* (*COSTA et al.*, 1980, p. 133), uma ex-militante de uma organização de luta armada ilustrava as relações de gênero nas organizações. Ela conta que os homens, inicialmente – influenciados pelas ideias feministas que circulavam, apesar

14 Testemunho de Albertina de Oliveira Costa no Colóquio Internacional Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul, ocorrido em Florianópolis, na UFSC, entre 4 e 7 de maio de 2009.

da ditadura –, tinham começado a ajudar na cozinha, renunciando, desta forma, ao seu papel de "macho". Ao mesmo tempo, as mulheres tinham começado a viver uma sexualidade mais livre. Mas a força dos hábitos era muito forte. Lembremos que um ditado comum, no Brasil da época, estabelecia que "o lugar das mulheres era na cozinha, esquentando a barriga no fogão e se refrescando no tanque". Desta maneira, mesmo com as mudanças que, aos poucos, eram percebidas, as relações de poder não se alteravam de forma significativa. Em seu depoimento, ela afirmava:

> Não é que as mulheres tivessem tarefas diferentes dos homens, não. Era um processo natural: no começo éramos todos iguais, mas no fim as mulheres ficavam no movimento estudantil. Nós participávamos das ações, mas os treinamentos para as mulheres eram menos intensivos. E, além do mais, tínhamos a tarefa fundamental de manter as casas. Isso não estava escrito em parte nenhuma, mas na prática todas as mulheres faziam isso. Em relação às tarefas domésticas, todos os homens eram meio domésticos, lavavam pratos. Não era grande desdouro, não era essa a questão. Naquele esquema, isto fazia parte do espírito revolucionário. A mulher deixou de ser virgem, o homem deixou de ser macho, lava pratos, faz comida, é bom cozinheiro. Eu acho que isso não era o fundamental. As análises, as grandes análises, a estratégia e a tática, isso era o que importava. E isso eram eles que faziam (COSTA *et al.*, 1980, p. 113).

Este testemunho faz parte das narrativas que algumas mulheres exiladas forneceram para um livro organizado por Albertina de Oliveira Costa e outras autoras em 1980. Este livro pretendia ser uma resposta a um outro, escrito sobre o exílio, que trazia apenas depoimentos de homens. A decisão de fazer o recolhimento de depoimentos foi tomada em uma reunião dos grupos de consciência realizada em Lisboa e, portanto, com um viés feminista. O recolhimento de depoimentos foi realizado pouco antes da Lei da Anistia de 1979, quando muitos refugiados foram autorizados a retornar ao Brasil. Estes depoimentos organizam a memória do que viveram estas mulheres, revelam a experiência do exílio marcado para as mulheres que

testemunharam, pela participação nos grupos de consciência e pelo contato com o feminismo europeu, especialmente o francês.

Portanto, o ressentimento em relação ao fato de que as mulheres que participaram da luta armada e das várias organizações que lutavam contra a ditadura ocuparam cargos de menor poder – presente em várias narrativas – foi formulado depois do contato com o feminismo, neste caso, no exílio. Tratou-se, portanto, de um rearranjo da memória. Lembrar o passado recente com os aportes do feminismo deu novas explicações para suas memórias[15]. Por outro lado, mostra que, apesar de tudo, estas organizações contavam realmente com muitas mulheres. Elas atuaram na busca de informações, no reconhecimento do espaço para a preparação das atividades, organizaram a camuflagem dos "aparelhos" – casas ou apartamentos utilizados pelos militantes –, transformados em "lares normais" com sua presença, atuaram como mensageiras, dentre outras atividades consideradas importantes, porém secundárias.

Por seu lado, as guerrilheiras atuaram de forma a quebrar o monopólio masculino da violência, sobretudo em situação de guerra: surpreendiam os companheiros de luta e até a polícia e a imprensa[16]. Dulce Maia, a guerrilheira Judith da VPR (Vanguarda Popular Revolucionária), foi uma das primeiras mulheres a ser presa pela polícia política. Ela tinha participado de várias ações armadas, algumas bastante perigosas[17]. Ela conta que, diferentemente dos prisioneiros comuns, que eram conduzidos de um lugar para outro sem grande aparato policial, foi levada das câmaras de tortura do DEOPS[18] para a prisão usando algemas e com os braços amarrados nas costas.

---

15 Sobre esta questão, ler Magdalena León (2000, p. 191–206).

16 Para uma discussão sobre o monopólio masculino da violência, ver Françoise Héritier (1996) e Luc Capdevila (1998, p. 607–623).

17 Como "[...] o roubo de armas no Hospital Militar de Cambuci em 22 de junho de 1968 e a explosão de um carro bomba no Quartel General da II armada, em Ibirapuera, em 26 de junho [...]", em São Paulo.

18 DEOPS – Departamento de Estado da Ordem Política e Social de São Paulo.

> Para transportar-me do largo General Osório (endereço do DEOPS) ao presídio Tiradentes (a um quilômetro e meio de distância, se tanto, em pleno centro de São Paulo), foi montado um forte e espalhafatoso esquema. Um aparato bélico e uma escolta que mais pareciam destinados a transportar um destacamento inimigo preso para uma cidade a milhas de distância. Enfim, havia algo de paradoxal e muito de ridículo: todo aquele aparato de homens armados até os dentes, homens grandes, fortes, de ombros largos, de capacetes, cassetetes, revólveres, pistolas, fuzis, metralhadoras – e a ajuda de alguns cães pastores – cercando a entrada do DEOPS, aguardando a saída da "terrorista". A porta se abre e, de repente, sai aquele fiapo de gente, quase apenas pele e osso, pálida pelos meses sem sol, e com os braços algemados para trás. Era eu (MAIA, 1997, p. 99).

Dulce (Judith) foi vista como uma aberração. Tinha se tornado "macho". Ela mesma conta, em depoimento coletado por Carvalho (1998), que tanto a polícia como companheiros da organização diziam que ela era "macho", como forma de elogio. Ser macho, neste caso, tinha conotação de ter resistido à dor e à tortura, transportar armas e ter "sangue frio". Ser capaz de colocar as questões da guerrilha acima das emoções pessoais.

Estas eram imagens de uma masculinidade infalível, certamente difícil de servir como espelho para as mulheres que se aventuraram nos caminhos da guerrilha. Elas ajudavam a explicar a acusação frequente, reforçada pela identificação com as ideias feministas, de que estas mulheres precisaram esconder seus traços femininos. Não podiam usar vestidos, pentear o cabelo visando ressaltar a beleza e não podiam, ainda, usar batom. Não deveriam "parecer mulheres" (COLLING, 1997; GOLDEMBERG, 1997), a não ser que a ação exigisse o uso do gênero, como nos casos em que precisavam obter informações, passar por lugares perigosos de forma despercebida. Para isso, algumas vezes, serviam-se de sua imagem de mulher. Enfim, as mulheres deveriam mostrar a sua coragem, firmeza, lealdade e virilidade nas ações de vida e de morte, nos porões da polícia secreta, sentadas na

"cadeira do dragão"[19] ou penduradas num "pau de arara". As narrativas da tortura mostram que o mais doloroso era resistir a toda tortura e não falar. Afinal, o verdadeiro revolucionário deveria ser capaz de todos os sacrifícios.

Todas essas reflexões feitas pelas testemunhas, hoje, mostram, antes de mais nada, uma reflexão que não havia no momento desses acontecimentos. Algumas testemunhas afirmam que, naquela época, não se davam conta das diferenças de gênero e dos preconceitos. Poucas falam disso e afirmam ter confrontado seus colegas com estas questões. Pode-se dizer que é uma memória atravessada por um conhecimento, por uma reflexão sobre gênero, oriunda das discussões feministas. É o feminismo rearranjando as memórias. Ao lado da narrativa de seus feitos heroicos, das torturas dolorosas, aparecem os ressentimentos em relação aos companheiros homens que – seguindo a relação de gênero vigente na época – as consideravam menos capazes de reflexão política e de ações mais ousadas.

Entre as mulheres que ficaram no Brasil e não atuaram na guerrilha, mas que participaram de partidos proscritos pela ditadura, o envolvimento com o feminismo também provocou narrativas de memória que rearranjaram o passado de maneira não heroica. Nestas, o ressentimento também está presente, porém de outra forma. Neste caso, o depoimento de Maria do Espírito Santo[20] é emblemático. Ela conta que era militante do Partido Comunista Brasileiro e foi instada pelo partido a participar do movimento de mulheres para ganhar novos membros para o partido. Entretanto, uma vez dentro do movimento, passou a se envolver de tal forma que acabou por dar

19 Cadeira do dragão: "é uma cadeira extremamente pesada, cujo assento é de zinco, e, na parte posterior, tem uma proeminência para ser introduzido um dos terminais da máquina de choque chamado magneto; além disso, a cadeira apresentava uma travessa de madeira que empurrava as suas pernas para trás, de modo que a cada espasmo de descarga as suas pernas batessem na travessa citada, provocando ferimentos profundos" (Projeto, s.d.).

20 Maria do Espírito Santo Tavares dos Santos, conhecida sob o apelido de "Santinha", nasceu em Bacabal, Maranhão. Trabalhava no Conselho de Estado da Saúde do Rio de Janeiro quando foi entrevistada. Ela mora no Rio de Janeiro e foi entrevistada por Roselane Neckel em 14/02/2005.

prioridade a este, organizando grupos de consciência e de reflexão, sendo a responsável pelo engajamento de muitas mulheres no feminismo brasileiro.

O que temos, portanto, são memórias rearranjadas. Para algumas pessoas, lembrar este período se tornou muito doloroso para si mesmas e para suas famílias. Algumas, por contingências políticas atuais, preferem não lembrar, não narrar. Renegam o que disseram ou o que falaram seus familiares. Para outras, este é o momento de mostrar seu passado heroico. O fim da ditadura e a chegada ao poder de ex-militantes de esquerda as autorizou a lembrar. Narrar foi uma maneira de compor o panteão dos heróis da resistência.

Importante destacar que, agora, estes heróis voltaram a ser desqualificados, não pelas companheiras feministas, por fazerem a crítica dentro da própria esquerda, mas por um novo governo que declarou guerra a toda esquerda. A forma como lembramos, como somos autorizadas a lembrar, perpassa, também, as tensões políticas que têm prometido refazer todas as narrativas históricas.

Referências

BERCHT, Verônica. *Coração vermelho*: a vida de Elsa Monnerat. São Paulo: Anita Garibaldi, 2002.

CAPDEVILA, Luc. "Le mythe du guerrier et la construction sociale d'un 'éternel masculin' après la guerre". *Revue Française de Psychanalyse*, v. LXII, n. 2, p. 607-623, 1998. Disponível em: http://dx.doi.org/10.3917/rfp.g1998.62n2.0607.

CARVALHO, Luiz Maklouf. *Mulheres que foram à luta armada*. São Paulo: Globo, 1998.

COLLING, Ana Maria. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

COSTA, Albertina de Oliveira; MORAIS, Maria Teresa Porciuncula; MARZOLA, Norma; LIMA, Valentina da Rocha (Dir.). *Memórias das mulheres do exílio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

DETREZ, Conrad. *L'herbe à brûler*. Paris: Calmann-Lévy, 1978.

FERREIRA, Elizabeth Fernandes Xavier. *Mulheres, militância e memória: histórias de vida, histórias de sobrevivência. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.*

GOLDEMBERG, Mirian. "Mulheres & militantes". Revista Estudos Feministas, v. 5, n. 2, p. 349-364, 1997.

GORENDER, Jacob. Combate nas trevas. São Paulo: Ática, 1998.

HÉRITIER, Françoise. 1996. Masculin/féminin: la pensée de la différence. Paris, Odile Jacob, 1996.

HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; DOARÉ, Helen le ; SENOTIER, Daniele. Dictionnaire critique du féminisme. Paris: Pressea Universitaires de France, 2000. p. 125-130.

LEÓN, Magdalena. "Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder". Revista Estudos Feministas, v. VIII, n. 2), p. 191-206, 2000.

LIMA, Ruth Ribeiro de. "Mulher: brasileira e guerrilheira". Diálogos DH/UEM, v. IV, n. 4, p. 203-217, 2000.

MAIA, D. "A morte, as donzelas e a canção dos pescadores". In: FREIRE, A.; ALMADA, I. e PONCE, J. A. G. (org.). Tiradentes, um presídio da ditadura: memórias de presos políticos. São Paulo: Scipione, 1997, p. 96-107.

MORAES, João Luiz de; AHMED, Aziz. 1994. *O calvário de Sônia Angel: narrativa a Azis Ahmed*. Rio de Janeiro: MEC, 1994.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. "*O feminismo e a vitória do neoliberalismo*". In: M.R. SCHPUN. Gênero sem fronteiras. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997, p. 141-151.

PATARRA, Judith Lieblich. *Iara: reportagem biográfica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

PAZ, Carlos Eugênio. *Nas trilhas da ALN: memórias romanceadas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). *Revista Brasileira de História (on-line), 26*(52): 249-272, 2006. http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882006000200011

PROJETO Brasil Nunca Mais: modos e instrumentos de tortura. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/projetos/dh/br/tnmais/instrumentos.html. Acesso em: 05 out. 2011.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Ed. da Unesp e Fapesp, 1996.

RIDENTI, Marcelo.; REIS FILHO, Daniel Aarão (orgs.). *História do marxismo no Brasil: partidos e organizações até os anos 60*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2002.

ROBIN, Marie-Monique. *Escadrons de la mort, l'École Française*. Paris: La Découverte, 2004.

SIRKIS, Alfredo. *Os carbonários*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

SNYDER, Cara K. e WOLFF, Cristina Scheibe, "The Perfect Misogynist Storm and The Electromagnetic Shape of Feminism: Weathering Brazil's Political Crisis". *Journal of International Women's Studies*, 20(8), 2019, 87-109. Disponível em: https://vc.bridgew.edu/jiws/vol20/iss8/6 Acesso em 13 ago. 2020.

TAVARES, Flávio. *Memórias do esquecimento*. 4ed., São Paulo: Globo, 1999.

TELES, A. A. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-18

Documentos de família: uma identidade construída? O exemplo dos livros de razão franceses[1]

Sylvie Mouysset

Quando abre seu livro de razão, o chefe de família não tem intenção de fazer obra literária, deseja simplesmente salvaguardar os pequenos e grandes fatos de sua existência diretamente concernentes ao conjunto de sua casa. Ele inscreve ali, segundo Antoine Furetière, "tudo o que recebe e gasta a fim de prestar conta e razão a si mesmo de todos os seus negócios[2]". Presente sob diferentes formas em toda a Europa a partir do século XIV até pelo menos o século XIX, o livro de razão [*livres de raison*] é um livro de contas, do latim *ratio* que significa cálculo[3]. Na verdade, seu autor anota nele todos os acontecimentos que, a seu ver, merecem ser integrados ao patrimônio familiar e transmitidos de pai para filho. Em estilo sóbrio e seco, nomeia assim homens e bens, a fim de saber precisamente com o que sua família e ele próprio podem realmente contar. Nascimentos, casamentos, falecimentos, compras e vendas, trabalhos sazonais e notícias locais ritmam então o curso ordinário das coisas da vida familiar e se misturam ao longo dos dias e das páginas do livro numa ordem e numa lógica por vezes indiscerníveis.

---

1 Publicado originalmente em FINE, Agnès (dir.) *Etats civils en questions. Papiers, identités, sentiment de soi*. Paris: CTHS, 2008. p. 275-292.

2 FURETIERE, 1690, extrato do artigo "livro".

3 Para uma apresentação histórica do gênero, ver: TRICARD, 2002; LEMAITRE, 2006; MOUYSSET, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

Os escritos do foro privado – esse conjunto de documentos domésticos a que pertencem os livros de razão – são hoje objeto de um inventário nacional, composto por iniciativa da Direção dos Arquivos da França e de um grupo de pesquisa do CNRS[4]. De minha parte, estudei cerca de quatrocentos livros de razão recenseados nos arquivos e bibliotecas departamentais e municipais do Sudoeste da França, sem esquecer os fundos das sociedades de estudiosos e de alguns proprietários privados[5].

Em quê esses cadernos domésticos, de feitura frequentemente medíocre, podem ter um interesse qualquer para quem trabalha com identidade civil e sentimento de si? Quando não foram perdidas ou destruídas, essas "velhas papeladas" constituem ferramentas de memorização do patrimônio familiar ao mesmo tempo em que formam um pacote útil de documentos de identidade portátil, e isso na ausência de documentos públicos previstos para essa função (MORDENTI, 1995 e 2001; MOUYSSET, 2007).

É interessante observar a elaboração desses registros, como arqueologia da escrita de si, antes mesmo de localizar neles os fragmentos de identidade apreensíveis num agenciamento de notas dedicado à memória coletiva. Podemos também tentar saber a que usos identificatórios precisos era destinado esse gênero de documento de estado civil doméstico.

---

4 Esse inventário, que ainda está sendo realizado, é fruto do trabalho coletivo do GdR 2649 "Os escritos do foro privado do fim da Idade Média até 1914" (CNRS), dirigido por Jean-Pierre Bardet e François-Joseph Ruggiu; esse grupo de pesquisa reúne historiadores, etnólogos e sociólogos, linguistas e arquivistas sequiosos de preservar e valorizar fontes riquíssimas de informações precisas sobre a vida cotidiana de nossos antepassados, esse infraordinário tão caro a Georges Perec. A direção dos arquivos da França apoiou a iniciativa do GdR 2649 e convidou os arquivistas departamentais a esquadrinhar sistematicamente os fundos das séries J (fundos privados), B (Justiça do Antigo Regime) e E (comunas, estado civil, notários). Os esforços conjugados dos membros do GdR e dos Arquivos da França logo oferecerão seus frutos sob a forma de uma base de dados de milhares de referências disponível on-line e pesquisável por palavras-chave: [www.ecritsduforprive.fr].

5 Esse corpus foi objeto de uma base de dados descritiva e analítica em FileMaker Pro, cujos resultados foram lançados no repositório comum da base do GdR mencionada acima. Ver MOUYSSET, 2007.

O livro de razão: um monumento familiar total

Assim como os "dossiês de escritório" de um advogado, ou ainda o abissal conteúdo de uma bolsa de mulher, a elaboração sedimentária do objeto "livro de razão" deve ser examinada com cuidado, pois infalivelmente gera certo número de elementos que interessam à construção identitária.

Quando o chefe de família – e logo voltaremos a esse princípio de masculinidade da escrita doméstica – decide redigir um livro de razão, o que está fazendo? Escolhe algumas folhas de papel, dobra-as em dois ou em quatro e costura rapidamente seu meio. Se for mais cuidadoso ou mais atento ao aspecto de seu suporte, providenciará uma caderneta ou um caderno de capa dura que um dia talvez mande encapar e, em certos casos, dará um título: *Diário, Memorial, Livro de família, Livro de razão...* Pode também recorrer a um documento impresso em forma de calendário – efemérides, livros de horas, almanaques – que não hesitará em sobrecarregar de informações pessoais. É o caso de Montaigne, que toma rapidamente suas notas sobre o *Ephemeris* de Beuther (MARCHAND, 1948). A partir do século XVIII, e mais comumente ainda no século seguinte, os escribas passam a ter à sua disposição cadernetas pré-impressas reservadas às notas domésticas, intituladas *Diário, Livro diário,* ou ainda *Tagebuch*, na Alsácia.

Geralmente de pequeno formato, o livro é conservado com cuidado pelo pai de família: imagina-se esse, como Thomas Mann, se retirar para longe do barulho e do rumor, para ler ou acrescentar alguma observação em seu caderno exumado de uma gaveta secreta de seu escritório[6]. As notas são breves: às contas domésticas misturam-se os acontecimentos familiares. Esse conjunto aparentemente disparatado retém em suas páginas os incidentes que afetam a vida cotidiana da casa e de seus habitantes. Quanto aos relatos

6 Klaus MANN evoca longamente as práticas de escrita de seu pai em seu romance autobiográfico *The turning point*. Os arquivos familiares do Antigo Regime, e especialmente os inventários de bens após falecimento, confirmam a localização dessas cadernetas domésticas no escritório paterno, parte privada do espaço caseiro no seio da qual são conservados os documentos de família.

mais longos sobre o resto do mundo, eles costumam ser raros e dependem do humor e da vontade dos pais de família de integrá-los ou não à *saga* do grupo. A anotação é via de regra cronológica, mas o escrevedor se reserva o direito de voltar a um fato antigo, seja deixando páginas em branco, seja acrescentando menções marginais, invadindo assim o espaço integral da página.

A escrita é orientada para o passado, ao contrário da escrita de uma agenda que mantém em dia as coisas a serem feitas num futuro mais ou menos próximo. Aqui, o autor recenseia fatos que ocorreram num tempo mais ou menos distante. Sua transcrição pode ser imediata ou mais episódica, menos regular: apoia-se então mais na rememoração – "Lembrado seja que" indicam certos escribas acima de cada notícia –, operação mental que exige por vezes o recurso a diferentes documentos, notas de rascunho, atos de cartório, bilhetes de toda espécie carregados nos bolsos antes de serem lançados às páginas do livro (FARGE, 2003). "Todo homem carrega em si uma espécie de rascunho, perpetuamente remanejado, da narrativa de sua vida", observa Philippe Lejeune (FABRE, 1997). De fato, o livro se faz facilmente baú: enche-se de papéis soltos, recibos, contas, rascunhos destinados a serem conservados pelos membros da linhagem. Tais papéis costumam estar inseridos no lugar do registro que concerne ao fato que eles testemunham, e de que servem de prova.

O autor desse universo de papéis melhor ou pior organizado é em geral o pai de família, mais raramente um homem só. Os livros de mulheres são muito mais excepcionais e normalmente vemo-las ocupadas com esse trabalho de escrita doméstica quando a viuvez lhes conferiu o estatuto de chefe de família (MOUYSSET, 2006). Sua passagem pelo livro toma então a forma de uma transição, da escrita do esposo àquela do filho que logo retomará o fio da obra paterna. "*Parole son femine, atti son maschi*", diz um provérbio toscano do século XV (KLAPISCH-ZUBER, 1990). Se as esposas se responsabilizam pela economia doméstica no dia a dia, não são elas que fazem as contas, negócio de homens.

A origem social desses homens é bem demarcada: habituados ao trabalho de escrita, eles são mais hábeis contadores do que verdadeiros

escritores, principalmente comerciantes, procuradores, notários e grandes proprietários de terras. Todos sentem a necessidade de medir, calcular, provar por escrito e não têm a mínima dificuldade para pegar da pena e traçar algumas linhas de tempos em tempos, já que fazem esse gesto todos os dias em suas profissões. De um registro ao outro, do público ao privado, esses práticos sabem manter suas escrituras em ordem.

O livro é passado como um bastão, de pai para filho, o filho mais velho, sempre que possível: a ele cabe a profissão paterna, seus encargos políticos, seu lugar na confraria e a tarefa de dar continuidade à obra memorial da parentela. Em que momento esse "escrevente" decide substituir seu pai, responsabilizar-se pela e assim conservar a memória familiar sob a forma mais usual de uma pequena caderneta doméstica? Dito de outro modo, em que momento o autor declina sua identidade pela passagem à escrita? Aqui, atingimos a própria essência da questão colocada na introdução: no livro de razão aparecem ao menos duas formas de identidade, identidade pessoal, a do escrevedor, e identidade coletiva, a da família inteira.

Pessoal e familiar: identidades conjugadas

O acontecimento escolhido pelo escrevente para inaugurar seu livro é um primeiro marcador identitário: sua entrada na escrita funda seu nascimento na memória coletiva. Raymond d'Austry, mercador burguês de Rodez no século XVI começa assim seu livro:

> Lembrado seja que, segunda-feira às duas horas da tarde, no ano de 1550 [corrigido para 1549], no dia 20 de maio, nasci eu, Raimond d'Austry. Tendo sido meu padrinho o senhor Raimond Cairon, juiz criminal de Rouvergue, e madrinha a senhorita Anne de Valon, mulher do senhor d'Hubbal, meu tio, de Vile Neufve en Rouvergue. (DÉBAT, 1991)

O nascimento é uma baliza clássica. Outro escolherá seu casamento como incidente fundador, outro sua entrada na vida profissional, ou ainda assinalará o falecimento de seu pai como sinal visível de seu nascimento

familiar e cívico, data em que assumiu as responsabilidades paternas na casa, na loja ou ofício, na prefeitura ou na igreja. Embora não possamos evocar a noção de pacto autobiográfico aqui, o livro de razão participa daquilo que se percebeu desde o início do Renascimento como o nascimento do indivíduo. A afirmação de si, o desejo de se situar e de afirmar sua identidade individual é patente, ao menos por dois ou três indícios que não enganam: o emprego do *Eu*, em primeiro lugar, e, a seguir, a frequência das assinaturas, a que voltaremos. Outro signo individual, o retrato, presente em certos livros, sob a forma de uma descrição ou mesmo de um esboço a lápis.

A partir do *ego*, a apresentação do resto do entorno se desenha em rede, como uma teia cujos fios todos reconduzem ao centro, à posição inicial do escrevente (MOUYSSET e THOMAS, 2005). O autor inscreve seu casamento, o nascimento de seus filhos, cuja data específica, o santo do dia, a posição dos astros, o nome e laço de parentesco dos parentes espirituais. Poderíamos então pensar que o livro de razão se assemelha a um registro paroquial graças ao qual cada um pode constituir a árvore de família. No entanto, trata-se de algo distinto, por pelo menos duas ou três razões essenciais. A inscrição no livro é diferente, comportando especificações de ordem social ou cultural ausentes no estado civil do Antigo Regime[7]. Além disso, e aí se situa o elemento distintivo essencial, a estrutura familiar é desenhada por um de seus membros, portanto, de maneira necessariamente subjetiva, com seus esquecimentos – um gêmeo natimorto, um bastardo enterrado nas profundezas da memória coletiva... – e seus destaques de personagens eminentes, um primo distante, nomeado bispo, chamado de "irmão", por exemplo. O agenciamento da ordem familiar é reinventado tal como é vivenciado e se afasta, portanto, da percepção da realidade por um terceiro – o padre – como acontece com os registros paroquiais. Essa leitura em alto-relevo da família revela escolhas pessoais de colocação em memória, fruto de sentimentos experimentados em relação aos seus, de amizade e inimizade, de paixão e indiferença, que por vezes nada têm a ver com a proximidade dos laços de sangue.

7 Ver *infra*, os usos públicos do livro de razão.

Semelhante apresentação do grupo, de uso exclusivo da família próxima, explicita igualmente certas práticas que passam despercebidas nos documentos públicos como registros paroquiais e atas de cartório. Tomemos o exemplo da nomeação, gesto privado por excelência: Jacques Perrin dá a seu filho o prenome Dalmas. Um genealogista amador não verá nada demais aí, afora o fato de que essa escolha pode ter sido influenciada pelo nome de um dos primeiros bispos de Rodez. Um pesquisador mais atento notará que esse prenome é um patronímico presente na família da esposa de Jacques, não o prenome desta, mas o de sua mãe. A atribuição desse prenome é portanto o meio escolhido pelos jovens pais em plena ascensão social para pôr em destaque o laço invisível com essa linhagem muito influente de Sauveterre. Ora, no finzinho da página do livro de razão em que figura o nascimento, pode-se ler em letras bem pequenas: "foi chamado Valentin Dalmas". Essa menção, aparentemente anódina, sublinha o triunfo no dia a dia de outro prenome, Valentin, que designa há muito tempo o primeiro filho, verdadeiro nome totêmico dos Perrin (MOUYSSET, 2004, p. 209-244). O livro de razão memoriza assim práticas ordinárias: aqui, o costume de nomeação intrafamiliar frustra um desejo novo de afiliação simbólica a uma linhagem honorável, espécie de pequeno arranjo com os mortos indetectável na simples leitura dos registros paroquiais[8].

8 Outros exemplos poderiam corroborar essa hipótese, eis aqui três: Jean-Baptiste Alexis Chorllon, presidente do tribunal de pequenas causas de Guéret no século XVII, chama seu filho mais velho de "Chorllon" e não Alexis (CASSAN e LANDOU, 2002). Um dos irmãos do historiador Amans-Alexis Monteil, de nome Joachim-Alexis, é também rebatizado pelos seus: "Antes da Revolução ele tinha o nome de um pequeno vilarejo chamado Séveyrac. Vinte outros poderiam ter esse nome também, pois havia ali tantos feudos quanto nas muralhas de Paris, ao menos dez ou doze, senão quinze ou vinte" (MONTEIL, 1998, p. 53). Um último exemplo de mudança de nome, este no século XV: Por volta de 1460, Bétho Resseguier herda os bens de seu tio, o mercador de Rodez Guillaume Guirbaldy, sob a condição de que passasse a usar seu nome. Ele se torna então Bétho Garibal, assim nomeado quando entra no consulado em 1460, depois Bétho Garibaldi, aliás Resseguier, cônsul em 1465. Essa informação me foi transmitida por Pierre e Jacqueline Cote, a partir de seus trabalhos em curso sobre os livros de razão dos Guirbaldy; agradeço-lhes imensamente.

