Corpo, envelhecimento e felicidade

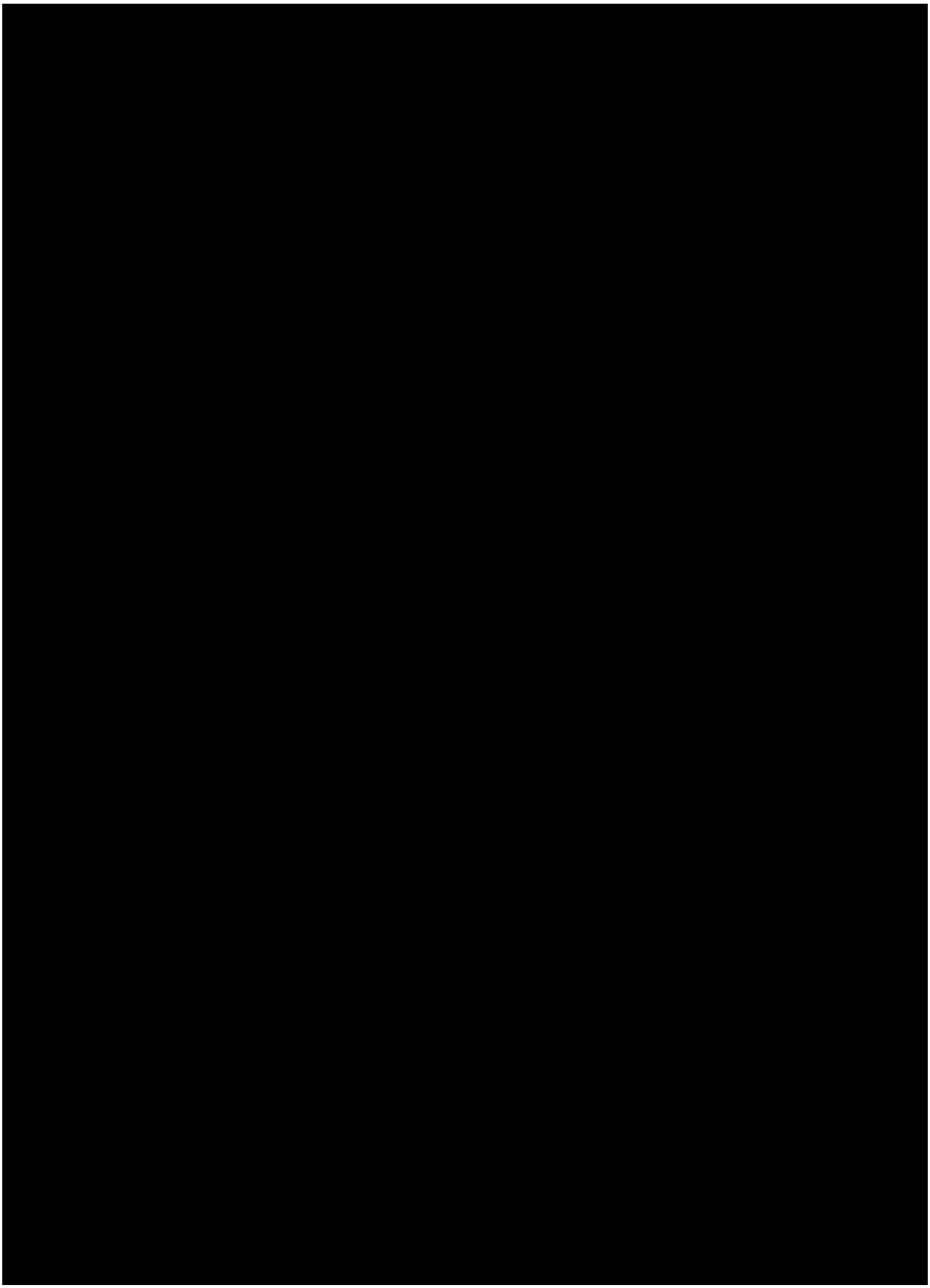
ORGANIZAÇÃO DE
MIRIAN GOLDENBERG

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Corpo, envelhecimento e felicidade

ORGANIZAÇÃO DE
MIRIAN GOLDENBERG

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA



Corpo, envelhecimento e felicidade

Organização de
Mirian Goldenberg

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Rio de Janeiro
2011

Copyright © 2011, Mirian Goldenberg (org.)

PROJETO GRÁFICO DA VERSÃO IMPRESSA
Evelyn Grumach e João de Souza Leite

DIAGRAMAÇÃO DE MIOLO DA VERSÃO IMPRESSA
Abreu's System Ltda.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

C836 Corpo, envelhecimento e felicidade [recurso eletrônico] / organização de Mirian Goldenberg. – Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2012.

Recurso Digital

Inclui bibliografia

Formato: ePub

Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN 978-85-2001-157-7 [recurso eletrônico]

1. Velhice – Aspectos sociais. 2. Envelhecimento – Aspectos sociais. 3. Idosos – Psicologia. 4. Livros eletrônicos. I. Goldenberg, Mirian.

12-3537

CDD: 305.26
CDU: 316.346.32-053.9

EDITORA AFILIADA

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Este livro foi revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos desta edição adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA
Um selo da
EDITORA JOSÉ OLYMPIO LTDA
Rua Argentina 171 – Rio de Janeiro, RJ –20921-380 – Tel.: 2585-2000

Seja um leitor preferencial Record.
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002

Produzido no Brasil
2012

Sumário

APRESENTAÇÃO
Mirian Goldenberg

SEXAGENÁRIOS E OCTOGENÁRIOS DIANTE DO ENVELHECIMENTO DO CORPO
Vincent Caradec

A VELHICE NA PESQUISA SOCIOANTROPOLÓGICA BRASILEIRA
Myriam Moraes Lins de Barros

VELHICE E TECNOLOGIAS DO REJUVENESCIMENTO
Guita Grin Debert

A MORAL DA PELE LISA E A CENSURA MIDIÁTICA DA VELHICE: O CORPO VELHO COMO UMA IMAGEM COM FALHAS
Paula Sibilia

CONSUMO DA BELEZA E ENVELHECIMENTO: HISTÓRIAS DE PESQUISA E DE TEMPO
Letícia Casotti e Roberta Campos

"MULHER-MADONNA" E OUTRAS MULHERES: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE A JUVENTUDE AOS 50 ANOS
Cláudia Pereira e Germano Penalva

GERAÇÕES EM PERSPECTIVA: OS SENTIDOS DA SEXUALIDADE FEMININA NA VELHICE E NA VIDA ADULTA

Andrea Moraes Alves

A “EVOLUÇÃO DA SAÚDE MASCULINA”: VIRILIDADE E FRAGILIDADE NO MARKETING DA DISFUNÇÃO ERÉTIL E DA ANDROPAUSA
Rogerio Lopes Azize

O *CORPO PROSTITUÍDO* NAS PRÁTICAS DISCURSIVAS DE ORGANIZAÇÕES DOS DIREITOS HUMANOS
Aparecida Fonseca Moraes

A COR E OS CORPOS JOVENS E VELHOS
Yvonne Maggie

BAIANAS E VELHA GUARDA: CORPO E ENVELHECIMENTO NO CARNAVAL CARIOCA
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

“RESPEITO É BOM E ELAS MERECEM”: UMA ANTROPOLOGIA DO VAGÃO FEMININO NO METRÔ DO RIO DE JANEIRO
Jean-François Véran

A VELHICE COMO DESCULPA
Alexandre Werneck

NOVOS DESAFIOS PARA O JOVEM PAÍS ENVELHECIDO
Renato Veras

SOBRE A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA VELHICE E AS CONDIÇÕES DE ASILAMENTO
Clarice Ehlers Peixoto

IMAGENS E SIGNIFICADOS DA MORTE NO OCIDENTE
José Carlos Rodrigues

Apresentação

Mirian Goldenberg

O livro *Corpo, envelhecimento e felicidade* dá continuidade a uma linha de pesquisa e reflexão que venho construindo e institucionalizando na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Minha trajetória como pesquisadora, orientadora e professora é marcada pelo forte envolvimento com um campo de discussão cujo foco central é a sociedade carioca e suas transformações.

Fazem parte da minha produção científica publicações que pensam a cidade do Rio de Janeiro, particularmente a construção do gênero e do corpo na cultura carioca, como os livros *Toda mulher é meio Leila Diniz*, *De perto ninguém é normal*, *Coroas* e *Intimidade*. Outros livros, como as coletâneas de artigos *O corpo como capital*, *Nu & vestido* e *Os novos desejos*, também revelam a opção teórica e empírica de observar e refletir sobre as particularidades da cultura do Rio de Janeiro.

Minhas prioridades sempre caminharam em dois sentidos fundamentais. Por um lado, o esforço de edificar um campo sólido de reflexão e de análise científica na UFRJ sobre as questões de gênero. Por outro, o movimento de extrapolar os muros da universidade, buscando um contato mais estreito entre o trabalho intelectual e a sociedade mais ampla. O interesse da

população acadêmica e não acadêmica por minhas publicações revela que há, no Brasil, não apenas um espaço para esse diálogo, como também uma necessidade urgente de tal aproximação. Este interesse tem se mostrado muito mais evidente nos meus trabalhos sobre corpo e envelhecimento na sociedade brasileira.

Em 2007 ministrei oito conferências em prestigiosas universidades da Alemanha para debater a construção social do corpo no Brasil. Em 2008 ministrei um curso no mestrado da Universidade de Tarragona, na Espanha, sobre questões como gênero e corpo no Brasil. Na Universidade de Örebro, na Suécia, em 2009, discuti a especificidade da cultura brasileira e, em particular, do culto ao corpo na cultura carioca. Nessas viagens, tive a oportunidade de realizar entrevistas com homens e mulheres e analisar comparativamente questões como a importância do corpo e o significado do envelhecimento nessas diferentes culturas.

Dando continuidade a essa linha de interesse, o livro *Corpo, envelhecimento e felicidade* tem como tema central o significado do processo de envelhecimento em nossa cultura.

O desafio do livro é trazer à luz estudos empíricos sobre como a sociedade brasileira simboliza e experimenta o processo de envelhecimento. O livro pretende refletir sobre os diversos significados, imperativos e sofrimentos relacionados ao envelhecimento. Compreender essas questões significa compreender valores fundamentais da sociedade brasileira. O objetivo é investigar de que maneira homens e mulheres vivenciam, percebem e elaboram as mudanças corporais, culturais, sociais ou psicológicas oriundas da passagem do tempo.

Dados do IBGE, da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad), mostram que o Brasil está envelhecendo rapidamente. A taxa de fecundidade da população em 2008, de 1,8 nascimento por mulher, é a menor já registrada pelo IBGE. O número de filhos e a parcela mais jovem da população apresentaram queda, enquanto a faixa de pessoas com 60 anos ou

mais cresceu em todas as regiões. E o Rio de Janeiro é o estado brasileiro com maior percentual de pessoas nessa faixa etária.

A geração que está atualmente na faixa dos 60 anos ou mais, objeto privilegiado das reflexões do livro, é composta por homens e mulheres que passaram por importantes mudanças na sociedade ou mesmo tiveram participação ativa nelas, tais como o movimento feminista, as mudanças no comportamento sexual, os novos modelos de casamento e de família, a entrada maciça das mulheres nas universidades e no mercado de trabalho, o uso da pílula anticoncepcional, a vivência de terapias psicológicas e psicanalíticas, o movimento de contracultura, a lei do divórcio, entre tantas transformações que ocorreram nos anos 1960 e nas décadas seguintes. Essa geração colocou em questão todo um conjunto de valores vigentes na sociedade brasileira, relativos à sexualidade, ao corpo, ao casamento e à família. O significado do estudo e do trabalho profissional para as mulheres dessa geração adquiriu uma dimensão muito mais relevante em suas vidas do que na vida das mulheres de gerações anteriores.

Neste livro, pretende-se refletir sobre os modelos de velhice que esses homens e mulheres estão construindo. Como essa geração, que possui características bastante peculiares pelas transformações históricas que protagonizou, está envelhecendo?

A velhice, de Simone de Beauvoir, foi a maior inspiração para a realização deste livro. Simone de Beauvoir discute questões fundamentais que propiciaram um caminho de reflexão sobre o envelhecimento feminino e masculino. *A velhice* e *O segundo sexo*, da mesma autora, são também a base inicial de reflexão do meu livro *Coroas: corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade*.

É muitas vezes por meio do olhar do outro que o indivíduo se percebe como um velho. Como afirma Simone de Beauvoir (1990): “Em mim, o idoso é o outro, isto é, aquele que eu sou para os outros: e esse outro sou eu.” A autora discute a diferença entre o olhar do velho sobre si mesmo e o

olhar que os outros têm sobre ele. O velho não se vê como velho. Ele vê a si mesmo como sempre se viu ao longo da vida. Isso faz com que, para cada um de nós, o velho seja sempre o outro ou um outro. Não vemos em nós mesmos aquelas características que usualmente são atribuídas às pessoas velhas. Para ela, devido ao descolamento entre a experiência subjetiva e a realidade objetiva, a velhice passa a ser irrealizável.

Simone de Beauvoir analisa os ganhos e as perdas na velhice, sendo as perdas muito mais numerosas e significativas do que os ganhos. Ela aponta importantes diferenças de gênero no envelhecimento. A identidade da mulher, mesmo daquela que trabalha fora de casa, está ancorada na vida familiar, em seus papéis de dona de casa, esposa e mãe. Se a identidade feminina é construída prioritariamente a partir da casa, quando a mulher se aposenta de um trabalho profissional, ela pode se dedicar mais ainda às obrigações domésticas e familiares, cerne de sua identidade. Já o homem, quando se aposenta, perde uma das principais fontes de construção e valorização da identidade masculina: o trabalho. Ao se retirar do mundo profissional, ele provoca um problema no espaço doméstico, antes dominado pela esposa e pelos filhos. Os filhos podem perder a figura de um pai ativo e ganhar a presença incômoda do pai aposentado em casa.

Apesar de apontar as extremas perdas femininas com o envelhecimento, Simone de Beauvoir sugere uma certa vantagem feminina ao envelhecer, pelo menos no que diz respeito ao espaço doméstico. As diferenças de gênero no processo de representar e vivenciar o envelhecimento serão aspectos relevantes neste livro.

O corpo é, no Brasil, um verdadeiro capital, como afirmei em livros e artigos, nos quais discuto a singularidade do corpo brasileiro comparando-o com o corpo construído em outras culturas. A roupa na Europa participa de um processo de envelhecimento da aparência. No Brasil, ao contrário, a tendência é vestir-se como jovem até bem tarde. É a filha que empresta suas roupas para a mãe. Em algumas famílias do Rio de Janeiro por mim

pesquisadas, avó, mãe e filha compravam roupas da mesma grife e trocavam, entre elas, suas roupas.

Se o corpo é um capital, especialmente para as mulheres mais jovens, a liberdade parece ser um capital muito mais importante para as mulheres que envelhecem. A ideia de libertação feminina com o envelhecimento esteve muito presente nas entrevistas e nos grupos de discussão que realizei na cidade do Rio de Janeiro.

Em pesquisa comparativa com mulheres brasileiras e alemãs, encontrei as seguintes categorias recorrentes entre as brasileiras que estão envelhecendo: falta (de homem), aposentadoria (sexual), invisibilidade e liberdade. Com a falta de marido ou de namorado e com o avanço da idade, as pesquisadas se consideram sexualmente aposentadas e invisíveis por não se sentirem mais desejadas. Por outro lado, sentem-se finalmente livres para descobrir e vivenciar um "eu" que estava encoberto ou subjugado pelas obrigações sociais de esposa e de mãe. Nesse sentido, o envelhecimento pode ser experimentado como um momento de importantes perdas de capital (particularmente no que se refere ao corpo, à sexualidade e à conjugalidade), mas também como uma etapa da vida de extrema liberação das pressões sociais e de descoberta dos próprios desejos, das próprias vontades e, até mesmo, da verdadeira felicidade.

Com este livro, pretende-se discutir as diferenças de gênero no processo de envelhecimento e compreender mais profundamente quais as representações que são feitas da velhice. Quais valores aparecem associados quando tentamos compreender esse momento da vida? A partir de quando as pessoas são consideradas e se consideram velhas? A visão negativa do envelhecimento em nossa cultura relaciona-se à concepção de juventude e beleza como sinônimos de saúde? Na sociedade brasileira envelhecer pode significar restrições e rupturas sociais, perda de oportunidades e a construção de uma identidade negativa?

Para essa compreensão, procura-se analisar como homens e mulheres lidam com as mudanças advindas da idade no próprio corpo e no cotidiano de suas vidas. De que maneira se dá a exposição dos corpos em diferentes espaços sociais? Quais as possíveis estratégias de embelezamento e rejuvenescimento — consumo de produtos cosméticos, cirurgia plástica e tratamentos estéticos — e como os indivíduos se posicionam diante delas? Qual a visão de saúde e as possíveis associações entre um corpo belo e um ideal de juventude? Qual o impacto da valorização e exaltação de corpos jovens encontradas na sociedade brasileira e, particularmente, na cidade do Rio de Janeiro, na forma como homens e mulheres vivenciam o processo de envelhecimento?

Todos os artigos aqui apresentados foram produzidos para o Seminário Internacional "Corpo, envelhecimento e felicidade", realizado no IFCS da UFRJ em 20 e 21 de setembro de 2010.

O primeiro artigo é de Vincent Caradec, professor de sociologia na Universidade de Lille 3 e pesquisador do Ceries (Centre de Recherche Individus, Epreuves, Sociétés). Em "Sexagenários e octagenários diante do envelhecimento do corpo", Vincent Caradec explora material empírico proveniente de entrevistas com duas populações de diferentes idades: sexagenários e pessoas que tenham atingido a idade mais avançada. Emergem, assim, vários registros de significação do "trabalho corporal", segundo preocupações com a forma, saúde ou beleza. Em uma segunda etapa, desloca seu olhar para populações mais velhas, a fim de analisar o papel do corpo no envelhecimento. O autor mostra que o corpo constitui um elemento essencial para a manutenção do "apego" com o mundo e também que as pessoas mais idosas adotam um conjunto de estratégias para superar suas falhas ou debilidades físicas.

Myriam Moraes Lins de Barros, professora titular da Escola de Serviço Social da UFRJ, analisa "A velhice na pesquisa socioantropológica brasileira". Myriam revela que o corpo é um tema que sempre esteve

presente nos trabalhos antropológicos e sociológicos sobre a velhice. Entretanto, o corpo só foi definido explicitamente como o foco fundamental das pesquisas recentemente, quando a sexualidade na velhice e os cuidados voltados para o próprio corpo velho passaram a fazer parte do panorama das questões boas para se pensar esse momento do ciclo de vida. Essas questões foram incorporadas ao conjunto já constituído de temáticas sobre o envelhecimento na sociedade contemporânea, como identidade social, memória, trajetória de vida, sociabilidade, morte, doença, institucionalização, família, entre outros, delimitando uma nova área de pesquisa.

Guita Grin Debert, professora titular do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), apresenta "Velhice e tecnologias do rejuvenescimento". Com base na análise de pesquisas sobre a indústria da beleza, três temáticas organizam o texto que tem nas questões de gênero e envelhecimento o foco central: o corpo como prisão e a reprodução das desigualdades; a resistência aos determinismos biológicos e às práticas libertárias; a cultura do consumidor e a neutralidade unissex. O argumento central é que, com a crítica à vitimização das mulheres e a ênfase na capacidade de agenciamento das minorias discriminadas, passou-se da denúncia da tirania dos ideais de beleza à consideração de que os constrangimentos de gênero e de idade são de pouca monta e podem ser neutralizados com vontade e disposição. Trata-se, portanto, de perguntar se as análises sociológicas não estariam fazendo coro com os manuais de autoajuda empenhados em mostrar que com trabalho dedicado, autoestima elevada e o uso das novas tecnologias todos podem conquistar a aparência desejada.

Paula Sibilia, professora do Departamento de Estudos Culturais e Mídia e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF), apresenta o trabalho "A moral da pele lisa e a censura

midiática da velhice: o corpo velho como uma imagem com falhas". Paula discute a era do "culto ao corpo" e da espetacularização da sociedade, na qual, instados a se converterem em imagens com certas características rigorosamente definidas, os corpos humanos são desencantados de suas potências simbólicas para além dos códigos da "boa aparência". Nesse contexto e paradoxalmente — meio século após os movimentos de liberação sexual e em plena reivindicação da subjetividade encarnada — novos tabus e pudores converteram a velhice em um estado corporal vergonhoso. Paula analisa as estratégias de censura implícita utilizadas pelos meios de comunicação gráficos e audiovisuais, que retocam as imagens de corpos idosos com técnicas depuradoras e alisadoras, como se ostentá-las despudoradamente equivalesse a praticar uma nova forma de obscenidade.

Letícia Casotti, professora do Instituto Coppead de Administração da UFRJ, e Roberta Campos, doutora pelo Coppead, apresentam "Consumo da beleza e envelhecimento". Letícia e Roberta mostram que a escolha de metodologias qualitativas menos tradicionais na área de comportamento do consumidor levou a pesquisa sobre consumo e beleza a um rico encontro com a questão do envelhecimento. O envelhecimento dos consumidores tornou-se uma realidade, inclusive em países vistos como jovens e emergentes como o Brasil. Buscam por conexões entre três eixos: consumo, beleza e envelhecimento. Ser bela é ser jovem? Consumir para não ser velha? Consumir para não ser feia? Questões como essas envolvem muitos produtos e serviços de consumo: são tinturas para encobrir cabelos brancos, cremes anti-idade ou ainda diferentes tratamentos estéticos, como cirurgias plásticas. O que está acontecendo do lado de quem consome? Quais são as histórias, os sentimentos e comportamentos das gerações chamadas de "sem idade" (*ageless*)?

Cláudia Pereira, professora do Departamento de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), e o pesquisador Germano Penalva, apresentam "'Mulher-Madonna' e outras

mulheres: um estudo antropológico sobre a juventude aos 50 anos". Cláudia e Germano analisam as representações sociais sobre juventude a partir do imaginário de mulheres com 50 anos ou mais. Pretendem desconstruir a imagem da mulher "madura", "enxuta", "conservada", de idade indefinida, assim como valores e crenças atrelados a esse discurso. Buscam explorar, ainda, para além de fatores estéticos e físicos, o entendimento da expressão "tenho idade, mas não sou velha" ou como são as pessoas consideradas *ageless*.

Andrea Moraes Alves, professora da Escola de Serviço Social da UFRJ, apresenta "Gerações em perspectiva: os sentidos da sexualidade feminina na velhice e na vida adulta". Por meio da análise de entrevistas com mulheres das camadas médias, residentes na cidade do Rio de Janeiro e pertencentes a dois grupos etários distintos, Andrea aborda os significados construídos pelas mulheres sobre suas trajetórias afetivas e sexuais. O texto inclui discussões sobre conjugalidade, solteirice, traição e o papel das relações sexuais na manutenção dos vínculos afetivos entre parcerias homossexuais e heterossexuais. O objetivo é mostrar como as noções de geração e de ciclo de vida podem ajudar a compreender a produção de sentido sobre a afetividade e sexualidade femininas.

Rogerio Lopes Azize, doutor em antropologia social pelo Museu Nacional/UFRJ, apresenta o texto "A 'evolução da saúde masculina': virilidade e fragilidade no marketing da disfunção erétil e da andropausa". Rogerio mostra que o surgimento do Viagra deu visibilidade pública ao tema da disfunção erétil, apresentado como um marco no que diz respeito à medicalização do corpo masculino. A andropausa vem sendo tema de campanhas publicitárias de laboratórios farmacêuticos, divulgando uma doença ainda pouco conhecida e diagnosticada. Rogerio analisa o tema dessa gestão contínua da virilidade, do envelhecimento e do corpo masculino, tomando como foco de análise peças publicitárias de

laboratórios farmacêuticos que divulgam a disfunção erétil e a andropausa diretamente ao público amplo.

Aparecida Fonseca Moraes, professora do Departamento de Sociologia do IFCS/UFRJ, apresenta o trabalho "O *corpo prostituído* nas práticas discursivas de organizações dos direitos humanos". Aparecida enfoca as mudanças das práticas discursivas sobre o *corpo prostituído*, a partir da análise de textos, documentos e programas de ação de instituições de defesa dos direitos humanos que tratam da questão da prostituição. Procura estudar a emergência de um novo sistema de classificação construído ao redor de duas categorias de mulheres: as prostitutas adultas, sobretudo aquelas consideradas "mais velhas" e "experientes", e as jovens que vivem nas ruas das cidades, chamadas "meninas de rua". Aparecida mostra como, nas duas últimas décadas, as instituições de defesa dos direitos humanos produziram um deslocamento da noção de corpo vitimado e explorado. Por um lado, emerge uma normalização do corpo e da sexualidade das prostitutas adultas, que são percebidas como "profissionais", "trabalhadoras do sexo", "agentes multiplicadores" de práticas de prevenção sexual, "mulheres experientes" que exercem o controle e o cuidado de si. Por outro, agrava-se a atribuição de desvio aos corpos das jovens e "meninas de rua". A essas últimas se inscrevem noções de "corpo injuriado", "ferido", "sexualmente explorado", "prostituído" etc.

Yvonne Maggie, professora titular do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ, apresenta o trabalho "A cor e os corpos jovens e velhos". Yvonne mostra que os terreiros de umbanda no Rio de Janeiro e em outras partes do Brasil são povoados por entidades que representam escravas e escravos velhos, sábios, feiticeiros. Seus corpos retorcidos pelo trabalho e pela vida dura no tempo do cativeiro são o oposto daqueles corpos das mulatas e dos mulatos que circulam hoje nos desfiles de carnaval e em concursos de beleza promovidos por colunistas sociais. Os pretos-velhos e

pretas-velhas são entidades poderosas que incorporam corpos de várias cores e idades. Os corpos que são possuídos por essas entidades do mundo sobrenatural, almas do outro mundo, podem ser brancos, pretos, femininos, masculinos, jovens ou velhos. Yvonne busca descrever e discutir esse modo de representar o corpo, o envelhecimento e a cor no imaginário carioca.

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ, apresenta o texto "Baianas e Velha Guarda: corpo e envelhecimento no carnaval carioca". Maria Laura discute o carnaval como uma experiência cultural que, no contexto civilizatório cristão, celebra o corpo, o aqui e o agora e a finitude. O tema da corporalidade encontra-se, assim, no cerne da reflexão proposta e será explorado em duas dimensões: as muitas idades e sexo/gênero da expressão do corpo no carnaval (com especial atenção para o envelhecimento) e a intensidade da experiência ritual que, ao mesmo tempo, expressa e relativiza essas construções sociais.

Jean-François Véran, professor do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ, apresenta o texto "Respeito é bom e elas merecem". O objetivo do trabalho é analisar o princípio de diferença como modo de construção da relação democrática, por meio de um estudo das representações e lógicas de mobilização de um direito exclusivo: o vagão feminino do metrô do Rio de Janeiro. Jean-François analisa como é mobilizada a questão do corpo feminino enquanto suporte de direito e como, de forma prática, os usos/não usos do vagão informam e transformam a inscrição desse corpo no espaço público.

Alexandre Werneck, pesquisador do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (Necvu) da UFRJ, apresenta "A velhice como desculpa". Por meio de observações e entrevistas feitas em dois supermercados, um em Copacabana e outro na Tijuca, os dois bairros com a

maior proporção de idosos no Rio de Janeiro, Alexandre discute como a frase “velho é assim mesmo” serve como desculpa genérica para ações praticadas por idosos. O supermercado foi escolhido como campo dessa pesquisa por dois motivos. É um espaço importante para o cotidiano da população idosa carioca, já que chama a atenção a presença dessa população nesse estabelecimento, bem como a duração dessa presença, maior do que seria necessária para as compras. É um ambiente-emblema no que diz respeito a disputas por espaço: filas, corredores muitas vezes exíguos, carrinhos de limitadas possibilidades de manobra, prateleiras pouco esclarecedoras, criando um ambiente de habitual descortesia e de pequenos desrespeitos e agressões, tanto físicos quanto verbais.

O médico Renato Veras, professor do Instituto de Medicina Social e diretor da Universidade Aberta da Terceira Idade (UnATI) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), escreve sobre os “Novos desafios para o jovem país envelhecido”. Veras mostra que chegar à velhice era privilégio de poucos. Hoje passa a ser a norma, mesmo nos países em desenvolvimento. No Brasil, o número de idosos (mais de 60 anos de idade) passou de 3 milhões em 1960, para 7 milhões em 1975, 17 milhões em 2006 e hoje é de 22 milhões — um aumento de mais de 700% em 50 anos. Estima-se que serão 32 milhões em 2020. Em 50 anos, o Brasil passou de um perfil de mortalidade típico de uma população jovem para um quadro com enfermidades complexas e onerosas, próprias das idades avançadas. Temas como a independência e a vida ativa com o envelhecimento, o fortalecimento da prevenção e da promoção da saúde e a qualidade de vida no envelhecimento são os assuntos contemporâneos que fazem parte da agenda da Organização Mundial de Saúde.

Clarice Ehlers Peixoto, professora do Departamento de Ciências Sociais da UERJ, apresenta o texto “Sobre a institucionalização da velhice e as condições de asilamento”. Clarice mostra os resultados de uma pesquisa sobre violências domésticas e institucionais exercidas contra as pessoas

envelhecidas. Trata-se de uma pesquisa que analisa dados quantitativos e qualitativos sobre maus-tratos contra velhos no Rio de Janeiro. Clarice realizou uma pesquisa qualitativa em duas instituições asilares: uma pública e outra privada. Além de descrever as condições de internamento e das relações entre residentes e equipe médico-institucional, analisa as condições de internamento e, consequentemente, os (des)cuidados com o idoso.

José Carlos Rodrigues, professor titular do Departamento de Antropologia da UFF e professor do Departamento de Comunicação da PUC-Rio, apresenta "Imagens e significados da morte no Ocidente". José Carlos aborda a morte como questão antropológica ao mesmo tempo universal e particular. Examina o problema cognitivo universal da consciência da morte e os modos principais pelos quais as diferentes culturas têm procurado resolvê-lo no plano de suas mitologias, suas práticas e seus rituais. José Carlos toma como desafio o entendimento da tendência, talvez específica da sociedade ocidental moderna, de os ritos e mitos fúnebres irem se eclipsando, ocultando-se em uma espécie de bastidor da vida coletiva. Para compreender essa tendência, tematiza algumas transformações pelas quais as crenças e práticas associadas à morte no Ocidente passaram a partir do declínio do coletivismo medieval e da ascensão do individualismo capitalista.

Corpo, envelhecimento e felicidade se caracteriza por ser uma imersão profunda tanto em questões teóricas quanto empíricas sobre o processo de envelhecimento. Ao reunir um time de primeira grandeza para refletir sobre o envelhecimento, espero ajudar a consolidar um campo de discussão, crítica e conscientização sobre o tema. Ao compreender o processo de envelhecimento em sua complexidade, tratando de diferentes questões relacionadas à velhice, como as representações sobre corpo, saúde, morte, sexualidade, consumo, felicidade, procuro contribuir com dois tipos de olhar: um crítico, capaz de identificar os problemas, os sofrimentos e os preconceitos ligados ao envelhecimento, e um transformador, capaz de

apontar para soluções e alternativas individuais e sociais para a melhoria da qualidade de vida dos cariocas, em particular, e dos brasileiros, em geral.

O livro pretende promover uma maior compreensão do significado do envelhecimento na cultura carioca e brasileira, no qual há uma moralidade associada ao cultivo da juventude e da "boa forma" e a valorização de um tipo específico de corpo: jovem, magro, belo, sem marcas da velhice. Ao buscar compreender de que maneira os indivíduos estão vivenciando o processo de envelhecimento, os significados, medos e as angústias a ele relacionados, pretendo refletir criticamente sobre esse fenômeno, apresentando alternativas de valorização positiva dessa etapa da vida.