A apresentação de si e dos seus, numa reunião desejada pelo escriba e só por ele, se distingue em vários pontos da autobiografia pura e simples, e leva antes àquilo que François Dosse qualificou com justeza de "biografia coral", com uma ou várias vozes (DOSSE, 2005). Em seu seio, todo membro da parentela deve dispor das chaves necessárias à identificação dos próximos, dos indiferentes e dos inimigos do *ego*. No entanto, não está aí o único objeto dessa apresentação egocentrada do grupo: esta também deve ser útil à distinção, à defesa e à sobrevivência da família.

Do espaço privado ao espaço público: alguns usos do livro de razão

O instrumento livro de razão serve para contar, fixar para a eternidade os fatos que devem ser retidos pela posteridade: "Fiz esse *ricordo* para que, após minha morte, meus filhos sejam informados de tudo", escreve um florentino do Quattrocento (KLAPISCH-ZUBER, 1990, p. 31). Essa mesma preocupação com a informação exaustiva dos negócios da família é expressa vinte anos antes da Revolução Francesa por Gilbert de Raymond, membro da nobreza de Agenês, inquieto com o futuro de seu filho após seu desaparecimento:

> Esse livro, meu filho, é feito tão somente para lhe dar um conhecimento dos negócios da família que passaram por minhas mãos durante minha vida, do gasto que tive desde que perdi meu pai, em 1753, das reparações que fiz aos bens, de que cuidei o melhor que pude, da genealogia da casa que não me foi possível encontrar, por mais que pesquisasse, enfim, de tudo aquilo que pode lhe interessar: pois é bom que você seja instruído dessas coisas que lhe serão úteis na sequência, caso lhe sobrevenha algum negócio de que tive conhecimento. (THOLIN, 1880, p. 33)

O desejo de deixar um rastro a fim de "dar conhecimento" a seu filho de todos os seus negócios implica a pesquisa meticulosa de todos os fragmentos de vida úteis concernentes aos indivíduos e aos seus atos. O livro de razão permite a inserção, a conservação e a ordenação desses fragmentos.

Com que fim? Escrito do foro privado, quais podem ser seus usos públicos? Podemos distinguir pelo menos três: o livro de razão é documento de identidade, espécie de estado civil coletivo e retrospectivo; também funciona como documento sucessório, conservando a memória das compras e das vendas que fizeram ou desfizeram a fortuna familiar; por fim, ele tem um valor probatório e pode, portanto, ser utilizado num procedimento judicial.

Registro de identidade, ele é concebido para manter a conta precisa dos membros da parentela. François Dartensec, burguês de Périgueux no século XVI, expõe assim o objeto de seu livro:

> IHS. Seja meu alfa e meu ômega 1594. Aqui está o dia e a hora de meu noivado, núpcias, morte de meu pai, mãe e outros de minha casa, e nascimento de meus filhos que aprouve e aprazerá a Deus me dar.[9]

O livro pode também começar por uma espécie de balanço sintético dos escritos paternos que permitem a seu filho se situar no seio da linhagem e fazer um apontamento biográfico em forma de inventário familiar antes de iniciar suas próprias contas. Jean Burel, burguês de Puy-en-Velay no tempo das guerras de Religião, insere as notas genealógicas de seu pai no centro de seu livro de razão como embasamento de seu próprio relato (RIVET 1983, p. 533). Jean-Baptiste Chorllon faz o mesmo: antes de começar seu registro de família, copia os enunciados genealógicos recolhidos por seu pai Isaac (CASSAN e LANDOU, 2002, p. 71).

Na ausência de estado civil fiável e preciso – as séries contínuas de registros paroquiais são raras antes de meados do século XVII e o padre encarregado de mantê-los nem sempre o faz com muita aplicação –, o livro de razão pode constituir uma espécie de documento paliativo pessoal, ao alcance da mão quando preciso. No leste da França, e especialmente no sul da Alsace, a prática dos livros de razão é comum sobretudo entre os protestantes:

9 *Livre de raison de François Dartensec, bourgeois de Périgueux, procureur es sièges royaux*. PEYROCHE sInd.

trata-se aqui de contornar o interdito religioso da inscrição no registro católico desde 1685 e de fabricar para si mesmo um estado civil substituto, prática transgressiva própria a essa comunidade minoritária, tornada clandestina após a Revogação do Edito de Nantes.

Além disso, mesmo em presença de registros paroquiais disponíveis e corretamente mantidos, os pais têm um cuidado particular em manter a conta dos nascimentos, casamentos e falecimentos que modificam o perfil do grupo, numa língua que plagia às vezes a do padre, mas nem sempre. Alguns anúncios permanecem bastante convencionais: para tal nascimento, o escrevedor indica a data, os nomes do padrinho e da madrinha e o nome da criança. Outros autores são mais prolixos em detalhes que parecem ínfimos à primeira vista, mas participam na verdade da identificação do indivíduo que está entrando na família. Eis aqui, a título de exemplo, a notícia completa referente a Jacques Perrin, inserida no livro de razão por seu pai, Étienne:

> Jacques Perrin. 1579. 11. junho
> No ano de mil quinhentos e setenta e nove, no décimo dia do mês de junho, em que é celebrada a festa de são Barnabé, entre as onze e as doze horas da manhã, a lua estando cheia desde a terça-feira nove do referido mês, isso desde as quatro horas e treze minutos antes do meio-dia, o dito dia de nascimento estando sob o signo de Aquário, e sendo uma quinta-feira. No dia seguinte entrava-se no signo de Câncer. Nasceu no dia onze de junho de mil quinhentos e setenta e nove Jacques Perrin, meu primeiro filho, todo coberto e envolto de sua pele pelos gregos chamada âmnio, também conhecida como cordão. Foi batizado na terça-feira seguinte, dia de São Cirilo, e levado ao santo batismo pelo Senhor Jacques de Corneilhan, bispo de Rodez, e pela senhorita Jehanne de Martin, minha mãe, seu padrinho e sua madrinha. Batizado por mestre Amants Bonal, doutor e [6] cônego na igreja catedral de Rodez. DEUS, por sua misericórdia e bondade infinita, queira fazê-lo viver e morrer em seu temor e na observação de seus santos mandamentos. Assim seja. 1579. 11 de junho.
> Meu dito senhor pai Jacques de Perrin morreu em vinte de novembro de 1647 entre as seis e as sete horas da noite, de uma

> icterícia de que sofreu por mais de dois anos e que o deixara amarelo como açafrão. Foi sepultado nos Jacopins, no coro, acima da estante. Ele fora três vezes primeiro cônsul do burgo e síndico da dita comunidade até se demitir ao meu favor. Fora juiz real do lugar de Calmon e de vários outros lugares. Era muito eloquente e erudito. Deus, em sua santa misericórdia, o faça gozar de repouso eterno. Amém[10].

Aqui não falta nada: nem a data precisa, nem o santo do dia, nem a hora aproximada do nascimento, nem a posição da lua e dos principais signos zodiacais no momento da vinda ao mundo do filho. A identidade é declinada da maneira mais completa possível, inclusive na determinação do signo astrológico do menino. Étienne pertence a essa elite esclarecida da primeira modernidade que manifesta interesse pela astronomia e tira imediatamente proveito de seu saber no intuito de apresentar os seus com uma precisão extrema. Deseja assim predizer o destino de seu filho? Ninguém pode garantir. Em todo caso, deseja lhe dar vida sobre o papel situando-o na família, mas também – e de maneira mais universal – no cosmos. A notícia biográfica será completada mais tarde e fechada pelo filho de Jacques, no fio contínuo do tempo do indivíduo: assim, Jean inscreve a morte de seu pai na sequência de seu nascimento e não na página dos acontecimentos de 1647, ano de seu falecimento.

Documento de identidade, no seio da qual figuram todos os filhos da parentela, do berço ao túmulo, o livro de razão conserva também, misturadas, todas as transações que permitiram ao grupo se afirmar no tempo e no espaço. Essas são integradas ao relato sob diferentes formatos. Elas podem figurar integralmente no livro que se faz baú para acolhê-las, inchado de atos originais que transbordam de suas páginas. Essas folhas soltas são então conservadas num lugar preciso, às vezes até espetadas ao lado do texto principal que evoca seu objeto e sua data. Elas podem também ser copiadas dentro das páginas do livro, seja pelo pai de família, seja mesmo pelo

10 *Livre de raison des Perrin*, manuscrito conservado na société des Lettres de l'Aveyron, 11 juin 1579, f. 5.

notário que aceita pegar da pena e escrever diretamente no registro doméstico de seu cliente. Quando os atos são apenas mencionados e não copiados integralmente, o escriba toma o cuidado de nada esquecer que possa um dia ser útil à posteridade. Alguns autores não hesitam em rechear seus trabalhos com extratos de manuais de direito para uso das famílias: trata-se de não perder nada do sentido das atos acumulados e de propiciar a seus sucessores uma espécie de modo de usar que facilite sua leitura. É assim que Jean-Georges Vogel, tenente da artilharia em Colmar durante a Revolução, toma notas sobre a prática testamentária, por exemplo, ou qualquer outro assunto jurídico complexo, e especifica na margem: "extrato do manual prático[11]".

Quando é regularmente mantido, o livro de razão compõe então uma peça única, verdadeiro monumento familiar total que encerra o conjunto dos acontecimentos – no sentido mais amplo do termo – ocorridos no seio da família. No momento da sucessão, ele facilita as arbitragens, expondo detalhadamente os atos sucessivos, oferecendo assim uma síntese das transações acumuladas em diversos tempos e lugares. Alguns juristas sublinham essa qualidade conservatória dos livros domésticos:

> Antes do decreto [de 1673], a maioria dos negociantes, para ter seus negócios em boa ordem, sempre manteve livros em que escrevia todas as suas despesas, não apenas aquelas que diziam respeito a seu comércio, mas também a de sua casa; assim, isso não tem nada de novo [...] porque é muito útil prestar contas a si mesmo & quando morrem, suas mulheres, seus filhos e seus credores, encontram após seu falecimento todos os seus negócios em boa ordem. (SAVARY, 1675, T. I, p. 276)

Fora da casa, esse registro conciso da história familiar serve também de prova. Aliás, alguns o constroem como um ato jurídico solene, datando e assinando todos os elementos. Alguns escribas aplicam-se particularmente

11 *Livre de raison de Jean-Georges Vogel*, 1798-1840, Archives départementales du Haut-Rhin, 2J 180, f. 36-37.

em fazer preceder sua assinatura da menção "dou fé de que", como faria um notário ou qualquer homem de lei; e quando fazem rasuras, dão-se ao tempo de anotar se elas são voluntárias e não acrescentadas por mão estranha: "aprova as rasuras acima", escreve Jean Perrin em seu livro de razão, depois de ter riscado e reescrito em números e por extenso a data de nascimento de seu filho François[12]. Dar fé, para juristas, é também dar prova : longe de ignorar a existência do decreto régio de 1554 que torna obrigatória a aposição da assinatura aos atos cartoriais, os Perrin utilizam essa forma muito profissional de validação jurídica dos atos por sua própria conta, tratando seus escritos de foro privado como atos públicos, conferindo-lhes assim o mesmo valor de prova[13].

Quando os autores mantêm tão escrupulosamente seus livros de contas, sabem sem dúvida alguma o uso que podem fazer deles na justiça. Nenhum texto normativo prevê realmente esse, mas a prática demonstra que era extremamente corrente. Os registros de audiência dos tribunais do Antigo Regime estão repletos desse gênero de fórmula: "A parte dos Reverdy trará seu livro de razões [...] para que seja tirado um extrato pelo escrivão que nomeamos[14]".

Da mesma forma, os trabalhos teóricos de certos eminentes juristas reconhecem o valor probatório desses escritos do foro privado. A propósito

---

12 *Livre de raison des Perrin*, op. cit., f. 15, 17 de julho de 1656: "No ano de mil seiscentos e cinquenta e cinco [palavra riscada] seis, 56, no dia dezessete de julho, nasceu François Perrin. Seu padrinho foi Jean Perrin, meu primogênito, e sua madrinha Marie Perrin, minha filha. Aprova as rasuras acima e dá fé, Perrin".

13 "A assinatura, por ser autógrafa, se sobrepõe a todos os outros signos: aqui se afirma seu duplo estatuto de signo de identidade e de validação. A necessidade de assinar seu passaporte ou sua carteira de identidade para validá-los confirma esse duplo papel" (FRAENKEL, 1992, p. 194).

14 Extrato de um registro de audiências do tribunal de Revel (Haute-Garonne), anexo ao tribunal de pequenas causas de Castelnaudary, senescalia de Lauragais. Audiência de 13 de abril de 1679. Fonte citada por SANTI e VIDAL, 1896, p. 4-5. Nos arquivos judiciais da cidade de Cordes, encontramos também menção à obrigação de apresentar os livros de razão familiares num disputa que opõe em 1733 Jean-Baptiste de Bermond, senhor da Sandarède a Géraud Massol. Arquivos departamentais do Tarn, 43 EDT FF8.

das ações de rescisão ou anulação de contrato, um habitante de Toulouse, Gabriel Cayron, escreve em 1630:

> As ações de cancelamento de instrumento são puramente pessoais; no entanto, diversas segundo a natureza e assunto das obrigações. A primeira pode se fundar nos pagamentos realmente feitos em uma ou diversas vezes; é necessário que o fato seja preciso, a saber, estabelecer de comum acordo o instrumento e dizer que em tal dia terá sido feito tal pagamento e outro dia o segundo ou último, em tal lugar e com tais espécies, em presença de N... e assim estaria registrado no livro do credor, e se for a verdade, solicitar a exibição do livro. (CAYRON, 1630, p. 187)

Utilizado correntemente nos procedimentos dos tribunais civis, o livro é uma peça examinada com cuidado pelos magistrados. Aplica-se de certa maneira aos livros de razão a legislação vigente para os livros de comércio, que permite verificar os dizeres dos mercadores a partir de seus registros. Qualquer intimado pode, portanto, fazer uso de um documento privado, fabricado por seus cuidados, para demonstrar a veracidade do que diz. Evidentemente, ele só pode utilizar esse documento pessoal contra os interesses de outrem após verificação pelas autoridades competentes, como indica Gabriel Cayron em 1630 no seu *Practicien françoys*: "uma escrita pessoal não advogada ou verificada pode dar fé contra aquele que a produziu, não contra outrem, até que tenha sido verificada" (CAYRON, 1665, p. 206).

Essa legislação se instaura lentamente na França do Grande Século, sendo definitivamente instituída pelo decreto de Colbert de 1673[15] e

15 Datado de março de 1673, o Decreto de Colbert sobre "o comércio dos negociantes e mercadores no atacado e no varejo" regulamenta precisamente em seu título III o uso dos livros de comércio. Entre os postulados essenciais desse texto figura a produção dos livros como meio de prova (artigos 9 e 10). Na verdade, os redatores do Decreto de 1673 simplesmente acreditaram poder aplicar aos livros dos comerciantes as regras que regiam de uma maneira satisfatória a inscrição dos atos de estado civil nos registros públicos e que tinham sido recentemente fixados pelo decreto de 1667 sobre o procedimento civil. Sublinhemos aqui que o decreto é também a transcrição normativa das prescrições de Luca Pacioli, formuladas na Itália no século XV e adotadas, senão pela lei, ao menos pelo

perfeitamente explicitada na obra célebre de Jacques Savary, *Le parfait négociant*. O autor, que é também o principal redator do decreto, insiste no fato de que os livros dos mercadores devem ser rubricados pelos magistrados municipais, já que "sem essa formalidade não lhes será dada nenhuma fé: o que é conforme ao artigo 3 do Título III do dito decreto" (SAVARY, *op. cit.*, p. 277).

O uso do livro de razão pode também permitir evitar os custos de um processo se for utilizado pelas partes na fase preparatória de um eventual procedimento, quando essas expõem sua argumentação acumulando as provas incontestáveis de seu bom direito. Os Alingrin de Falgous, perto de Camarès en Rouergue, dispõem de vários livros de razão, entre os quais um conserva todos os documentos de família capazes de ajudar a descendência a se defender eventualmente na justiça[16]. Esse grande registro *in folio* está recheado de folhas soltas, originais e cópias de atos, extratos de correspondência, rascunhos diversos que demonstram os privilégios e posses da linhagem; uma das numerosas cartas que constelam esse verdadeiro baú de arquivos domésticos começa assim:

> Remetendo-lhe, senhor, todos meus documentos contra os filhos de Cambon, enviei-lhe um inventário do que me era devido e mencionei, nesse inventário, uma declaração de conta de 6 de outubro de 1751. Percebi depois que era melhor partir de uma declaração que meu falecido pai fez e cuja anotação acrescento a seguir tal como ele próprio a registrou em seu livro de razão...[17]".

A simples referência ao livro paterno deve aqui bastar para fazer cessar as más intenções da parte adversa. Seu valor probatório é assim

---

costume. Embora sua aplicação tenha parecido difícil durante o mandato de Colbert, o decreto de 1673 acabou se consolidando, já que em 1807 o Código de comércio napoleônico retoma seus termos essenciais em suas disposições sobre os livros de comércio (artigos 8 a 17).

16 *Livre de famille des Alingrin de Falgous*, près du Pont-de-Camarès en Rouergue, coll. Y. Alauzet, Millau.

17 *Ibidem*, carta escrita em Vabres e datada de 13 de agosto de 1779.

reconhecido de maneira implícita por seus autores e reafirmado de geração em geração.

Finalmente, o livro de razão é também erigido em documento probatório quando seu autor deseja a obtenção de um favor ou de um privilégio. François Dartensec conserva em seu livro originais e cópias de atos essenciais: contratos de casamento, contrato de noviciado de sua filha Anne, cartas de nobreza assinadas por Luís XIV que lavam a honra do burguês maltratado durante as guerras da Fronde. Essas cartas, seladas com cera verde e envoltas em fitas de seda, estão anexadas ao livro de razão. Elas isentam definitivamente seu destinatário e sua descendência do alojamento de homens de guerra: o arquivamento no livro de razão é, portanto, um gesto tão simbólico quanto útil, pois atesta para a eternidade o privilégio adquirido pelo antepassado da família.

A prática extremamente difundida do livro de razão na França do Antigo Regime responde a lógicas múltiplas. A coleta de fatos memoráveis para garantir a sobrevivência dos seus é primordial; essa preocupação se declina em objetos precisos, como o desejo de identificar cada um dos membros do grupo segundo seu lugar, mas também segundo o papel a ele atribuído pelo chefe de família, único redator do livro. De fato, esse conservatório doméstico é utilizado para fins privados, como, por exemplo, recolher as receitas médicas que curam e salvarão os membros da linhagem *ad vitam eternam*. Ao mesmo tempo, memorial doméstico, livro de receitas, inventário de bens, coleção de atos de cartório e registro de estado civil, ele pode também ser exibido em público para afirmar o poder da parentela. Destinado originalmente apenas ao círculo familiar, e mesmo unicamente ao filho mais velho de cada geração, ele se torna então registro de identidade e de propriedade reconhecido pelo público: quando necessário, torna-se também prova judicial utilizada para a defesa de seus interesses próprios.

Pensa-se com demasiada frequência no diário íntimo como sucessor evidente do livro de razão no domínio dos escritos do foro privado, quando na verdade o parentesco desses dois ego-documentos é bastante tênue. De maneira mais pragmática, seria preciso observar antes os documentos de

identidade, em plena gestação no fim da era moderna. Até a segunda metade do século XVIII, a multiplicidade dos documentos – passaporte na forma de permissão ou recomendação dada a um indivíduo, "licença escrita" pelo mestre para seu companheiro, certificados de todos os tipos – frustrou todo e qualquer procedimento eficaz de controle das pessoas. Da mesma forma, a diversidade das instituições competentes e a heterogeneidade dos estatutos sociais obstaculizaram por muito tempo uma real identificação dos indivíduos pelo documento. A racionalização progressiva das técnicas de identificação culminou em 1803 com a criação do passaporte no sentido contemporâneo do termo. As discussões sem fim e os volumosos memoriais redigidos para fins de uma identificação confiável dos cidadãos são muito instrutivos sobre as apostas de semelhante mapeamento da população francesa[18]. Um desses projetos atraiu nossa atenção: no ano VI da República, sob o Diretório, o relatório Leclerc quer tornar obrigatória a manutenção de um "livreto de família", baseado no modelo dos livros de razão, que poderia servir para a constituição de uma história moral da família (JOURDAN, 2005, p. 198). Do livro de família ao livreto de família, há bem mais do que uma simples similitude fonética: na ausência de um estado civil estável e confiável, a prática de uma escrita familiar, dominada por aquele que sabe escrever, ou mesmo apenas formar letras e cifras, é assim erigida em modelo. Ela permite, de fato, delinear a estrutura genealógica do grupo e inscrevê-la na duração, a duração do livro transmitido[19]. Esse projeto abortará, apesar do entusiasmo dos discípulos de Frédéric Le Play, no século XIX, com um livro de família cuja prática assídua devia garantir a solidez da nação e "servir cada vez mais utilmente a santa causa do reerguimento da pátria!" (RIBBE, 1879, p. XIII).

Criado em 1877, o livreto de família recolheu, sob vários aspectos, a tradição do registro doméstico, fixando cada indivíduo desde seu

18 Ver os excelentes trabalhos de Vincent Denis a esse respeito: 2000, 2004, 2006.

19 Livreto de família, livreto escolar, livreto militar e livreto de poupança: o livro de razão podia outrora exercer todas essas funções simultaneamente e constituir, além do mais, um livreto patrimonial de que não se conhece equivalente hoje senão os dossiês sucessórios estabelecidos pelos tabeliões.

nascimento nos quadros do casamento e da filiação[20]. A racionalização progressiva dos documentos de identidade certamente favoreceu o abandono progressivo da anotação privada dos acontecimentos familiares, tornada inútil a partir de então já que plenamente assumida pela administração do estado civil. Notemos, para terminar, que sua forma, uma cadernetinha de bolso com uma simples capa preta, faz dele um documento considerado por muitos como privado, transmitido de geração em geração, enterrado no fundo da bolsa ou guardado na gaveta do escritório, como o era outrora o livro de razão[21].

Referências

CASSAN, Michel; LANDOU, Nicolas. *Écrits de Jean-Baptiste Chorllon*. Paris: Champion, 2002.CAYRON, Gabriel. *Les styles du ressort de Tolose*. Toulouse: Colomiez, 1630.

_____. *Le parfait praticien françoys*. Toulouse: Dominique Camuzat, marchand libraire, 1665.

DÉBAT, André. *Le livre de raison de Raymond Austry, bourgeois de Rodez*. Rodez: Société des Lettres de l'Aveyron, 1991.

DENIS, Vincent. "Administrer l'identité". *Labyrinthe*, p. 25-42, 2000. Disponível em: <<http://revuelabyrinthe.org/document258.html>>.

20 "Esse livreto é destinado a receber, na forma de extratos, as principais enunciações dos atos do estado civil que interessem a cada família; ele será reapresentado todas as vezes que for feito um ato de nascimento ou falecimento [...]. Os livretos constituirão de certa forma um terceiro depósito de atos do estado civil confiado à guarda dos interessados e serão uma fonte de informações preciosas para os casos em que os registros viessem a ser destruídos. Além disso, remetendo-se ao livreto para a redação de cada ato novo de interesse da família, evitar-se-ão erros que se infiltram demasiado frequentemente na indicação dos prenomes ou na ortografia dos nomes e prenomes". Extrato da circular endereçada aos prefeitos por Jules Simon, presidente do Conselho, em 18 de março de 1877. Arquivos nacionais, Fla 3539.

21 http://www.guide-genealogie.com/guide/papiers_famille.html. Esse site de ajuda aos genealogistas amadores classifica o livreto de família entre os "documentos familiares", com as fotos de família, ao passo que faz constar o "estado civil" entre as diversas rubricas referenciadas.

_____. MILLIOT, Vincent. "Police et identification dans la France des Lumières". *Genèses: Sciences sociales et histoire*, n°54, p. 4-27, 2004.

_____. *Individu, identité et identification en France, 1715-1815*. Champ Vallon: Seyssel, collection "Époques", 2006.

DOSSE, François. *Le pari biographique*. Paris: La Découverte, 2005.

FABRE, Daniel. (Org.). *Par écrit, ethnologie des écritures quotidiennes*. Paris: MSH, 1997.

FARGE, Arlette. *Le bracelet de parchemin:l'écrit porté sur soi au XVIIIe siècle*. Paris: Bayard, 2003.

FRAENKEL, Béatrice. *La signature, genèse d'un signe*. Paris: Gallimard, 1992.

FURETIERE, Antoine. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. Rotterdam, 1690.

JOURDAN, Annie. *La Révolution, une exception française?*. Paris: Fayard, 2005.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*. Paris: EHESS, 1990.

LEMAITRE, Nicole. "Les livres de raison en France (fin XIII^{e}-XIX^{e} siècles)". *Testo & Senso*, n. 7, 2006. Disponível em: <<www.testoesenso.it.>>

MARCHAND, Jean. *Le livre de raison de Montaigne sur l'Ephemeris historica de Beuther*. Paris: Compagnie française des arts graphiques, 1948.

MONTEIL, Amans-Alexis. *Mes éphémérides*. Paris: Les Éditions du Cardinal, 1998 [1857].

MORDENTI, Raul; CICCHETTI, Angelo. *I libri di famiglia in Italia. I. Filologia e storiografia letteraria*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

_____. *I libri di famiglia in Italia. II: Geografia e storia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001.

MOUYSSET, Sylvie. "Six personnages en quête de mémoire: le livre de raison de la famille Perrin (Rodez, 1579-1710)". *Etudes Aveyronnaises*, p. 209-244, 2004.

MOUYSSET, Sylvie ; THOMAS, Jack. “Livres de raison, livres de réseaux? Parenté spirituelle et hiérarchie urbaine: Toulouse et Rodez aux XVIe et XVIIe siècles”.. In: Bertrand, M. (Org.). *Pouvoirs de la famille, familles de pouvoir*. Coll. international, Toulouse, 5-7 octobre 2000. Toulouse: Framespa, coll. « Méridiennes », 2005.

_____. “Male or Female? Gender and the Family Record in Early Modern France”. *33e Colloque Annuel de la Western Society for French History*, Colorado Springs (USA), 27-30 de outubro de 2005.

_____. *Papiers de famille. Introduction à l’étude des livres de raison (France, XVe-XIXe siècle)*. Rennes: PUR, 2007.

PIAZZA, Pierre. *Histoire de la carte nationale d’identité*. Paris: Odile Jacob, Coll. Histoire, 2004a._____. “Septembre 1921: la première “carte d’identité de Français” et ses enjeux”. *Genèses*, n. 54, p. 76-89, 2004b.

RIBBE, Charles de. *Les familles et la société en France avant la Révolution d’après des documents originaux*. Tours: Mame et fils, 1879 [1872].

RIVET, Bernard. *Mémoires de Jean Burel. Journal d’un bourgeois du Puy à l’époque des guerres de Religion*. Saint-Vidal: Centre d’étude de la vallée de la Borne, 1983.

SANTI, Louis; VIDAL, Auguste. *Deux livres de raison (1517-1550)*. Paris: Champion & Picard, 1896.

SAVARY, Jacques. *Le Parfait négociant ou Instruction générale pour tout ce qui regarde le commerce de toute sorte de marchandises tant en France que dans les pays étrangers*. Paris: Billaine, 1675.

THOLIN, Guillaume. *Le livre de raison des Daurée, d’Agen (1491-1671), précédé d’une étude sur quelques livres de raison des anciennes familles de l›Agenais*. Agen: [S.I.], 1880.