Cabe destacar a ambiguidade do significado do envelhecimento presente nos artigos do livro. Se de um lado temos as perdas associadas a esse processo, especialmente as limitações físicas, doenças, a solidão, perda de status etc., de outro encontram-se inúmeros aspectos positivos, tais como: amadurecimento, experiência, maturidade, sabedoria, aprendizado. Muitos velhos mostram que a liberdade e a felicidade são conquistas só possíveis na vida madura. Daí a ideia de incorporar o tema da felicidade como um dos possíveis ganhos do envelhecimento. Este livro pode ser útil para se pensar o envelhecimento como um processo não só de perdas, mas também de ganhos importantíssimos para uma vida mais feliz.

O seminário foi o resultado da pesquisa "Corpos, envelhecimento e identidades culturais", coordenada por mim e realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj). Tanto o projeto quanto o grande sucesso do seminário, com mais de 500 inscritos de todas as partes do país e do exterior, não seriam possíveis sem a intensa participação da antropóloga Olivia von der Weid, na organização da equipe de jovens pesquisadores que participou ativamente de cada uma das fases de sua implementação: Veronica Tomsic, Antonio Cerdeira Pilão, Fernanda dos Reis Rougemont, Beatrice Cavalcante Limoeiro, Vinícius Paes de Azevedo Baptista, José Maurício Octaviano de Oliveira Junior. Também

foram fundamentais para o sucesso do projeto e do seminário o apoio da Faperj, da direção do IFCS/UFRJ, do Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia, do Departamento de Antropologia Cultural e do Neseg. A todos, o meu mais sincero agradecimento. Tenho um enorme prazer e orgulho de fazer parte da UFRJ e de ter reunido um grupo de jovens pesquisadores sérios, inteligentes e apaixonados, ativamente envolvidos na reflexão sobre as representações e o significado do envelhecimento em nossa cultura. Jovens que estão me ensinando a ver que existe uma relação muito estreita entre o envelhecimento e a felicidade.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
_____. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
GOLDENBERG, Mirian. *Toda mulher é meio Leila Diniz*. Rio de Janeiro: Record, 1995.
_____. *Os novos desejos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
_____. *Nu & vestido*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
_____. *De perto ninguém é normal*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
_____. *Infiel: notas de uma antropóloga*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
_____. *O corpo como capital*. São Paulo: Estação das Letras, 2007.
_____. *Coroas*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
_____. *Intimidade*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

Sexagenários e octogenários diante do envelhecimento do corpo

Vincent Caradec[1]
Tradução de Clóvis Marques

Na sociologia francesa, os aspectos corporais da velhice e do envelhecimento ainda são relativamente pouco estudados. Por um lado, a sociologia do corpo tem demonstrado pouco interesse pelos corpos idosos. Por outro, a sociologia da velhice quase sempre tem deixado em segundo plano os aspectos corporais: raramente os apreende como tais, preferindo o estudo das políticas sociais da velhice, dos modos de vida na aposentadoria ou das relações entre gerações.

Os poucos estudiosos que se interessaram pelos corpos idosos os abordaram por meio de dois grandes tipos de questionamento. O primeiro consiste em questionar o olhar da sociedade em relação aos corpos que envelhecem. Essa perspectiva leva a frisar a desvalorização dos corpos idosos, especialmente dos corpos idosos femininos submetidos às normas estéticas de juventude veiculadas pelas indústrias cosmética e farmacêutica e pelos meios de comunicação, que hoje assumem sobretudo a forma de uma pressão para "envelhecer jovem" e "lutar contra o envelhecimento".

Essa abordagem também leva a estudar os estereótipos corporais associados às “pessoas idosas”, permitindo constatar uma transformação dessas representações na França ao longo da década de 1970: nos livros destinados à juventude (Arfeux-Vaucher, 1994), os sexagenários começam a aparecer menos cansados, mais dinâmicos, menos afetados do que anteriormente por problemas físicos; em relação às representações anteriores, seus corpos tornam-se mais eretos e flexíveis, suas roupas, mais alegres e coloridas. Numa palavra, eles parecem mais jovens. Entretanto, os estigmas corporais não desapareceram das representações da velhice: foram remetidos a uma segunda fase da aposentadoria, depois dos 80 anos, um período da vida já agora considerado o tempo da “verdadeira” velhice, marcada pelas disfunções corporais e psíquicas.

Paralelamente a esse questionamento sobre como os corpos idosos são socialmente definidos, uma segunda perspectiva, de inspiração fenomenológica, consiste em interessar-se pela experiência corporal do envelhecimento, pela maneira como as pessoas que envelhecem vivenciam, do ponto de vista corporal, o avanço da idade, como interpretam os sinais corporais de envelhecimento e desenvolvem práticas visando a agir sobre o corpo que envelhece.

Essa será a nossa abordagem neste artigo, no qual nos apoiamos em uma série de pesquisas baseadas em entrevistas realizadas com pessoas em diferentes etapas do avanço da idade: algumas são sexagenárias e cessaram há pouco tempo sua atividade profissional (ou ainda exercem, em alguns casos, uma atividade profissional), ao passo que outras são octogenárias ou nonagenárias. Essas pesquisas também se voltaram para objetos diferentes: umas tratavam diretamente da experiência corporal (é o caso da pesquisa de doutorado de Thomas Vannienwenhove sobre o trabalho corporal de quinquagenários e sexagenários franceses e do Quebec); outras voltam-se mais genericamente para o envelhecimento ou alguns de seus aspectos (como os trabalhos de Vincent Caradec sobre a experiência do envelhecimento na

idade muito avançada ou a pesquisa de doutorado de Arnaud Campéon sobre o isolamento e a solidão na idade muito avançada) e permitem identificar a *posteriori* elementos sobre o papel do corpo na progressão da idade.

Com base nessas diferentes pesquisas, propomos uma reflexão sobre a experiência corporal do envelhecimento que será organizada em três etapas. Na primeira etapa, buscaremos estabelecer quais são, aos olhos das pessoas que avançam em idade, os sinais de envelhecimento, o que nos levará a propor uma distinção analítica entre três registros da experiência corporal. Na segunda etapa, mostraremos que o "trabalho" sobre o próprio corpo realizado pelas pessoas que se defrontam com os efeitos da idade apresenta uma dupla dimensão: por um lado, comporta uma dimensão prática, que assume a forma de um conjunto de iniciativas visando a agir sobre o corpo; por outro, tem uma dimensão simbólica de interpretação dos sinais do próprio envelhecimento. Finalmente, na terceira etapa, vamos nos deter na situação das pessoas mais idosas, que se defrontam com dificuldades crescentes.

A EXPERIÊNCIA DE ENVELHECIMENTO, ENTRE SINAIS "EXTERIORES" E "INTERIORES"

Como surge o sentimento de envelhecer? Podemos considerar, como David Le Breton (2003), que ele provém de "uma mistura indefinível de consciência de si (por meio da consciência aguda de um corpo que muda) e apreciação social e cultural", passando esta última, em particular, pelo olhar do outro, através do qual "nasce o sentimento abstrato de envelhecer" (p. 153-154). Entre esses dois elementos constitutivos do sentimento de envelhecer — o elemento "interior" e o elemento "exterior" —, a sociologia privilegiou particularmente o segundo. É o que evocaremos inicialmente, para em seguida nos deter em como a experiência do envelhecimento também é vivenciada "interiormente", por meio de uma multiplicidade de registros corporais.

QUANDO O SENTIMENTO DE ENVELHECER SE IMPÕE DO “EXTERIOR”

A sociologia desenvolveu particularmente a ideia de que a experiência de envelhecer se impõe aos indivíduos do exterior. Esse “exterior” pode manifestar-se de várias maneiras.

Ele toma a forma, para começar, de um percurso de vida socialmente estruturado e organizado ao redor de normas de idade cronológica (Kohli, 1986). Assim é que a instituição social da aposentadoria constitui hoje, em um país como a França, uma etapa importante do avanço na idade, pois assinala a entrada em uma nova fase da vida, na qual os papéis sociais ao alcance dos indivíduos não são mais os mesmos do período anterior. Como observa um operário de 64 anos, “até a aposentadoria não tem problema, mas depois você é obrigado a pensar que está envelhecendo, pois estará na linha de frente... Agora já não tem muita gente adiante de mim”.

Da mesma forma, certas políticas sociais ou de saúde baseiam-se em limites cronológicos de idade, e essas balizas temporais lembram aos indivíduos onde eles estão em seu avanço na idade. Na França, por exemplo, as mulheres com mais de 50 e menos de 75 anos recebem, de dois em dois anos, uma correspondência convidando-as a fazer um exame de detecção precoce do câncer de mama. Da mesma forma, as pessoas com mais de 65 anos são convidadas, por correio e por seu clínico geral, a se vacinarem contra a gripe. Algumas prefeituras distribuem presentes de Natal para os cidadãos que tenham atingido determinada idade.

Para além dessas normas etárias cristalizadas nas políticas sociais e de saúde, é no contexto das relações com os outros que se impõe a consciência do avanço na idade. Assim foi que o existencialismo sartreano transformou o olhar do outro em verdadeiro agente do sentimento de envelhecimento: “O indivíduo idoso sente-se velho por meio dos outros, sem ter vivenciado mutações graves; interiormente, não adota o rótulo que é atribuído a ele”, escreve Simone de Beauvoir (1970, p. 310), relatando também que certa vez, aos 50 anos, “estremeceu” quando uma estudante americana lhe “contou o

comentário de uma colega: ‘Mas essa Simone de Beauvoir é uma velha!’” (p. 306). Da mesma forma, o interacionismo simbólico frisou de que maneira a identidade pessoal é forjada em relação às imagens de si mesmo fornecidas pelo outro, o que inspirou, no campo da velhice, o conceito de “idade interativa”, para designar as interações nas quais uma pessoa tem a sensação de ser vista ou tratada como velha (Minichiello; Browne; Kendig, 2000). É o que vem ilustrar este relato de uma consulta médica feita por um homem de 87 anos, ex-operário: “Eu pedi ao oftalmologista que mudasse os meus óculos. E ele me disse: ‘Não dá mais para mudar, meu senhor, na sua idade, não é mais possível, já chegou ao fim!’”

SENSAÇÃO DE ENVELHECER E CORPOREIDADE: CORPO ORGÂNICO, APARÊNCIA E ENERGIA

Por mais fecundas que sejam, as abordagens anteriores, enfatizando o peso do exterior no sentimento de envelhecimento, apresentam dois limites. Por um lado, não devemos perder de vista que as experiências individuais não são simples decalque das categorizações sociais e do olhar dos outros. Estes, por sinal múltiplos e potencialmente contraditórios, tanto podem levar à revisão da percepção de si anterior quanto podem ser rejeitados, pois são considerados não pertinentes. Por outro lado, essas abordagens não nos devem deixar esquecer que o envelhecimento também é vivenciado “do interior”, por meio das manifestações corporais. Naturalmente, não se trata de negar que essas manifestações sejam interpretadas num contexto social e a partir de códigos culturais particulares. Como escreve David Le Breton (2003), “nunca há uma apreciação bruta das sensações produzidas pelo corpo, mas decodificação e seleção dos estímulos e atribuição de sentido” (p. 153). Devemos, entretanto, estar atentos à maneira como as manifestações corporais contribuem para o advento do sentimento de estar envelhecendo. A análise das entrevistas mostra então que o envelhecimento

corporal não é vivenciado de maneira monolítica, mas por meio de três grandes registros — do corpo orgânico, da aparência e da energia —, que exprimem respectivamente preocupações em matéria de saúde, beleza e forma.

O registro do corpo orgânico, para começar, remete à saúde e às capacidades físicas. Nesse registro exprime-se, por um lado, a constatação de aptidões físicas conservadas e da ausência de doenças e, por outro, a da debilitação dessas capacidades e mesmo de limitações funcionais e doenças, consideradas sinais do envelhecimento. É esse registro, por exemplo, que mobiliza Claude Olivenstein (1999), célebre médico psiquiatra francês, neste trecho de *Naissance de la vieillesse*, obra em que dá testemunho do próprio envelhecimento: "A escada não é mais subida de quatro em quatro degraus. Inicialmente simples desaceleração, o envelhecimento nos leva insensivelmente a ficar para trás num grupo de amigos" (p. 14). Da mesma forma, é ao registro do corpo orgânico que recorre esse homem de 65 anos ao evocar determinados sinais do próprio envelhecimento, que por sinal logo trata de relativizar: "Não vou mais fazer 100 metros em 15 segundos, vou precisar de 25 (risos)... Muito embora ainda corra bastante, não farei mais fisicamente o que fazia com 40 anos, ora. Isso a gente percebe perfeitamente!"

O registro da aparência, por sua vez, faz referência às dimensões plásticas do corpo. As rugas, a despigmentação dos cabelos e a "pança" constituem sinais possíveis do envelhecimento corporal. Nesse registro, manifesta-se igualmente uma preocupação que já não diz respeito à saúde e às capacidades físicas, mas é de ordem estética. É este registro da aparência, por exemplo, que mobiliza uma mulher de 63 anos ao relatar: "Tem uma coisa que me deixa sempre infeliz, é que, quando vou comprar roupas e entro num provador, e depois me dispo... ah!, eu me olho e fico pensando 'Meu Deus', pois quando jovem eu era muito musculosa, os abdominais e tudo isso, e depois, ah, eu penso: 'Caramba! Mas que vaca

enorme, não é possível ficar assim', e fico infeliz (risos)." Frisemos que essa preocupação estética não se limita ao rosto, dizendo respeito ao conjunto do corpo, como observa uma mulher de 74 anos: "A aparência não é apenas os traços do rosto, mas também a postura, a movimentação, como quando a gente dança" (Henaff-Pineau, 2008, p. 333).

Finalmente, o registro da energia diz respeito à vitalidade do corpo. Neste registro, a sensação de estar em forma e o fato de sentir um certo bem-estar se opõem à fadiga e à fraqueza energética, percebidas como sinais de envelhecimento. Estes podem estar presentes nos jovens seniores, como é o caso da mulher de 56 anos que relata: "A gente fica cansado muito mais depressa. Somos menos resistentes ao esforço. Talvez não fisicamente — eu, pelo menos, não o sinto fisicamente, mas intelectualmente. Quer dizer, antes eu podia enfrentar uma verdadeira maratona no trabalho, fazer 50 coisas ao mesmo tempo, que não ficava perturbada. Agora, preciso parar para refletir. E sei que, se não o fizer, a coisa não anda, não tenho acesso ao máximo da minha capacidade." Ou esta mulher de 65 anos que declara: "Nós começamos a ficar velhos, fazemos alguma coisa e logo ficamos cansados." Entretanto, como veremos adiante, mais que os sexagenários, são as pessoas mais idosas, octogenárias e nonagenárias, que mais particularmente recorrem a esse registro da debilitação energética, frisando sua "falta de vontade" ou indicando que não têm "mais elã".

A DUPLA NATUREZA DO TRABALHO NO CORPO QUE ENVELHECE

Numa sociedade que pensa o envelhecimento principalmente no registro do declínio e na qual florescem técnicas de "luta contra o envelhecimento", avançar na idade não é muito valorizado. Não surpreende, portanto, que, em média, os sexagenários se considerem de dez a quinze anos mais jovens que sua idade cronológica (Guiot, 2001). Quanto aos mais idosos, definem-se o máximo possível distantes da velhice, recusando-se a "ser velhos" (Lalive,

1996; Caradec, 2004a). Nesse contexto, os sinais do envelhecimento não são bem-vindos e as pessoas que avançam na idade tentam enfrentar a situação exercendo um "trabalho" sobre o próprio corpo que envelhece, o qual apresenta uma dupla natureza: é ao mesmo tempo prático e simbólico.

AGIR SOBRE O PRÓPRIO CORPO QUE ENVELHECE

Diante dos sinais corporais do próprio envelhecimento, é possível recorrer a uma gama variada de práticas: esportivas, cosméticas, médicas e cirúrgicas, alimentares ou medicamentosas.