TRICARD, Jean. “Les livres de raison français au miroir des livres de famille italiens: pour relancer une enquête”. *Revue Historique*, tome CCCVII/4, p. 993-1011, 2002.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-19

A paixão genealógica na era das novas formas de parentesco: verdadeiro ou falso paradoxo?[1]

Sylvie Sagnes

Exercício que consiste em reconstituir uma ou duas séries de ascendentes e em estabelecer uma filiação, a genealogia se revela uma prática bastante antiga no velho continente. Ela remonta, efetivamente, ao século X, a uma época em que o poder régio, em decomposição, criava as condições para a emergência da aristocracia. Essa se organizou a partir do modelo da realeza, ou seja, em linhagens com transmissão, pela descendência masculina, do patrimônio, do nome, dos títulos e da honra. A genealogia servia para estabelecer a antiguidade e o prestígio dessa hereditariedade. Ao longo dos séculos, esse gênero literário, desenvolvendo-se e aperfeiçoando-se, incorporou a lenda, o mito e o imaginário, para ancorar a linhagem sempre mais longe no tempo, até o coração da época carolíngia, e abrir lugar para antepassados, heróis exemplares, modelos de virtude. Dotada assim de um alcance moral, a genealogia era o lugar onde se forjavam a ética cavalheiresca e, com ela, algo de uma consciência de classe.

Uma nova onda de produção genealógica pode ser observada no século XIV. Desta vez, ela diz respeito às dinastias reinantes, sequiosas de fundar sua legitimidade em ilustres origens longínquas. Mas é sobretudo na França, durante o século XVII, o Grande Século de Luís XIV, que a

1 Este capítulo foi redigido em 2013 após uma estadia de ensino e pesquisa na Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Gostaria ainda de agradecer a Miriam Grossi e Agnès Fine por esta iniciativa à qual elas generosamente me integraram.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

prática explode: ela acompanha a crise em que a nobreza entra então. A antiga, militar, dita "de espada", sofre então a concorrência da nobreza "de toga", aquela que se adquire com o dinheiro, graças à compra de um ofício ou de um cargo, ou seja, de uma função a ser exercida na administração do reino (corte de justiça ou de finanças). Fontes importantes de renda para o tesouro real, a venda e a confirmação (para as gerações seguintes) desses títulos só podiam ser vistas com maus olhos pela nobreza dita também "de extração", que não tarda a falar em "sabonete de vilão". Velha e nova nobrezas enfrentam-se então: os louros ficam para quem puder se ufanar da mais antiga, da mais enraizada, da mais prestigiosa ascendência. O Rei, que aposta nessa concorrência para manter as rédeas da antiga nobreza e de suas pretensões, chega até a criar o cargo de genealogista das ordens do Rei e o de juiz de armas. Em outros termos, ele estabelece um corpo de peritos encarregados do controle do estatuto nobiliário e da legitimidade dos privilégios que este acarreta. Esse controle do saber genealógico, remunerado, está longe de ser imparcial, já que passa a ser possível, a partir de então, comprar-se um passado nobiliário. Alguns, especialmente entre os "novos" nobres, podem decidir economizar com esses novos serviços e, considerando que "se se quer algo bem feito é melhor fazer você mesmo", tornam-se genealogistas improvisados, especialmente nos livros de razão que Sylvie Mouysset (ver contribuição neste volume), a exemplo de Christiane Klapisch-Zuber (1990), estuda.

A Revolução francesa deveria, em teoria, ao suprimir os privilégios fundados na nobreza, extinguir para sempre essas febres genealógicas episódicas. Ora, não foi o que se deu e, curiosamente, desde a aurora dos anos 1970, assiste-se mesmo a uma nova pandemia: a prática da genealogia se tornou, a partir dessa década, objeto de um entusiasmo sem precedentes na França. Essa atividade, até então reservada às elites, conhece uma verdadeira democratização, difícil, no entanto, de quantificar com precisão. Não nos deteremos aqui no detalhe dos cálculos e estimativas, ainda mais que nunca se chega, por esse caminho, a um total satisfatório. Na verdade, parece-me que, melhor do que as cifras, o impulso que o mercado das

genealogias recebe permite que tenhamos uma ideia da amplitude desse fenômeno. Basta pensarmos nas solicitações diversas e variadas que pontuam nosso cotidiano: as revistas especializadas (*Gé-Magazine*, a *Revue française de généalogie*) que transbordam as vitrines das bancas de revistas, os guias práticos que despontam nas prateleiras das livrarias e, mais do que tudo, os sites de internet cuja interminável lista invade nossas telas assim que nela inscrevemos um patronímico.

As altas dessa febre não deixam de intrigar. Martine Ségalen e Claude Michelat foram os primeiros a se debruçar sobre a questão, vendo nela a prova da "renovação do sentimento familial" (SÉGALEN e MICHELAT, 1991: 194) e da permanência da família "no coração do imaginário social" (*Ibid.*, p. 208). Fica-se tentado a prosseguir na mesma direção, posto que esse sucesso advém no momento mesmo em que se desenvolvem novas formas de parentesco (recomposições familiares, adoção, procriações medicamente assistidas, etc.). Pode-se, de fato, desconfiar de que a coincidência não é fortuita. E, levando mais longe a análise, não se poderia aventar a hipótese de que a genealogia é uma forma de valorização dos modelos de parentesco tradicionais, ou, caso se prefira, um movimento de reação diante de um parentesco cada vez mais heteróclito?

Para aclarar esse ponto, nossa análise se apoiará, por um lado, em pesquisas feitas com genealogistas isolados e membros de um círculo rural no *Midi de la France*, *Histoire et Généalogie en Minervois* [História e genealogia em Minervois], e, por outro, na consulta à importante e rara coleção de monografias genealógicas reunida na sede de Toulouse do *Cercle Généalogique de Languedoc* [Círculo Genealógico de Languedoc]. Antes de entrar no cerne da questão, convém precisar que os materiais trabalhados aqui foram reunidos entre 1993 e 1995, num momento em que o recurso à "mecânica", à informática e à internet ainda não era tão difundido quanto o é hoje. Evolução que não pode ser negligenciada em sua capacidade de afetar a prática genealógica em todos os seus níveis: consulta de arquivo, hoje possível sem sair de casa, graças à digitalização e disponibilização on-line dos registros; a reconstituição genealógica e sua formatação revolucionada

pela disponibilização no mercado de softwares de genealogia cada vez mais sofisticados; e a sociabilidade genealógica proliferante através de blogs e fóruns on-line.

Isso posto, a julgar pelo Étude sur les usages de l'internet par les généalogistes [Estudo sobre os usos da internet pelos genealogistas] realizado pelo departamento de público da DAF [Direção dos Arquivos da França] em 2007, a incidência desses dispositivos não chegou a revolucionar a prática genealógica e, portanto, não chega a invalidar as conclusões que tiramos desses dados coletados há quase vinte anos. No que diz respeito especificamente à internet, o estudo citado demonstra, em primeiro lugar, que a genealogia *on-line* não substitui a genealogia *off-line*, apenas a facilita. Mais exatamente, o recurso à internet aumenta a eficácia da pesquisa. Além de permitir uma enorme economia de tempo, já que dá acesso imediatamente a todo tipo de informações (informações práticas sobre os serviços de arquivos, indicações sobre os métodos e as fontes, dados sobre os círculos e associações...), ele possibilita uma maior flexibilidade na condução da pesquisa. Sempre disponíveis, as páginas *on-line* não restringem mais a pesquisa aos horários de abertura das salas de leitura. É interessante observar, aliás, entre as conclusões desse estudo, que os sites comerciais são mais frequentados, ou ao menos mais conhecidos, pelos "geneonautas", do que os próprios serviços de arquivo. Essa menor procura se deve ao fato de que as salas de leitura reais são preferidas às salas de leitura virtuais. Os genealogistas que sondamos apreciam naquelas a ajuda competente que recebem, a convivialidade inerente à frequentação dos profissionais e genealogistas que lá encontram e, finalmente, o contato direto que podem ter com o arquivo (sobre esse ponto, ver SAGNES, 1997).

Se, no fim das contas, a proliferação dos meios colocados à disposição dos caçadores de antepassados ao longo das duas últimas décadas não transformou a prática genealógica tanto quanto seria de se esperar, em contrapartida, ela multiplicou as possibilidades de apreensão dessa paixão. A internet, oferecendo uma tribuna inédita aos genealogistas, coloca à disposição do etnógrafo um material que, embora lacunar e frequentemente

pouco documentado, lhe permite facilmente estar a par do estado da arte. De fato, algumas confidências deixadas em blogs e fóruns serão mobilizadas para sustentar a demonstração aqui apresentada.

Hereditariedade e identidade

Relativo, o alcance das evoluções em curso não chega, portanto, a debilitar o intenso sentimento de hereditariedade que anima ainda e sempre o genealogista, a ponto de esse até preceder o sociólogo ou o etnólogo na via da interpretação: "Pergunto-me justamente se não é por reação que as pessoas fazem genealogia, porque não há mais espírito de família e elas precisam se aferrar a ele remontando mais acima, dado que agora isso desapareceu. Acho que isso impulsiona muito a que se faça genealogia". Servindo-se de tudo que encontra pela frente, o mercado da genealogia faz, por seu lado, da salvaguarda desse espírito de família supostamente ameaçado um argumento de peso para acabar de convencer aqueles que se veem tentados pela aventura: "No plano da política sociofamiliar, na era das famílias decompostas e recompostas, a genealogia se afirma como um poderoso fator de redinamização dos valores positivos do grupo familiar, assim como um fator de reforço das coesões familiares e de reativação do diálogo intergeracional"[2]. Reciclada para fins comerciais, a intuição formulada no campo à maneira de uma sociologia "selvagem" tem o mérito de dar conta ao mesmo tempo da natureza paradoxalmente passadista da "renovação" e das inflexões nostálgicas do "sentimento familiar".

Sentimento esse que os genealogistas exprimem de maneiras diversas. Apoiando-se nas palavras, eles falam de um "sentimento de encadeamento", de "elos que se alinham e se encadeiam [...] na longa e inesgotável força da vida para chegar até nós, humildes elos entre nossos semelhantes,

2 Extraído do sítio eletrônico: http://www.beaucarnot-genealogie.com/contenu/genealogie/accueil-genealogie/6-les-apports-de-la-genealogie/.

que prolongamos a raça através dos séculos"[3]. Ou então, utilizam a imagem da árvore, que preferem a qualquer outra quando se trata de representar sua ascendência. E não sem razão! A seiva e os ramos simbolizam com perfeição a partilha e a circulação de um mesmo sangue. As intenções que atribuem a seu empreendimento afirmam também, não mais em termos de herança e sim de transmissão, esse pertencimento a um todo familiar que os ultrapassa. Àqueles que querem "deixar um rastro", fazem eco aqueles que proclamam que "é pelos meus filhos que faço isso", inclusive aqueles que não os têm. Pareceria, portanto, à primeira vista, que a busca genealógica visa à celebração de certa ideia da unidade e da perenidade da família. Mas penetremos mais fundo na intimidade da prática, ainda que seja apenas para avaliar a resistência oposta à nova economia dos laços familiares.

O que chama a atenção do observador, uma vez ultrapassado o limiar das evidências, é incontestavelmente a grande diversidade das maneiras de se proceder quando a matéria é genealogia. Cada reconstituição genealógica é singular, em seu conteúdo e em sua forma, por mais que todos os genealogistas recorram mais ou menos aos mesmos materiais (registros em cartórios e paróquias). Ao lado daqueles que operam em dupla ascendência, como preconizam os guias, manuais e revistas, vários outros perfis aparecem. Jacques pesquisou unicamente sua ascendência masculina, depois recenseou todos os descendentes do mais longínquo ancestral: oitocentos primos que ele se esforça por reunir a cada três anos. Já Geneviève procede em dupla ascendência e se dedica, além disso, ao levantamento sistemático dos atos de estado civil de sua comuna, a fim de não deixar escapar nenhuma oportunidade de reunir seus primos no vilarejo. Quanto a Mireille, ela se dedica a reconstituir as genealogias cruzadas das famílias que, ao longo dos séculos, ocuparam o castelo que seu marido acaba de comprar de volta para sua família. Podemos citar ainda essa maneira particular de praticar a genealogia que é a genealogia denominada *people*. Ela consiste, para o genealogista, em encontrar conexões entre sua ascendência e aquela de

3 Monographie familiale [Monografia familiar].

celebridades. Um belo exemplo desse tipo de pesquisa foi dado recentemente pelo programa de televisão *Envoyé spécial, la suite* [Enviado especial, a continuação], transmitido no final de outubro de 2012 no canal France 2. Ali víamos Thierry Chestier, presidente du *Cercle généalogique poitevin* [Círculo genealógico de Poitou], encontrar diante das câmeras Jean-Pierre Foucault (animador de programas de TV muito populares) e em seguida Joël Robluchon (grande cozinheiro francês), seus "primos".

A busca genealógica procede assim de uma abordagem fundamentalmente seletiva. A infinitude do campo em ascendência, descendência e colateralidade estimula essa diversidade de abordagens que também se deve ao estado do material arquivístico, mais ou menos lacunar. Mas essas restrições não excluem escolhas deliberadas, que os genealogistas nem sempre sabem justificar: "Há ramos que me atraem mais do que outros, não sei o porquê"; "Então, isso varia! Muitas vezes é porque o nome me agrada. É verdade que há nomes que me agradam mais do que outros, há aqueles de que não gosto". O enunciado de Dominique faz eco singularmente àquele de Jean-Marie, um genealogista do interior da França que se derrama numa página de seu blog:

> *Como explorar sua árvore? É preciso distinguir o tronco, o grau e a linhagem. O mais emocionante, o mais interessante, é sem dúvida a exploração por linhagem (a linhagem sendo a série das pessoas que descendem do tronco em diversos graus). E o prazer de encontrar um antepassado de que se gosta mais do que dos outros. Sem saber por quê. A árvore que esconde a floresta. É uma coisa estranha, isto: o antepassado preferido. Gosto mais dele que dos outros e não sei por quê. E não tentem me fazer acreditar que sou o único assim. Sei que você também tem um antepassado favorito. E que não me perguntem por que faço genealogia. Não respondo a questões idiotas. É como se me perguntassem por que respiro*[4].

4 Extraído do sítio eletrônico: http://www.geneprovence.com/2012/07/au-pied-de-mon-arbre-genealogique.html.

Sophie concorda:

> *Cada um tem sua própria motivação genealógica, um procura ter o máximo de antepassados possível, o outro quer remontar o mais longe possível, enquanto um terceiro tenta simplesmente compreender como viveram seus antepassados. Faço parte dessa última categoria, embora minhas pesquisas não sejam tão profundas quanto gostaria. Mesmo assim, dou-me o tempo de me demorar num antepassado que, por não sei que razão, me toca mais do que os outros*[5].

Na verdade, essas escolhas não são tão infundadas quanto nossos "genealófilos" afirmam. Para cada um deles, o passado escavado e triado é intimado a lhes fornecer explicações sobre sua personalidade, em todas as suas facetas: fisionomia, traços de caráter, gostos e repulsas, posição social, origens geográficas. A procura por semelhanças – já que, no fim das contas, é disso que se trata – usa tudo que encontra à sua frente. Tira partido tanto de antepassados sobre os quais as fontes informam na verdade bem pouco, fornecendo quando muito um sobrenome, nomes, um ofício, um lugar, quanto de "primos", ou seja, parentes em graus muito distantes, exutórios tangíveis das fantasias da hereditariedade. A busca por esses últimos pode se tornar a prioridade do genealogista. É o caso de Jacques, que, para "reencontrar" todos seus primos homônimos, passa em revista todas as listas telefônicas, mas também de Geneviève, que encontra primos em seu vilarejo esquadrinhando os registros de estado civil da prefeitura. A descoberta de primos pode também ser incidental e acessória, o que não significa que seja desprovida de importância aos olhos do pesquisador. Assim, não há como superestimar o papel dos círculos, das revistas e dos sites de internet, e, mais amplamente, da sociabilidade genealógica. A ajuda cruzada certamente forma o fundamento, a justificativa primeira dos laços que os genealogistas tecem entre si, mas a perspectiva do encontrar "primos" acrescenta uma motivação suplementar ao desenvolvimento dessa sociabilidade.

---

5 Extraído do sítio eletrônico: http://lagazettedesancetres.blogspot.fr/2010/08/genealogie-et-sentiments.html.

Antepassados e primos são, portanto, convocados a dizer quem é o genealogista, para justificar o presente e uma identidade em busca de "confirmação" de si mesma (Ripert, 1997). Assim, Louis se interessa intensamente por seu antepassado senador, regozijando-se em dizer que "ele tinha ideias muito avançadas, muito contestadas, ora consideradas de direita por alguns, ora consideradas por outros como de esquerda, portanto ele estava no equilíbrio", antes de concluir: "No final, sinto-me bastante próximo dele, o que é divertido, porque sou muito tolerante". Já Pascale concentra toda sua atenção em sua antepassada costureira e em todos seus antepassados tecelões, graças aos quais compreende agora seu gosto e seus dons para a arte do *patchwork*. Danièle é filha de um refugiado espanhol, mas prefere dizer-se "meio catalã" a "meio espanhola", como que para atenuar o caráter compósito de sua ascendência paterna. Como seria de esperar, ela concentra suas pesquisas nos antepassados maternos e, nessa ascendência, privilegia aqueles que viveram no vilarejo onde ela própria reside:

> *Eu, aqueles que mais me cativam são principalmente os dois primeiros, Pierre e Marie. É mais forte do que eu... não sei por quê. São os primeiros que chegaram aqui. E meus avôs eu os amei já que, bem, eu os conheci. Mas se você soubesse, aqueles, eu os amo tanto quanto os que conheci. Não sei por quê.*

Poderíamos multiplicar os exemplos, mas nos contentaremos em notar que, entre escolhas e esquecimentos, entre cálculos e manipulações, a genealogia não é nem mais nem menos do que um exercício narcísico arbitrado por um "eu" curioso e preocupado consigo mesmo. Não é Cosiris que nos contradirá, ele que proclama na rede:

> *O que a genealogia me trouxe? Minha identidade [...] Um dia digitei "genealogia" na internet e, desde então, fiquei viciado em minha vida anterior. Descobri quem eu era conhecendo melhor a vida dos meus, aos quais me pareço; sinto-me apaziguado"*[6].

6 http://www.twikeo.com/niemand+/inscription-pour-recherchons-nos-ancetres-groupe-387-page-2.html

Essa expressão de si aflora sem maiores desvios nas diferentes produções gráficas elaboradas ao final da pesquisa, a começar pelo brasão. De fato, certos genealogistas levam sua paixão até o ponto de se iniciarem na arte heráldica, em suas regras, seu vocabulário, e de representarem em símbolos e cores a história de sua família. René introduziu em suas armas uma "montanha de areia (de cor preta) com três picos" para evocar a *Montagne Noire* onde viviam seus antepassados paternos, mas nada que evoque o *Pays de Sault* e toda sua ascendência materna, originária desta região. Da mesma forma, apenas os ofícios exercidos pelos antepassados paternos são simbolizados, e René não se esqueceu de fazer figurar "o torquês e o martelo cruzados na aspa do brasão" de seu antepassado ferreiro que morava na localidade onde, há trinta anos, ele próprio elegeu domicílio, sem imaginar que alguns de seus antepassados tinham se estabelecido ali dois séculos e meio antes.

Os escritos do genealogista também deixam transparecer essa abordagem egocêntrica, mais particularmente visível em famílias que contam com dois ou três genealogistas. Claire iniciou seu pai René na genealogia, mas nem por isso eles trabalham de modo conjunto em suas pesquisas. Cada um por seu lado, eles colecionam fotocópias das certidões de batismo e nascimento, de casamento, de enterro e de óbito, organizando-os de maneiras sensivelmente diferentes (René por linhagem, Claire de acordo com o princípio da classificação Stradonitz); e produzem fichas de síntese que diferem, sobretudo, adivinha-se, do ponto de vista da forma (sentido das páginas, cor da tinta...). As monografias familiares que os pesquisadores mais perfeccionistas elaboram ao final de sua pesquisa descrevem também uma grande gama de possíveis. Ao caráter heteróclito de seu conteúdo, a escrita acrescenta ainda, jogando com as formas (manuscrita, mimeografada, impressa); com os formatos (A4, A5, formatos mais raros apresentados na vertical ou na horizontal); com os volumes (de 4 a 250 páginas); com os estilos que vão do enunciado telegráfico ao gênero erudito, histórico, passando pelo romance; e com as condições de produção (aniversário, encontro dos descendentes de um mesmo antepassado ou de "primos", desejo de escrever...).

Poderíamos ser tentados a ver a razão dessa diversidade no fato de se tratar de um gênero que tateia e se experimenta, em busca de si mesmo, mas evitaremos isso já que não faltam modelos e indicações. Assim, e muito significativamente, vemos nossos genealogistas resistirem às formas de enquadramento de sua escrita que as árvores impressas, os livros de ouro e os *softwares* propostos pelo mercado da genealogia. Desses últimos, Louis não parece gostar muito: "Aí, você não pode ultrapassar. Você tem janelas e tem que escrever dentro das janelas. Aí, bom, talvez seja muito bonito uma janela, mas não sinto a mínima vontade de escrever dentro dela". Com toda evidência, o genealogista aproveita-se da maneabilidade do escrito, da multiplicidade dos códigos escriturários, como se, mais uma vez, ele se desse a oportunidade de exercer sua escolha. Em suma, ele faz da escrita o lugar especificamente escolhido onde se materializa sua decisão de se parecer com tal ou tal antepassado, com tal ou tal primo. Essa escrita em que se inscreve a diferença pretende-se de certa maneira assinatura, produto de uma individualidade que encontra aí um modo de se exprimir em sua pluralidade. Escrita autógrafa de um autobiógrafo que não diz seu nome. Acontece, no entanto, de esse avançar com a cara à mostra. De fato, não é raro que o genealogista se entregue por meio de toques, inscrevendo em parênteses autônomos elementos de sua própria biografia, e até que, uma vez cortado o cordão da genealogia, ele se alforrie da justificação hereditária. É o caso de René que acabou pondo no papel suas recordações de infância e seu itinerário profissional.

Adotei uma sombra

A aventura genealógica pode assim ser reconduzida a uma autobiografia por procuração e, se devemos nos surpreender com alguma coisa, certamente não é com essa parasitagem autobiográfica. A gama das escritas comuns contaminadas pelo "eu" é ampla: escrita gestionária, votiva, profissional e, no domínio familiar, os álbuns de bebê (FABRE, 1993). Mais surpreendente é a natureza do parasitado. O genealogista enuncia na primeira pessoa

um relato votado, por essência, à apologia do "nós", sem levar em conta, *a priori*, a incompatibilidade dos gêneros genealógico e autobiográfico. No final, a genealogia se coloca, paradoxalmente, mais a serviço de uma identidade de si do que de sangue. O genealogista manifesta de uma curiosa maneira a consciência hereditária que reivindica. Não somente ele a cultiva apenas para si, como também inverte sua lógica ao modelar sua história genealógica ao conhecimento que tem de si mesmo. No final, não é ele que se parece com seus antepassados e sim esses que se parecem com ele. Por certo, a modernidade não inventou a "deriva do gênero" (BURGUIÈRE, 1992). Os historiadores também assinalam essa alienação do conhecimento genealógico às necessidades de seu autor ou daquele que encomenda uma genealogia. No entanto, sob o Antigo Regime, essas manipulações visavam à elaboração de uma mitologia familiar. Consequentemente, não tinham muita coisa a ver com as bricolagens de nossos genealogistas que alimentam apenas fantasias pessoais.

Tamanha desenvoltura no que diz respeito à ordem da consanguinidade, somada a uma propensão à eleição, fazem com que a genealogia apresente bastantes similitudes com as novas formas de parentesco. Mas é bem mais essencialmente a obsessão identitária da qual o projeto genealógico origina-se que confirma o paralelo com os parentescos eletivos. A sociologia (ver especialmente SINGLY, 1996) mostrou muito bem o quanto a ética das relações familiares é hoje comandada pela expressão de si e pelo conhecimento das individualidades de cada um. Uma diferença importante compromete, no entanto, essa perfeita simetria entre práticas genealógicas e práticas familiares. Enquanto o genealogista extrai os recursos de suas construções identitárias do passado da família, o "novo" parente as encontra na pessoa dos "Pigmaliões" que são os cônjuges, padrastos, enteados, adotantes ou adotados. Esses não apenas o revelam a si mesmo, mas, além disso, colocam sobre ele um olhar que lhe dá a fé em si mesmo e o autoriza a tomar consciência daquilo que é. De qualquer forma, pareceria, portanto, que o genealogista pula a etapa da "conversação", da "negociação" com outrem.

Em todo caso, não é do lado da família que o genealogista pode encontrar essa audiência que nos permitiria encaixar a experiência genealógica no capítulo das novas formas de parentesco. Aí, o genealogista só encontra indiferença: "Oh! Eles não estão nem aí!".

> *Por enquanto, isso não os interessa muito. Na verdade, nem um pouco, e olha que somos bastante numerosos. Vou lhe mostrar o quadro de toda a descendência... Mas nenhum deles se interessa. As poucas coisas que pude fazer desaparecem no fundo de uma gaveta e acabou.*

Indiferença, mas também reticência e incompreensão. O genealogista escuta frases do tipo: "Para quê isso vai lhe servir?", "Não vejo o que há de interessante em fazer isso", ou ainda; "Por que não deixa os mortos em paz?" Acontece até de os próximos do genealogista suspeitarem de alguma forma insanidade. Na família, o genealogista parece condenado a falar para as paredes. E não sem razão! Que singularidade poderiam lhe reconhecer aqueles que partilham o mesmo capital identitário que ele? É como se a expressão da identidade latente tivesse, nesse contexto, enganado-se de audiência. Para piorar, o genealogista compromete a "conversação" em seu conjunto. Monopolizando para ele uma identidade partilhada, ele nega a originalidade dos outros e se proíbe jogar o jogo da reciprocidade.

Na verdade, é voltando-se para os "primos" que o genealogista consegue criar sua necessária rede de reveladores. Estes se mostram mais inclinados a entrar no diálogo, por também sentirem falta de interlocutores, mas também porque a proximidade genealógica é menor e a referência genealógica comum menos central e essencial. O número de genes possuídos em comum é aliás tão irrisório que é até difícil falar em consanguinidade. Para dizer a verdade, o sangue tem uma importância relativa, para não dizer que serve apenas de pretexto. Aqueles que reconstituem a ascendência de seu cônjuge, ou os adotados que estabelecem a genealogia de seus pais adotivos são a prova disso. Adotam, sem maiores escrúpulos, os "primos" que encontram, tornando-os seus. Serge, o instigador do encontro de

primos Leroy e Hevenaeghel, resume bem a ambiguidade dos laços estabelecidos, de sangue sem sê-lo:

> *O encontro de primos não tem nada a ver com uma reunião de família. Os laços familiares dificilmente duram uma vida inteira. Em trinta anos de genealogia, aprendi que em todas as famílias há problemas. Todos os ramos de nossas famílias, assim como aqueles de outras famílias que tive a oportunidade de estudar, estão sujeitos a problemas, querelas, rupturas. Os laços da genealogia não têm nada a ver com os da família; estão bem acima disso, já que sobrevoam os séculos*[7].

A primazia da eleição sobre o sangue é aliás manifesta nas maneiras de consentir, ou não, nesses laços. O próprio genealogista pensa duas vezes antes de investir numa nova relação. Assim, Antoine hesita diante de um "primo" que pressente espaçoso:

> *Encontrei um Bordes e ele me convidou para jantar. E já faz algum tempo que ele me diz: 'Quando é que você vem jantar?' O coitado é viúvo. Então minha mulher disse: 'Você não o conhece, não vai querer que a gente vá jantar lá, né? Ah, eu é que não vou!' E eu também não....*

A consanguinidade não tem aqui o poder de obrigação que exerce no círculo dos próximos. A recíproca é ainda mais verdadeira por parte dos não-genealogistas que, como Henri, recusam-se a jogar o jogo:

> *Várias vezes 'convidado' [para um encontro de primos], mas, a cada vez, consegui evitá-lo! Por quê? Rever as mesmas pessoas a cada três anos, rememorar suas histórias, falar de novo dos mesmos projetos, dos mesmos futuros me pesa muito. E, sobretudo, o pior, responder às mesmas sempiternas perguntas: 'Por que não veio da última vez, e por que não viria na próxima' (perguntas transmitidas pelos presentes aos ausentes). Afinal, um ou*

7 http://cousinade-leroy-hoevenaeghel-2012.e-monsite.com/pages/mot-d-accueil.html

> *outro dos meus irmãos sempre me traz os fatos novos, poupando-me o peso de um dia... banal! Só coisas novas, falar daqueles que morreram recentemente! Um verdadeiro jardim dos prazeres...*[8].

Mais do que o sangue, a reciprocidade surge como necessária à formação desses laços. A falta de implicação dos "primos" no projeto dos encontros de primos é prova disso. Dos oitocentos "primos" recenseados, só uma pequena metade participa dos encontros organizados por Jacques.