Essas práticas se disseminam de forma muito desigual, variando de acordo com o sexo e em sua maioria desenvolvidas muito recentemente na população idosa. Assim, no que diz respeito às práticas esportivas, que, graças às pesquisas efetuadas em intervalos regulares, são as mais conhecidas em amostras representativas da população francesa, os índices de prática dos indivíduos com mais de 60 anos aumentaram bastante nas últimas décadas, assim como no conjunto da população. Se em 1985 pouco menos de 60% dos sexagenários declaravam "praticar atividades físicas ou esportivas, ainda que ocasionalmente ou durante as férias", o percentual dos que respondiam positivamente era de mais de 75% em 2000 (na população de 12 a 75 anos, o índice dessa prática passava de 74% a 83%) (Henaff-Pineau, 2009; Burlot e Lefèvre, 2009). Pesquisas um pouco mais antigas dão conta, inclusive, de desdobramentos espetaculares nas décadas de 1970 e 1980. Assim, entre 1973 e 1988, o percentual dos indivíduos com 60 anos ou mais que declaravam "fazer ginástica" passou de 3% para 21% (Delbes e Gaymu, 1995). No que diz respeito ao recurso à medicina ou à cirurgia estética, os dados não são tão elevados. Entretanto, uma pesquisa realizada em 2009, na qual foram entrevistadas 1.000 mulheres com 18 anos ou mais, fornece algumas informações interessantes: 24% das mulheres na faixa de 50 a 64 anos de idade e 15% das mulheres de 65 anos ou mais já haviam

recorrido à medicina ou à cirurgia estética. Globalmente, essa prática envolvia 14% das mulheres da amostragem, contra apenas 6% em outra pesquisa, realizada em 2002. Note-se, contudo, que 52% das mulheres entrevistadas (50% com idade entre 50 e 64 anos e 69% das de 65 anos ou mais) responderam que não pretendiam recorrer a esses procedimentos, pois "envelhecer não representa problema" para elas.

Nem todas essas práticas, porém, se situam no mesmo plano. Algumas, com efeito, têm como finalidade básica agir no corpo que envelhece: é o caso da ingestão de DHEA (desidroepiandosterona) e da medicina ou da cirurgia "anti-idade" (injeções de botox, peeling, lipoaspiração etc.). Outras práticas, por sua vez, podem remeter a motivações que não estão diretamente ligadas à preocupação de agir sobre o corpo que envelhece. É o caso das práticas alimentares, que podem basear-se em hábitos antigos, estar ligadas a uma atividade de jardinagem e se inscrever numa lógica de autoaperfeiçoamento (Cardon e Gojard, 2009), ou ainda das práticas esportivas que às vezes remetem — como é o caso do tênis — antes de mais nada ao prazer do jogo e do convívio (Henaff-Pineau, 2009).

Vamos nos concentrar aqui nessas práticas, uma vez que constituem um modo de ação, buscado como tal, sobre o corpo que envelhece. Esse modo de ação pode então estar associado aos três registros que indicamos anteriormente, do corpo orgânico, da aparência e da energia. Desse ponto de vista, podemos constatar uma certa plasticidade interpretativa dessas práticas, que, de acordo com os indivíduos, podem inscrever-se em diferentes registros. Tomemos dois exemplos. O primeiro diz respeito à coloração do cabelo. Naturalmente, ela pode ser considerada uma prática voltada para a aparência, como no caso da aposentada de 62 anos que declara: "Eu me sinto melhor... Mudo de visual, gosto disso..." Mas essa mesma prática de pintar os cabelos pode ser encarada no registro da forma, como no caso da aposentada de 68 anos que diz: "Mesmo quando não estamos com o moral muito alto... vamos ao cabeleireiro e tudo mais, mas...

Eu me maquio um pouco... A gente se sente um pouco melhor." O segundo exemplo diz respeito às caminhadas. Elas podem estar associadas à saúde, como nas declarações do ex-operário de 63 anos que considera que "para o corpo, é bom, pois ajuda... facilita o trânsito intestinal, quando a gente faz alguma coisa física". Mas também podem ser apreciadas pelo bem-estar e pela energia que proporcionam: "A caminhada me faz muito bem. E acho que o fato de estar ao ar livre, ao vento, ao sol, isso me deixa em plena forma. Quando volto, estou bem, me sinto bem" (mulher, 62 anos).

A uma mesma prática também podem ser atribuídas, por seus adeptos, diferentes virtudes: nesse caso, sua ação pode inscrever-se em vários registros. Desse ponto de vista, as atividades físicas e esportivas constituem um exemplo interessante. Com efeito, são de bom grado consideradas benéficas ao mesmo tempo para a saúde e a beleza, como ilustram estas declarações de um homem de 65 anos: "Quando vejo esses jovens que já estão com a barriga crescendo, realmente não é nada atraente... não só faz mal à saúde como é horrível. Acho que conservar um físico agradável é uma maneira de conservar a juventude" (Henaff-Pineau, 2008, p. 331). Entretanto, em sentido inverso, certas práticas esportivas podem, a partir de determinada idade, ser consideradas um risco para a integridade física. Da mesma forma, seu impacto em termos de vitalidade e bem-estar é objeto de apreciações contraditórias, conforme a energia corporal seja considerada um recurso passível de ser renovado pela atividade física ou, em sentido inverso, uma reserva limitada a ser preservada, evitando-se qualquer esforço inútil (Henaff-Pineau, 2008, p. 224).

Assim, o recurso a essa ou àquela prática depende da representação de seu suposto modo de ação no corpo. Encontramos uma outra ilustração na pronunciada reticência manifestada pelos desportistas com respeito ao DHEA. Essa reticência remete, com efeito, não só às incertezas em relação à real eficácia desse hormônio, mas também à ideia de que podemos manter melhor o controle da ação exercida sobre nosso próprio corpo por meio de

uma prática esportiva em vez de ingerindo pílulas, ideia que por sua vez repousa na oposição entre modo de intervenção “ativo” e “passivo” no próprio corpo, parecendo o primeiro mais meritório que o segundo, em virtude dos esforços que pressupõe (Henaff-Pineau, 2008, p. 224).

A ARTE DE DISTANCIAR OS SINAIS DO ENVELHECIMENTO

Paralelamente a esse modo de ação “prático” em relação ao próprio corpo, que visa a apagar certos sinais de envelhecimento, existe outra maneira de agir sobre o corpo que envelhece: por meio da interpretação das transformações corporais que acompanham o avançar da idade. Esses sinais, com efeito, são múltiplos, e portanto potencialmente contraditórios, podendo ser também ambivalentes. Existe, assim, um jogo interpretativo, no qual vamos agora nos concentrar, identificando estratégias de distanciamento da velhice. Duas principais estratégias podem assim ser identificadas, tanto nas entrevistas realizadas com sexagenárias quanto nas declarações de pessoas muito mais velhas, octogenárias e nonagenárias: por um lado, impedir a manifestação dos sinais corporais negativos; por outro, comparar-se favoravelmente aos outros.

A primeira estratégia consiste em “neutralizar” os sinais corporais “negativos” que dão testemunho do próprio envelhecimento. Essa estratégia de neutralização apoia-se em outros índices mais “positivos”, graças aos quais é possível contrabalançar os sinais negativos. Esses índices mais favoráveis podem ser de diferentes naturezas. Continuando a observar a distinção entre os diferentes registros corporais (corpo orgânico, aparência e energia) anteriormente estabelecida, podemos notar que esses índices positivos podem ou não se situar no mesmo registro que o signo negativo ao qual vêm a se opor. Às vezes, situam-se no mesmo registro, como no caso do homem de 50 anos (artista morador de Quebec) que se vê diante de sinais contraditórios: por um lado, mostra-se preocupado, pois sente “uma

manifestação de tremor, que parece querer levar a melhor sobre o controle que eu parecia ter adquirido", e se pergunta se não se trata de "uma forma de Parkinson"; por outro, tranquiliza-se, pois é capaz de subir várias vezes as escadas, sem excesso de fadiga, até seu apartamento, situado no terceiro andar. Também acontece de as características corporais "positivas" e "negativas" se situarem em registros diferentes, como no caso de uma mulher de 65 anos (professora aposentada moradora de Quebec). Com efeito, ela desenvolve, no registro da energia, uma temática do cansaço: "Falta de energia. Às vezes, eu faço alguma coisa de manhã... E aí, me sinto vazia pelo restante do dia, não faço mais nada." Em sentido inverso, contudo, no registro da aparência ela se percebe de maneira nitidamente mais favorável, considerando que está "apesar de tudo bem-conservada". Finalmente, e este é o caso particularmente das pessoas mais idosas, elementos não corporais como o interesse, a memória ou o humor podem ser mobilizados para fazer frente a certas transformações corporais. Assim é que uma mulher de 80 anos declarava, em resposta a uma pergunta cujo objetivo era saber se ela se sentia velha, que "o corpo envelhece, mas, digamos, não... É uma questão de me interessar ou... não, não tenho a impressão de estar velha, não, não".

A segunda estratégia consiste em se comparar favoravelmente aos outros. Assim, nas entrevistas com jovens aposentados, não é raro que os homens se queixem da barriga. Entretanto, como se quisessem tranquilizar-se, também a comparam frequentemente à barriga de outros homens de seu meio, que lhes parece mais proeminente. Da mesma forma, os octogenários e nonagenários se comparam facilmente aos outros. E às vezes o fazem identificando-se a aposentados mais jovens, ou mais frequentemente tomando o cuidado de se diferenciar dos "realmente velhos". É o caso da mulher de 75 anos que se distancia vigorosamente dessas "pessoas idosas que estão grisalhas, de cabeça branca, isso me choca. E então eu digo: 'Nem pensar em ficar desleixada desse jeito!'." A comparação também se baseia em exemplos de pessoas próximas que os entrevistados consideram que não

estão tão bem quanto eles, como nessas declarações de uma mulher de 86 anos que se prevalece da comparação com a cunhada, um ano mais velha: “Minha cunhada já não seria capaz de se virar sozinha, nem mesmo de caminhar na rua. Precisa de alguém para lhe dar o braço. Não sabe mais cuidar da casa. Eu tenho uma faxineira de vez em quando. Uma vez por mês, às vezes duas. Mas o resto sou eu mesma que faço, apesar de tudo. Ao passo que a minha cunhada...” Uma pesquisa realizada na Grã-Bretanha mostra que a estratégia do “contraste descendente” — a comparação com alguém considerado em pior situação — é, de longe, a estratégia de comparação com os outros utilizada com mais frequência pelas pessoas de idade, muito mais do que a estratégia do “contraste ascendente”, que consiste, por sua vez, em se comparar com alguém que está melhor (Beaumont e Kenealy, 2003). A adoção dessa estratégia, aliás, manifesta-se como um determinante da qualidade de vida: “Considerar-se feliz (*counting your blessings*) constitui uma estratégia particularmente apropriada”, concluem os autores do estudo. Em outras palavras, para citar um dito popular: “Quem se contempla, se desola, mas quem se compara, se consola.”

CORPO, APEGO E DESAPEGO

Nesta terceira parte, vamos nos voltar mais particularmente para o envelhecimento na idade muito avançada. Faremos essa reflexão adotando uma abordagem em termos de “apego” e “desapego”, que nos permitirá questionar o papel do corpo nas mudanças em relação ao mundo que se verificam na idade muito avançada. Depois de apresentar essa abordagem, veremos de que maneira as transformações corporais podem constituir um elemento desencadeador do processo de desapego, e depois como é possível, apesar das disfunções do corpo, manter as formas de apego com o mundo. Para concluir, mostraremos por que não convém reduzir o desapego exclusivamente às transformações corporais: os “entornos sociais” das

pessoas velhas constituem ao mesmo tempo possíveis elementos desencadeadores do desapego e esteios para a preservação das formas de apego.

DA TEORIA DO DESENGAJAMENTO À ABORDAGEM DO ENVELHECIMENTO EM TERMOS DE FORMAS DE APEGO E DE DESAPEGO

Elaborada por uma equipe de sociólogos de Toulouse liderada por Serge Clément, Marcel Drulhe e Monique Membrado (Barthe; Clément; Drulhe, 1988; Clément; Mantovani; Membrado, 1996; Clément e Membrado, 2010), posteriormente trabalhada novamente por vários autores (Mallon, 2004; Caradec, 2004a, 2004b, 2007), a teoria do desapego situa-se numa filiação crítica em relação à teoria do desengajamento, que considerava o envelhecimento um afastamento recíproco entre a pessoa que envelhece e a sociedade (Cumming e Henry, 1961). A teoria do desapego retoma a intuição de uma relação com o mundo que pode tornar-se problemática na velhice, mas se esforça ao mesmo tempo por corrigir seus aspectos mais contestáveis. Por um lado, rejeita a ideia de que as pessoas que envelhecem se sentem arrastadas de maneira inelutável e homogênea numa espiral de retraimento; por outro, mostra-se atenta ao ponto de vista das pessoas que avançam na idade, aos significados que conferem a sua situação e às estratégias que adotam.

O que é o desapego? Ele pode ser definido como o processo de adequação da vida que se produz à medida que as pessoas que envelhecem se defrontam com dificuldades crescentes e novas limitações: cansaço mais acentuado; problemas de saúde e limitações funcionais; maior consciência da própria finitude; morte de uma parte dos contemporâneos; atitude superprotetora em relação aos próximos; mundo exterior cada vez menos acolhedor, pouco adaptado a elas (em virtude da ausência ou da insuficiência de equipamentos urbanos, como os bancos públicos) e no qual

se veem expostas às diferentes manifestações da “condição de idoso” (como certos comentários indelicados sobre sua idade ou sua lentidão). Essa adequação da vida é marcada pelo abandono de certas atividades e certas relações, mas não se resume a isso. Com efeito, as atividades e relações abandonadas podem ser substituídas por outras que exijam menos esforço. É, assim, um processo ativo por meio do qual as pessoas que envelhecem criam estratégias de reconversão de suas atividades, de maneira a se poupar e com o objetivo de continuar fazendo o que é mais importante a seus olhos. Essa abordagem leva, assim, à identificação de um dos principais elementos em jogo no envelhecimento na idade muito avançada: a manutenção das “formas de apego” significativas sobre o mundo.

Se a expressão desapego é sem dúvida ambígua, pois parece aproximá-la do declínio (sem dúvida seria melhor escrever reconversão), o conceito tem a grande vantagem de descrever um movimento geral — um movimento de reconversão contra o pano de fundo da redução das atividades — e de estudar de que maneira ele se desenvolve em função dos contextos fisiológicos e sociais muito diversos nos quais se inscrevem as trajetórias individuais de envelhecimento.

AS TRANSFORMAÇÕES CORPORAIS

É precisamente para as transformações corporais que nos voltaremos agora, tentando entender por quais mecanismos as mudanças corporais podem levar a adaptações da existência — o que nos permitirá encontrar novamente os três registros corporais do corpo orgânico, da aparência e da energia.

O primeiro mecanismo diz respeito a uma decomposição das conexões com o mundo, decorrente de problemas de saúde e de deficiências físicas, que tendem a tornar-se mais frequentes com a idade (Cambois e Robine, 2003). Essas perdas corporais devem no entanto ser entendidas em sua relação com o meio ambiente. Com efeito, ter “apego” pressupõe uma

adequação do corpo ao ambiente material. E, com a idade, “o coeficiente de adversidade das coisas aumenta”, para retomar a bela expressão de Simone de Beauvoir (1970, p. 323). Basta pensar, por exemplo, nas dificuldades enfrentadas por certas pessoas idosas para subir nos ônibus, dificuldades que podem levá-las a abrir mão de atividades externas. Pensar também no obstáculo representado pela ausência de bancos, nos espaços públicos, para aquelas que precisam de pausas regulares em suas caminhadas.