Os "primos" não devem, contudo, mascarar esse outro potencial de reconhecimento que a busca dos antepassados constitui. Para estabelecer esses laços, Danièle não se contenta em percorrer os cemitérios e renovar os túmulos quando isso ainda é possível: "E muitas vezes, falo com eles, sei que é besta, mas gostaria muito de ter um flash", "Amo-os, você não tem noção... tanto quanto aqueles que conheci". Já Geneviève, consagra-lhes todo o tempo livre que tem: "Quase sempre, antes de ir dormir, em vez de assistir TV, trabalho em minha genealogia. Assim, durmo com meus antepassados!". Chantal, que afirma na rede: "Acho que nunca sonhei com meus antepassados, mas bem que gostaria!"[9], decerto a inveja. Tomando o partido do imaginário, do sonho, o genealogista garante a reciprocidade. Pode assim estar certo de atingir suas metas e vencer o desafio da "conversação". Ou quando o genealogista faz-se gênio.

Entender a paixão pela genealogia como uma resistência às novas formas de parentesco é, no final das contas, um contrassenso. O parentesco que ela instaura, na imaginação e na prática, repousa tanto quanto as novas formas de parentesco na eleição e na vontade de se realizar na interação com outrem. Quem garante mesmo que o genealogista não é mais operacional do que o "novo parente"... Seja como for, sua experiência soa como um sério convite a reconsiderar, de maneira menos redutora, esse espaço de negociação e de realização que a família é, para não mais limitar simplesmente nosso olhar às relações conjugais e parentais.

---

8 http://copainsdavant.linternaute.com/question-reponse/293074/cousinade/

9 blog.myheritage.fr/2012/08/rever-de-ses-ancetres/

Referências

BURGUIERE, André. "La généalogie". In: NORA, Pierre. (Org.). *Les lieux de mémoire, T III, Les France, Vol 3, De l'archive à l'emblème*. Paris: Gallimard, 1992. p. 18-51.

BUTAUD, Germain; PIETRI, Valérie. (Orgs.). *Les enjeux de la généalogie, XIIe - XVIIIe siècle: pouvoir et identité*, Paris: Autrement, 2006.

DUBY, Georges. "Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^{ème} et XII^{ème} siècles». *Hommes et structures au Moyen-Age*, Paris, 1973. p 335-345.

_____. "Le lignage: X^{ème}-XIII^{ème} siècles». In: NORA, Pierre. (Org.). *Les lieux de mémoire*, T II, *La Nation*, Vol 2. Paris: Gallimard, 1986. p. 31-56.

FABRE, Daniel. (Org.). *Ecritures ordinaires*. Paris: POL, 1993.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. *La maison et le nom: stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*. Paris: Editions de l'EHESS, 1990.

_____. "La genèse de l'arbre généalogique". *Cahiers de Léopard d'Or*, n. 2, p. 41-81, 1993.

_____. *L'arbre des familles*. Paris: Editions de la Martinière, 2003.

MINISTERE DE LA CULTURE ET DE LA COMMUNICATION. *Aperçu des usages d'Internet par les généalogistes*, Synthèse des résultats de l'enquête réalisée en décembre 2006 par Médiamétrie//NetRatings, à la demande du Ministère de la Culture et de la Communication, Document de travail, n° 1272. Paris, 2007, 12 p. Disponível em: http://www2.culture.gouv.fr/deps/pdf/dt/dt1272.pdf.

RIBERT, Evelyne. "La généalogie comme confirmation de soi". In: BARTHELEMY, Tiphaine; PINGAUD, Marie-Claire. (Org.). La généalogie, entre science et passion. *Actes du 120ème Congrès du CTHS*. Paris: Editions du CTHS, 1997. p. 377-391.

SAGNES, Sylvie. "De terre et de sang: la passion généalogique". *Terrain*, n. 25, p. 125-145, 1995. Disponível em: http://terrain.revues.org/document2857.html .

_____. “L’écriture de la généalogie”. In: BARTHELEMY, Thiphaine ; PINGAUD, Marie-Claude. (Org.). La généalogie, entre science et passion. *Actes du 120ème Congrès du CTHS*. Paris: Editions du CTHS, 1997. p 167-178.

_____. “Une parenté sur mesure... Les nouvelles formes de parenté à l’épreuve de l’acharnement généalogique”. FINE, Agnès. (Org.). *Adoptions: ethnologie des parentés électives*. Paris: Maison des Sciences de l’Homme, 1998. p. 275-309.

_____. “Cultiver ses racines: mémoires généalogiques et sentiment d’autochtonie”. *Ethnologie française*, “La multiplication des territoires”, t. XXXIV, v. 1, p. 31-40, 2004. Disponível em: http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2004-1-p-31.htm.

SEGALEN, Martine; MICHELAT, Claude. “L’amour de la généalogie”. In: SEGALEN, Martine. (Org.). *Jeux de famille*. Paris: Presses du CNRS, 1991. p. 193-208.

SINGLY, François de. *Le soi, le couple et la famille*. Paris: Nathan, Collection Essais et Recherches, 1996.

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-20

As viradas do patrimônio[1]

Nicolas Adell[2]

Atualmente, o patrimônio é certamente o objeto mais comum e conveniente para etnólogos, sociólogos ou historiadores exercerem seu senso crítico. Está tão cheio de contradições e ocupa um espaço com contornos tão opacos que é um alvo fácil, assim como um caso pedagógico ideal, para examinar disputas de definição, o confronto de representações e para tomar consciência da existência dos elementos cognitivos e afetivos que toda cultura contém e que o patrimônio mobiliza fortemente. Além disso, nos últimos anos, algumas universidades, em sua maioria anglo-saxônicas, aproveitaram essas características patrimoniais no âmbito de cursos e obras suficientemente estruturadas e homogêneas para que pudessem ser intituladas de *Cultural Heritage Studies*[3].

Este dinamismo crítico que coloca o patrimônio sob tensão não é uma novidade. Pelo contrário, ele faz parte é endêmico do "contrato patrimonial". Sua manifestação pode ser observada já no período revolucionário no quadro dos intensos debates provocados, particularmente na França, pela exposição de obras de arte no museu. Dois campos se distinguiram então (e continuaram a ser representados até o início do

1 Este capítulo foi redigido em 2013 após uma estadia de ensino e pesquisa na Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Gostaria ainda de agradecer a Miriam Grossi e Agnès Fine por esta iniciativa à qual elas generosamente me integraram.

2 Universidade de Toulouse II. LISST – Centro de Antropologia Social.

3 Como exemplo desta crítica de cunho pedagógico da noção de património, ver Lisa Breglia (2006).

[VOLTA AO SUMÁRIO]

século XX): os pró-Revolucionários, que consideravam que esta atitude patrimonial era um projeto em favor da Arte e da Humanidade, procurando preservar as obras significativas do passado; e os antirrevolucionários, que reprochavam o vandalismo dos revolucionários, a destruição das obras ou, o que era para eles equivalente, a abolição de seu significado ao expô-las de modo descontextualizado nos museus[4].

Estes debates, que não são alheios às contradições internas do fenômeno patrimonial, têm ocorrido em muitos lugares da reflexão sobre o patrimônio. Sem retomar esta história de modo detalhado, gostaria simplesmente de salientar o surgimento, nos últimos anos, de uma nova série de tensões relativa à noção de identidade e à dimensão moral do patrimônio, o que ajudou a explicitar a Convenção da UNESCO de 2003, que adota os princípios para a identificação de elementos do Patrimônio Cultural Imaterial. Estas novas tensões se inscrevem, no entanto, na linha mais global de uma transformação patrimonial desde o século 18 e marcam o auge de uma reviravolta que eu gostaria de tentar esclarecer aqui.

Não se trata de entrar aqui em detalhes sobre as transformações que conduziram do momento dos "Monumentos Históricos" no início do século XIX até os esforços atuais para determinar um Patrimônio Cultural Imaterial. Esta história é hoje bem documentada e, mesmo que nos limitássemos à literatura em língua francesa, estaríamos diante de um panorama suficientemente rico para traçar um esboço bastante preciso[5]. Gostaria

4 Sobre estas duas posições, ver Dominique Poulot (1993a, p. 27–33). Sobre os museus como "destruidores de sentido", que é a posição de Chateaubriand desde o início, ver Dominique Poulot (1993b, p. 1604–1605).

5 Entre esta abundante literatura, podemos citar Françoise Choay (1992), Françoise Bercé (2000), Philippe Poirrier (2003), Dominique Poulot (2006), Mariannick Jadé (2006), bem como a maior parte dos trabalhos dos '*Entretiens du Patrimoine*' organizada pelo Departamento do Património do Ministério da Cultura desde 1988. Todos os anos, eles oferecem perspectivas para a análise das políticas patrimoniais de acordo com as transformações contínuas deste domínio. Combinam abordagens teóricas e estudos de caso, reunindo académicos, investigadores, políticos e atores. Para uma visão "ampliada" destas transformações, ver Marilena Vecco (2007, p. 35–70).

simplesmente de enfatizar a importância do "ponto de vista etnológico" observado por André Chastel (1997, p. 1458) na nova abordagem do patrimônio no início dos anos 80[6], que decolaria no final dos anos 60 e especialmente nos anos 70.

Esta "atenção etnológica" é exercida, por um lado, pela observação da presença de "mundos sucumbentes" como o vasto mundo dos camponeses ou o mundo mais restrito dos antigos ofícios representados pelos "últimos" (tipógrafo, ferreiro etc.)[7]. Por outro lado, esta atenção é ativada por circunstâncias especiais, a descolonização, para falar de modo simples, o que leva vários antropólogos a virem para a França metropolitana e aplicarem a ela ferramentas e um ponto de vista que foram experimentados e testados em diferentes latitudes (RIOUX, 1997, p. 293-296). Mas, além destas razões circunstanciais, o aparecimento do sentido etnológico na noção de patrimônio também revela a existência de um movimento geral que, dos Monumentos Históricos ao Patrimônio Cultural Imaterial, tem a aparência de uma reviravolta que vê a substituição de uma lógica do Tempo por uma lógica do Espaço.

A virada espacial

Parece claro para qualquer historiador do patrimônio que entre a Monarquia de julho (1830-1848), o que podemos chamar de tempo dos "Monumentos Históricos", e o momento atual do Patrimônio Cultural Imaterial, há muito mais do que uma simples passagem do realmente monumental ao mais medíocre dos objetos ("da catedral para a pequena colher", escreve Nathalie Heinich [2009]), e vai muito além desta ampliação do material ao intangível. Há algo mais. De fato, o que realmente pretende o momento dos "Monumentos Históricos"? Qual é seu "espírito", segundo seus defensores?

---

6 Para uma síntese rápida e recente das linhas gerais destas transformações, ver Nathalie Heinich (2009, p. 27-28).

7 Para um exame mais detalhado desta abordagem, por meio dos "últimos", do nascimento do "património etnológico", ver Daniel Fabre (1997; 2000a).

Uma frase de François Guizot, Ministro da Instrução Pública, que criou o serviço do Inventário Geral de Monumentos Históricos (1859, p. 385), retirada de um relatório ao rei de 21 de outubro de 1830, permite situar isto perfeitamente: "[Os monumentos históricos], escreve ele, não pertencem apenas a esta ou aquela fase da história, eles formam uma série completa e sem lacuna [...]".

Duas características do patrimônio são destacadas aqui: por um lado, a continuidade que ele coloca no Tempo ("uma série completa e sem lacuna" que é necessária para representar a História); por outro lado, a descontinuidade que isto implica no Espaço que está "cheio de buracos", desfigurado a serviço da representação da História. O patrimônio dos Monumentos Históricos é um patrimônio cheio de eventos cristalizados, um patrimônio desordenado, composto de elementos sobrepostos de modo descontextualizado, simplesmente justapostos, em favor de uma sequência, um enredo da História. Assim, coloca-se em série pedras da Bretanha para representar o tempo dos últimos druidas juntamente com tal igreja de Roussillon que indica o início da arte românica.

Uma bela ilustração deste ponto pode ser provavelmente encontrada no *Musée des Monuments Français*, de Alexandre Lenoir, criado em 1796 para coletar obras de arte dos edifícios destruídos pelos revolucionários. Este museu é pensado de acordo com uma organização cronológica (o importante é a "classificação cronológica", disse Lenoir) com uma sala para o século XV, uma sala para o século XVI etc. Esta organização acaba por colocar o Tempo como que protegido de si mesmo. E não me parece que este gesto deva ser lido como a anulação do Tempo[8]; pelo contrário, ele pode ser visto como uma decisão de colocá-lo entre aspas (que é o oposto de colocá-lo entre parênteses), apresentando-o como critério absoluto. O museu quer mostrar a passagem dos séculos, mas cada um deles deve ser parado, eternizado em um monumento ou em uma série de monumentos. A passagem do tempo e a sucessão de idades devem ser lidas, decifradas na

8 Esta é a posição de Dominique Poulot (1993a, p. 44).

alternância de estilos e não serem percebidas ou sentidas através do impacto de degradação ou erosão excessivamente visível. É um Tempo medido de acordo com os "valores da arte e da história", um Tempo intelectual, e ainda não baseado na emoção a qual nos conduz à apreciação subjetiva de um "valor de antiguidade", para usar a tipologia de Aloïs Riegl (1984 [1903])[9]. Isto é, o que diz impecavelmente um viajante alemão, Schultes, que visita a França, e em particular este *Musée des Monuments Français* em Paris, no Convento dos Petits-Augustins. Ele o considera admirável e elabora um sentimento pessoal: "Não quero que monumentos bem projetados e bem executados estejam espalhados ao acaso; quero que sejam exibidos em um lugar protegido da devastação do tempo" (citado em POULOT, 1997, p. 1529-1530).

Neste espírito de "Monumentos Históricos", ele expressa claramente os princípios universais de continuidade e unidade que se estabeleceram duravelmente e que ainda estão muito claramente em ação na Carta de Veneza de 1964, que procura instituir a universalidade e o caráter absoluto dos critérios de autenticidade. A contestação destes princípios, iniciada em nível internacional no âmbito do Documento Nara em 1994, em favor de um reconhecimento da diversidade, do contextual e da autenticidade relativa e emocional, encontra na Convenção de 2003 sobre o Patrimônio Cultural imaterial uma espécie de culminação que dá a esta evolução o aspecto de uma reviravolta.

De certa forma, o atual Patrimônio Cultural Imaterial apresenta duas características inversas ao que acaba de ser exposto. Em primeiro lugar, há a ideia de um espaço contínuo (em oposição ao espaço "cheio de buracos" dos Monumentos Históricos) por duas razões: primeiro, porque o patrimônio experimentou uma verdadeira extensão geográfica de seu domínio, que

9 Existem atualmente inúmeros comentários sobre este texto seminal, começando pelos vários prefácios das reedições deste trabalho em alemão, assim como nas traduções em francês e italiano em particular. Para abordagens críticas recentes, ver Daniel Fabre (2000b), Jean Davallon (2006, p. 57-88). E para uma visão completa do trabalho da Riegl, ver Sandro Scarrocchia (1995).

pode ocupar todos os lugares da humanidade (o interior de uma yurt siberiana, o espaço de uma dança tradicional em uma grande cidade africana, ou mesmo itinerários: o caminho de Santiago de Compostela); em segundo lugar, porque os objetos patrimoniais, incluindo os monumentos, são cada vez mais considerados em termos das práticas que os contornam, que os atravessam, que os "habitam", em termos das representações que os atravessam, em termos do impacto que têm sobre uma área que os políticos e as administrações procuram territorializar, recortar, mas que apresenta, na realidade vivida dos atores, contornos relativamente nítidos. Tal objeto pode ser reclamado como sendo patrimonial em um momento, depois não mais em outro; ele pode se prestar à identificação em um espaço cuja extensão varia de acordo com a situação que "ativa" o objeto. Por exemplo, a destruição dos Budas de Bamiyan pelo Talibã contribuiu para uma considerável extensão de sua recepção como "patrimônio". Esta nova abordagem espacial está, a meu ver, de acordo com o espírito da recente "etnologia dos monumentos históricos", que é parcialmente ligada à categoria de "patrimônio imaterial" (FABRE, 2000a; FABRE; IUSO, 2010). Há um erro seguidamente cometido de pensar que a transição para o imaterial conduz a efeitos de virtualização ou invisibilização do patrimônio. Pelo contrário, o patrimônio imaterial exige e convida a uma pedagogia do olhar e do ver; ele nos torna sensíveis não apenas aos objetos grandiosos, à ruína ou à pátina do tempo, que oferecem uma percepção "imediata" do patrimônio, mas cada vez mais a pequenas diferenças, a lacunas, ao que é singular, a um ambiente específico, a originalidades do fazer. O patrimônio imaterial ama o Espaço; ele se estende ali mais e melhor do que o patrimônio do "estilo antigo"[10]. Não é insignificante notar que na história imediata do surgimento do Patrimônio Cultural Imaterial encontramos as noções de "paisagem cultural" e "itinerário". Isto porque o PCI nos convida a pensar em termos espaciais, especialmente em termos de identidades[11].

---

10 A importância que adquiriu a dimensão espacial no Patrimônio Cultural Imaterial foi bem demonstrada por William Logan (2007).

11 Isto não escapou a Lucie K. Morisset (2009, p. 20). O seu texto merece ser complementado por uma distinção feita por Daniel Fabre (1998) entre o gesto patrimonial de "cima" que, para durar, depende de uma circunscrição, um governo territorial (p. 290) e a emoção

A segunda reviravolta é que, diante desta continuidade do Espaço, existe doravante um Tempo "cheio de buracos", descontínuo. De fato, não se hesita mais em apontar as alterações, o aspecto "vivo" (trata-se do termo inicialmente preferido a "imaterial" para qualificar o novo patrimônio cultural na UNESCO), portanto, mutante do objeto. Lembramos os diferentes usos e interpretações que ele sofreu e que ainda hoje podem ser sobrepostos, conferindo-lhe seu caráter eminentemente relativo. Isto foi bem descrito em um trabalho recente, coordenado por Daniel Fabre e Anna Iuso (2010), sobre o Sassi di Matera, aquelas habitações troglodíticas que são "habitadas" e "vistas" de forma diferente, dependendo da posição que se ocupa: habitante, detentor do poder local, representante do Estado, especialista internacional etc.[12]. Assim, insistimos nos diferentes "presentes" que habitam o mesmo objeto ou monumento. Ao fazer isso, nós nos damos os meios para pensar em termos renovados a forma como o tempo é "articulado" (uma vez que ele deixou de fluir naturalmente e de forma idêntica para todos). Acima de tudo, este Tempo "cheio de furos" se manifesta na observação feita por vários pesquisadores de uma desconexão entre patrimônio e identidade: todo o passado material deixa de ser reivindicado como patrimônio próprio (há o efeito de uma seleção). Em geral, as identificações coletivas perderam seus pontos de referência tradicionais (a pertença a um grupo fundado em uma história compartilhada, em tradições baseadas, portanto, no Tempo) e isto tem uma tradução na relação com o patrimônio: entramos em um "tempo de Ação" onde "a identidade fusional é limitada ao tempo breve de uma comunidade de ação" (FABRE, 1998, p. 296). Assistimos, portanto, a uma crise na relação entre identidade e patrimônio, que é refletida e reforçada por uma tensão interna ao Patrimônio Cultural Imaterial: a preocupação por uma ética patrimonial e um humanismo do patrimônio se choca com os discursos sobre identidade,

---

patrimonial vinda de "baixo", que funda um lugar intenso no momento da ação (em defesa do objeto, militantismo etc.), negligenciado ou mesmo esquecido mais tarde (p. 295-296).

12 De acordo, em particular, com as contribuições de Ferdinando Mirizzi, Amerigo Restucci e Dorothy L. Zinn.

ainda que estes sejam considerados fundadores, visto que é "o sentimento de identidade e continuidade", segundo os termos da Convenção de 2003, que legitima a identificação de elementos patrimoniais.

A virada moral

A "virada espacial" realizada pela noção de patrimônio também consiste, como mostramos rapidamente, em uma virada pragmática, já que um interesse especial passa a ser projetado sobre situações, ações, contextos de enunciação, recepção e interpretação pelos indivíduos: a reflexividade, em suma. Este é um ponto central da Convenção de 2003: o lugar reservado aos atores, pelo menos nos textos, é decisivo. E é isto que sustenta a nova perspectiva ética do Patrimônio Cultural Imaterial e, de modo mais geral, do patrimônio "novo estilo" como um todo.

Antes de prosseguir neste ponto, é aconselhável alertar sobre as objeções que não poderiam deixar de surgir com a leitura desta declaração. Não se podia falar, portanto, de uma dimensão moral dos Monumentos Históricos? Não foram eles precisamente destinados a edificar, em todos os sentidos da palavra? E, para ir mais longe, não foi um sentimento moral que levou algumas pessoas, na época da Revolução, a preservar obras do passado em nome da memória, embora isso pudesse minar o projeto de *tabula rasa* e a refundação total da sociedade? Acontece que a virada moral que estou tentando caracterizar não é de forma alguma a demonstração de um nascimento para o mundo patrimonial da perspectiva ética, mas sim a aparência de outra moral. De fato, a moral dos Monumentos Históricos aparece como uma moral "fechada", que estabelece cânones, dá regras de conduta, pressiona os indivíduos a aceitar o Belo e o Bom, fazendo dos museus desde o início "repositórios de valores", como diz tão apropriadamente Dominique Poulot (2001, p. 30). No que lhe diz respeito, a moral do Patrimônio Cultural Imaterial é mais uma moral "aberta"[13]

13 A distinção entre as duas morais é retomada por Henri Bergson (2008 [1932]). O desenvolvimento que se segue utiliza as personagens identificadas por Bergson para identificar

que repousa menos na imposição do que na atração, no fato de suscitar uma adesão e criar movimento para obedecer a princípios que não são fixados nas instituições, mas sim encarnados pelos indivíduos. O fenômeno dos "tesouros humanos vivos", uma ideia que vem do Japão (país que funcionou como força motriz na implementação da Convenção de 2003), me parece ser uma ilustração ideal desse patrimônio "aberto", estabelecendo ao mesmo tempo seus limites. Se o "tesouro humano vivo" tem algo do herói, produzindo nos espectadores individuais uma emoção atenta que, no momento da visita ou demonstração, desperta um fascínio e uma atração especial através do amor sensível e contagioso de uma profissão ou técnica, ele se distingue pela série de determinações (expressas pelas administrações que as estabeleceram) que conformam sua conduta e orientam suas ações a partir do exterior (às vezes, a motivação de um salário, a necessidade de contar com um aprendiz etc.) de maneira mais rigorosa do que a bússola interior do herói que obedece a imperativos bem incorporados ou a um sentimento de destino.

Retirada de Henri Bergson, a distinção entre as duas morais não tem, como o filósofo já apontava, a aparência de uma clara ruptura, pois, sem verdadeira transição, uma vez identificadas as duas formas, trocas ocorrem entre elas, o que lhe assimila mais a uma escala de tonalidades morais do que a uma tabela de duas colunas. O patrimônio "fechado" se abriu à humanidade desde o início e teve a intenção imediata de ser universal; o patrimônio "aberto" ficou sobrecarregado pelas restrições da lista, pela série limitada de "obras-primas" e pelo estabelecimento de restrições: autenticidade, acessibilidade etc. O patrimônio "fechado" foi aberto à humanidade desde o início e teve a intenção imediata de ser universal; o patrimônio "aberto" foi sobrecarregado pelas restrições da lista, pela série limitada de "obras-primas" e pelo estabelecimento de normas: autenticidade, acessibilidade etc.

No entanto, vale a pena notar até que ponto o "aberto" caracteriza as atuais orientações das políticas patrimoniais que se preocupam em

---

as duas morais: a regra e o herói, obrigação e liberdade etc.

abolir, gradualmente, os sinais do "fechado". Assim, o valor da autenticidade, relativizado no Documento de Nara em 1994, é considerado, em 2004, na Declaração de Yamato, como "não apropriado" no que diz respeito ao Patrimônio Cultural Imaterial. Da mesma forma, os requisitos de acessibilidade estão sujeitos – e a UNESCO tende a ser cada vez mais explícita neste ponto – ao respeito por práticas que, às vezes, uma simples revelação pode contribuir para modificar ou mesmo destruir consideravelmente, como no caso de eventos sagrados ou secretos.

Mas esta virada moral, este patrimônio "aberto", também se traduz de uma outra maneira que transparece nas primeiras convenções do patrimônio mundial desde 1972. Com efeito, observamos ali a ideia de um patrimônio para todos; melhor ainda, de uma solidariedade no patrimônio. Esta solidariedade se manifesta não apenas em operações para a salvaguarda pela comunidade internacional de elementos específicos da natureza ou cultura de uma determinada comunidade, mas também no desejo de uma redistribuição mais equilibrada do mapa do patrimônio com o PCI. Trata-se de promover o "patrimônio justo", respondendo assim ao apelo de Jacques Le Goff (1998, p. 438), que expressou, em 1998, a preocupação com um "humanismo do patrimônio".

Isto se reflete perfeitamente na atenção dada à *participação* da comunidade em todos os níveis. Eles deixam de ser apenas os proprietários e produtores de seu patrimônio e assumem o papel de gestores, promotores e mediadores. Garante-se que o patrimônio e o desenvolvimento do patrimônio trabalhem para o "Bem" das comunidades envolvidas, já que, estando envolvidas em todas as etapas da operação do patrimônio, elas não podem trabalhar contra si mesmas. Esta é uma importante reviravolta da moral em matéria de patrimônio à qual nos confrontamos. Da *ferramenta moralizadora* que ela foi em seu nascimento, com estes museus como "repositórios de valores", afirmando as virtudes através da exposição dos cânones do Belo e do Bem no âmbito de um patrimônio como espetáculo, tornou-se hoje uma *máquina moralizadora*, transformando os elementos selecionados em objetos éticos (não se trata mais de ser "bom" para ser

patrimonial; é o fato de ser patrimonial que o torna "bom") que asseguram o Bem da comunidade dentro de um mundo patrimonial que deixou de ser um espetáculo e se tornou um meio. É possível, a partir de então, viver em patrimônio, como evidenciado pela implementação de ecomuseus, o reconhecimento patrimonial das paisagens, a nova importância dada aos monumentos habitados.

Os limites de tal lógica e raciocínio são imediatamente aparentes. O primeiro é óbvio: o que compreendemos como "comunidade"? Quem participa (e o que é exatamente "participar": encontrar um especialista em administração cultural? Fazer um espetáculo patrimonial? Escrever um dossiê de candidatura para a UNESCO? Lê-lo sem escrevê-lo? Assiná-lo?) em uma comunidade? É certo que a "comunidade" somente participa por meio de alguns representantes cuja posição (muitas vezes a elite), motivações e perspectivas estão longe de ser amplamente compartilhadas pelo resto dos membros do grupo. Ao argumentar em favor da diversidade cultural através do Patrimônio Cultural Imaterial não acabamos por praticar um nivelamento mais pernicioso, construindo unidades culturais que apagam as disparidades internas e, em última instância, o dinamismo essencial da cultura[14]?

O segundo limite é de uma ordem diferente e diz respeito ao "espírito do patrimônio". Se o objeto patrimônio não é mais necessariamente belo (talvez mesmo nem deva sê-lo[15]), ele ainda é "bom" porque permite tomar consciência de si mesmo, do seu valor; ele dá "brecha" às identidades coletivas. Na minha opinião, esta é a razão pela qual não devemos jogar a ética contra a identidade e dizer, como fazem alguns, que estas novas relações patrimoniais regidas pela ética são apresentadas como "os discursos negativos das identidades"[16]. Existem atitudes egoístas de solidariedade, como

14 Para uma análise deste aspecto, baseado num caso francês de Patrimônio Cultural Imaterial, ver Nicolas Adell (2012).

15 Indo mais longe, Nathalie Heinich (2009, p. 219-232) mostrou claramente como a beleza se torna um "critério proscrito" para a classificação do patrimônio.

16 Para uma defesa e ilustração desta ideia, ver Jean-Marc Chaumont (1991) e D. Poulot (1993ª, p. 48-49).

aqueles manifestantes de um dia que, explicitamente ameaçados em seu emprego, participam de uma ação coletiva; e há elaborações de si, construções identitárias que não são autocentradas, mas que passam verdadeiramente por outros, através da caridade e do altruísmo (há "carreiras", no sentido sociológico do termo, no trabalho humanitário). E o patrimônio de hoje me parece estar comprometido com este caminho de conciliação entre ética e identidade, mesmo que não esteja livre das novas derivas e perigos aos quais pode tender sua natureza nova[17].