O segundo mecanismo tem origem numa vitalidade diminuída, a qual, nas entrevistas, se expressa num sentimento de cansaço, numa falta de ânimo ou numa perda de vontade, levando à desistência de certas atividades. Podemos exemplificar esse fenômeno citando as declarações de uma mulher de 84 anos entrevistada, ao retornar de uma excursão, explicando que não tinha mais forças para voltar a vivenciar, no futuro, o cansaço experimentado naquela viagem: “Não, é o que estou dizendo, fiquei feliz com minha viagem à Córsega. Mas não voltaria mesmo... Não, estou muito velha... Estou velha demais... É aquela espera sempre no aeroporto, para despachar as bagagens, é preciso esperar, e mais isso e mais aquilo...” Esse segundo mecanismo tem a ver, assim, com o registro da energia — e não, como o anterior, com o do corpo orgânico. É por sinal o que haviam observado Jean-François Barthe, Serge Clément e Marcel Drulhe (1988) ao indicar que esse fenômeno era de natureza diferente dos problemas de saúde, pois pessoas idosas com boa saúde física e mental relatavam a mesma “diminuição da energia vital”.

Um terceiro mecanismo, por sua vez, diz respeito ao registro da aparência. Ele consiste numa “desistência” que se verifica quando as pessoas idosas imaginam o olhar que os outros dirigem a seus corpos envelhecidos e, temendo seu julgamento negativo, sentem vergonha do próprio corpo. Acontece então de abrirem mão de certas atividades para não expor aos olhos dos outros aquilo que consideram sua miséria corporal. Um engenheiro aposentado de 84 anos explica, assim, que “as pessoas de fora só enxergam em mim um velhinho acompanhado de uma cuidadora, que não é

capaz de nada. Isso me deprime, então prefiro ficar em casa". Da mesma forma, uma mulher de 75 anos, ex-técnica de manutenção, relata que, ao caminhar, tende a se desequilibrar, o que a deixa constrangida, pois fica imaginando o olhar dos outros: "Não bebi nem um gole, mas pode ficar parecendo. Às vezes, isso me incomoda, as pessoas devem ficar pensando: 'Olha só a velha bêbada!' Então evito ir a qualquer lugar, pois fico incomodada" (Campéon, 2010).

Contudo, as pessoas idosas não são as únicas a se preocupar com as transformações corporais por que passam. Essa preocupação é compartilhada pelos que as cercam, especialmente os médicos e os filhos. Estes, em particular, têm a preocupação da vigilância da mãe ou do pai idoso (Lavoie, 2000). Ao constatarem a debilitação física do pai ou da mãe, alguns reagem tomando o lugar deles na realização de determinadas tarefas. Oferecem-se, por exemplo, para fazer as compras ou cuidar da casa. Essa "ajuda" pode, no entanto, ser uma faca de dois gumes: ao mesmo tempo em que os desincumbe de certas tarefas penosas, pode também privá-los de atividades importantes. A situação é mais complexa ainda quando o médico ou os filhos, temendo pela segurança da pessoa idosa, desaconselham a prática de uma atividade esportiva (Henaff-Pineau, 2008), proíbem-na de utilizar o carro, com medo de um acidente (Drulhe e Pervanchon, 2002), ou exortam-na a ir para uma instituição de repouso para pessoas idosas (Mallon, 2004).

Com efeito, as situações de confinamento no domicílio (seja este confinamento devido a problemas de locomoção e/ou à rarefação das oportunidades de saída) podem levar a transformações corporais. Pois caminhar um pouco permite preservar a força muscular e o senso de equilíbrio, e abrir mão dessa atividade pode aumentar ainda mais as dificuldades de deslocamento. Por outro lado, o fato de não sair pode levar o idoso a cuidar menos da aparência. Assim, uma mulher de 75 anos, ex-professora, conta que, como praticamente não sai mais de casa e recebe

poucas visitas, desistiu de se maquiar e de renovar o guarda-roupa, e chega mesmo a negligenciar os cuidados com a casa: “Atualmente, pouco me importo, ninguém mais vem ver como é a minha casa ou como estou vestida, então sabe como é!” (Campéon, 2010).

TRANSFORMAÇÕES CORPORAIS E PRESERVAÇÃO DOS “APEGOS” COM O MUNDO

Essas transformações corporais, no entanto, não impedem a preservação dos apegos com o mundo. Não esqueçamos, com efeito, que o apego não designa um simples declínio dos engajamentos, mas constitui um processo de adequação da existência e reconversão das atividades. Desse modo, diante das dificuldades encontradas, as pessoas idosas criam estratégias de reconversão que podemos classificar em três grandes modalidades: adaptação, abandono das atividades e volta por cima.

A adaptação consiste em dar prosseguimento a uma atividade anterior, porém se adaptando às novas limitações. Defrontando-se com uma limitação funcional, alguns conseguem, assim, manter sua atividade, recorrendo à ajuda técnica (uma prótese auditiva, por exemplo), a aparelhos mais bem-adaptados ou ainda à astúcia: uma mulher que conhecemos desistira de usar o forno por causa da artrose, mas, graças a um miniforno presenteado pelos filhos, continuava cozinhando; outra usava “uma vassoura de cabo longo” para limpar as vidraças, pois fazia questão de cuidar pessoalmente da limpeza da casa, embora as dores nos joelhos a impedissem de subir numa escada. Certas dificuldades funcionais são assim compensadas evitando a restrição das atividades (Cambois e Robine, 2003). Desse ponto de vista, as pesquisas mostram que os dotados de um nível de instrução elevado conseguem compensar mais facilmente suas dificuldades funcionais (Cambois e Robine, 2004).

A segunda estratégia — abandono de uma atividade — assume formas muito diferentes caso se trate de um abandono-substituição, de um abandono-

seleção ou de um abandono-renúncia. Em primeiro lugar, o abandono pode consistir numa transferência para outra atividade, situada no mesmo registro daquela abandonada e representando, portanto, um substituto. Não é raro que as pessoas idosas que já não podem ir à igreja acompanhem a missa pela televisão. Outras, impossibilitadas de continuar fazendo viagens, leem revistas ou assistem a programas que lhes permitam descobrir novos países estrangeiros. Em segundo lugar, o abandono pode ser seletivo e circunscrito, quando diz respeito a uma atividade secundária ou quando a atividade anterior tem prosseguimento em escala menor ou em ritmo mais lento: determinada pessoa continua dirigindo, mas em trajetos mais curtos; outra persiste em sua atividade de jardinagem, mas reduzindo a superfície cultivada da horta; outra ainda mantém seus compromissos associativos, mas se limita a uma participação pontual. Nesse caso, o abandono pode ter como objetivo "poupar-se" para dar continuidade ao que é considerado mais importante: "É para melhor segurar de um lado que se larga do outro" (Clément e Mantovani, 1999, p. 100); ou, para tomar emprestadas as palavras de um personagem de Romain Gary, quando já não é possível "lutar em todas as frentes ao mesmo tempo" (1975, p. 49), opta-se por aquela que possa ser privilegiada. Uma mulher de 89 anos que perdeu um olho e enxerga mal com o outro explicou-nos, assim, que deixara de ver televisão à tarde para poder acompanhar o filme da noite, para ela algo muito esperado, oportunidade de se reencontrar com seus "amigos" televisivos. Em terceiro lugar, as sucessivas reduções do perímetro de atividades praticadas podem, com o tempo, levar ao seu total abandono: aquele que desiste de dirigir; o jardineiro renuncia a seu pedacinho de terra; o militante deixa a associação da qual se ocupava. Compreende-se que esses abandonos-renúncias sejam dolorosos, e quanto semelhantes "decisões" podem ser difíceis de tomar — e de viver — quando se traduzem na suspensão de uma atividade importante para a pessoa idosa.

Finalmente, devemos assinalar uma terceira estratégia, a da “volta por cima”, que, ao contrário do abandono, consiste em retomar uma atividade abandonada, envolver-se numa atividade nova ou aumentar o envolvimento numa atividade já praticada. É o que acontece quando um problema de saúde ou um problema funcional, tendo levado à interrupção de uma atividade, é resolvido, o que permite retomá-la. Depois dos 80, ainda existem chances de recuperação, embora sejam muito menores que em idades anteriores (Cambois e Lièvre, 2004). É igualmente o que se observa algumas vezes após a viuvez: o tempo que era dedicado aos cuidados e à presença junto ao cônjuge doente é convertido num novo compromisso, e sua morte pode levar ao estabelecimento de relações novas ou à participação em excursões (Caradec; Petite; Vannienwenhove, 2007).

OS “ENTORNOS SOCIAIS”, DESENCADEADORES DO DESAPEGO E ESTEIOS DE MANUTENÇÃO DOS APEGOS

Se as transformações corporais, como acabamos de ver, estão entre os possíveis desencadeadores do desapego, nem por isso devemos reduzi-lo exclusivamente à dimensão corporal. Isso seria negligenciar a importância do meio material e humano das pessoas que envelhecem — aquilo que podemos chamar seus “entornos sociais”.

Não se pode, com efeito, isolar as mudanças corporais do contexto em que se dão. Já falamos disso, mas é necessário insistir: da mesma forma que o enfraquecimento físico das pessoas, a ausência de bancos torna difícil sua presença no espaço público. Assim como seu ritmo de deslocamento, que é mais lento, o tempo insuficiente para que os pedestres atravessem a rua em certos semáforos tende a excluí-las. Em sentido inverso, um ambiente adaptado constitui um “esteio” (Martuccelli, 2002) graças ao qual as pessoas fisicamente debilitadas podem dar prosseguimento a suas atividades: a existência de bancos e de um prazo razoável para que

atravessem a rua ajudam-nas a se manter no espaço público. Da mesma forma, como demonstrou uma pesquisa realizada por dois pesquisadores de Lyon, Pierre-Marie Chapon e Florent Renard, quando têm estabelecimentos comerciais perto de casa os octogenários saem mais do que quando esses estabelecimentos estão a uma distância superior a 500 metros. Os entornos materiais constituem, assim, fatores de discriminação dos mais idosos ou, em sentido inverso, esteios essenciais à manutenção de conexões com o mundo. Quanto ao temor de expor o corpo que envelhece ao olhar dos outros, ele se manifesta num contexto de fraca aceitação da velhice. Desse ponto de vista, é interessante notar que o fato de caminhar com um andador no espaço público, algo raríssimo na França, é muito mais disseminado em outros países, notadamente na Europa setentrional.

Por outro lado, existem outros desencadeadores do desapego, além das transformações corporais. Evocaremos aqui dois deles: as interações no espaço público e a rarefação das "oportunidades de engajamento". Em primeiro lugar, as interações no espaço público podem revelar-se particularmente perigosas para os mais idosos, a ponto de provocar seu retraimento. É o que revela uma mulher de 84 anos ao explicar por que desistiu de dirigir seu automóvel: "Eu parei para permitir a passagem de pedestres, mas não estava num ponto de travessia, e sim 2 ou 3 metros... É verdade que não estava certa, mas não era perigoso. E atrás de mim havia um jovem que com toda certeza não estava nada satisfeito! Ele buzinou três vezes! Eu não podia fazer nada! E então ele saiu do carro e veio até a minha janela bater no vidro, me insultando com todos os nomes possíveis (...) Eu realmente fiquei com medo e pensei: 'É isso aí, minha velha, é melhor parar!'" (Campéon, 2010). Mesmo quando não são diretamente vítimas, os mais idosos temem esse tipo de altercação. Assim é que muitas vezes procuram limitar os riscos, abrindo mão das saídas ou arranjando-as de maneira a evitar os horários de pico ou os lugares mais frequentados, especialmente pelos jovens. Cabe observar, todavia, que apesar de muito

disseminada essa atitude não é a única possível: existem aqueles que, pelo contrário, buscam essas situações “perigosas” porque assim encontram uma maneira de provar a si mesmos que ainda são capazes de assumir o risco e enfrentá-lo. Em segundo lugar, à medida que a idade avança, as “oportunidades de engajamento” tendem a se tornar menos numerosas. Desse ponto de vista, a cessação de atividades é uma primeira etapa, que se traduz no desaparecimento de um terreno importante de engajamento. Entretanto, o retraimento é hoje definido socialmente como um momento de transição, e existem diversas oportunidades de efetuar sua reconversão, notadamente no voluntariado ou no papel de avô ou avó, oportunidades valorizadas nas representações e facilitadas pela existência de estruturas associativas. A rarefação das oportunidades de engajamento é mais nítida em outras ocasiões que, de maneira geral, sobrevêm mais tardiamente na vida. É o que acontece em casos de morte de entes queridos, notadamente o cônjuge. Essas mortes têm como consequência o abandono de atividades que eram realizadas em comum e são de difícil substituição, em particular quando a viuvez sobrevém numa idade avançada (Lalive d’Épinay, 1996). Citemos igualmente o avanço da idade dos netos: ao chegar à adolescência, eles solicitam menos os avós, ao passo que podiam monopolizar sua atenção quando eram menores. E só excepcionalmente o nascimento de bisnetos proporciona novas oportunidades de engajamento, de tal maneira os bisavós constituem personagens apagados nas relações familiares contemporâneas.

A importância dos entornos sociais é particularmente visível no caso de pessoas afetadas por deficiências corporais, que, apesar disso, graças ao apoio proporcionado pelo ambiente, conseguem conservar certas atividades e mesmo um nível elevado de engajamento social. Tomaremos aqui dois exemplos. O primeiro envolve uma mulher de 76 anos, muito envolvida há anos numa associação e que, nos últimos tempos, perdia em termos de eficácia, esquecendo-se, por exemplo, de cumprir certas tarefas que lhe cabiam. Diante dessas dificuldades, os outros membros da associação não

procuraram retirar suas responsabilidades e substituí-la por outro voluntário de melhor desempenho, tratando, pelo contrário, de apoiá-la mais, por exemplo, anotando num caderno tudo de que ela precisava lembrar-se para que pudesse continuar desempenhando suas funções na associação (Ear, 2010). O segundo exemplo é o de Jacqueline de Romilly, reputada helenista francesa, ex-professora universitária e membro da Academia Francesa. Nascida em 1913, contando 91 anos no momento da entrevista na qual nos baseamos (Delwasse e Delpech, 2005), ela ficara quase cega oito anos antes. Deslocava-se com uma bengala e reconhecia que precisa "às vezes pedir ajuda na rua". Entretanto, apesar dessas dificuldades físicas, Jacqueline de Romilly deu prosseguimento a suas atividades sociais e intelectuais: "Trabalho muito mais desde que me aposentei", explicou. "A Academia Francesa é até a morte. Escrevo artigos, faço conferências, dou depoimentos, autógrafos. Sou constantemente solicitada" (Delwasse e Delpech, 2005, p. 27). É verdade que ela necessitou fazer adaptações quando quase perdeu a visão: precisava que lessem para ela as obras que recebia; para escrever, ditava os textos; uma empregada doméstica fazia as compras. Mas essas diferentes formas de apoio permitiram que, apesar das limitações funcionais, ela mantivesse numerosas formas de conexão com o mundo.

CONCLUSÃO

A sociologia do envelhecimento não pode, portanto, negligenciar o corpo. O sentimento de envelhecer não vem apenas de fora, não é apenas um produto do olhar do outro, mas envolve também uma percepção e uma interpretação de sinais corporais que, como vimos, inscrevem-se nos diferentes registros do corpo orgânico, da aparência e da energia. Diante desses sinais corporais, as pessoas que envelhecem realizam um trabalho tanto prático quanto simbólico a fim de atenuá-los e manter a velhice distante. Por outro

lado, na idade muito avançada, as deficiências corporais constituem um desencadeador importante do processo de desapego.

Entretanto, no empenho de corrigir a carência de atenção da sociologia da velhice ao corpo, não devemos cair no excesso oposto, considerando que o envelhecimento seria apenas corporal. Seria correr o risco de projetar o ponto de vista sociológico sobre o discurso biomédico, que encara o avanço da idade exclusivamente no diapasão das limitações funcionais e das doenças orgânicas. Ora, como vimos, o registro do corpo orgânico não é o único registro mobilizado pelas pessoas que se questionam sobre os sinais do próprio envelhecimento: elas recorrem ao mesmo tempo a outros registros corporais e a registros não corporais. Por outro lado, aqueles que na idade muito avançada encontram limitações funcionais ou maior cansaço corporal certamente são levados a adaptar suas atividades, mas essas adaptações dependem igualmente de seus "entornos sociais": um ambiente material mais ou menos compatível com suas deficiências físicas; a amenidade ou a dureza das interações no espaço público; a existência ou não de solicitações; a atitude dos próximos, mais ou menos preocupados em preservar sua autonomia. Por isso é que a sociologia da velhice deve ser uma sociologia "ambientalista".