Assim, parece que, neste novo espírito patrimonial que a Convenção de 2003 ao mesmo tempo traduz e prolonga, e ao menos no nível da vida coletiva (quer isto se manifeste em identidades sólidas de pertença comunitária ou no tempo breve de uma ação precisa para reivindicar ou defender um monumento, um objeto ou uma memória), uma "boa vida" é uma vida com patrimonialidade[18].

Conclusão: o Lugar da reviravolta patrimonial

É certo que tal reviravolta no campo do patrimônio, que faz passar Monumentos Históricos ao Patrimônio Cultural Imaterial, não consistiu em uma ruptura brutal, mas em uma série de transições que ocorreram em escala global e para as quais os diferentes Estados envolvidos na elaboração do PCI tiveram um diferente papel. Mas por trás desta disparidade de razões nacionais, há uma transição que pode ser identificada com mais precisão. Para isso, seria necessário sermos capazes de identificar um objeto ou um grupo que apresente um estado intermediário entre as características fundamentais do tempo dos Monumentos Históricos e as da época do Patrimônio Cultural Imaterial. Seria necessário ser capaz de determinar algo que estaria entre os monumentos e as pessoas (homens monumentais) e que estaria

17 Uma discussão sobre estes perigos é encontrada em Nicolas Adell (2011a; 2011b).

18 Para um desenvolvimento desta ideia, faço menção a Nicolas Adell e Yves Pourcher (2011) e Nicolas Adell (2012).

entre o Tempo e o Espaço (ou seja, lugares onde o tempo teria parado por si só, e não artificialmente – como nos museus dos Monumentos Históricos).

Tal objeto existe e é mesmo objeto da atenção central dos antropólogos entre o final do século XIX e meados do século XX. Estas são aquelas sociedades distantes, "exóticas", consideradas "primitivas" e cujo desaparecimento iminente estava sendo reconhecido (esta era a convicção de um dos fundadores da disciplina, Lewis H. Morgan). A partir de então, era preciso se preocupar com o cuidado dos seus últimos representantes, estudando suas línguas, crenças, costumes, técnicas, modos de vida: todos os temas constituiriam mais tarde o PCI.

Assim, se procede a uma "busca dos últimos" que é, em minha opinião, o lugar exato da transição entre a lógica dos Monumentos Históricos e a do Patrimônio Cultural Imaterial[19].

Esta transição ampliou seu escopo, dando origem à ideia do PCI. Com efeito, inicialmente focalizado nos "últimos primitivos" (que em alguns casos são musealizados vivos[20]), o interesse *patrimonial-antropológico* se deslocou, e se estendeu, especialmente a partir da segunda metade do século XX, em direção aos "últimos saberes" no seio das próprias sociedades ocidentalizadas ou ditas "modernas": os últimos a possuir tal conhecimento, tal saber-fazer, tal técnica. O efeito "destruição de um mundo" causado pela Segunda Guerra Mundial teve muito a ver com isto. Portanto, não é coincidência que os países que mais sofreram com o conflito sejam também aqueles que estiveram entre os pioneiros, ou os mais engajados nesta nova dedicação aos "últimos". Foi o Japão, sob o domínio americano e tendo experimentado mais de perto a sensação de desaparecimento, que primeiro implementou a política de "Tesouros Humanos Vivos", já nos anos 50, e que prefigurou as listas do PCI ao identificar os últimos portadores de saberes

19 O paradigma dos "últimos" foi formulado por Daniel Fabre (2008).

20 De acordo com o famoso e paradigmático caso, nos anos 1910, do último dos Yahi (um grupo indígena do norte da Califórnia), Ishi, exposto em um museu por Alfred Kroeber. A história da relação entre Ishi e Kroeber foi relatada pela esposa do antropólogo americano, Theodora Kroeber (KROEBER, 1964).

e saber-fazer. Mais tarde, nos anos 60 e especialmente nos anos 70, particularmente na Europa e na França, houve um interesse renovado pelo conhecimento popular, especialmente pelo conhecimento camponês, que se procurava estudar antes de seu desaparecimento juntamente com o mundo camponês, cujo fim era anunciado por todo lado.

Mas como então podem ser estabelecidos limites ao conhecimento cujos últimos detentores deveriam ser objetos de um registro, salvaguarda ou estudos? A extensão do campo parece realmente infinita[21]: parece que preservar e estudar o último falante de Dalabon (uma língua aborígine do norte da Austrália) releva tanto uma preocupação patrimonial quanto o fato de estar interessado naquele que é o último a saber como se dança esta música, no último a jogar tal jogo, no último a saber executar tal gesto, a possuir o uso tais palavras etc. Na Alemanha, mais exatamente na Baviera, uma série de documentários cinematográficos, significativamente intitulados *Der Letzte Seines Standes* (literalmente, "o último de seu estado"; "o último dos seus" é mais apropriado em minha opinião) e que ocorreram entre 1991 e 2008, ilustra muito bem este alargamento, mesmo que permaneça contido no mundo do artesanato.

No entanto, nessa perspectiva, cada vez mais pessoas podem, então, reivindicar o status de "últimos". E se todas elas não estão preocupadas em estabelecer, para um público, suas habilidades particulares como "patrimônio", permanece este fardo de um potencial em *patrimonialidade* que torna "a vida boa" e que a Convenção da UNESCO sobre o Patrimônio Cultural Imaterial procurou expressar no plano institucional.

Referências

ADELL, Nicolas. Transmettre, verbe intransitif. La marche vers la patrimonialité. In: ADELL, Nicolas; POURCHER, Yves (Dirs.). *Transmettre, quel(s) patrimoine(s)? Autour du patrimoine culturel immaterial.* Paris: Michel Houdiard, 2011a. p. 39-56.

21 Para uma discussão sobre a questão dos "limites não fronteira dos saberes" e dos "saberes dos últimos", refiro-me a Nicolas Adell (2011c).

ADELL, Nicolas. Patrimoine, éthique, identité. *Ricerca Folklorica*, n. 64, p. 81–93, 2011b.

ADELL, Nicolas. *Anthropologie des savoirs*. Paris: Armand Colin, 2011c.

ADELL, Nicolas. French Journeymen Tradition: Convergence between French Heritage Traditions and UNESCO's 2003 Convention. In: BENDIX, Regina; EGGERT, Aditya; PESELMANN, Amika (Dirs.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag, 2012. p. 177–194.

ADELL, Nicolas; POURCHER, Yves. De quoi le patrimoine est-il le nom? In: ADELL, Nicolas; POURCHER, Yves (Dirs.). *Transmettre, quel(s) patrimoine(s)? Autour du patrimoine culturel immaterial*. Paris: Michel Houdiard, 2011. p. 7–23.

BERCÉ, Françoise. *Des Monuments historiques au patrimoine, du XVIIIe siècle à nos jours*. Paris: Flammarion, 2000.

BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008 [1932].

BREGLIA, Lisa. *Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press, 2006.

CHASTEL, André. La notion de patrimoine. In: NORA, Pierre (Dir.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard: 1997 [1986]. p. 1433–1469.

CHAUMONT, Jean-Marc. Introduction. *Hermès*, n. 10, p. 120–123, 1991.

CHOAY, Françoise. *L'Allégorie du patrimoine*. Paris: Le Seuil, 1992.

DAVALLON, Jean. *Le don du patrimoine. Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Paris: Lavoisier, 2006.

FABRE, Daniel. 1997, "Le patrimoine, l'ethnologie", dans P. Nora (dir.), *Science et conscience du patrimoine*, Paris, Fayard / Editions du Patrimoine : 59–72.

FABRE, Daniel. 1998, "Conclusion de la journée du 7 janvier", dans J. Le Goff (dir.), *Patrimoine et passions identitaires*, Paris, Fayard / Editions du Patrimoine : 285–296.

FABRE, Daniel. 2000a, "L'ethnologie devant le monument historique", dans D. Fabre (dir.), *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme : 1-29.

FABRE, Daniel. 2000b, "Ancienneté, altérité, autochtonie", dans D. Fabre (dir.), *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme : 195-208.

FABRE, Daniel. 2008, "Chinoiseries des Lumières. Variations sur l'individu-monde", *L'Homme*, n°185-186 : 269-299.

FABRE, Daniel; Iuso Anna, 2010, *Les monuments sont habités*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

GUIZOT, François. *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*. Paris: Michel Lévy Frères, tome 2, 1859.

HEINICH. Nathalie, *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2009.

JADÉ, Mariannick. *Patrimoine immatériel. Perspective d'interprétation du concept de patrimoine*. Paris: L'Harmattan, 2006.

KROEBER, Theodora. *Ishi*: The Last of His Tribe. Berkeley: Parnassus Press, 1964.

LE GOFF, Jacques. Conclusion. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *Patrimoine et passions identitaires*. Paris: Fayard; Editions du Patrimoine, 1998. p. 427-438.

LOGAN, William. Reshaping the "Sunburnt Country": Heritage and Politics in Australia. In: JONES, Roy; SHAW, Brian J. (Dir.). *Geographies of Australian Heritages. Loving a Sunburnt Country?* Aldershot: Ashgate, 2007. p. 207-223.

MORISSET, Lucie K. La mémoire patrimoniale. In: MORISSET, Lucie. (Dir.). *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009. p. 17-21.

POIRRIER, Philippe. L'évolution de la notion de patrimoine dans les politiques culturelles menées en France sous la V e République. In: ROUSSO, Henry (Dir.). *Le regard de l'Histoire. L'émergence et l'évolution de la notion de patrimoine au cours du XX e siècle en France*. Paris: Fayard; Editions du Patrimoine: 2003. p. 47-61.

POULOT, Dominique. Le patrimoine des musées: pour l'histoire d'une rhétorique révolutionnaire. *Genèses*, n. 11, p. 25-49, 1993a.

POULOT, Dominique. Le sens du patrimoine hier et aujourd'hui: note critique. *Annales ESC*, n. 6, p. 1601-1613, 1993b.

POULOT, Dominique. Alexandre Lenoir et les musées des monuments français. In: NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard: 1997 [1986]. p. I, 1515-1543.

POULOT, Dominique. La morale du musée: 1789-1830. *Romantisme*, n. 112, p. 23-30, 2001.

POULOT, Dominique. *Une histoire du patrimoine en Occident*. Paris: PUF, 2006.

RIEGL, Aloïs. *Le culte moderne des monuments*. Paris: Le Seuil, 1984 [1903].

Rioux Jean-Pierre. Décolonisation et patrimoine. In: NORA, Pierre (Dir.). *Science et conscience du patrimoine*. Paris: Fayard; Editions du Patrimoine, 1997. p. 289-296.

SCARROCCHIA, Sandro. *Alois Riegl*: teoria et prassi della conservazione dei monumenti. Antologia di scritti, discorsi, rapporti, 1898-1905 con una scelta di saggi critici. Bologne: Accademia Clementina-Clueb, 1995.

VECCO, Marilena. *L'evoluzione del concetto di patrimonio culturale*. Milan: Franco Angeli, 2007.

Tradução: Vinicius Kauê Ferreira

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-21

Iniciação religiosa. Vestição e metamorfose identitária: usos e símbolos de um rito de passagem[1]

Danielle Rives

> Eu disse meu nome de religião.
> Ele me perguntou também o da minha família[...]
> Eu o disse bem alto sem corar, pois, num tal encontro, é quase confessar o nome de Deus, confessar o nosso, quando queremos desonrá-lo por causa dele.[2]

A maior parte das regras monásticas femininas comporta uma descrição do cerimonial de tomada de hábito. "Da Recepção ao hábito", "Maneira de dar o hábito", "Cerimonial de vestição e profissão" –, esses diversos títulos enfatizam a solenidade de uma celebração durante a qual as candidatas, no sentido primeiro do termo, mudam de estado. Nossa reflexão vai, portanto, incidir sobre essa metamorfose identitária, suas aparências, bem como sua materialidade.

A tradição, cujas origens remontam aos primórdios da instituição monástica, toma as formas sob as quais a conhecemos por volta do concílio de Trento. Ela perdurará até o Vaticano II, quando os decretos sobre a vida

1 Este capítulo foi redigido em 2013 após uma estadia de ensino e pesquisa na Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Gostaria ainda de agradecer a Miriam Grossi e Agnès Fine por esta iniciativa à qual elas generosamente me integraram.

2 D'ANDILLY, Angélique de Saint Jean Arnauld. Aux portes des ténèbres: Relation de captivité. Paris: La Table Ronde, 2005 [1954]. p. 30-31.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

religiosa do último concílio buscam reencontrar a simplicidade original do procedimento das primícias monacais: aliás, ela parece não ter desaparecido em algumas comunidades.

Rito de passagem cuidadosamente formalizado pela regra, tanto em seus gestos quanto em seu discurso, a vestição associa estreitamente a postulante, sua família, seus amigos e o conjunto da comunidade que a acolhe numa dramaturgia cuja encenação articulará nossa primeira reflexão.

Para além do cerimonial e de sua cenografia espiritual, é necessário compreender o alcance e o sentido verdadeiros da mutação identitária vivida pela noviça. Assim, num segundo momento, interrogaremos a maneira como essa nova identidade é rejeitada nos atos ordinários da vida monástica e como a religiosa assume essa dupla personalidade.

Reflexão de antropologia histórica considerada na *longue durée*, este estudo busca fazer emergir as recorrências de uma prática observável desde o fim do século XV. Este trabalho se apoia conjuntamente na exploração de diversos fundos de arquivos e em testemunhos recolhidos ao longo dos últimos meses junto a religiosas que viveram essa mudança identitária. O corpus das fontes consultadas se alimentou das séries, nacionais e departamentais, consagradas ao clero regular, em particular os registros de vestição regularmente mantidos a partir do século XVIII. A secularização revolucionária acarretou intensas trocas entre a administração e as comunidades, trocas que se reforçaram ainda mais a partir da reconciliação religiosa sob o Consulado e o Império: os Arquivos Nacionais possuem um extenso arquivo sobre essas relações, muitas vezes tumultuosas. Os fundos privados também fornecem, especialmente através de correspondências e de certos inventários, preciosas informações.

A dramaturgia da vestição

Ao termo de um período probatório de alguns meses, ao longo do qual a postulante avalia sua própria vocação, ao mesmo tempo em que é observada pela comunidade, que por sua vez a acolhe reunida em capítulo e decide

se a receberá ou não. Caso decida que sim, a data da cerimônia é fixada. O ritual que preside à vestição não mudou fundamentalmente desde a época moderna: manuscrito encadernado[3] ou texto impresso, ele organiza minuciosamente a iniciação religiosa nos seus mínimos detalhes.

Os preparativos da celebração

Todos os cerimoniais se destinam a fixar a imutabilidade das atitudes e dos movimentos de cada participante, o estrito teor das palavras pronunciadas por cada um, a ordem dos cantos e das preces, a fim de não deixar nada ao acaso. Essa ritualização extrema participa ao mesmo tempo do desejo de afirmar, mas também de confirmar aos olhos de todos a coesão do grupo, como se sua própria existência residisse na constância de seus costumes.

Os dias que precedem a tomada do véu são um tempo de retiro para a futura religiosa. Após uma última estadia no mundo, ela volta para sua comunidade e consagra seus últimos dias seculares a meditar sobre seu porvir espiritual.

Durante esse tempo, os preparativos comunitários se intensificam: a roupeira do convento dá os últimos retoques no hábito, procedendo por vezes à sua prova, e conta cuidadosamente o número de alfinetes necessários para prender o véu. Josette, irmã da congregação de Saint-Joseph, conta sua própria experiência. Fortemente solicitada por sua tia, mestra das noviças de sua comunidade, ela veste o hábito para responder ao desejo de sua mãe.

> *Minha tia me ajudou, pois, no começo, é complicado: desci à sala onde minha mãe me esperava. Ela me olhou sem dizer nada e me mostrou o espelho. Fui até ele: quando me vi toda de preto, caí no choro e subi de volta para meu quarto.*[4]

3 Manuscrito de magnífica caligrafia, como aquele das irmãs de Sainte-Élisabeth do qual encontramos um exemplar do século XVIII conservado nos fundos dos Arquivos Nacionais.

4 Entrevista com a irmã Josette, novembro de 2004.

A superiora, por sua vez, envia os convites à família, aos benfeitores e aos amigos do mosteiro, além de combinar com a despenseira e a cozinheira a preparação da refeição da festa[5].

Chegado o dia, tudo é ordenado de uma maneira que as últimas decisões conciliares não alteraram substancialmente e que, para algumas ordens, se manteve até o último terço do século passado[6].

> *No dia em que se deverá dar o hábito [...], as Sacristãs ornarão o Altar desde a manhã, como para uma Festa solene; prepararão também um Genuflexório com um Tapete no meio da Capela, & um Castiçal com um Círio de uma libra bem ao lado.*[7]

Preparam-se cuidadosamente os lugares da cerimônia e a sacristã põe à esquerda do altar "uma pequena Mesa coberta por uma Toalha branca [...] sobre a qual serão colocados os hábitos da Terceira Ordem, com uma Pia de Água Benta, & o Aspersório"[8].

A recepção das novas recrutas podia ser individual ou coletiva. No Antigo Regime, parece que as celebrações eram, na maior parte do tempo, cerimônias individuais: foi assim que, em 1737, no monastério de Notre-Dame de Carentan, na Normandia, foram recebidas cinco postulantes entre julho e dezembro. Nos séculos XIX e XX, tornam-se coletivas, decerto devido à abundância das vocações. Em 1943, por ocasião do centenário da congregação, o convento das dominicanas de Gramond, no Aveyron, recebe, no dia 17 de agosto, doze noviças, numa cerimônia de que as mais antigas se lembram com emoção.

---

5 Algumas comunidades, sobretudo no século XIX, recusam-se a considerar essa cerimônia como um dia diferente do normal, excluindo as ágapes que habitualmente seguem à celebração.

6 Uma pesquisa realizada no fim dos anos 1990 numa comunidade da Ordem da Anunciação da região parisiense permite observar essa continuidade (ROTH-HAILLOTTE, 1998).

7 Cérémonial du Tiers-Ordre de Ste Terese, Fonds Périgord, microfilm, M F 1704. p. 109.

8 Ibidem, p. 109-110.

A família participa ativamente da celebração. Conduzida ao pé do altar por seu pai, Josette se lembra de sua tomada de hábito em agosto de 1953, em Villecomtal, perto de Rodez: "Éramos quatro e sempre me recordarei porque é uma lembrança dolorosa: entrei na igreja com um vestido de noiva e saí toda de preto[9]".

Se o vestido nupcial desapareceu, o simbolismo do casamento permanece inalterado[10]. A maior parte dos cerimoniais insistia outrora fortemente no tema da ruptura com o mundo. A cerimônia começa com acentos alegres de esponsais, como nesse dia de maio de 1623 em que "Anne Le Roux [...] foi conduzida com os violinos, como uma noiva, desde a casa do Sr. Castelão até Sainte-Ursule, estando acompanhada de seus pais (VACHEZ, 1891).

A saída da capela era seguida, no caso das contemplativas, da transposição simbólica da clausura: a postulante, recebida por suas futuras companheiras, era conduzida até o coro da capela conventual para a sequência da cerimônia. Em seu diário, Hélène Massalka, futura princesa de Ligne, se lembra da vestição da senhorita de Rastignac na Abbaye-aux-Bois, em 1778:

> No dia da profissão, todos os Hautefort do mundo enchiam a igreja, pois ela era parente próxima deles. A senhorita de Guignes carregava seu círio e lhe servia de madrinha, o conde de Hautefort foi seu cavalheiro. Ela tinha uma bela aparência; primeiro foi à igreja de fora sobre um genuflexório, com um vestido de crepe branco bordado de prata e coberto de diamantes. Aguentou muito bem o sermão feito pelo abade de Marolle, em que esse lhe dizia que era um grande mérito aos olhos de Deus renunciar ao mundo quando se era feita para ser adorada nele e para ser seu encanto e ornamento [...]. Depois do sermão, o conde de Hautefort lhe deu a mão e conduziu-a à porta da clausura. Assim que entrou, fecharam a porta de maneira estrondosa atrás dela e puseram os cadeados brutalmente, pois é uma gentileza que nunca deixam

9 Entrevista com irmã Josette, novembro de 2004.

10 A comunidade dominicana do monastério de Unterlinden, em Colmar, conserva em seus arquivos a foto de um vestido de noiva comprado por uma postulante por ocasião de sua tomada de hábito em 1980! Informação recolhida por J. Andlauer (2002).

> de fazer em semelhantes ocasiões. Ela entrou no pátio mais morta do que viva. (PEREY, 1887 *apud* REYNÈS, 1987, p. 74)

O ritual da porta se encontra em numerosos cerimoniais no Antigo Regime. O das religiosas de Sainte-Élisabeth de Toulouse indica: "A Postulante, estando à porta do monastério, bate para pedir que a recebam, toda sua família e seus amigos estando perto dela"[11]. Na Ordem da Anunciação essa prática perdurou até os anos 1970 (ROTH-HAILLOTTE, *op. cit.*, p. 128).

As etapas da passagem

A partir de então, começa a cerimônia da mudança de estado propriamente dita: um diálogo se instaura entre postulante e celebrante, compassado pelas preces e pelos cantos litúrgicos. O uso do latim, língua dos homens e do sagrado, contribuía para solenizar o momento e materializava para essas mulheres o hiato entre o universo que deixavam e aquele que passariam a habitar. A celebração se desenvolvia então ao ritmo lento das renúncias sucessivas, pontuadas de gestos e de palavras simbólicas que materializavam a morte para o mundo.

O abandono dos trajes seculares constituía a primeira etapa desse percurso. Associando estreitamente "o santo hábito" à necessidade de "morrer para o mundo, para seus parentes, amigos e para si mesma", o celebrante convidava a noviça a se "revestir ao mesmo tempo de Jesus Cristo", reforçando a carga simbólica do gesto[12]. A vestição se dava ao abrigo dos olhares. Prosseguindo seu relato, Hélène Massalka conta:

> Quando chegou à grade do coro, fecharam-na para despi-la; então se apressaram em despojá-la de seus ornamentos mundanos. [...] Vestiram-na com os hábitos da ordem, colocaram-lhe o véu

11 Cérémonial des religieuses de Saincte Elisabeth du Tiers-Ordre de St François establi en la ville de Tolose touchant a la manière de donner l'habit et profession aus dites Religieuses Toulouse, BEP, Rés. D XVII., 1629, p. 519.

12 Constitutions pour la congrégation des sœurs de Saint-Joseph, Rodez, p. 483-486.

> e uma coroa de rosas brancas, abriram então a grade e a apresentaram ao padre que a abençoou. (PEREY, *op. cit.*, p. 74)

Esses "hábitos da ordem" não são ainda os trajes definitivos, mas um "novo hábito", signo de um estado liminar na fronteira entre o mundo secular, a que pode voltar se ela ou sua comunidade assim o desejarem, e o estado religioso que a profissão confere[13]. Assim, Roselyne Roth-Haillotte nos recorda que:

> embora a noviça tenha vestido o hábito da Ordem da Anunciação, a ausência de certos elementos sinaliza que ainda não está plenamente consagrada. O véu ainda é branco, ela não porta nem a medalha da Virgem Maria, nem o anel de prata, nem o manto branco. [...] Essa evolução do vestuário prova apenas [...] suas aptidões a ser aceita e afiliada em sua comunidade. (ROTH-HAILLOTTE, *op. cit.*, p. 129)

É preciso esclarecer também o sentido da coroa evocada pela princesa de Ligne. Em muitos casos, usava-se duas coroas, uma trançada de flores, outra de espinhos. Alguns cerimoniais convidavam a noviça a escolher entre elas.

> Antigamente, a tomada de hábito e a profissão se faziam no capítulo, em presença apenas da Priora e da comunidade [...]. Antes que lhe coloquem o véu branco, ela se aproxima da janela da Comunhão, e o Superior corta-lhe uma mecha de cabelos [...]. Apresenta-lhe a seguir duas coroas, uma de rosas, outra de espinhos. A noviça escolhe essa última.[14]

A alusão é clara e a escolha conforme a aspiração daquela que pretende partilhar o sofrimento de Jesus. Em certas comunidades, a coroa

13 A maior parte das constituições precisa, na rubrica consagrada às missões da roupeira, a necessidade de conservar e de marcar cuidadosamente "os trapos" da noviça até a profissão.

14 Cérémonial à l'usage des sœurs dominicaines du second ordre, Poitiers, Oudin, 1871, chap.III, art. 1. Citado por Andlauer (op. cit., p. 161).

aparece como um acessório privilegiado do cerimonial: igualmente associada à profissão, a tradição quer que ela seja deposta sobre o corpo da religiosa falecida durante sua exposição no coro, repetição do rito para a última passagem (*Ibidem*, p. 160).

O sacrifício dos cabelos constitui a segunda renúncia "às pompas e vaidades do mundo[15]". A senhorita de Rastignac "tinha longos cabelos loiros [...]. No momento em que a mestra das noviças pôs a tesoura neles, ela estremeceu. Puseram seus cabelos numa grande bandeja de prata" (PEREY, *op. cit.*, p. 75). A oferenda desse atributo maior da sedução feminina representa um momento forte em todos os cerimoniais de vestição. Por vezes, à maneira de um holocausto, os cabelos são queimados numa espécie de ritual purificador: assim, esse sacrifício participa diretamente da rejeição do corpo, "esse abominável traje da alma", que deve ser negado antes de ser disciplinado (DELUMEAU, 1983). Elizabeth Kuhns evoca a permanência da tradição numa comunidade de Clarissas: "Algumas freiras Clarissas mantêm a tradição de cortar seus cabelos na profissão e coloca-los numa cesta durante a noite com um crucifixo abençoado.[16]".

A etapa seguinte participa, aliás, dessa vontade de desfazer tudo o que poderia contribuir para identificar a pessoa: cumprindo o ritual milenar da clausura simbólica, a superiora coloca sobre a cabeça da pretendente o capuz e o véu, relegando de certa forma seu antigo rosto ao mundo que ela acaba de abandonar. Então, erguendo a noviça ajoelhada, ela a abraça em sinal de agregação à comunidade com a qual está, a partir de então, em completa harmonia de vestição.

A metamorfose da identidade física é finalmente coroada por aquela da identidade patronímica. Apoteose da renúncia, a mudança de nome constitui a última etapa dessa temática da morte para o mundo. "Não portareis mais o nome de vosso pai", como se a mutação nominativa garantisse a transferência

15 Cérémonial des sœurs de St-Joseph, p. 485.

16 "Algumas religiosas clarissas conservam a tradição do sacrifício de seus cabelos, colocando-os à noite numa cesta junto com um crucifixo abençoado." (KUHNS, 2005, p. 116).

espiritual da religiosa e a integrasse definitivamente a sua comunidade[17]. A atribuição do nome religioso conclui a mudança de estado da noviça, assegurando a passagem de sua família de carne a sua família de graça[18].

Embora o ritual dos adeuses atrás da grade tenha, de modo geral, desaparecido e não se fechem mais simbolicamente as cortinas, a separação está consumada[19]. A comunidade soleniza a recepção daquela que acaba de agregar ao grupo: "A Superiora e as Irmãs vão para a sala de Comunidade onde a noviça as saúda e abraça modestamente[20]". Uma nova mãe e novas irmãs, sua família de substituição, a recebem, oferecem-lhe pequenos presentes espirituais e partilham o banquete da festa[21].

Assim, a vestição é essa dupla celebração da morte e da vida. Por um lado, ela exprime a morte para o mundo, simbolizada por gestos fortes: não está tão distante o tempo em que a noviça, após ter vestido o hábito, deitava-se no piso frio da capela, recoberta por um sudário, e deixava o coro sob os acentos fúnebres do *De profundis*. Mas essa cerimônia exprime também o renascimento, o que justifica a ideia de novo batismo e a atribuição do nome de um santo padroeiro àquela que acaba de renascer. A vestição é, portanto, uma festa que celebra a passagem do mundo daqueles que vivem e morrem no século àquele daquelas e daqueles que já estão à espera de eternidade. Não é à toa que o capuchino Nicolas de Dijon termina um de seus sermões de vestição com estas palavras:

---

17 Cérémonial des sœurs de St François d'Assise, gardes-malades de Rodez. Rodez: Carrère, s.d. p. 34.

18 Constitutions des Sœurs de l'Union. Établies à Saint-Geniez. Rodez: Carrère, 1887. p. 155.

19 O cerimonial das religiosas de Santa Elisabete de Toulouse termina com estas frases patéticas: "As irmãs, apagando seus círios, retiram-se, deixando a noviça em seu lugar enquanto seus parentes a observam à vontade. Então fecham as cortinas e a Mestra de Noviças permanece perto dela instruindo-a a não responder às perguntas de seus parentes enquanto tiver o rosto descoberto". (Cérémonial des religieuses de Saincte Elisabeth..., op. cit.).