Além dessa reflexão sobre o lugar a ser destinado ao corpo na análise sociológica do envelhecimento, o estudo da experiência do avanço na idade leva a outra constatação: a da capacidade de distanciamento evidenciada por muitas pessoas em relação às representações negativas do corpo que envelhece e à pressão para "manter-se jovem". Cabe lembrar a pesquisa que demonstra que 50% das mulheres entre 50 e 64 anos e 69% das mulheres de 65 anos ou mais não pretendem recorrer à medicina ou à cirurgia estética, pois "envelhecer não é um problema para elas". Da mesma forma, Oberg (2003) mostrou, com base numa pesquisa quantitativa realizada na Suécia, que a satisfação com o próprio corpo é elevada em todas as idades da vida e não diminui nas idades avançadas. Tudo leva a crer que o que está em

questão para as pessoas que envelhecem não é tanto “continuar jovens” mas não “se tornar velhas”. Ora, manter distância em relação a esse “ser velho” não impede a aceitação do envelhecimento, desde que se tomem cuidados consigo mesmo e se saiba interpretar positivamente os sinais do próprio envelhecimento, comparando-se favoravelmente aos outros.

Referências bibliográficas

ARFEUX-VAUCHER, Geneviève. *La vieillesse et la mort dans la littérature enfantine de 1880 à nos jours*. Paris: Imago, 1994.

BARTHE, Jean-François; CLÉMENT, Serge; DRULHE, Marcel. “Vieillesse ou vieillissement? Les processus d’organisation des modes de vie chez les personnes âgées.” *Les Cahiers de la Recherche sur le Travail Social*, n° 15, p. 11-31, 1988.

BEAUMONT, J. G. e KENEALY, P. “Quality of Life of Healthy Older People: Residential Setting and Social Comparison Processes.” *Growing Older Program Findings*, n° 20, 2003.

BEAUVOIR, Simone de. *La vieillesse*. Paris: Gallimard, 1970.

BURLOT, Fabrice e LEFÈVRE, Brice. “Le sport et les seniors: des pratiques spécifiques?.” *Retraite et Société*, p. 133-158, 2009.

CAMBOIS, Emmanuelle e ROBINE, Jean-Marie. “Vieillissement et restrictions d’activité: l’enjeu de la compensation des problèmes fonctionnels.” *Études et Résultats*, n° 261, 12 p., 2003.

_____. “Problèmes fonctionnels et incapacités chez les plus de 55 ans: des différences marquées selon les professions et le milieu social.” *Études et Résultats*, n° 295, 8 p., 2004.

CAMBOIS, Emmanuelle e LIÈVRE, Agnès. “Risques de perte d’autonomie et chances de récupération chez les personnes âgées de 55 ans ou plus: une évaluation à partir de l’enquête Handicaps, incapacités, dépendance.” *Études et Résultats*, n° 349, 12 p., 2004.

CAMPÉON, Arnaud. *Des vieillesses en solitude. Trajectoires et expériences de solitude après la retraite*. Thèse sous la direction de Vincent Caradec et de Claude Martin, Université de Lille 3, 2010.

CARADEC, Vincent. *Vieillir après la retraite. Approche sociologique du vieillissement*. Paris: PUF, 2004(a) col. “Sociologie d’aujourd’hui”.

_____. “Les ‘supports’ de l’individu vieillissant. Retour sur la notion de ‘déprise’.” In: Caradec, V. e Martuccelli, D. (dir.). *Matériaux pour une sociologie de l’individu. Perspectives et débats*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004(b), p. 25-42, col. “Le regard sociologique”.

_____. “L’épreuve du grand âge.” *Retraite et Société*, n° 52, p. 11-37, 2007.

CARADEC, Vincent; PETITE, Ségolène; VANNIENWENHOVE, Thomas. *Quand les retraités partent en vacances*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2007.

CARDON, Philippe e GOJARD, Séverine. "Les personnes âgées face à la dépendance culinaire: entre délégation et remplacement." *Retraite et Société*, n° 56, p. 170-193, 2009.

CLÉMENT, Serge; MANTOVANI, Jean; MEMBRADO, Monique. "Vivre la ville à la vieillesse: se ménager et se risquer." *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 73, p. 90-98, 1996.

CLÉMENT, Serge e MANTOVANI, Jean. "Les déprises en fin de parcours de vie. Les toutes dernières années de la vie." *Gérontologie et société*, n° 90, p. 95-108, 1999.

CLÉMENT, Serge e MEMBRADO, Monique. "Expériences du vieillir: généalogie de la notion de déprise." In: Carbonnelle, S. *Penser les vieillesses. Regards sociologiques et anthropologiques sur l'avancée en âge*. Paris: Seli Arslan, p. 109-128 , 2010.

COLIN, Christel. "L'autonomie des personnes de 80 ans et plus." *Gérontologie et société*, n° 98, Fondation nationale de gérontologie, p. 37-48, 2001.

CUMMING, Elaine e HENRY, William. *Growing Old. The Process of Disengagement*. Nova York: Basic Books, 1961.

DELBES, Christiane e GAYMU, Joëlle. "Le repli des anciens sur les loisirs domestiques. Effet d'âge ou de génération?" *Population*, n° 3, p. 689-720, 1995.

DELWASSE, Liliane e DELPECH, Frédéric. *Passionnément vieux. Portraits intimes*. Paris: Éditions Anne Carrière, 2005.

DRULHE, Marcel e PERVANCHON, Maryse. *Vieillir et conduire: usages et représentations, Rapport final de recherche pour la fondation MAIF*. Université de Toulouse le Mirail, 2002.

EAR, Moncol. *Etre bénévole et retraité*. Mémoire de Master 1 "Sociologie et Développement Social", sous la direction de Vincent Caradec, Université de Lille 3, 2010.

GARY, Romain. *Au-delà de cette limite votre ticket n'est plus valable*. Paris: Gallimard, 1975.

GUIOT, Denis. "Tendance d'âge subjectif: quelle validité prédictive?" *Recherche et Applications en Marketing*, vol. 16, n° 1, p. 25-43, 2001.

HENAFF-PINEAU, Pia-Caroline. *Pratiques sportives des seniors et vieillissement: entre raison et passion*. Thèse pour le doctorat en STAPS sous la direction de C. Louveau, Université de Paris Sud, 2008.

_____. "Vieillissement et pratiques sportives: entre modération et intensification." *Lien social et politiques*, n° 62, p. 71-83, 2009.

KOHLI, Martin. "The world we forgot: a historical review of the life course." In: Marshall, Victor W. (ed.). *Later Life. The social psychology of aging*. Beverly Hills: Sage, 1986.

LALIVE d'Epinay, Christian. *Entre retraite et vieillesse*. Lausanne: Réalités Sociales, 1996.

LAVOIE, Jean-Pierre. *Familles et soutien aux parents âgés dépendants*. Paris: L'Harmattan, 2000.

LE BRETON, David. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 2003 (1ª ed. 1990).

MALLON, Isabelle. *Vivre en maison de retraite. Le dernier chez-soi*. Rennes: PU de Rennes, 2004.

MARTUCCELLI, Danilo. *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard, 2002.

MINICHIELLO, Victor; BROWNE, Jan; KENDIG, Hal. "Perceptions and Consequences of Ageism: Views of Older People." *Ageing and Society*, vol. 20, p. 253-278, 2000.

OBERG, Peter. “Images versus Experience of the Aging Body.” In: Faircloth, Christopher A. *Aging Bodies. Images and Everyday Experiences*. Walnut Creek, California: Altamina Press, 2003, p. 103-139.

OLIVENSTEIN, Claude. *Naissance de la vieillesse*. Paris: Odile Jacob, 1999.

VANNIENWENHOVE, Thomas. “La corporéité de l’individu vieillissant. Entre images collectives et expériences individuelles.” In: Olazabal, Ignace (ed.). *Que sont les baby-boomers devenus? Aspects sociaux d’une génération vieillissante*. Quebec: Editions Nota Bene, 2009, p. 109-135.

NOTA

[1] Com a colaboração de Thomas Vannienwenhove.

A velhice na pesquisa socioantropológica brasileira

Myriam Moraes Lins de Barros

PRÓLOGO

Após a visita ao dentista, uma amiga de 60 anos me descreve a sensação de estar entrando na velhice ao descobrir que teria de fazer um tratamento dentário complexo. Sua percepção foi confirmada pelos dentistas, uma vez que o problema era considerado pelos três especialistas que a assistiam como "próprio da idade" e que o tratamento dependia de uma decisão da própria cliente, que teria de optar entre um dos caminhos terapêuticos que eles apresentavam.

De um lado o sentimento de que havia chegado à "terceira idade", com todos os sinais negativos que lhe vieram à cabeça; de outro a exigência de que respondesse por si mesma sobre o tratamento que deveria enfrentar.

Enquanto minha amiga falava, me vieram à cabeça várias pessoas que tinha entrevistado durante as pesquisas sobre identidade na velhice e como elas se lembravam de algum evento que sinalizava o início dessa etapa da vida. Uma das mulheres que entrevistei, olhando um dia para suas mãos,

constata a semelhança com as de sua mãe já velha. Reconheceu, nesse instante, o próprio olhar alguns anos antes observando a velhice da mãe.

Nos dois eventos, uma parte do corpo anuncia a velhice por sinais vividos como um mal-estar e, como uma pista, exige a busca das causas para combater os sintomas, esquadrinhando-se o corpo e a mente e inquirindo-se outros sinais da velhice que pudessem, a tempo, ser controlados e minimizados.

Os sentimentos em relação a si mesma no episódio narrado por minha amiga mostravam uma sensibilidade que estava sendo experimentada naquele instante de forma concentrada, como "um sentimento de brusquidão" (Britto da Motta, 2002, p. 43). O evento narrado como marco definidor da consciência de si mesma em um novo momento da vida é um relato do reconhecimento dos significados da velhice que são compartilhados em determinadas situações e interações sociais.

Com a descrição da consulta ao dentista e dos sentimentos que envolviam a situação, não pude, também, deixar de me lembrar dos rituais descritos por Horace Miner no texto *O ritual do corpo entre os Sonacirema*, em especial daqueles coordenados pelos "Homens da Boca Sagrada". "Não fosse pelos rituais da boca, os Sonacirema realmente acreditam que os dentes cairiam, suas gengivas sangrariam, suas mandíbulas encolheriam, seus amigos os abandonariam e seus/suas amantes as/os rejeitariam" (p. 2).

Não há no texto sobre os Sonacirema alusão à velhice mas aos diferentes rituais centralizados no cuidado com o corpo que nós, no século XXI, extrapolamos com a criação contínua e sofisticada de diferentes tecnologias do corpo e infligidas ao corpo. "Um corpo que, apesar de aparentemente mais livre por seu maior desnudamento e exposição pública, é, na verdade, muito mais constrangido por regras sociais interiorizadas pelos seus portadores" (Goldenberg e Ramos, 2002, p. 38).

O corpo, as emoções, o comportamento, a responsabilidade do cuidado sobre si mesmo, a solidão são alguns dos temas presentes em diferentes

espaços nos quais a questão da velhice é tratada: na mídia, nos discursos terapêuticos, nas conversas sociais, nos ambientes de cuidado com o corpo, como as academias de ginástica e os salões de beleza.

Neste artigo alguns desses temas serão apresentados a partir de pesquisas antropológicas sobre o envelhecimento empreendidas ao longo de mais de três décadas no Brasil. A intenção é fazer um recorte nesse campo de estudos realizados basicamente nos espaços das cidades a partir da temática do corpo e do envelhecimento e de questões contemporâneas, como violência, cuidado, sexualidade. O primeiro ponto a destacar é a perspectiva relacional recorrente nesses estudos que define o envelhecimento como um processo de dimensões subjetivas e intersubjetivas, realizado em diferentes contextos socioculturais e em situações interativas nas quais são relevantes as distinções de classe, gênero, geração e raça/etnia.

QUAL É A IDADE DA VELHICE? A VISÃO INSTITUCIONAL E O MODO DE VIDA

O desenrolar da vida ganha significados distintos nas diferentes culturas e nos diferentes contextos históricos e sociais de uma determinada sociedade. Elaboram-se periodizações e desenvolvem-se sentidos e práticas próprios para cada etapa e transição entre os momentos ao longo da vida.

A flexibilização das classificações das idades, o esmaecimento das fronteiras etárias, a pluralidade e a heterogeneidade de experiências geracionais têm sido apontados como fenômenos característicos da sociedade moderno-contemporânea.[1] Nesse contexto sociocultural, as idades são apreendidas como etapas que definem estilos que podem ou não ser adotados e delimitam fronteiras entre indivíduos e segmentos sociais, como podemos ver na interpretação da juventude ou da “terceira idade” como um modo de ser e de estar no mundo. A juventude, por um lado, apresenta-se como um contraste à velhice e como um padrão de vida que deve ser estendido a todas as faixas etárias. A velhice estigmatizada, por outro lado,

não desaparece de nossa realidade. Ela apenas é colocada em outro lugar e adiada para outro tempo da vida de cada um de nós.

Há também, na caracterização flexível e plural das identidades etárias, o pressuposto da quebra da linearidade sequencial das etapas da vida e da ausência da esperada conexão dos eventos do ciclo de vida. Os fatores relativos às distinções situacionais de classe social, gênero, geração e etnia desestabilizam o modelo sequencial. Vemos assim, por exemplo, que a aposentadoria não implica necessariamente saída do mercado de trabalho, nem a entrada dos filhos na idade adulta cessa ou diminui a responsabilização com a provisão da casa pelos mais velhos.

O trabalho após a aposentadoria mostra a importância dos mais velhos como provedores na família (Peixoto, 2004; Simões, 2004). Embora o papel do velho provedor possa estar mais presente entre aqueles em situação econômica mais precária, preservar esse lugar é uma das razões que levam aposentados com maior escolaridade e renda a continuar trabalhando para manter o consumo e uma posição vantajosa nas relações de trocas entre as gerações. A imagem de si como provedores, e não como velhos aposentados, ao lado da necessidade econômica, é uma forma, assim, de manter a autoridade na família e a autonomia e independência como indivíduo.

As explicações para a manutenção do lugar de provedor recaem, em parte, na dificuldade dos mais jovens de se colocarem e permanecerem no mercado de trabalho, ao lado da segurança das aposentadorias, das pensões e dos benefícios assistenciais públicos dos mais velhos. A importância dos mais velhos na reprodução social da família também está associada às separações conjugais, que levam os filhos de volta para a casa dos pais, e ao prolongamento da coabitação de jovens adultos na casa parental, que estabelece uma determinada forma de solidariedade familiar e ao mesmo tempo de conflitos intergeracionais, fenômenos presentes nos segmentos de camadas médias e das camadas populares com as devidas distinções de

classe, como podemos ver em diferentes pesquisas (Lins de Barros, 2009; Peixoto e Luz, 2007; Heilborn, 2006).

Em diferentes trabalhos sobre família nas camadas populares, é destacado o papel da mulher mais velha como responsável pelos filhos e netos, como acontece com as avós de camadas populares em Belém estudadas por Selma Suely Machado (2008). Em diálogo com pesquisas sobre envelhecimento e sobre família nas camadas populares, a autora analisa, sob a ótica do cuidado e do circuito de trocas entre as gerações, como essa situação é vivida pelas mulheres que acolhem os netos quando os pais estão impedidos ou são vistos como impedidos de assumi-los. O cuidar, segundo a autora, tem diferentes significados e graus de responsabilidade que estão presentes na marcação das distinções entre as categorias "criar, olhar ou reparar os netos" (p. 125). No circuito de trocas intergeracional, a expectativa das avós é que os netos não as deixem sós na velhice e que possam retribuir o cuidado e a responsabilidade que hoje têm com eles.

Como um contraponto às percepções dos mais velhos como responsáveis pela reprodução material e simbólica da família, equilibrando afetos e autoridade na transmissão do significado da família como um valor social (Lins de Barros, 1987), as representações estigmatizadoras da velhice têm sido associadas à ideia de declínio e perda de diferentes capacidades do ser humano, como as que asseguram ao indivíduo inserção social como trabalhador, como provedor da família ou como indivíduo sexualmente ativo com controle do corpo e da mente (Featherstone, 1994). Os sinais da velhice são, assim, denunciados pela perda paulatina ou abrupta das formas de controle de si, do domínio do corpo e da vigilância constante da mente.