20 Constitutions pour la congrégation des sœurs de Saint-Joseph..., op. cit., p. 490-491.

21 Jeanne Andlauer descreve as imagens pias distribuídas por ocasião da vestição, assim como os pequenos objetos de devoção que participam diretamente desse rito de passagem.

> Tolerai, portanto, meu caro Irmão, que [...] eu acompanhe vossa iniciação na Religião com as mesmas palavras que a Igreja acompanha uma alma cristã em sua saída do mundo. *Profiscicere anima christiana de hoc mundo*. Ide, ó alma religiosa, saí da prisão de vosso corpo, já que o céu vos oferece vossa liberdade. (DIJON, 1695 *apud* DOMPNIER, 1993, p. 64)

À imagem de seus irmãos capuchinhos, as religiosas não vivem "na terra apenas com seu corpo, pois, diz Eusèbe de Césarée, suas almas já entraram, de uma maneira secreta, nos céus[22]"?

O estado religioso, portanto, não foi concebido durante séculos senão através da mudança identitária, o nome escolhido ou imposto no dia da tomada de hábito devendo significar simbolicamente, aos olhos de todos, essa metamorfose.

Para além da ritualização desejada, destinada a separar a noviça do mundo e a prepará-la para a etapa seguinte, da profissão e dos votos, é preciso tentar agora compreender o sentido profundo dessa ruptura: como se opera essa mutação e de que maneira ela é vivida.

Materialidade da nomeação: os diferentes registros do nome

Se o hábito sempre "fez a monja", a renúncia ao nome de batismo nunca foi uma obrigação em qualquer comunidade feminina. As cistercienses, por exemplo, jamais renunciaram a seus patronímicos originais. Não existe qualquer texto canônico destinado a organizar um ritual que cabe a cada instituto escolher. O nome religioso se impõe progressivamente desde o fim do século XV, e triunfa após a Revolução, em particular ao longo do século XIX, que assiste à apoteose dos institutos femininos. Signo de aliança ideológica, verdadeiro estandarte militante, o nome religioso, para além de sua

22 Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 16, col. 511-516, art. Vêtement. Paris : Beauschêne, 1981. [Abreviado de agora em diante como D.S.A.M].

significação espiritual, aparece como uma arma apontada contra um mundo laicizado que tentara aniquilar a instituição monástica.

As regras e constituições, até onde sei, nunca regulam formalmente essa prática, sendo que algumas sequer a mencionam[23]. A maioria daquelas que indicam a mudança o faz em termos bastante neutros: entre os Dominicanos de Gramond, o capítulo consagrado à recepção das noviças precisa: "a postulante receberá ali, para melhor significar a mudança de vida que se opera nela, um nome Religioso pelo qual será designada a partir de então em todos os atos da vida regular, precedido pela palavra irmã[24]". Da mesma forma, o uso público do nome religioso está mais ligado a circunstâncias ou oportunidades particulares do que a um código preciso.

O lugar do nome na mutação identitária

Qual o lugar do nome nessa virada supostamente capaz de assegurar esse estado de perfeição que a vida religiosa confere[25]? A resposta não figura em qualquer manual de direito canônico, nem tampouco em qualquer dicionário. Por vezes, encontramos, ao acaso das leituras, um esboço de resposta. Assim, Philippe Lejeune propõe sua concepção do nome religioso: "Um pseudônimo é um nome diferente daquele do estado civil [...] O pseudônimo é um nome de autor. Não é exatamente um nome falso, mas um nome artístico, um segundo nome, exatamente como aquele que uma religiosa ganha ao entrar numa ordem" (LEJEUNE, 1975, p. 24).

O nome religioso, portanto, não seria mais do que uma maneira de encerrar a monja num nome de empréstimo, à maneira desse véu que, outrora, escondia cuidadosamente a maior parte de seu rosto: um nome de intérprete, um nome de autor e – por que não? – um nome de ator para essa

23 A consulta de numerosas regras monásticas, tanto para o período moderno quanto para os séculos XIX e XX, confirma essa constatação.

24 Règles et constitution des religieuses du Tiers-Ordre de Saint Dominique. Congrégation de Gramond, diocèse de Rodez. Nevers, Lyon: Lécuyer, 1934. p. 137.

25 Dom Cabrol, Dictionnaire de théologie catholique, t. XIII-2, art. religieux, religieuses, 2157-2182.

peça de devoção representada num palco dissimulado atrás dos altos muros do monastério. Deixemos a palavra às interessadas. Josette afirma com veemência: "O nome é mudado com a mudança de traje: é indissociável. Deixamos nossos hábitos e nosso nome de batismo! A mudança de hábito é indissociável da mudança de nome e é algo extremamente violento, que marca uma ruptura com a vida anterior[26]".

Para Madeleine, religiosa providente que trabalha num apostolado junto a famílias desfavorecidas de um bairro pobre de Toulouse, "o importante é o chamado a que não se pode resistir. Escolhi o nome de Madeleine porque tinha uma simpatia particular pela padroeira de todos os pecadores: mas o importante não é isso. Eu tinha uma vida antes, gostava de rapazes; é preciso fazer escolhas, renunciar a muitas coisas, não é fácil[27]".

Testemunhos comoventes, mais de cinquenta anos depois do acontecimento, de mulheres que sentiram, cada uma à sua maneira, a intensidade da transformação. Iniciar-se na religião equivale, portanto, a fazer escolhas, a renunciar, por conhecimento de causa, àquilo que era sua vida anterior, para responder ao chamado de uma pequena voz: estamos a quilômetros de distância do pseudônimo!

Deixar sua família, abandonar seus hábitos seculares e seu nome constituem, portanto, um todo.

> Deixai, pois, estes vãos ornamentos com um santo desprezo, não querendo mais ter nenhuma relação com a vaidade do século: deponde-os num movimento de obediência, que deveis ao voto que fizestes no Batismo de renunciar ao Mundo e a suas pompas, voto que talvez jamais tenhais cumprido. (PARIS, 1648 *apud* DOMPNIER, *op. cit.*, p. 72)

Os textos normativos denunciam a frivolidade e a ostentação dos trajes seculares para melhor negar o corpo através do hábito. Aniquilar a identidade da mulher sob o burel, tal foi por séculos o desejo da instituição.

---

26 Entrevista com irmã Josette, novembro de 2004.

27 Entrevista com irmã Madeleine, dezembro de 2004.

O requinte de precisões para descrever os tecidos, as cores, as formas, o comprimento de cada peça do vestuário, traduz claramente a preocupação de modelar um ser sem identidade que deve se fundir no universo comunitário. François de Sales considera o hábito como uma espécie "de insígnia que nos fixa no interior da alma e traduz do lado de fora suas disposições sérias ou frívolas[28]". A túnica preta, cinza ou marrom destina-se a ajudar a religiosa a "se lembrar de que um dia ela morrerá[29]".

Entrando no convento, a jovem deixa suas antigas roupas na porta e renuncia a seu nome que, outrora, pelo batismo, fizera-a entrar na grande família dos cristãos.

> Aqueles que, pela Profissão, recebem o novo ser de Religiosos, e se vestem com o hábito, devem ter, e é conveniente que tenham, um nome que responda à santidade de seu estado e de seu hábito. O nome que nos é imposto na Profissão, e que é nosso segundo nascimento, deve ser recebido com respeito, portado com veneração e imitado com fidelidade nas virtudes que significa. (PARIS, *ibidem*, p. 77)

A tradição da mudança de nome só se impôs muito lenta e desigualmente segundo as famílias religiosas. Se a ordem carmelita adota de entrada a ruptura onomástica numa lógica espiritual de aniquilamento, a da Visitação se mostra bem mais moderada. Por ocasião da canonização de François de Sales, a Madre Marie-Jacqueline Favre, segunda religiosa fundadora da Visitação ao lado de Jeanne de Chantal, testemunha:

> *Ele não quis que fôssemos chamadas como várias outras religiosas reformadas, a quem foram dados nomes como Catherine de Jésus, Marguerite de la Croix, e assim por diante, e sim Jeanne-Françoise, Marie-Marguerite, acrescentando o nome de algum santo àquele que a irmã recebeu no santo batismo.*[30]

---

28 François de Sales à Jeanne de Chantal, citado em D.S.A.M., t. 2, art. Vêtement, col. 2365.

29 Jérôme de Marcella, (D.S.A.M.), ibidem.

30 Informação amavelmente comunicada por Patricia Burns, arquivista do Convento da Visitação em Annecy.

A escolha do nome: critérios e intervenientes

No interior da ordem, as diversas casas organizam a prática da mutação nominativa como bem entendem. Assim, as Clarissas do monastério de Millau, em Rouergue, só adotam o nome religioso no finalzinho do século XVII, enquanto as de Castelnau de Magnoac, perto de Toulouse, conservam no século seguinte o patronímico e termos de tratamento seculares, testemunho da permanência de uma sociabilidade inteiramente profana[31].

Revelador das origens e das práticas devocionais, o nome pode ser um marcador privilegiado para certas comunidades. Ele pode mesmo tomar a forma de uma nomeação totêmica. A tradição beneditina, sequiosa de manter a memória da Ordem, atribui frequentemente às religiosas os nomes ilustres de seus fundadores, de Scholastique a Mechtilde ou Benoît [Escolástica, Mectildes, Bento]. A maneira de construir a nomeação religiosa constitui igualmente um precioso indício. A Visitação, muito apegada ao culto do Sagrado Coração, popularizado por Marguerite-Marie Alacoque, insere às vezes esse sufixo junto ao nome de santo escolhido[32].

O exame do registro das vestições e profissões mantido pelo monastério das irmãs de Notre-Dame, em Carentan, traz a lume tendências significativas nas práticas de nomeação no século XVIII[33]. A congregação de Notre-Dame, fundação monástica pós-tridentina de religiosas professoras,

---

31 P.-E. Viviers, "Notes sur les Clarisses de Millau avant la Révolution"in Sainte Claire en Rouergue, (colloque de Millau, 1993), p. 193. Fonds de Pointis, A.D.H.G., 1J 644. Esse caso não é excepcional: encontramos outros exemplos desse tipo, especialmente nas fórmulas de tratamento de cartas enviadas a diversas prioras e superioras. Ver especialmente o rolo "correspondências" no fundo das Tiercerettes nos Arquivos departamentais da Haute-Garonne , 212 H 2.

32 Irmã Marie du Sacré-Cœur, monja do convento de Bourg-en-Bresse, relançou sua devoção dedicada à canonização de Marguerite-Marie. Musée des Pays de l'Ain, Ma fille qu'es-tu venue faire ici ? Scènes de vie au couvent (catálogo de exposição no museu de la Bresse, 1999), p. 19.

33 M. de Pontaumont, Livre de raison des Filles de la Congrégation de Notre-Dame de Carentan [Livro de razão das Filhas da Congregação de Notre-Dame de Carentan], (Cherbourg : A. Mouchel, 1860).

ilustra muito bem as correntes espirituais do Grande Século. Cinquenta e uma noviças tomam o véu entre 1737 e 1783. Dessas, treze incorporam um prenome masculino a seu nome religioso, respeitando talvez as instruções do conselho de Trento que denuncia a feminização abusiva de prenomes que não correspondem mais à imagem do modelo que cada uma deve imitar[34]. Se examinamos a lista dos prenomes femininos mais recorrentes, podemos pensar que as obras de devoção colocadas à disposição das religiosas evidentemente contribuem para guiar suas escolhas (BONS, 2000).

No registro das devoções que participam da construção da nova identidade, mais da metade associa o nome de Jesus àquele do santo escolhido e, se acrescentamos a isso as referências ao Santo-Sacramento, constatamos a proporção esmagadora dos cultos cristológicos[35]. Em segundo lugar, a veneração de Maria e a dos anjos ficam quase empatadas com oito e sete ocorrências, enquanto José deve se contentar com uma só, assim como Pierre Fourrier, um dos fundadores da congregação. As referências aos dogmas não fazem sucesso, mas os pais da Igreja se saem melhor ao passo que os episódios da vida de Cristo são ilustrados por algumas menções.

Essa dupla nomeação, que coloca a religiosa sob a proteção de um santo, modelo e protetor, ligando-a ao mesmo tempo a uma espiritualidade transcendente, revela a vontade de inscrever sua identidade bem além da simples mudança de estado. Nomear-se Adélaïde de Jésus ou Colombe du Saint Sacrement inscreve o ser numa genealogia divina que o distingue não apenas do comum dos mortais, mas das outras monjas cujos nomes permanecem mais normais. Seria, aliás, interessante pesquisar em quê as variantes onomásticas podem contribuir para desvelar as origens sociais e culturais dos indivíduos. A modesta amostra do monastério de Carentan e as informações fornecidas pelo registro de vestição oferecem alguns indícios, mas essas nos parecem insuficientes para tentar essa abordagem aqui.

34 O que não impede duas religiosas de tomar o nome de Augustine.

35 Entre os filhos e corações de Jesus, encontramos uma curiosa denominação com a irmã Amante de Jesus que toma o véu em 1771.

Na escolha do nome religioso, quais são os intervenientes? A decisão depende ao mesmo tempo da época e da comunidade (RIVES, 2008). O nome pode ser atribuído pela hierarquia, o mais das vezes pela superiora. Essa situação parece ter sido a regra geral no século XIX, especialmente nas ordens contemplativas. Do lado oposto, situa-se a livre escolha deixada a cada uma, com as comunidades, no entanto, buscando se preservar dos excessos místicos ou fantasistas de certas recrutas[36]. É a modalidade mais frequente hoje. A meio caminho, finalmente, existe a eleição negociada entre a impetrante, a madre das noviças ou a superiora. Em algumas comunidades subsistiu por muito tempo a prática da lista proposta pela postulante a partir da qual as responsáveis efetuavam a escolha final[37].

Mas, seja imposto, negociado ou totalmente livre, o nome deve ser plenamente assumido por cada uma.

O nome assumido e seus usos

Na verdade, a questão equivale a se interrogar sobre o estatuto do nome dessas religiosas, tanto para aquelas que o portam quanto para aqueles que devem designá-las através dele.

Recusando-se a subscrever o lugar comum de que, no século XIX, a iniciação na religião se aparentava a um "retiro medroso" de mulheres que não suportavam o mundo, J.-P. Peterson propõe considerar sua atitude

> como o meio de uma afirmação muito forte, embora muito particular, de si mesmas. Algo como uma ruptura decisiva com um estatuto humilhado (gostaria quase de dizer uma revolta contra ele), nem que fosse pela via heroica de uma anulação de si mais radical ainda, de uma humildade absoluta, mas, desta vez, unicamente em nome de Deus. (PETERSON, 1984, p. 9)

36 "evitar-se-ão os nomes demasiado longos, bizarros ou de um misticismo afetado" (Constitutions des Sœurs de Saint-Joseph..., op. cit., p. 59).

37 O monastéstio da Divina Providência de Ribeauvillé, na Alsácia, associava, na medida do possível, os prenomes dos pais da futura religiosa em sua nova nomeação. Entrevista de janeiro de 2005 com a irmã Marie-Alberta.

Se aplicamos essa proposição ao nome, esse torna-se então um meio de afirmação que assume a dupla função de signo e instrumento dessa metamorfose. Nessa hipótese, ele serve para identificar não apenas a religiosa, mas também o ser em sua globalidade, tanto no seio de sua comunidade quanto diante do mundo que ela abandonou. O século XIX nos oferece muitos exemplos dessas fundadoras de congregações cujo nome religioso se tornou uma espécie de porta-estandarte no combate travado para fazer triunfar seu ideal espiritual. Longe de ser um retiro tranquilo, o convento é para essas mulheres o meio de exprimir plenamente seu *ego* (TURIN, 1989).

Algumas entrevistas confirmam essa abordagem. Entre minhas interlocutoras, algumas parecem considerar, sem ter disso uma consciência clara, o nome religioso como um atribuidor de estatuto social. Oriundas, por vezes, de famílias rurais modestas, elas vivem sua entrada no convento como uma promoção, e a escolha do nome participa dessa integração valorizadora. Françoise-Thérèse explica minuciosamente as razões espirituais de sua escolha, assim como aquelas pelas quais ela não retomou seu nome de batismo depois do Vaticano II: "Éliette não era um nome religioso; estava reservado à família[38]". Em outros termos, trata-se de não confundir a esfera familiar e o estado religioso, do qual o nome reflete toda a dimensão.

É igualmente interessante tentar apreender o estatuto desse nome aos olhos do mundo, em particular do poder político.

Se nenhum texto canônico define claramente a identidade monástica, o poder monárquico precisa suas regras desde 1736. A declaração régia obriga as comunidades regulares a manterem um duplo registro das vestições e das profissões e a remeter um exemplar desse registro a cada cinco anos ao bailio[39]. Ora, o texto régio só leva em conta a identidade patronímica, sem qualquer menção ao nome religioso. Isso não impede as comunidades de, às vezes, darem mais ênfase a esse último do que à identidade original.

---

38 entrevistas com religiosas do convento de Gramond (Aveyron), dezembro de 2004.

39 Durand de Maillane. Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale . Lyon: 1770, 2e éd.. p. 277-291.

O poder político, inclusive sob o Antigo Regime, exprimiu por vezes sua desconfiança em relação a uma prática que tendia a separar uma parte da população da lei geral. Quando da fundação de Saint-Cyr, Luís XIV exige que as constituições da nova ordem rejeitem oficialmente o uso do nome religioso, sendo as damas convidadas a conservarem seu patronímico (REYNÈS, *op. cit.*, p. 250).

Através dos registros de vestição, tomamos consciência das diversas formas de apego ao nome: sobriedade de alguns que apenas aplicam a regra fixada, exuberância de outras para as quais a declinação identitária oferece a oportunidade de exaltar as origens prestigiosas de seu recrutamento.

A República também manteve uma relação frequentemente ambígua com essa nomeação e as relações com a autoridade pública reservam várias surpresas, o uso do nome duplo podendo dissimular pequenas e grandes fraudes.

Finalmente, a inscrição identitária não concerne apenas aos registros capitulares, sendo muitas as oportunidades de enunciar a identidade (RIVES, *op. cit.*). Qual é, entre outros, o estatuto da nomeação das religiosas no seio de sua comunidade?

Dos usos cotidianos, não reteremos mais que as maneiras como as religiosas se designam entre elas. Estas são por vezes cuidadosamente codificadas nos textos normativos: é notadamente proibido usar "qualquer nome além daqueles que a ordem impõe[40]". Em Saint-Geniez, "as irmãs falam sempre em francês, jamais se tratam informalmente, nem se interpelam com outros nomes que não seus nomes religiosos ou de suas funções[41]". Mais ou menos bem respeitadas, essas práticas constituem sob muitos aspectos um espelho para a comunidade. Quer trate-se de responsáveis ou de irmãs que executam uma tarefa particular, algumas religiosas são designadas de maneira privilegiada pela sua função na casa. Esse modo de

40 A.D.H.G., 1J 581, Constitutions de colège et monasterre des sœurs religieuses de Ste Ursule de l'ordre de St Augustin de Granade, f. 38.

41 Constitutions des sœurs de l'Union, op. cit.

designação tende, portanto, a enfatizar, acima de qualquer noção de identidade, o lugar e a categoria de cada uma no seio de uma hierarquia. *A contrario*, a utilização do nome próprio, patronímico ou nome religioso, revela outra coisa, pondo o acento na individualidade do ser em sua dimensão concreta e espiritual.

Outra circunstância propícia de denominação, as crônicas necrológicas mantidas pelas comunidades quando do falecimento das religiosas também são bastante reveladoras. A ordem da Visitação conserva em seus arquivos numerosos exemplares desses *Abrégés de vie et vertus* [Resumos de vida e virtudes] redigidos pelas superioras e que descrevem as etapas da vida religiosa de cada uma: titulação e extensão das notícias são amplamente determinadas pelas origens sociais ou pelas funções exercidas pela defunta. Se as irmãs de coro oriundas de famílias respeitáveis merecem longas crônicas exaltando sua espiritualidade exemplar, as irmãs domésticas, em geral, contam apenas com resumos concisos que sublinham seu melhor ou pior "espírito de submissão[42]".

Titulações e maneiras de nomear se expressam finalmente através das relações estabelecidas com o "mundo" (RIVES, *op. cit.*). As correspondências enviadas ou recebidas constituem uma preciosa fonte de informações. Em 27 de outubro de 1690, Decomps, jurista de Bordeaux, redige assim o cabeçalho de uma carta às responsáveis do convento das Tiercerettes de Toulouse: "Senhoras de St Jehan Superiora e de St Jehan-Baptiste vicária do monastério das religiosas da Terceira Ordem de Toulouse". Encarregado de defender os interesses da comunidade, ele expede um relatório oficial a suas mandatárias utilizando um modo de nomeação reservado à esfera monástica: ora, nós sabemos que qualquer ato público requer o uso exclusivo do patronímico. A prática comunitária se encontra assim transferida para o

42 Em 1706, a superiora do convento da Visitação em Villefranche-de-Rouergue redige as notícias necrológicas de duas religiosas; quase cinco páginas são consagradas ao "resumo das virtudes de nossa mui honrada irmã Jeanne Marguerite Déléris", apenas meia àquele "de nossa cara irmã Marie Christine Chicard, rodeira"! Arquivos do monastério da Visitação de Annecy comunicados por Patricia Burns.

domínio público. Acontece também de os termos de tratamento associarem as duas identidades[43]. Essas maneiras de agir revelam a complexidade de um processo que amalgama, fora de toda regra, conscientemente ou não, a dupla identidade dessas mulheres.

O nome religioso coloca, portanto, a questão da identidade monástica. Em sua maior parte, as religiosas não parecem ter uma consciência clara dessa identidade desdobrada, umas negando sua realidade, outras assumindo- a coisa sem dificuldade. A despersonalização operada ao longo de todo o *cursus*, da noviça à professa, vai bem além da perda do nome de origem. Tempo de reflexão, o noviciado é também, por sua duração e as formas que reveste, um tempo de aprendizado da renúncia de si enquanto pessoa. Ele é destinado a "normalizar" cada uma pelo abandono daquilo que faz sua individualidade própria: não mais pensar, não mais agir enquanto si, mas se tornar um simples átomo da comunidade. Mais que seu nome, é seu ser que a futura religiosa deve abandonar na porta do monastério: esse despojamento explica o sofrimento de muitas e sua dificuldade de aceitar a negação de si. Afora a saída antes dos votos e o retorno, sempre difícil, à vida secular, a solução reside para algumas na fuga da comunidade e no exercício de um apostolado, mais ou menos solitário, no coração da cidade: Madeleine, visitadora de prisões, ou Marie-Lucien, enfermeira num consultório de vilarejo, ilustram essa escolha. Para as outras, foi preciso se integrar ao grupo, seja apagando-se, seja dominando-o, mas sempre em nome do Senhor!

O abandono do nome, por certo, vai de par com aquele das roupas, ambos participando da mesma ruptura com o mundo, mas os comportamentos individuais das monjas são complexos no que tange a essa dupla tradição. A possibilidade de renunciar ao nome religioso suscitou muitas controvérsias, logo após as decisões do Vaticano II. A eventualidade de retomar seu nome original e de abandonar o hábito opôs os defensores do

43 A.D.H.G. H212/2. Exemplos extraídos do rolo "correspondência". Uma carta de 16 de janeiro de 1730 é endereçada a Madame de Manerie de Ste Margueritte religieuse au Tiers Ordre à Toulouze.

costume àqueles que contestavam sua validade espiritual. Algumas religiosas nos falaram da alegria que tiveram ao abandonar esses dois marcadores identitários, considerando que eles tinham mais a ver com um rigorismo formalista do que com uma atitude significativa. Mas, para outras, o abandono do nome religioso apareceu como uma espécie de renegação e, se trocaram de bom grado o hábito pelos trajes seculares, elas continuam atribuindo certa sacralidade a esse signo que é o nome religioso. Para elas, não é o hábito que faz a religiosa, mas o comprometimento que passa pelo nome que as conecta com seu estado. Além disso, como já dissemos, o nome foi muitas vezes provedor de um estatuto social para algumas, outorgando-lhes reconhecimento e dignidade, não apenas aos olhos dos outros, mas também a seus próprios. Essas posições revelam toda a complexidade da transformação identitária vivida por essas mulheres em nome de um ideal que as transcende.

Referências

ANDLAUER, J. Modeler les Corps. Reliquaire, canivets et figures de cire des religieuses chrétiennes. 2002. Tese de Doutorado – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

BONS, Renée. *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne.* Saint-Etienne: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000.

D'ANDILLY, Angélique de Saint Jean Arnauld. *Aux portes des ténèbres:. Relation de captivité*. Paris: La Table Ronde, 2005 [1954].

DELUMEAU, Jean. *Le Péché et la Peur: la culpabilisation en Occident*, XIII^{e}-XVIII^{e} siècle. Paris: Fayard, 1983.

DOMPNIER, Bernard. *Enquête au pays des frères des anges:.les capucins de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Saint-Etienne: Publications de l'Université, 1993.

KUHNS, Elisabeth. *The habit: a history of the clothing of catholic nuns.* New York: Image Books, Doubleday, 2005.

LEJEUNE, P. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975 [1996].

PARIS, Bernardin de. *Le parfait novice instruit des voies qu'il doit tenir pour arriver à la perfection de son* état. Paris: 1648.

PEREY, L. *Histoire d'une grande dame au XVIIIe siècle : la princesse Hélène de Ligne*. Paris: Calmann Lévy, 1887.

PETERSON, J.P. "Prefácio". In: ARNOLD, Odile. *Le corps et l'âme: la vie des religieuses au XIXe siècle*. Paris: Seuil, 1984.

REYNÈS, Geneviève. *Couvents de femmes, la vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Fayard, 1987.

RIVES, Danielle. "Mourir au monde et renaître au divin : le nom en religion". In: FINE, Agnès. (Dir.). *Etats civils en questions. Papiers, identités, sentiment de soi.* Paris, éditions du CTHS, coll. «Le regard de l'ethnologue», 2008.

ROTH-HAILLOTTE, R. La matérialisation de l'absence. Les moniales de l'Annonciade: étude ethnologique d'une communauté religieuse. 1998. Dissertação de Mestrado em Sociologia – Université Paris VIII, Vincennes.

TURIN, Yvonne. *Femmes et religieuses au XIXe siècle: le féminisme en religion* . Paris: Historique, nouvelle cité, 1989.

VACHEZ, André. *Les livres de raison dans le Lyonnais et les provinces voisines. Lyon : Brun & Cote, 1891.*

DOI: 10.48006/978-65-86602-16-6-22

Tornar-se freira: etnografia dos rituais de passagem da vida religiosa feminina no Brasil[1]

Miriam Pillar Grossi

Este texto é parte de pesquisa sobre a vocação religiosa feminina no sul do Brasil realizada no final dos anos 1980 e sua publicação neste livro é fruto do diálogo no quadro do projeto CAPES-COFECUB, com Danielle Rives, em torno da instigante questão da construção de gênero em conventos e outros espaços de reclusão religiosa.

Trazemos aqui dados de pesquisa realizada nos anos 1980[2] com jovens camponesas do sul do Brasil que se sentiram interpeladas por um "chamado de Deus", a ingressarem no convento e assim seguirem a vocação religiosa. Esta pesquisa seguiu a tradicional metodologia antropológica de observação participante e escuta das interlocutoras, que se deu durante várias estadias em um convento tradicional do sul do Brasil. Escutei freiras de diferentes gerações, em particular de idosas que tinham mais de 80 anos quando de nossa pesquisa (e que tinham ingressado no convento nos anos 1930/1940) e das jovens neófitas que tinham em torno de 20 anos e que estavam ingressando no convento no momento da pesquisa.

Fazemos aqui uma etnografia deste longo processo que passa pelo *Aspirantado, Postulantado e Noviciado*, três etapas anteriores ao *ritual*

1 Uma versão anterior deste texto foi publicada como capítulo 3 no livro de minha autoria, Jeito de Freira: Uma Etnografia da vocação religiosa feminina no século XX, publicado pela Editora Tribo da Ilha, 2020.

2 Pesquisa financiada pelo Concurso de Dotações para Pesquisa sobre Mulher, da Fundação Carlos Chagas/Fundação Ford, em 1986/87.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

de vestição – que marca a entrada na vida religiosa – e os cinco primeiros anos da vida das religiosas consagradas, denominado Juniorato. Trata-se de um período bastante longo, que pode durar até 10 anos e que tem como característica a possibilidade de se retirar facilmente da Congregação, uma vez que assumem o compromisso anualmente. Só após serem feitos os votos perpétuos, após os cinco anos do Juniorato, que elas serão consideradas formalmente e definitivamente membros da Congregação.

Entre 15 e 18 anos as candidatas são admitidas no "colégio" que é parte da preparação escolar para a entrada na vida religiosa. Os primeiros anos são dedicados ao "estudo", o que, para elas, representa muito, uma vez que a maioria mal completou a escolarização primária em escolas rurais. Elas permanecerão nessa situação durante um período que varia entre três e cinco anos. Seguindo as categorias propostas por Vitor Turner (1974) para analisar os processos rituais, observamos que para tornar-se freira é necessário passar por um período liminar que marca a separação do ethos familiar de origem e a preparação para a integração na congregação religiosa.

Essa fase é considerada uma etapa de "experiência", em que as candidatas à vida religiosa devem tomar contato com o cotidiano do convento e avaliar se estão interessadas ou não em seguir essa carreira, denominada por elas de "vocação". Trata-se de um momento fundamental na construção simbólica da identidade da futura religiosa. Do ponto de vista das candidatas, elas já fazem parte da congregação; mas, do ponto de vista da instituição, elas estão em fase de "experiência", razão pela qual não se investe economicamente na formação escolar das meninas.

Nesse período de passagem ou liminar, não se é mais o que se era, e ainda não se é membro integrante da Congregação. É um período que se reveste de humilhações, de privações, de provas e de sofrimentos e que serve para igualar todos os futuros membros do grupo. O que permite pertencer ao grupo – no caso, ser religiosa – é que todos os integrantes passaram pelas mesmas provas, mostrando que são dignos e capazes de pertencer à comunidade (entregar-se a Deus). Como em todo ritual de iniciação (VAN GENNEP, 1974), o futuro membro do grupo deve abandonar sua identidade

construída dentro da comunidade de origem, adotando o modelo seguido pelas outras pessoas do grupo.

Esse período comporta três etapas: aspirantado, postulantado e noviciado. As duas primeiras são realizadas junto com a escolarização no colégio mantido pela Congregação; e o noviciado é feito ao longo de dois anos na sede geral da Congregação, período durante o qual elas deixam os estudos e se dedicam integralmente às atividades da comunidade.

1. Aspirantado

"É no aspirantado que se aprende o mais importante da vida de freira, todos os trabalhos que mais tarde a Madre vai nos chamar a fazer, seja de mestra de noviças, seja de faxineira", explicaram-me algumas aspirantes nos seus primeiros meses de convento, demonstrando como elas já tinham aprendido a "situar-se na hierarquia". Por um lado, essa explicação me pareceu mera justificativa ideológica para que elas pudessem suportar todo tipo de tarefas que lhes eram exigidas. Mas, com o passar do tempo, fui percebendo que de fato elas estavam aprendendo o "jeito de ser freira", que é muito mais do que a mera execução de tarefas.

Esse "aprender a ser freira" demanda um enorme investimento afetivo por parte das meninas, que deixam pela primeira vez o lar paterno, único referencial para elas até então, ao qual só poderão retornar após esse período liminar (3 a 5 anos), quando já tiverem feito os primeiros votos e interiorizado todos os códigos da vida conventual. Antes do Concílio do Vaticano II, as que ingressavam na carreira religiosa só podiam voltar à casa dos pais depois das bodas de 25 anos.

A entrada no Aspirantado se faz no final de janeiro. As meninas são trazidas pelos pais, quando estes moram perto e têm condições materiais de acompanhar a filha; ou pelas irmãs da Congregação que atuam nos lugares de onde provêm as candidatas (estas tendo sido, na maioria das vezes, arregimentadas por essas mesmas freiras). Como normalmente elas não chegam todas no mesmo dia, as apresentações e as integrações à vida do convento

vão-se fazendo aos poucos pelas aspirantes que já estão há mais tempo no aspirantado e pelas postulantes, que só deixarão os conventos em direção ao noviciado no mês de fevereiro. Essas meninas têm o papel mediador muito importante entre as irmãs consagradas e as "novas", pois, por estarem mais próximas hierarquicamente destas últimas, conseguem "treiná-las", ao mesmo tempo em que legitimam o seu poder hierárquico frente a elas.

Ao impedir-se que elas voltem à família durante o período de férias escolares de verão, como o fazem aquelas que já se consagraram a Deus pelos primeiros votos, impede-se que as meninas coloquem em dúvida os preceitos e as normas da instituição que são pré-requisitos à vida religiosa. Assim, o período preparatório, que é concebido como "experiência" da vida religiosa, funciona como um treinamento, pela Congregação, do "jeito de freira" e não permite o confronto dessa experiência com outro tipo de realidade, pois a proibição de sair do convento antes de feitos os primeiros votos funciona no sentido de impedir "recaídas" e a possibilidade de as meninas serem questionadas por gente de fora da instituição a respeito de sua opção. As meninas incorporam o sentimento de terem "sido escolhidas por Deus", da mesma forma que Charles Suaud (1978) analisou a inculcação da vocação entre os meninos nos seminários franceses:

> Ao entrarem no seminário, as crianças se encontravam pela primeira vez separadas de forma radical e contínua do universo cotidiano da família e do universo social de suas comunidades de origem. Esse corte brutal oficializava de alguma maneira a sua vocação: de simples potencialidade, ela se tornava certeza ou, melhor ainda, uma nova natureza.

Ao ingressar em janeiro, elas assistem, logo ao entrar, ao principal ritual de consagração: o ritual da vestição. Assisti-lo é um momento forte deste período inicial da iniciação e permite que elas aprendam a desejar estar naquele lugar. Todo ritual é fonte de emoções e de concentração de sinais da vida religiosa: quanto mais elas assistem a eles, mais vão desejando ver-se naquele lugar.

O aspirantado é a primeira etapa da vida religiosa. É quando entram todas as novas candidatas. A idade mínima de entrada no aspirantado é de 15 anos, mas há algumas exceções de meninas que entraram com 14. Além da idade, um outro pré-requisito é a escolarização mínima de 4 anos primários – escolarização oferecida na grande maioria das escolas rurais de Santa Catarina, mas nem sempre seguida por todos os filhos de agricultores com bem demonstrou Nadir Zago (1986, 1989). Esse primeiro período, em que elas ainda estão "experimentando" a vida religiosa e se escolarizando, deve ser assegurado economicamente pela família da candidata, que paga regularmente uma quantia à responsável pelas noviças referente à alimentação e aos gastos escolares das meninas. Esse pagamento em dinheiro faz parte do "dote" necessário à entrada na Congregação e representa um investimento importante da família na definição da opção religiosa por parte da filha, como já analisei anteriormente.

Não consegui chegar a dados reais a respeito desse "dote", pois nenhuma das aspirantes quis falar dele, umas controlando as outras quando eu tocava no assunto. Ouvia falar, em janeiro de 1987, na quantia de Cz$ 1.000,00, o que equivalente a um pouco mais de um salário mínimo[3] mas não sei se era a quantia total ou apenas uma parcela do dote. Parece haver, por parte das aspirantes, uma minimização da quantia do dote necessário para entrar no convento, como se falar de dinheiro desmerecesse a vocação delas. No entanto, passado o período de iniciação, as junioristas têm a exata dimensão do valor monetário investido por suas famílias ou por economias pessoais delas para a entrada no convento. Uma das junioristas que trabalham no hotel, vinda do Nordeste, me contou:

> *Eu não tinha como conseguir o dinheiro do dote, que era de 4.000 cruzeiros em 1980.*[4] *Eu já trabalhava com as Irmãs lá na*

3 Em 1986 o valor do salário mínimo era de Cz$ 804,00.

4 Valor um pouco inferior ao salário minimo em 1980 que era de Cr$ 5.788,80.

> *minha cidade, mas minha família não podia me ajudar, era muito pobre mesmo. Agora eles emigraram para uma cidade maior no Norte, onde mora um irmão meu. Aí eu fui pra rua, esmolar com o povo para conseguir a quantia necessária. Não foi fácil* (Irmã Regina, 23 anos).

Com a "crise" de vocações observada durante a década de 1970, parece que foi diminuída a quantia do dote tal como ele era exigido junto àquelas que ingressaram nas congregações nas décadas anteriores. A própria pauperização do campesinato, que praticamente extinguiu a possibilidade de o pai dotar os filhos quando estes atingem a independência, transformando grande parte do campesinato em trabalhadores rurais sem-terra, parece ter forçado as Congregações a aceitarem meninas sem "dote". Duas aspirantes que se auto-identificaram como "bóias-frias"[5] oriundas do Rio Grande do Sul me contaram terem sido "ajudadas" pelas freiras mas que isso não implicou a eliminação total do dote. Por menor que seja a quantia em dinheiro que a menina traga, essa ainda parece ser uma exigência fundamental para ingressar na Congregação. Essa exigência mostra que o dote é parte do circuito da dádiva que a ida ao convento significa para as famílias das futuras freiras. Aprendemos com Marcel Mauss (1974) que dar, receber e retribuir é o que produz o social e o dote tem este valor simbólico de dom nas relações entre famílias de origem e família religiosa.

Além do dote em dinheiro, era preciso confeccionar o "enxoval" necessário à entrada no Convento, que constava, em 1987, de 4 saias, 4 blusas, 1 calça jeans, 1 abrigo, roupa íntima, meias, lençóis, toalhas, sapatos, etc. É verdade que a maior parte das meninas já confeccionara parte de seu "enxoval" de casamento aos 15 anos: lençóis, toalhas e panos de prato bordados[6]. Muitas vezes elas trocam com suas próprias irmãs e primas ou até

5 Categoria de denominação de camponeses sem terra, que trabalham na terra de outros proprietários.

6 Conferir o trabalho de Alice Inês Oliveira Silva (1990) sobre os panos de prato como fundamentais na construção da identidade das mulheres mineiras.

em lojas de suas cidades essas peças de roupa de cama de casal por peças de solteiro e por outros itens necessários à entrada no convento, como me relatou Irmã Olga:

> *Minha família era muito pobre, e minha mãe nem meus irmãos queriam me ajudar a entrar no convento. Então, eu fui trabalhar como doméstica na casa de uma senhora para fazer um pouco do ginásio, porque não tinha como pagar os estudos do aspirantado na Congregação. Depois que eu acabei de estudar, eu precisava ainda de todo o enxoval para poder entrar, aí eu fui às lojas de São Joaquim com os jogos de lençol de casal bordados que eu tinha feito na casa da minha mãe e consegui trocar pelo que precisava trazer pra cá.*

1.2 Territórios

O aspirantado funciona como um internato, junto à escola de Ensino Fundamental e Médio aberta às crianças e jovens do município (e atualmente mantida pelo estado em convênio com a Congregação), separado do bloco principal do Convento onde vivem as Irmãs professas. No térreo do refeitório, que também serve para os cursos de música (harmônico, violão e flauta), há uma cozinha, uma sala de trabalhos manuais e de datilografia. No primeiro andar, estão situados os dormitórios e os banheiros. Os alojamentos são coletivos, e as camas separadas por cortinas "para poderem trocar de roupa sem precisar ir ao banheiro", o que garante certa individualidade, mas também um grande controle sobre as meninas.

Como analisarei no próximo segmento a respeito do cotidiano no convento, o espaço é um elemento determinante das tarefas que ali são realizadas, e cada lugar se configura como um território cuja circulação é permitida unicamente a algumas categorias de freiras. Assim, todas as irmãs professas podem entrar no aspirantado (o que elas raramente fazem), mas o inverso é proibido (ou seja, a entrada no convento), pois as aspirantes têm um raio de circulação bastante limitado no espaço do convento. O único

momento em que elas penetram em espaços reservados às irmãs é quando elas precisam realizar alguma tarefa específica, segundo a divisão semanal de trabalho estabelecida pela mestra das aspirantes.

1.3 Atividades

No mural do refeitório, permanece afixado um quadro das atividades que devem ser realizadas, diariamente, a partir das 6h, quando toca a sineta para o despertar. Além desse quadro de atividades, há um quadro de aniversários e de equipes de trabalho. Essas atividades são minuciosamente detalhadas, e em alguns momentos do dia, como o despertar, não há nenhum tempo livre entre uma atividade e outra. Há apenas o período de uma hora diária intitulado "recreio", no qual cada uma delas pode realizar a tarefa que desejar numa sala junto com as outras: bordado, leitura, etc. O dia assim delimitado impede qualquer pensamento ou atividade que não diga respeito unicamente à construção do projeto religioso. O mesmo constatou também Charles Suaud (1978) ao descrever a vida em um dia dentro de um pequeno seminário na França, observando uma sucessão de atividades profanas, intermediadas por tempos de reza ou atividades religiosas.

Ao misturar atividades profanas com religiosas, as jovens habituam o corpo e a mente a ver, em toda ação, uma oferta a Deus. Esse encadeamento de ações vai criando algo como um movimento instintivo, que impossibilita que elas desvinculem uma atividade religiosa de uma ação cotidiana. Vejamos o exemplo dos microrrituais do "levantar-se": acordar logo ao escutar a sineta, levantar imediatamente, rezar, vestir-se, escovar os dentes, ir à missa na capela, preparar o café, rezar em pé antes de sentar-se à mesa, sentar, comer em silêncio, levantar e lavar a sua louça, guardá-la no armário pessoal (a xícara em cima do prato, o talher enrolado no guardanapo ao lado), etc. Todas essas atividades (algumas não duram mais de 5 minutos) são cronometradas com rezas, sendo impossível desvinculá-las do seu caráter religioso. A primeira reza do dia, ainda na cama logo ao levantar-se, é uma oferta do dia e de suas tarefas a Deus, o que estimula a associação do

cotidiano à prática religiosa. O exemplo da padroeira do Postulado – Santa Teresinha de Jesus – estimula esse tipo de associação, tal como sua história é apreendida pelas aspirantes e postulantes:

> *Todo dia, no amanhecer, a gente estuda a vida de Santa Teresinha de Jesus, que é a padroeira do nosso postulantado. Eu ainda não sei muito da vida dela, só que ela era de uma família rica e que largou tudo para entrar no Carmelo. Ela morreu de tuberculose com 24 anos, mas virou santa porque tudo que fazia no Carmelo oferecia para Deus. Juntava um alfinete no chão e dizia: "para as missões de Jesus Cristo"* (Depoimento de Pilar, aspirante, 15 anos).

1.4 Jeito de freira

"Casa de freira é assim: a gente arruma tudo deste jeito", explicava-me uma das irmãs mais jovens diante de meu espanto no depósito de toalhas e lençóis, frase à qual se seguiu uma longa explicação prática de como se dobrava daquele jeito singular toda a roupa de cama do convento.

Além dessa transformação de todo ato em oferta a Deus e da inculcação do sentimento de excepcionalidade da sua escolha – que parece às meninas a confirmação do "chamado de Deus" –, o aprendizado do "jeito de freira" se dá na repetição de uma série de tarefas cotidianas que são feitas segundo um método determinado: as toalhas e os lençóis devem ser dobrados segundo um complicado jogo de dobras; a louça deve ser guardada de um modo específico no armário; a cama é feita de um determinado jeito; a roupa é estendida no varal também seguindo algumas dobras; a comida é feita segundo um método determinado; elas aprendem a escrever caprichadamente e com um tipo de letra muito preciso – e, assim por diante, vão-se configurando técnicas precisas para cada tarefa cotidiana. Em vez de racionalizar o trabalho, esses métodos servem mais para controlar o que se passa pela mente das meninas. Além disso, não há de fato grande "racionalização" do trabalho, no sentido taylorista do termo, pois grande

parte das tarefas que elas realizam é na verdade executada de forma mais trabalhosa do que segundo técnicas tradicionais na região para a execução do trabalho doméstico. "Uma freira não pode ser preguiçosa", "a preguiça é um pecado" – eram frases que ouvia seguidamente nas primeiras semanas do aspirantado, sobretudo quando as aspirantes deviam executar tarefas árduas e inúteis, como limpar os paralelepípedos do pátio, tirar pedras do jardim ou reformar completamente um canteiro porque a Mestra queria mudar o gramado.

Além de tudo, aprende-se, no convento estudado, muito mais que "um jeito de freira": um ethos germânico de ordenar o mundo – assim como, em outras congregações de origem europeia, impera um ethos italiano ou francês, esses bem menos vinculados a uma ordenação do mundo sagrado pela limpeza. Assim, ao mesmo tempo em que as camponesas são introduzidas na modernidade e na manipulação de máquinas desconhecidas nos seus ethos de origem, como máquina de lavar roupa, aspirador, máquina de tirar leite das vacas, eletrodomesticos como liquidificador e batedeira, elas também são introduzidas num mundo onde a limpeza é o centro de todos os valores – limpeza que implica encerar semanalmente todos os parquês dos imensos corredores, limpar regularmente todas as vidraças e vitrais do convento, retirar gramíneas entre os paralelepípedos da entrada do convento, etc. O "delírio de limpeza" imperante na maior parte das congregações tradicionais, era interpretado por irmãs progressistas que viveram durante grande parte de suas vidas nesse tipo de Congregação e na época da pesquisa haviam optado pela vida em comunidades periféricas e pobres da cidade, como uma forma de controle e superexploração de uma mão de obra barata que as congregações preferiam, até bem recentemente, manter desqualificada. De fato, para algumas das que entravam na Congregação, era apenas no aspirantado que as tarefas de limpeza eram realizadas alternadamente por todas as integrantes da comunidade. Na medida em que as Irmãs iam qualificando-se profissionalmente e assumindo tarefas mais elevadas na

escala social, elas deixavam de executá-las, muitas vezes empregando mão de obra não religiosa para esse fim (como é o caso das tarefas do hotel localizado no convento).

A forma de trabalho e de organização do convento visa distingui-las do resto das pessoas, caracterizando-as como tendo "jeito de freira": limpeza, perfeição, capricho e arrumação. Este jeito as afasta do "jeito de casa familiar, que lhes reforça o sentimento de "grupo escolhido". Esse aprendizado é de tal forma introjetado em todas que passaram pelos conventos que ele as marca e as distingue para o resto de suas vidas, mesmo entre aquelas que abandonaram a carreira religiosa.

A limpeza, se configura portanto como uma "distinção social" como analisa Pierre Bourdieu (1974) e também assume a simbologia de limpeza da alma, de purificação vinculada ao ethos religioso, tal como analisou Mary Douglas (1976).

1.5 A salvação

Ao mesmo tempo em que se aprende o "jeito de freira", no aspirantado se estuda a "salvação" – assunto considerado fácil por aquelas provenientes de famílias religiosas em que se lia a Bíblia regularmente, como o caso da Irmã Brígida:

> *Eu fiquei só três meses no aspirantado e logo no postulado. Pra mim foi fácil passar, porque minha família era muito católica e lia a Bíblia todo dia. Mas, de todo jeito, o exame é uma decoreba, tem que responder igualzinho ao que nos ensinaram. Mas a gente já sabe as respostas, porque todo ano é a mesma coisa, e quem fica lá mais de um ano conta para as outras.*

O exame de conhecimentos que é necessário fazer para passar de uma etapa à outra parece ser muito mais uma barreira simbólica do que um verdadeiro exame de seleção. A própria forma como as aspirantes o fazem, "colando", mostra que elas o encaram como qualquer exame escolar, não acreditando que, por ser um exame para a carreira religiosa, seja necessário

um complemento especial; nem que Cristo – lá de cima – controle a seriedade de suas "futuras esposas". Da mesma forma, observei que, em vários outros momentos rituais dessa ordem religiosa, as jovens se comportavam com uma aparente falta de seriedade frente ao momento sagrado. De fato, parece que há um jogo entre o profano e o sagrado: a "cola" (que equivaleria à falta de seriedade, mentira, etc.) se justifica como necessária e justa para fazer um exame "que se repete igual todo ano".

1.6 O LÚDICO

Além das atividades relacionadas com trabalho, as meninas também têm atividades lúdicas e recreativas que são realizadas nas sextas-feiras à noite: jogos de bola, cantorias e outras brincadeiras.

Durante o carnaval, por exemplo, elas se fantasiam e dançam entre si. Para muitas, oriundas de zonas rurais muito pobres, é no convento que elas vão vivenciar as primeiras festas e bailes "entre irmãs". O teatro, como atividade lúdica realizada pelas irmãs professas nas festas de aniversário das irmãs idosas, vai espantar algumas meninas "que nunca tinham visto isso" e que me contavam em detalhes as fantasias, cantos e brincadeiras que vivenciaram pela primeira vez na vida ao entrarem no "colégio das irmãs". Não se pode dizer que o convento seja "triste", como o representam os leigos urbanos. Pelo contrário, pareceu-me que as aspirantes vivem em permanente alegria e felicidade.

Também, entre as atividades lúdicas, estão as aulas de música – flauta, harmônico ou violão –, nem sempre do agrado de todas as aspirantes, algumas das quais optam pelo aprendizado de datilografia durante as aulas de instrumentos musicais. Mas a música, além de seu caráter lúdico, encerra também em si um traço distintivo das religiosas que, ao dominarem o uso de alguns instrumentos musicais ou apenas pela própria voz, nos coros da Igreja, se aproximam de um modelo de "encontro com Deus" que as distingue do resto dos mortais.

Aprendi com as aspirantes de que é no aspirantado que se "aprende a ser freira". Foi nesses primeiros meses que observei as maiores transformações nas meninas, tanto físicas quanto mentais e afetivas. Fisicamente, a mudança é brusca: a maioria delas é magra ao chegar; e, alguns meses depois, já são bem gordinhas. No espaço de um mês em que me ausentei do convento, cheguei a não reconhecer algumas delas, tamanha sua transformação física. É verdade que essas meninas, vindas da roça, habituadas a um trabalho pesado, se encontram de repente sedentárias nos bancos escolares beneficiando de cinco refeições reforçadas por dia. Além disso, elas não são estimuladas a cuidar do corpo, pois o importante é o "espiritual". Também abandonando o corpo, elas abandonam mais facilmente os valores do "mundo de fora" e deixam de ser "corpos desejantes" para se tornarem unicamente "espíritos desejantes". Junto com as transformações físicas, há toda uma transformação do vocabulário empregado e dos assuntos tratados. No início, elas falam muito de casa, da família, dos locais de origem, cantam músicas sertanejas e gauchescas que tocam nas rádios. Com o tempo, as músicas cantadas se transformam em músicas religiosas, os assuntos passam a ser coisas do convento, e se começa a escutar coisas do tipo: "quando se tem a graça de Deus, tudo é maravilhoso".

2. Postulantado

A segunda etapa da vida religiosa é o Postulantado. Aparentemente, essa etapa não difere muito do aspirantado, pois as meninas permanecem vivendo no mesmo local, comendo no mesmo refeitório, apesar de dormirem num alojamento separado. Mas, a partir do momento em que elas ingressam no postulantado, elas se aproximam mais concretamente da vida religiosa, pois essa etapa dura apenas nove meses ou até menos, quando a candidata, além de possuir escolarização suficiente (Ensino Fundamental completo), demonstra possuir uma vocação "forte". O postulantado começa no mês de

maio – ou mesmo alguns meses mais tarde, como foi o caso em 1987, porque a Madre Geral, cuja presença é indispensável ao rito de instituição do início do postulantado, estava na Europa resolvendo problemas da Congregação – e acaba no início de fevereiro, no dia seguinte ao ritual de vestição, quando as postulantes entram no Noviciado, tomado o lugar daquelas que se tornaram professas.

Para algumas, o aspirantado durou poucas semanas, como o caso das irmãs com maior instrução, que entraram quase que diretamente no postulantado. Algumas nem passam pelo aspirantado, como o caso de uma irmã que ao entrar na década de 1940, já tinha concluído o curso Normal no colégio mantido pela Congregação em Florianópolis:

> *Eu cheguei, e a Superiora da Congregação me disse que eu fosse passar a tarde na casa de minha amiga que morava na Agronômica e que eu voltasse no dia seguinte para entrar. Foi assim... E, quando cheguei, as minhas professoras me seguraram e me disseram: "agora ela é nossa, agora ela é nossa". Eu fiquei espantada me perguntado o que significava "agora ela á nossa". Fizemos um retiro, éramos seis moças, uma só falava alemão. Era dia 29 de junho. No dia 2 de julho, terminou o retiro, e já entrei. Éramos postulantes, ficamos postulantes até o dia 5 de janeiro, quando começou o noviciado...* (Irmã Rosália, 80 anos).

Para ser Postulante, era necessário ter no mínimo 17 anos e estar acabando o 1º grau, pois, pelo direito canônico, só é possível entrar no noviciado aos 18 anos (pelo antigo era aos 16). E, uma vez tendo entrado no postulantado, a família de origem não precisa mais manter economicamente a menina, pois ela passa a fazer parte da Congregação, a qual a assume economicamente.

No postulantado, intensificam-se os estudos religiosos e se começa a estudar também as regras da Congregação. Pressupõe-se que as que entram já puderam discernir se têm vocação ou não – dito em outros termos, se elas se adaptam ou não às normas do convento e se aprenderam o "jeito de freira".

3. Noviciado

Logo após o ritual da vestição, as postulantes deixam o colégio para se tornarem noviças. Primeiro elas passam uma semana trancadas na casa de retiros, localizada numa bela praia do litoral catarinense, e só depois é que se dirigem ao noviciado, na casa principal da Congregação, nas imediações de Florianópolis.

A saída é emocionante e me lembrou os meus tempos no movimento das bandeirantes[7], pela emoção das despedidas nos grandes acampamentos, pelas músicas cantadas. Ao entrarem no ônibus, em meio às lágrimas de despedida, a mestra das noviças fez com que elas rezassem um Pai Nosso, momento a partir do qual as meninas ficaram sérias e compenetradas, assumindo o novo papel que lhes cabia na Congregação.

O noviciado é feito em dois anos. No primeiro ano, elas ficam trancafiadas, não podendo estudar outra coisa senão religião. Algumas se lembram do tédio desse primeiro ano:

> *Lembro-me daqueles dias de calor em que a gente tinha que ficar encerrada, rezando e rezando, o tempo não passava nunca.. Eu não acreditava que um dia a gente fosse sair dali. E o que mais a gente queria era ser ativa, estar nas obras da Congregação, trabalhando e ajudando o próximo. Não guardei nenhuma lembrança boa daquele momento como guardei de outros...* (Bárbara, 45 anos, irmã que deixou o convento após 10 anos de votos).

7 "Bandeirantes" era a designação para jovens adolescentes que participavam do movimento escoteiro para mulheres na década de 1970, na continuidade da categoria mais jovem, chamada "fadinha". Tratava-se de um movimento jovem muito forte durante minha adolescência em Porto Alegre, tradicionalmente vinculado à Igreja Católica, e que, naquele período de ditadura militar no Brasil, se aproximava da corrente da Teologia da Libertação. Em 2020 é inevitável pensar no peso "colonial" que tem a categoria "bandeirante" para se referir às mulheres no movimento escoteiro brasileiro.

O noviciado é um ano de síntese e reflexão, um período excepcional durante o qual todas as forças estão dirigidas para questões espirituais. Autores como Anne Marie Le Leannec (1967) observaram que a maior parte dos distúrbios mentais entre freiras se manifesta nesse período em que há uma grande busca de introspecção, o que favorece a manifestação de problemas psíquicos. Não pude observar o que acontecia com as meninas que entraram no noviciado, pois elas não estavam mais no convento, e só as vi uma vez, por acaso, no centro de Florianópolis, como relatei no meu diário:

> Na frente da agência do Correio Central, eu vi um grupo insólito – moças vestidas comportadamente e bastante fora de moda. Num primeiro momento, não me dei conta de que eram as noviças que eu tinha conhecido quando aspirantes. Ali na Praça principal de Florianópolis, elas destoavam de tudo e de todos. Fiquei observando de longe, com medo de que elas me reconhecessem. Em pé, todas juntas, elas pareciam esperar alguém e olhavam fascinadas o movimento da rua. Apareceu a Mestra das noviças, e elas partiram em grupo. Pareciam contentes com o passeio. Mais adiante, a Mestra parou e deu instruções, e elas se separaram de duas a duas. Foram fazer compras nos camelôs perto do mercado público, que vendem um pouco de tudo a preços populares (diário de campo, 10/08/87).

Esse encontro inesperado só me trouxe indagações que não consegui resolver, pois não tive mais contato com as irmãs depois dessa data.

No segundo ano, cada uma delas vai para uma comunidade diferente, assumir um trabalho junto com as Irmãs e verificar se realmente "tem vocação". Após esse segundo ano, elas se reencontram uma semana antes do ritual da vestição, quando fazem retiro e confirmam seu desejo de se tornarem freiras.