A adequação ao modelo do envelhecimento ativo que tal vigilância pressupõe mostra, nesse aspecto, seu caráter disciplinador, promovendo intervenções sobre os indivíduos para a manutenção do corpo e da mente ágeis. Os dispositivos desse modelo podem mesmo não ser interpretados como violência e intervenção sobre os corpos. São compreendidos, ao

contrário, como processos que permitem um envelhecimento mais saudável (e, de fato, sob certa medida o são), e os velhos ficam com a "sensação de estar mais vivos e às vezes, alegres" (Britto da Motta, 2002, p. 38). Especialmente sobre o corpo feminino, há investimentos especializados médicos e estéticos acentuados, dando continuidade ao cuidado e à intervenção que se iniciam muito cedo na trajetória de vida das mulheres. Na velhice esses investimentos se dão através de controle dos sinais corporais do envelhecimento, com cirurgias estéticas ou não, reposições hormonais, remédios e a prescrição de exercícios físicos e de sociabilidade como uma forma de garantia da boa qualidade de vida, como podemos ver nos anúncios de programas sociais para a terceira idade para as diferentes camadas sociais.

As interferências no corpo envelhecido e o aprendizado de um modo de viver a velhice a partir da ideia de atividade e de responsabilidade pessoal constituem as bases da ideologia da terceira idade. Há, na interpretação da velhice como "terceira idade" e nas formas de ação dos próprios indivíduos e das instituições dirigidas para os velhos, uma identificação com fenômenos sociais da sociedade industrializada e urbanizada que Norbert Elias (1994) identifica como "o orgulho que têm as pessoas altamente individualizadas de sua independência, sua liberdade e sua capacidade de agir por responsabilidade própria e decidir por si" (p. 108).

Traduzidos nos termos dos ideais da terceira idade, independência, liberdade e capacidade de agir significam a reprivatização da velhice, que, segundo Guita Debert (1999), corresponde à responsabilização do indivíduo pelo próprio cuidado e bem-estar. A construção social do conjunto de ideias e práticas sobre a terceira idade se opõe ao estigma da velhice que é percebida como o fim da vida, como doença ou como solidão. Esses dois modelos de envelhecimento coexistem hoje na sociedade como formas incorporadas nas trajetórias de vida e como referências para ação.

Os sinais da velhice são, também, indícios da proximidade da morte. A combinação velhice-morte é um tabu social que encobre a morte e mostra a enorme dificuldade da sociedade contemporânea de lidar com o fim da vida. Para Ariès (1981), essas percepções e esses sentimentos em relação à finitude são algumas das razões para a não identificação social com os mais velhos. Daí seu isolamento, que, somado às mudanças e perdas de status e de poder, confere à velhice e aos velhos um lugar sem prestígio e estigmatizado. As respostas às perguntas sobre a finitude humana presentes em todas as sociedades estão deslocadas preferencialmente, na sociedade moderna, dos sistemas de crença religiosa para os sistemas de crenças seculares, como a medicina. Vemos, entretanto, que esses dois sistemas se combinam com ênfases variadas dependendo da situação social, como nas novas formas de lidar com a velhice e a morte presentes no modelo médico dos cuidados paliativos nos quais a atividade médica parece incorporar uma disposição religiosa (Elias, 2001).

Paralelamente à ideia da flexibilização das etapas e do esmaecimento dos rituais de passagem entre fases da vida, as idades são as referências cronológicas fundamentais para a inserção dos indivíduos na sociedade moderna, cuja organização social regulamenta direitos e deveres. A institucionalização do ciclo de vida é a expressão formal das trajetórias do indivíduo na sociedade contemporânea. Nesse plano institucionalizado, existimos socialmente porque temos uma identidade civil definida basicamente pelo sexo, dia, mês e ano de nascimento e pela definição do vínculo parental que constam de nossos registros civis. As leis da nação moderna estipulam idades para a escolarização, para o casamento, para a entrada e saída do mundo do trabalho; enfim, para a responsabilidade por atos civis, políticos e sociais e por direitos.

Os conhecimentos específicos e especializados, as técnicas de intervenção daí derivadas e as políticas sociais que têm como base a visão cronológica e institucional apresentam essa fase da vida como um problema

social e, simultaneamente, indicam alternativas de se viver positivamente a velhice. O discurso médico de prevenção da dependência na velhice incorpora as duas ideias: a perda da autonomia física e psíquica; e ao mesmo tempo apresenta a busca por um equilíbrio saudável entre qualidade de vida e longevidade, como argumentam os médicos especialistas em geriatria e gerontologia (Pinheiro e Freitas, 2004).

No campo da demografia, a preocupação é definir graus diferenciados de dependência que vão refletir nos encargos públicos e familiares com os cuidados dos segmentos populacionais mais velhos que cada vez mais têm importância no nosso mapa demográfico. Nesse caso, a autonomia na velhice deixa de ser um aspecto de ordem puramente individual e passa a corresponder às relações entre os membros da família (Medeiros e Diniz, 2004).

Por outro lado, o corpo ressurge como foco fundamental nas informações censitárias sobre as condições de autonomia e independência, criando classificações de grupos em função da maior ou menor dependência dos indivíduos para sua inserção social e para as atividades da vida diária (AVD). A mobilidade física, ou o movimento do corpo na esfera doméstica, é um aspecto preponderante nos critérios classificatórios dos velhos e das velhas com mais de 65 anos para obtenção dos dados sociodemográficos (Pasinato, 2009).

Essas classificações baseadas na institucionalidade do curso da vida, na atenção ao corpo e na definição de eficiência corporal se deparam, entretanto, com a pluralidade de compreensões e de usos do corpo humano nas diferentes situações sociais.

A ATENÇÃO E O CUIDADO NO PROCESSO DE ENVELHECIMENTO

Como já foi visto na introdução, os relatos de percepção do corpo em processo de envelhecimento mostram que esse não é percebido como uma

totalidade ou como um processo contínuo que abarca o indivíduo como um todo. A representação da velhice como um estado de espírito dissocia corpo e mente, separando a aparência decaída do corpo da vivacidade e juventude do espírito. A imagem da dissociação aparece, também, em um mesmo corpo com áreas mais jovens e outras mais velhas. Uma das entrevistadas de Alda Britto da Motta (2002, p. 43), de 60 anos, anota as considerações de seus médicos, que verbalizam nos diagnósticos estas dissociações:

> Que beleza! Seu joelho tem 20 anos! (Ortopedista olhando uma radiografia.)
> Sua mama! A senhora já fez plástica? Não? Mas está muito bem! (Ginecologista.)

As imagens dissociadas entre o corpo e o sujeito ou entre partes do corpo também estão presentes nas formas de violência contra os mais velhos. É o que verificamos nas salas de bate-papo para pessoas com mais de 50 anos. A entrada de supostos jovens nessas salas se faz em tom agressivo e por meio de escárnio do corpo velho, sobretudo com frases de intensa conotação sexual (Lins de Barros e Goldman, 1999). É o que Britto da Motta (2002, p. 46) também constata na frase escrita no banco de uma praça em Salvador frequentada por homens mais velhos: “Cuidado: banco do pau mole.”

A sexualidade aparece, dessa forma, como um ponto-chave na construção da imagem deteriorada da velhice. O tom de sacanagem ou de jocosidade, entretanto, não se limita às agressões verbais e gestuais em relação aos mais velhos, mas é parte da própria forma com que os velhos lidam com sua aparência física e com as possibilidades de permanecer no mercado sexual. O “brincar” com as condições desvantajosas do corpo e da sexualidade é uma forma de linguagem compartilhada entre as velhas e entre os velhos como mostram Flávia de Mattos da Motta (1998), referindo-se às mulheres da classe trabalhadora, e Mauro Brigeiro (2000), tratando dos homens de camadas médias. Essas pesquisas indicam os significados diferenciais da sexualidade para homens e mulheres em situações sociais

distintas e sugerem diferenças de gênero na prática das conversações femininas e masculinas sobre os próprios corpos na velhice.

As distinções dos significados e das práticas voltadas para o corpo envelhecido remetem à noção de experiência que "se reporta sempre a um *self* ativo, em situações de intersubjetividade" (Almeida, 2004, p. 18). É dessa forma que entendemos a preocupação de aposentados com a manutenção de boas condições de saúde na velhice, o medo da dependência em relação à família e a importância conferida à autonomia física para os manter nos diferentes espaços interativos.

A autonomia e a independência são também uma garantia para a segurança física e psíquica dos mais velhos na família, uma vez que "o agressor é sempre um parente próximo", como as pesquisas sobre violência na velhice têm apontado (Minayo, 2003; Debert e Oliveira, 2009; Peixoto, 2009) e como é constatado nos depoimentos realizados nas instituições de justiça. Os relatos técnicos de atendimentos realizados pelo serviço social na Promotoria de Justiça de Proteção ao Idoso e à Pessoa Portadora de Deficiência do Rio de Janeiro formam, por exemplo, um conjunto descritivo de dramas individuais e familiares que, ao trazer informações sobre a perda da autonomia, a violência, as acusações e disputas familiares, transforma os indivíduos mais velhos em objeto de manipulação física, psíquica e jurídica.[2]

Relatos como esses não se restringem às salas de delegacias e das promotorias. A mídia tem papel relevante nas descrições de maus-tratos contra os idosos e na necessidade de intervenção da justiça, transformando notícias particulares em casos exemplares nos quais os atores, o tema e o cenário do drama envolvem a casa e a família, as instituições de saúde e os profissionais, e a cidade e seus moradores.[3]

Não é sem razão que a atenção a si mesmo é uma preocupação recorrente nos depoimentos dos idosos, representando uma forma de controle sobre o próprio envelhecimento. Mas o cuidado de si não se realiza

de forma homogênea e nem tampouco é referido apenas à circunscrição do corpo, resguardando-o da violência.

Em pesquisa com velhos aposentados de Juiz de Fora, Josimara Delgado (2009) examina como a manutenção de um padrão alimentar considerado saudável pelo próprio indivíduo pode contrariar todas as tendências de saúde propaladas pelos médicos e apresentadas como padrão de qualidade de uma vida longa. A tensão entre atividade e inatividade do corpo e da mente é a tônica das narrativas dos entrevistados dessa pesquisa. Tanto para os homens como para as mulheres, o cansaço e a inatividade são pouco recorrentes nas narrativas. Ter um corpo ativo, mesmo depois da aposentadoria, aponta para a importância da manutenção da disposição e da capacidade para o trabalho e da própria identidade como trabalhador. Os relatos sobre a saúde e sobre os cuidados com o corpo deixam claro que há uma preocupação de registrar que o corpo velho e saudável é fruto de práticas atestadas pelo costume, sendo especialmente forte e não precisando de cuidados especiais, até porque há uma descrença na eficácia das práticas médicas e nos próprios serviços de saúde.

TRAJETÓRIA DE VIDA: MEMÓRIA E PROJETO

As percepções do envelhecimento e dos cuidados com o corpo têm ressonância social. O envelhecer é um processo relacional que se dá em temporalidades distintas: como memória e como projetos construídos no tempo presente.

A pesquisa realizada na década de 1970 com mulheres de mais de 60 anos, católicas e das camadas médias do Rio de Janeiro, mostrou que a velhice não as impediu de elaborar projetos de vida (Lins de Barros, 2007). Ao contrário, é a própria percepção da trajetória de vida e da velhice como o último momento dessa trajetória que torna possível a formulação e execução de um projeto. A forma elaborada de cuidado com o corpo e a

atenção com a mente são fundamentais para a compreensão delas mesmas como indivíduos aptos para a missão que colocaram para si e lhes impõe um estado de alerta aos mínimos sinais de falência que podem comprometer os planos de vida. O limite para a execução do projeto não é necessariamente a morte biológica, mas a morte social, aquela que retira do indivíduo sua autonomia e sua independência, sua condição de agir plenamente como indivíduo.

A experiência de vida, valorizada pelos mais velhos como um dos poucos ganhos da velhice, é o fundamento da narrativa da memória e, do ponto de vista de quem lembra, a experiência é uma interpretação de seu passado.

A presença do grupo social é imprescindível para o desencadear da memória e para sua constituição. A memória é resultado, assim, de interações sociais em contextos sociais específicos. É como velhos que as pessoas narram suas memórias e planejam suas ações, mas é também como avós, como moradores de uma cidade, como mulheres e como homens, como indivíduos de uma determinada camada social e de uma determinada profissão.

As lembranças, portanto, não estão prontas; ao contrário, são reconstruídas a cada situação e em resposta aos estímulos exteriores. Uma pequena fotografia pode iniciar o relato sobre as relações familiares e sua interpretação atual de fatos passados. Assim como para o morador que viveu sua juventude nas décadas de 1930 e 1940 no Rio de Janeiro, a dificuldade de se sentir com direito à cidade e de reconhecer seus lugares físicos e simbólicos pode desencadear lembranças de formas de sociabilidade nos espaços públicos que acreditam ter desaparecido (Lins de Barros, 1997, 1999). A expressão “no meu tempo” que ouvimos de velhos e velhas para se referir ao passado, comparando-o com o presente, traz de forma clara e contundente uma das maneiras que concebem os limites impostos pelas mudanças urbanas que não facilitam sua mobilidade.

A memória é, também, um recurso para falar do medo nas experiências contemporâneas na cidade. O conhecimento da vizinhança pode trazer a sensação de segurança ou de domínio do espaço, mas transpor os limites conhecidos é entrar em áreas onde aparentemente não há defesas (Alves, 2001). Assim, falar das destruições do cenário urbano, dos costumes e das formas de sociabilidade é uma maneira de se falar do medo, como o fazem os moradores de camadas médias de Porto Alegre entrevistados por Cornélia Eckert (2002).

Entretanto, as lembranças do passado não trazem apenas as imagens positivas de uma sociabilidade urbana. Em entrevista que realizei com um grupo de homens e mulheres de camadas médias que participava de um curso de teatro para a terceira idade, uma das mulheres encena gestual e verbalmente a ambiguidade do pertencimento à cidade de ontem e de hoje. Depois de uma crítica severa à falta de educação dos jovens e de um discurso sobre o medo de assaltos, a aprendiz de atriz se dá conta de que no tempo tão valorizado do passado não poderia estar vestida de jogging, camiseta e tênis, e estar com outras pessoas de sua idade aprendendo a arte de encenar.

Vemos, dessa forma, que o estilo da narrativa das lembranças é a marcação de contrastes entre o presente e o passado, sustentada pela visão de perdas e ganhos de autonomia alternados ao longo da vida.

GERAÇÕES DE MULHERES NA VELHICE

Duas décadas depois de ter iniciado minhas pesquisas sobre velhice, a temática do cuidado de si e a da preocupação de mulheres velhas de camadas médias com o próprio corpo são retomadas nas pesquisas antropológicas. A pesquisa nos bailes-ficha realizada por Andrea Moraes Alves mostra a dedicação das mulheres no preparo do corpo para sua exibição e para o jogo de sedução, numa performance em que se

transfiguram em damas habilidosas da arte da dança. A importância conferida ao corpo é um projeto de vida de desafio contra “a invisibilidade dos corpos femininos velhos” concretizado nos salões de dança.

Na década de 1970, quando realizei as primeiras entrevistas com mulheres de camadas médias (Lins de Barros, 2007), a ideologia da terceira idade não estava francamente disseminada na nossa sociedade. Considerei suas experiências de vida uma forma alternativa de velhice que se caracterizava por uma exacerbação do mundo público com atividades profissionais e com a rejeição do estigma atribuído à idade. A velhice mais ativa naquele momento estava diretamente referida à própria trajetória de vida e contrariava valores dominantes para mulheres de sua idade. Diferentes das idosas que entrevistei então, as mulheres de camadas médias do século XXI têm outras possibilidades de compreender e viver a velhice.