4. Vestimenta ou primeira profissão

"É a festa mais bonita da vida religiosa" – assim me respondiam todas as irmãs às minhas indagações sobre a festa da vestimenta, que eu ainda

não conhecia. Até o momento do ritual, eu não conseguia nenhuma outra explicação sobre o que se passaria naquele momento. Segundo as minhas interlocutoras, era impossível explicar o que acontecia no ritual, como se dele sobrassem apenas emoções e sentimentos de plenitude. Depois da cerimônia, ouvi alguns relatos de como era no passado e pude confrontá-los com o que vi em 1987, constatando que o ritual de vestimenta havia sido bastante simplificado em relação ao passado.

4.1 Antigamente

Antigamente[8], a noviça entrava na igreja toda vestida de branco, "como uma noiva"; e durante o ritual recebia o hábito negro e o véu branco que usaria por toda a vida a partir daquele momento, identificando-a ante a vida religiosa. Esse ritual era seguido rigidamente pela maior parte das Congregações do Brasil, como se lembram duas irmãs de diferentes Congregações:

> *No meu tempo, era muito mais bonito. A gente entrava na igreja toda de branco, com o véu tampando o rosto até o peito. Parecia noiva. Depois a gente ia à sacristia e trocava, punha o hábito todo preto, véu preto, só um pano branco na frente...* (Irmã Cecília, 76 anos).

> *O dia mais bonito foi na nossa entrada... Do lado de fora, estava toda a família, os amigos. Eu chorava, era uma grande despedida. E, quando nós entramos lá dentro, estavam todas as irmãs reunidas entoando cânticos, tudo decorado com lírios brancos, elas nos abraçando e dando boas-vindas...* (Irmã Rosália, 80 anos).

Ao mesmo tempo em que elas largavam os hábitos seculares, abandonavam também tudo que as vinculava à sua família de origem, como o

8 A categoria "antigamente" remetia, nas falas de minhas interlocutoras, às regras das congregações religiosas femininas antes do *aggiornamento* da Igreja Católica, instituído pelo Papa João XXIII nos anos 1960.

próprio nome, o que simbolizava o abandono total de sua identidade em prol da vida de freira, entregue a Cristo e à Congregação:

> *Quando a gente chegava à frente, tinha que abandonar tudo em nome de Deus, até o nome de batismo. Meu nome era B., até hoje eu assino nos documentos. Eu não gostava dele, por isso não troquei quando podia* (Irmã Cristiana, 56 anos).

> *E, na hora que a gente tava na frente, o padre dizia o nome que a gente ia chamar. Quem escolhia eram as superioras, que diziam pra eles. O meu nome de antes era L.; eu gostava mais dele do que do que me deram, mas depois, quando dava para trocar, eu não quis mais, tantos anos com o mesmo nome...* (Irmã Cecília, 76 anos).

Além da troca de nome, que era central na constituição da nova identidade, havia também o corte ritual dos cabelos, que significava o despojamento total de si mesmas, segundo exemplo de Santa Clara, introduzido pelas cisterianas e adaptado por todas as ordens. Quando fiz minha pesquisa de campo observei que as meninas já chegam com os cabelos curtos; e vi inclusive algumas freiras com o cabelo na altura dos ombros, o que mostra que não há mais a exigência de corte total dos cabelos.

Hoje, a vestição é simbólica, pois as freiras não vestem mais definitivamente o hábito. O único símbolo que as distingue dos leigos é o crucifixo com as insígnias da Congregação. Também se busca preservar suas identidades familiares e civis, permitindo-lhes que guardem seus nomes de batismo.

A vestimenta sempre foi uma festa familiar, para a qual todos os parentes eram convidados. Mas, diferentemente da cerimônia de vestição no passado, que representava a entrada na congregação e no claustro[9] e

9 No filme *Thérèse* (dirigido por Alain Cavalier, 1986), que se passa no século XIX, a entrada da nova freira é feita individualmente: a menina vestida de noiva, com um véu cobrindo o rosto (como me contou a Irmã Iolanda), um buquê de flores nas mãos, o pai acompanhando-a até o altar, e toda a parentela reunida. "Que bom ver vocês aqui no dia mais

marcava o afastamento total em relação ao mundo exterior, a vestimenta hoje, nas congregações apostólicas, é o primeiro momento em que as jovens religiosas podem deixar o mundo fechado do convento e voltar ao mundo secular, revendo a família e a comunidade de origem. Hoje as famílias são convidadas para a cerimônia religiosa e para um grande almoço depois dela, além de terem toda a estadia paga no hotel do Convento durante o fim de semana da cerimônia. Trata-se de um A família se reúne para reconhecer oficialmente a escolha da filha, que vai modificar estruturalmente a posição simbólica da família frente à sua comunidade.

4.2 O ritual

O ritual da vestimenta é um ritual de instituição, tal como Bourdieu (1982) analisou os rituais de formatura nas "Grandes Escolas" francesas. Ele consiste de uma missa em que as noviças serão consagradas freiras, na presença de todos os responsáveis hierárquicos da Igreja – superiora e outras irmãs importantes na hierarquia da Congregação –, padres das localidades de onde provêm as noviças, bispo e auxiliares da Cúria, além de familiares e amigos das noviças. O ritual dura três horas e se constitui de diferentes etapas, as quais reconstituo etnograficamente aqui.

4.2.1 A entrada na Igreja

As noviças entram na igreja em fila indiana, acompanhadas por pai e mãe (ou por padrinhos escolhidos por elas, caso os pais não possam vir), vestidas com saia azul-marinho e blusa branca, trazendo na cabeça uma grinalda de flores brancas, e nas mãos uma vela branca com uma inscrição prateada.

Atrás delas vêm os superiores hierárquicos: bispo, padres e superioras de congregação. As noviças sentam nos primeiros bancos do lado direito,

---

feliz da minha vida! Vocês, que vieram de tão longe..." – é a fala de Thérèse no dia de sua entrada no claustro. No filme *Agnes de Deus* (dirigido por Norman Jewison, 1985), também há uma cena semelhante da entrada de uma menina no claustro, numa cerimônia de vestição nos dias de hoje.

junto com os pais, o que marca a situação de excepcionalidade do ritual, pois o lado direito é reservado às irmãs mais velhas que já tenham proferido votos perpétuos.

O coro canta – como, aliás, em todos os momentos da missa. O coro tem uma participação fundamental na criação de momentos fortes e fracos do ritual. Mais do que um acompanhamento musical nos rituais da congregação, ele tem uma função similar ao coro das tragédias gregas, que explica e chora o trágico destino do herói, como aprendemos com os helenistas Jean-Pierre Vernant e Paul Vidal-Naquet (1973). Mas aqui, ao contrário, ele louva e se alegra, marcando e reforçando cada etapa. Junto com o coro, há uma comentarista que explica aos leigos o que está acontecendo, para que não haja nenhuma confusão na sequência rígida do ritual, como atestam as frases iniciais:

> É festa para a congregação e para a Igreja, porque celebramos a coragem, o amor e a generosidade de oito noviças que dão seu "Sim" ao Senhor e se consagram a Ele, fazendo publicamente a sua Primeira Profissão Religiosa.

4.2.2 O CHAMADO

Na segunda etapa do ritual de vestimenta, reforça-se o significado da vocação como um chamado de Deus, confirmando-se o batismo. É o momento em que as noviças são apresentadas publicamente pela congregação, que dá seus dados biográficos, lugar de origem, nome do pai e da mãe, número de irmãos e seu lugar na fratria, e sua idade. Depois dessa apresentação e de ter sido feito o ato de penitência, cada uma delas diz: "Vós me chamastes. Aqui estou, Senhor!".

4.2.3 A VESTIMENTA

É o ponto alto do ritual, momento no qual elas recebem a veste do uniforme da Congregação, que agora não dispõe mais do hábito como antigamente.

A "veste" se compõe de saia e casaco azul-marinho, blusa branca e sapatos pretos. A comentarista explica que a veste representa a "simplicidade da vida" e também é "símbolo da mulher consagrada, que, revestida da verdadeira simplicidade, vem ser, no mundo e na história dos homens, o maior ornamento, a rosa mística, a casa de ouro, o Palácio de Deus, em quem reside toda a plenitude da graça e todo o bem".

Logo após, elas professam publicamente o desejo de se tornarem religiosas e de pertencerem a Congregações:

> *Em nome da Santíssima Trindade, na presença da Bem-Aventurada Virgem Maria, de São José e de São Francisco, eu, irmã [nome], me consagro a Deus por um ano pelos Votos de Obediência, Castidade e Pobreza, que professo nas mãos de irmã [nome], Superiora Provincial da Província [nome da província]. Entrego-me, pois, de todo o coração a esta família [...], viver o Evangelho, seguindo Jesus Cristo como Mestre. E, no estilo de vida de São Francisco de Assis, quero aprender e praticar a Misericórdia, tornando-me cada vez mais semelhante ao Pai, e difundir, assim, no universo o Deus da Misericórdia*[10].

Depois de professado o desejo de ser religiosa, elas recebem o crucifixo, "insígnia" da Congregação, e repetem: "*assumindo a cruz, assumimos nossa fragilidade, nossa pobreza. Somos cinza, somos pó...*".

4.3 Vestimenta para as progressistas

Enquanto a ênfase, nas congregações tradicionais, é nos rituais coletivos[11], nas congregações progressistas se valoriza o caminho individual. Para as progressistas, a candidata deve fazer os votos quando se sentir preparada.

---

10 Para preservar eticamente o grupo estudado, retirei desta citação de uma fala ritual todas as referências à Congregação estudada.

11 Nas congregações tradicionais, a necessidade do coletivo é muito forte, o que justifica que, no ano da pesquisa, não tenha havido nenhum "casamento com Cristo", pois havia apenas uma ou duas junioristas com cinco anos de vida religiosa.

Nesse momento, a cerimônia se fará junto à comunidade na qual ela atua. É também uma cerimônia pública para a qual são convidados os pais, familiares, amigos e outros religiosos. Já os votos definitivos são feitos no âmbito privado, apenas junto com as outras irmãs da Congregação, durante suas Assembleias Gerais anuais.

5. Juniorato

Após esse primeiro ritual, a noviça torna-se irmã, mas não tem ainda todos os direitos no interior do grupo. Para isso, ela precisa passar por uma nova etapa, que dura cinco anos, denominada Juniorato. Durante esse período, elas podem voltar atrás e abandonar a carreira religiosa sem que seja necessário "pedir ao Papa". Por isso, elas renovam anualmente os votos. Nesse período, as irmãs quase não assumem tarefas de responsabilidade na congregação; não podem afastar-se da província principal e ir para outras regiões do país. Nesse período, há a possibilidade de abandonar a vida religiosa no final de cada ano de votos, de mútuo acordo entre a Congregação e a irmã que deixa o convento. É claro que, como em todo o sistema capitalista, a relação entre congregação e freira pressupõe um contrato – que não é apenas verbal, uma vez que, a cada ano, a irmã assina no livro da Congregação seu compromisso por um ano de trabalho e de dedicação à comunidade. Assim, se a religiosa deseja abandonar o convento, ela deve fazê-lo no final do ano letivo e não assumir um novo compromisso no mês de janeiro que a obrigue a prestar seus serviços materiais e espirituais à Congregação por mais um ano, como explica uma juniorista:

> *Por isso é que a gente precisa pensar muito antes de renovar os votos, porque, uma vez renovados, não adianta querer sair. Precisa esperar até o final do ano. Mas quem renova é porque tem fé e não vai deixar a vocação pelo caminho* (Irmã Edith, 24 anos).

Nesse período, elas também não se beneficiam de nenhum investimento por parte da congregação. Raras são as que conseguem cursar uma

faculdade nesse período. A faculdade, além de ser uma vantagem a uma irmã em particular, representa uma perda de trabalho para a Congregação. Por isso, parece que são encaminhadas para a Universidade só algumas consideradas "mais capazes" e em carreiras que beneficiem diretamente as obras da Congregação. Atualmente, por determinação da Igreja, o 2º grau é obrigatório para todas as irmãs[12].

Durante o juniorato, há, duas vezes por ano, o seminário de formação: uma semana durante a qual todas as junioristas se reúnem para fazer retiro com padres e freiras especializadas em questões religiosas. Estudam filosofia, teologia, patrística. "Este estudo não se faz em forma de aula, mas de reflexão", explicam algumas junioristas.

Cada um desses cinco anos é dedicado a um assunto que elas estudam sob orientação de uma superiora. No final de cada ano, elas devem entregar um trabalho datilografado[13] sobre o estudo feito durante os anos. Os assuntos tratados são os seguintes:

1º ano – vida de oração
2º ano – vida fraterna
3º ano – os votos
4º ano – relação com o mundo
5º ano – vida pastoral

Em fevereiro, na véspera do ritual de vestição, elas confirmam os votos numa cerimônia fechada durante a qual cada uma assina, no livro da Congregação, o seu comprometimento por mais um ano de vida religiosa. Nesse período ainda se observa um abandono da carreira religiosa bastante grande por parte das junioristas, três ou quatro por turma, o que significa no mínimo um terço das que entram.

---

12 Obrigatoriedade que, aliás, não agrada a muitas meninas oriundas no meio rural, onde a escola é vista como algo supérfluo e destinado a crianças que "têm cabeça" para o estudo. O desespero de ter de estudar até o final do Ensino Médio era visível para algumas aspirantes que, com 15 anos, estavam cursando o 5˚ ano do Ensino Fundamental..

13 Relembro que, nos anos 1980, quando fiz esta pesquisa, não se usava computador de forma corrente.

O comentário de uma funcionária que atua em um dos serviços mantidos pela Congregação ilustra uma ideia corrente entre os leigos da comunidade sobre a estratégia de algumas meninas em utilizar a Congregação unicamente para poderem estudar:

> *Eu tive que parar de estudar no ginásio porque minha mãe, viúva, não tinha condições de manter meu estudo aqui com as irmãs. Aí eu vim trabalhar aqui... Uma destas irmãs mais jovens me perguntou: "por que tu não entras no convento, estudas e depois te mandas?". Imagina eu, tendo que viver vida de freira só pra acabar os estudos? Tudo controlado, tem que obedecer todo o tempo. Deus me livre! Elas [as candidatas] vêm pra cá, de tudo quanto é lugar, já pensando em aproveitar pra estudar. Elas ficam um monte de anos fazendo de conta que querem ser freiras e, quando conseguem o diploma de magistério, dizem que "descobrem que não têm vocação". Tem um monte que faz isso* (Úrsula, 25 anos, funcionária).

6. Votos perpétuos

No final dos cinco anos de Juniorato, são realizados os votos perpétuos, ritual que se dá junto com o ritual de vestição das novas egressas. Ests significam o *casamento com Cristo*, momento a partir do qual elas são consideradas Irmãs da Congregação, com todos os direitos que cabem às Irmãs professas. Acaba-se o período liminar e de integração à comunidade religiosa, e começa a efetiva vida na comunidade religiosa, enquanto freira.

Concluindo

Analisamos nesta etnografia sobre o processo ritual de ingresso e incorporação de jovens mulheres na vida religiosa consagrada as etapas nomeadas Aspirantado, Postulantado e Noviciado, o ritual de vestição e o Juniorato. Vimos que é um longo processo de incorporação dos *habitus* de freira, que exige uma série de aprendizados para a vida consagrada em uma

congregação religiosa tradicional do sul do Brasil. Este processo, dura de 5 a 10 anos, entre o ingresso na primeira etapa de iniciação, o Aspirantado e a realização do ritual dos votos perpétuos, que se dá após os cinco anos do Juniorato. Só depois de cumpridas todas estas etapas é finalizado o extenso ritual de iniciação para que uma jovem freira possa ser aceita formalmente como membro da Congregação. Nossa etnografia mostrou diferentes perspectivas a respeito deste processo: de jovens que estavam passando por ele e de idosas que já estavam em sua ultima etapa de vida religiosa. Ambas mostravam-se entusiastas desta escolha de vida, desta carreira feminina chamada por elas de *vocação religiosa.*

Referências

BOURDIEU, Pierre. Célibat et condition paysanne. In: Études Rurales, 5-6, 1962, p. 32-135).

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*: Critique sociale du jugement. Paris: Ed. de Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Les rites comme actes d'institution. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, juin 1982 (Rites et fétiches), p. 58-63.

BOURDIEU, Pierre. Sociologie de la croyance et croyance des sociologues. In: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 63/1, janvier/mars, 1987.

CEVASCO, Marie-Thérèse. Tereza d`Ávila: jouissance feminine, folle, divine. *Colloque CNRS*, [s.d.].

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

GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação feminina. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.73, p. 45-58, 1990.

GROSSI, Miriam Pillar. Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 1, n.1, p. 47-60, 1995.

GROSSI, Miriam Pillar. *Jeito de Freira: Uma Etnografia da vocação religiosa feminina no século XX*. Florianópolis, Editora Tribo da Ilha, 2020.

LEANNEC, Anne Marie Le. *A vocação religiosa feminina.* Petrópolis: Vozes, 1967.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*, v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-24].

NUNES, Maria José Rosado. Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil: uma abordagem histórico-social. In: AZZI, R.; BEOZZO, J.O. (orgs.). *Os Religiosos no Brasil*: enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1986.

OLIVEIRA SILVA, Alice Inês. Abelhinhas numa diligente colmeia. Domesticidade e imaginário feminino na década de 50. In: OLIVEIRA COSTA, Albertina; BRUSCHINI, Cristina. (orgs.). *Rebeldia e Submissão*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1990.

RASIA, Miguel; ZAGO, Nadir. *A representação da educação escolar da criança e do trabalho no meio rural.* Ijuí, MEC/INEP/FIDENE, 1984.

SUAUD, Charles. Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et projet scolaire. *Revue Française de Sociologie*, n° 15, janvier/mars 1974. (disponivel em https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1974_num_15_1_2236)

SUAUD, Charles. L'imposition de la vocation Sacerdotale. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, mai, 1975, n° 3.

SUAUD, Charles. *La Vocation*: conversion, et reconversion des prêtres ruraux. Paris: Ed de Minuit, 1978.

SOEIRO, Susan. O convento das Ursulinas na Bahia. In: *Revista Geográfica da Bahia*, s/r.

SOEIRO, Susan A. The social and economic role of the convent: women and nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. In: *Hispanic American History Review* (HAHR), 1974, 209-32.

SOEIRO, Susan A. The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (Ed.). *Latin American Women*: Historical Perspectives. Westport (Connecticut): Greenwood Press, 1978, p. 173-197.

TAGLIAVINI, João Virgílio. A reprodução social do clero: a origem sociocultural do clero e suas instâncias socializadoras, os seminários. In: *ANPOCS*, Campos do Jordão, 1986, mimeo.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero, 1973.

ZAGO, Nadir. Les rapports école-famille en milieu rural au Brésil, Mémoire de D.E.A , Université de Paris V, 1986.

ZAGO, Nadir. *Travail des enfants et scolarisation dans le milieu paysan*: une étude auprès des familles d'exploitants agricoles dans l'Etat de Santa Catarina (Brésil). Thèse de doctorat en Sciences de l'éducation, Paris V, 1989.

ZIMMERMANN, Marie. Peut-on parler d'un droit associatif à propos de la religieuse? In: *Pénélope*, Paris MSH, n° 11, automne 1984.

Autoras e autores

Agnès Fine
Antropóloga, pesquisadora do Centre d'anthropologie sociale (CAS) do LISST (Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires) da Universidade Toulouse-Jean Jaurès (França). Ela também é diretora de estudos na École des hautes études en sciences sociales (EHESS, Paris). Suas pesquisas se voltam para o parentesco (apadrinhamento, adoção, proibição de incesto, pluriparentalidade, homoparentalidade) e gênero (casamento, doação) e enxoval, identidades de gênero, escrita feminina.

Agnès Martial
Doutora em Antropologia Social pela Université Toulouse – Jean Jaurès, França. Pesquisadora do CNRS-França, é pesquisadora do Centre Norbert Elias. Realiza pesquisas sobre família, gênero e parentesco em sociedades contemporâneas.

Anna Carolina Horstmann Amorim
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é professora adjunta de Antropologia no curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e do Mestrado Profissional em Ensino de História. É pesquisadora vinculada ao Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação, Gênero, Raça e Etnia (CEPEGRE/UEMS). Realiza pesquisa nas áreas de gênero, feminismo, lesbianidades, homoparentalidade, parentesco, educação e diversidade.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

Carmen Rial

Doutora pela Université Paris Descartes-Sorbonne. Professora Titular do Departamento de Antropologia da UFSC, atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (que já coordenou) e no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: globalização, antropologia da alimentação, visual, futebol, história da antropologia e consumo.

Claudia Fonseca

Doutora em Sociologia pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales e pela Université de Nanterre (1993). Atualmente, é professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: grupos populares, família, antropologia, adoção e gênero, antropologia do direito, antropologia das ciências.

Claudia Regina Nichnig

Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Realizou pós-doutorado em Antropologia Social na EHESS e na Universidade Jean Jaurès em Toulouse (CAPES-COFECUB). É professora visitante no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, no Mato Grosso do Sul. Atua principalmente nos seguintes temas: estudos de gênero, feministas e sexualidades; feminismos no Brasil; família no Brasil contemporâneo; gênero e direito, conjugalidades entre pessoas do mesmo sexo no Brasil, conjugalidades e homoparentalidades no Brasil e na França, violências de gênero, migrações, pesquisa e ensino em História.

Cornelia Eckert

Doutora em Antropologia Social - Paris V - Sorbonne, Université Renne Descartes (1992). Professora Titular aposentada e atualmente docente convidada do Programa de Pós-Graduacão em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É pesquisadora do NUPECS (PPGAS UFRGS), coordena o projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV) e Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL). Edita a Revista Eletrônica Iluminuras, a revista Fotocronografia e participa da Comissão Editorial da Revista Horizontes Antropológicos, todas no PPGAS IFCH UFRGS.

Crishna Mirella de Andrade Correa

Doutora em estudos de gênero pela Universidade Federal de Santa Catarina; professora no curso de Direito da Universidade Estadual de Maringá; coordenadora do Núcleo Maria da Penha/UEM. Pesquisadora com ênfase em subjetividades e a Lei: instituições, biopoder e necropolíticas, atualmente com especial atenção às políticas para igualdade de gênero e enfrentamento à violência doméstica contra mulheres, em intersecção com estudos sobre raça, etnia, travestilidades e transexualidades.

Cristina Scheibe Wolff

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Professora titular do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência na área de História, com ênfase em História das Mulheres e do Gênero, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, feminismos, emoções, memória, resistência às ditaduras no Cone Sul. É pesquisadora 1D do CNPq.

Daniela Novelli

Pós-doutora pela Université de Paris-Sorbonne Paris IV, com bolsa de pesquisa CAPES BEX 6682/14-6 (Brasil). Doutora em Ciências Humanas (UFSC), com estágio doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/CAPES/COFECUB 8854/12-2). Professora adjunta do Bacharelado em Moda e do Mestrado Profissional em Design de Vestuário e Moda da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

Danielle Rives
Historiadora, pesquisadora associada ao Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires – Centre d'Anthropologie de Sociale da Université Toulouse – Jean Jaurès, França.

Flávio Luiz Tarnovski
Doutor e pós-doutor em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (CAPES/COFECUB). Professor Associado da Universidade Federal de Mato Grosso e atua como docente permanente no Doutorado e no Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea e no Mestrado em Antropologia Social. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica e Antropologia Urbana, e pesquisa os seguintes temas: parentesco, família, homoparentalidade, relações de gênero e sexualidade.

Jérôme Courduriès
Doutor em Antropologia Social pela Université Toulouse – Jean Jaurès, França, onde leciona atualmente. É pesquisador do Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités Sociétés Territoires – Centre d'Anthropologie Sociale da mesma universidade. Suas pesquisas portam sobre homoparentalidades nas sociedades europeias euro-americanas, especialmente sobre os efeitos das tecnologias de reprodução assistida nas relações familiares.

Joana Maria Pedro
Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (1992). Professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil República, atuando principalmente nos seguintes temas: feminismo, gênero, relações de gênero, história das mulheres, memória, história oral, história do tempo presente e história comparativa. É pesquisadora 1A do CNPq.

Leandro Castro Oltramari

Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Possui Pos-doutorado pela Université Toulouse - Le Mirail. (CAPES-COFECUB). Atualmente, é professor Associado I pela Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Processos Grupais e de Comunicação, atuando principalmente nos seguintes temas: Psicologia da Educação, gênero e sexualidade.

Melina de la Barrera Ayres

Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina com bolsa CAPES para a realização da pesquisa no Brasil e bolsa de Doutorado sanduíche CAPES-COFECUB: UFSC / LISST / EHESS. Professora do Departamento de Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina. Possui experiência na área do Jornalismo, linguagem audiovisual e televisão, focando-se nos estudos sobre mídia, identidades, gênero e deficiência.

Miriam Pillar Grossi

Doutora em Antropologia Social e Cultural pela Université Paris V. Professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atual Presidente da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) para a gestão 2019/2020. Coordenadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), que em seus 29 anos de existência tem desenvolvido pesquisas em redes nacionais e internacionais (LIESS, Gênero ameaça(n)do) nos campos dos estudos de gênero, sexualidade e politicas públicas.

Nicolas Adell

Doutor pela École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), França. Ele leciona na Université Toulouse 2 - Jean Jaurès, onde é pesquisador no Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST). É editor da revista Ethnologie Française. Seus trabalhos articulam a antropologia da transmissão dos saberes e do patrimônio.

Simone Ávila

Doutora em Ciências Humanas na área de Estudos de Gênero pela Universidade Federal de Santa Catarina (2014). Realizou estágio de doutorado na Université d'Aix-Marseille, França, por meio do convênio CAPES--COFECUB. É pesquisadora do Grupo de Pesquisa Políticas da Subjetividade e Psicanálise no Contemporâneo da Universidade Federal de Santa Maria e do Núcleo de Estudos e Pesquisas de Travestilidades, Transgeneridades e Transexualidades da Universidade Federal de Santa Catarina. Desde 2013, é membro da International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society (IASSCS).

Sylvie Mouysset

Doutora em História pela Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne. Atualmente é professora na Université Toulouse 2 - Jean Jaurès e diretora adjunta do laboratório *France, Amériques, Espagne – Sociétés, pouvoirs, acteurs* (FRAMESPA). Seus temas de pesquisa incluem as elites urbanas da primeira modernidade, a história das sensibilidades e da privacidade, além dos documentos de família e, mais recentemente, cruzamentos entre o gênero, memória e a escrita feminina de si.

Sylvie Sagnes

Doutora em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Toulouse (EHESS-Toulouse), França. Atualmente, é pesquisadora do CNRS, vinculada ao *Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain*, ligado também à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Nos últimos anos, te trabahado sobre as práticas de memória e patrimônio (museus, arqueologia, romances de memória, literature regionalista), além dos escritos autobiográficos de intelectuais.

Tânia Welter

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina com estágio na Universidade Nova de Lisboa (UNL, Portugal). Pós-doutora em Ciências Humanas e em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, além de ter atuado como pesquisadora convidada no Lateinamerika Institut (LAI) da Freie Universität Berlin, Alemanha. Sócia-fundadora e Presidenta do Instituto Egon Schaden (IES, mandato 2018-2020).

Vinicius Kauê Ferreira

Doutor em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, com estágios de pesquisa na University of Cambridge (Reino Unido), na Universität Göttingen (Alemanha) e no Centre forthe Study of Developing Societies (Índia). Atualmente, é pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Editor-fundador da revista *Novos Debates*. Trabalha sobre circulações intelectuais, história da antropologia e globalização da universidade.

Este livro é fruto de inúmeros diálogos produzidos em trânsito entre o Brasil e França no quadro do projeto Gênero, sexualidade, parentesco: Um estudo comparativo entre França e Brasil, coordenado pelas professoras Miriam Pillar Grossi (Universidade Federal de Santa Catarina) e Agnès Fine (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Université Toulouse II-Le Mirail) entre 2010 e 2013. O projeto foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e pelo Comité Français d'Évaluation de la Coopération Universitaire et Scientifique avec le Brésil (COFECUB) e esteve sediado no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC, que também apoia a publicação deste e-book.

CAPES
COFECUB
PPGICH chm|ege|sma|asd
UFSC PROPG
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
NIGS Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades
LISST UMR 5193 LABORATOIRE INTERDISCIPLINAIRE SOLIDARITÉS, SOCIÉTÉS, TERRITOIRES
ABA PUBLICAÇÕES
TRIBO DA ILHA EDITORA