Entre uma geração e outra de mulheres há demarcações geracionais que distinguem os universos femininos, mas não como mundos sociais intransponíveis, uma vez que as mudanças relativas às condições de gênero combinam-se com as permanências ao longo dessas décadas. A tensão entre mudanças e permanências aparece em diferentes depoimentos de mulheres na coexistência de uma visão positiva do passado, ao lado de uma recordação crítica de suas trajetórias de vida.

As lembranças mais críticas trazem a ideia de fracasso e são, na verdade, uma releitura feita na velhice. Só então, quando se estabelecem socialmente as condições para que a velhice seja pensada como um problema social, é que novas linguagens são elaboradas para se reconstruir o passado e repensar criticamente a própria trajetória. Os espaços de sociabilidade para a “terceira idade” e a descoberta da velhice como uma questão social cumprem a função de definir identidades na velhice e de socializar indivíduos para uma velhice ativa que privilegia os espaços de encontros.

Outras formas de se perceber no mundo são criadas, refazendo-se concepções sobre si mesmas e sobre as relações sociais. O corpo velho pode deixar de carregar o peso negativo da mulher que não é mais capaz de procriar e que não é mais atraente para ser, agora, o corpo liberto do controle social. Um corpo plástico sobre o qual se pode ter algum controle, definir padrões de sexualidade e erotismo e formas de cuidados médicos e estéticos.

Essas são questões com impacto diferenciado para a geração de mulheres de camadas médias com mais de 60 anos nascidas a partir da metade final da década de 1940. Essa geração acompanhou as repercussões dos movimentos feministas, questionou a hierarquia, as assimetrias de gênero e as atribuições de responsabilidades no núcleo doméstico, teve acesso ao controle de natalidade e tem a vida profissional como uma das áreas fundamentais da sua identidade. Para elas, os ideais de liberdade e autossuficiência individual estão presentes em sua trajetória de vida e não são apenas um projeto de viuvez na velhice.

Na pesquisa que realizei com três gerações de mulheres de camadas médias, os depoimentos da geração que tem em torno dos 60 anos tratam das diferentes demandas de cuidados e atenção, a começar pelos filhos que retardam a saída de casa e muitas vezes são dependentes financeiramente; depois os pais velhos, que necessitam de cuidados especiais; e, por último, elas mesmas com seus projetos de vida nos quais está presente a busca pela satisfação pessoal no campo afetivo, profissional e familiar. A realização desses planos de vida só é possível com negociações de toda ordem, consigo mesmas, com a família, com os amigos e com os companheiros, evidenciando a coexistência de valores modernos e tradicionais nas interações sociais (Lins de Barros, 2009).

Mirian Goldenberg (2008) mostra a mesma tensão entre valores modernos e tradicionais na construção da identidade de mulheres cariocas com mais de 50 anos em pesquisa sobre velhice e corpo. As conquistas

objetivas femininas, como sucesso, prestígio, dinheiro e boa forma física, não correspondem a um sentimento positivo quanto à própria identidade etária. A "miséria subjetiva" estaria para a autora em consonância com a supervalorização do corpo nessas camadas sociais que constitui um capital distintivo de tal ordem de importância que o transforma na própria roupa. "É o corpo que entra e sai da moda", diz Goldenberg (2008, p. 27).

O sentimento de insatisfação com a percepção do envelhecimento físico é atribuído ao medo de não poder mais concorrer nos jogos de sedução e de conquistas amorosas. Estar sozinha, sem companheiro ou marido, é sinônimo de solidão. Não basta para essas mulheres as relações de amizade, os filhos, os netos ou o trabalho, uma vez que o fundamento da felicidade estaria nos princípios relacionais de conjugalidade.

O exercício da sexualidade constitui, dessa forma, uma dimensão de vida importante para as mulheres com mais de 60 anos. Trabalhando com mulheres heterossexuais e homossexuais, Andrea Moraes Alves (2008) aponta como a sexualidade tem lugares distintos para os dois segmentos femininos. Para as heterossexuais solteiras, a velhice representa um "afastamento autoimposto e/ou compulsório das mulheres do mercado de relações afetivas e sexuais" e a atividade sexual passa a ser "um evento improvável para elas" (p. 48). No entanto, a fantasia de novos amores não deixa de existir, como também constatei com as mulheres da geração intermediária que entrevistei na pesquisa com as três gerações de mulheres. Para as homossexuais, há, entretanto, "ainda um espaço importante em suas vidas para projetos afetivos e sexuais" (Alves, 2008, p. 58).

O desejo de uma parceria estável na velhice está também presente entre mulheres homossexuais estudadas por Maria Luiza Heilborn (2009). O desejo é compartilhado pelas mulheres da mesma rede social que se encarregam de procurar uma parceira para a amiga assim que se separa.

Seria o medo da solidão na velhice que promove a busca por novas companheiras e alimenta, para algumas mulheres heterossexuais, a fantasia

de novos relacionamentos afetivos mesmo quando há uma visão crítica da conjugalidade e até sua rejeição?

Entre as mulheres de camadas médias, viver só, entretanto, pode ser uma opção, mesmo que nem sempre possa ser concretizada. O viver só não tem, porém, o mesmo significado da "solterice" das mulheres que entrevistei há 35 anos. Essas não se enquadravam no rótulo de solteironas, viviam um projeto de exacerbação das atividades da esfera pública, e as amizades se concentravam em uma rede de sociabilidade feminina e católica. A "solteirice" pode não ter sido uma opção de vida, mas elas souberam lidar de forma alternativa e não estigmatizada com a ausência de filhos e maridos. A rede social com profunda identificação religiosa criava as possibilidades para desenvolver os projetos e de alguma forma protegê-las. A sexualidade presente como questão para as mulheres velhas de hoje não era uma questão a ser trazida a público naquele momento de nossa sociedade, sobretudo em um grupo com padrões morais tradicionais e marcadamente religiosos.[4]

Mas, mesmo nos casos em que viver só pode ser uma opção, o temor da solidão se projeta no futuro, quando (algumas entrevistadas explicam) surge o medo de não ter alguém para os momentos de maior vulnerabilidade associados ao envelhecimento.

Para as mulheres que vivem sós, as relações de amizade poderão assumir esse lugar do cuidado e do companheirismo na velhice? Ou ficará a cargo de cuidadores profissionais estabelecer um vínculo para além das atividades profissionais? Mesmo para as que são mães, avós e companheiras, como serão os cuidados na velhice? Como mulheres independentes e autônomas poderão lidar com os limites que a velhice vai impor necessariamente, apesar de todos os investimentos físicos e emocionais para adiá-la?

Finalizo com essas questões, que ficarão para outras pesquisas e como um arremate provisório.

O motivo condutor deste texto foi a autonomia e a independência da velhice contemporânea percebidas na preocupação dos velhos e das velhas de diferentes situações sociais em manter-se física e psiquicamente ativos, possibilitando-os preservar os espaços de interação social. Como um subtema ao longo de todo o texto, está a velhice feminina. Comecei com o relato de um espanto. Termino buscando em nossas escritoras diferentes modos de se lidar com a própria velhice. Primeiro de forma categórica em um conto, um tanto memória, um tanto ficção, de Lygia Fagundes Telles: "É possível falar em Hilda Hilst sem falar em todo esse nosso tempo de juventude e maturidade? 'Não é maturidade, querida, é velhice mesmo', ela me corrigiu, rindo" (2010, p. 35).

Depois com Marina Colasanti (1994), com a percepção multifacetada de si mesma:

> Pensei entrar na velhice
> por inteiro
> como um barco ou um cavalo
> Mas me surpreendo
> jovem, velha e madura ao mesmo tempo.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale. "O corpo na teoria antropológica." *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33, p. 2-25, 2004.

ALVES, Andrea Moraes. "Velhice, mudança social e percepção do risco." In: VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 213-236.

_____. *A dama e o cavaleiro*. Um estudo antropológico sobre envelhecimento, gênero e sociabilidade. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

_____. "Mulheres, corpo e performance: a construção de novos sentidos para o envelhecimento entre mulheres de camadas médias." In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org.). *Família e*

gerações. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 67-89, Coleção Família, Geração e Cultura.

_____. Todo amor que houver nesta vida: trajetórias afetivas-sexuais de mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro. Relatório de pós-doutorado apresentado ao Instituto de Medicina Social/UERJ em março de 2008 (mimeo).

_____. "Mulheres, sexualidade e velhice." *Interseções*, Revista de Estudos Interdisciplinares, ano 11, nº 2, dezembro de 2009, p. 353-369.

ARIÈS, Philippe. *A história social da família e da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas:* uma teoria da ação social. Campinas: Papirus, 1996.

BRIGEIRO, Mauro M. Costa. *Rir ou chorar? Envelhecimento, sexualidade e sociabilidade masculina*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social/UERJ, 2000.

BRITTO DA MOTTA, Alda. "Envelhecimento e sentimento do corpo." In: MINAYO, M. Cecília de S. e COIMBRA *JR.*, Carlos E. A. (orgs.). *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002, p. 37-50, Coleção Antropologia e Saúde.

_____. "Sociabilidades possíveis: idosos e tempo geracional." In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (org.). *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 109-144, Coleção Família, Geração e Cultura.

CAMARANO, Ana Amélia (org.). *Os novos idosos brasileiros: muito além dos 60?* Rio de Janeiro: Ipea, 2004.

COLASANTI, Marina. *Rota de colisão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DEBERT, Guita Grin. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1999.

_____. Entrevista, Jornal da Unicamp, Sala de Imprensa, ed. 223, 4-10 de agosto. Disponível em: http://www.unicamp.com.br/unicamp/unicamp-hoje/ju/agosto2003/capa223.html, acessado em 4/8/2003.

DEBERT, Guita Grin e OLIVEIRA, Amanda M. "O idoso, as delegacias de polícia e os usos da violência doméstica." In: MORAES, Aparecida F. e SORJ, Bila (orgs.). *Gênero, violência e direitos na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, vol. 1, p. 23-48.

DELGADO, Josimara. "Trabalho, memória e família: reflexões sobre mudança e contemporaneidade." *Interseções*, Revista de Estudos Interdisciplinares, ano 11, nº 2, dezembro de 2009, p. 423-439.

_____. "Velhice, corpo e narrativa." *Horizontes Antropológicos*, dezembro de 2010, vol. 16, nº 34, p. 189-212.

ECKERT, Cornelia. "A cultura do medo e as tensões do viver a cidade: narrativa e trajetória de velhos moradores de Porto Alegre." In: MINAYO, Maria Cecília de S. e COIMBRA *JR.*, Carlos E. A. *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002, p. 73-102, Coleção Antropologia e Saúde.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FEATHERSTONE, Mike. "O curso da vida: corpo, cultura e imagens do processo." In: DEBERT, Guita Grin (org.). *Textos didáticos*. Antropologia e velhice, nº 13, IFCH/Unicamp, março de 1994.

_____. "Envelhecimento, tecnologia e o curso da vida incorporado." *In:* DEBERT, Guita Grin e GOLDSTEIN, Donna M. (orgs.). *Políticas do corpo e o curso da vida*. São Paulo: Sumaré, 2000, p. 109-132.

GOLDENBERG, Mirian e RAMOS, Marcelo Silva. “A civilização das formas: o corpo como valor.” In: *Nu e vestido*. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 19-40.

GOLDENBERG, Mirian. *Coroas*. Corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GROISSMAN, Daniel. “Duas abordagens aos asilos de velhos: da clínica Santa Genoveva à história da institucionalização da velhice.” *Cadernos Pagu*, Campinas, Unicamp, n. 13, 1999, p. 161-190.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HEILBORN, Maria Luiza *et al*. *O aprendizado da sexualidade*. Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros. Rio de Janeiro: Fiocruz/Garamond, 2006.

HEILBORN, Maria Luiza. “Homossexualidade feminina em camadas médias.” In: VELHO, Gilberto e DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Gerações, família e sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 77-88.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. *Autoridade e afeto*. Avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

_____. “Densidade da memória, trajetória e projeto de vida.” *Estudos Feministas*, IFCS/UFRJ, vol. 5, nº 1, 1997, p. 140-147.

_____. “A cidade dos velhos.” In: VELHO, Gilberto (org.). *Antropologia urbana*. Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. “Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice.” In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. 4ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 113-168.

_____. “Três gerações femininas em camadas médias.” In: VELHO, Gilberto e DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Gerações, família e sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 46-62.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes e ELIAS, Roseli. “O perfil dos idosos do município de Angra dos Reis.” *Cadernos Ceas*, nº 141, set./out. 1992, p. 52-66.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes e GOLDMAN, Sara Nigri. “Bate-papo intergeracional na internet. Sexo, agressão e realidade virtual.” *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp, nº 13, p. 37-62, 1999.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes; CORRÊA, Ana Carolina Ferraz; ARNALDO, Camila Cunha; STEFFENON, Rosanate. “Mulheres, geração e trabalho.” *Interseções*, Revista de Estudos Interdisciplinares, ano 11, nº 2, p. 335-352, dez. 2009.

MACHADO, Selma Suely Lopes. *O legado das avós e os bens do cuidado. Estudo sobre família, gerações e redes sociais em bairro popular de Belém/PA*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ, 2008.

MEDEIROS, Marcelo e DINIZ, Debora. “Envelhecimento e deficiência.” In: CAMARANO, Ana Amélia (org.). *Os novos idosos brasileiros:* Muito além dos 60?. Rio de Janeiro: Ipea, 2004, p. 107-120.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. “Violência contra idosos: relevância para um velho problema.” *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 19, nº 3, Rio de Janeiro, jun. 2003.

MINER, Horace. “O ritual do corpo entre os Sonacirema.” Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Adaptação livre de Flávio Marcos Silva Sarandy. Disponível *em:*

http://pt.scribd.com.doc/17904904/o-ritual-entre-os-Sonaciremas-Horace-Minner, acessado em 29/6/2010.

PASINATO, Maria Tereza de M. *Envelhecimento, ciclo de vida e mudanças socioeconômicas: novos desafios para o sistema de seguridade social*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social/UERJ, 2009.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. "Entre o estigma e a compaixão e os termos classificatórios: velho, velhote, idoso, terceira idade..." In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. 4ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 69-84.

_____. *Envelhecimento e imagem: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo: Annablume, 2000.

_____. "Aposentadoria: retorno ao trabalho e solidariedade familiar." *In:* PEIXOTO, Clarice Ehlers (org.). *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 57-84, Coleção Família, Geração e Cultura.

_____. "Relações intergeracionais: da solidariedade aos maus-tratos." *Interseções,* Revista de Estudos Interdisciplinares, ano 11, nº 2, dez. 2009, p. 407-421.

PEIXOTO, Clarice Ehlers e LUZ, Gleice Mattos. "Retorno à casa dos pais: processos de recoabitação entre as gerações." *Cadernos Pagu*, Campinas, Unicamp, nº 29, p. 171-191.

PINHEIRO, José Elias S. e FREITAS, Elizabeth Vianna. "Promoção da saúde." In: PY, Ligia; PACHECO, Jaime Lisandro; SÁ, Jeanete Liasch Martins de; GOLDMAN, Sara Nigri (orgs.). *Tempo de envelhecer. Percursos e dimensões psicossociais*. Rio de Janeiro: Nau, 2004, p. 257-282.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, Série Sociedade & Cultura.

SAAD, Paulo Murad. "Transferência de apoio intergeracional no Brasil e na América Latina." In: CAMARANO, Ana Amélia (org.). *Os novos idosos brasileiros*. Muito além dos 60? Rio de Janeiro: Ipea, 2004, p. 169-210.

SIMÕES, Júlio Assis. "Provedores e militantes: imagens de homens aposentados na família e na vida pública." In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (org.). *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 25-56, Coleção Família, Geração e Cultura.

STEFFENON, Rosanete. *Relatório de Campo de Estágio na Promotoria de Justiça de Proteção ao Idoso e à Pessoa Portadora de Deficiência do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Escola de Serviço Social/UFRJ, 2010.

TELLES, Lygia Fagundes. *Durante aquele estranho chá. Memória e ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

NOTAS

[1] Estou me referindo à noção empregada por Gilberto Velho em *Projeto e metamorfose:* "As sociedades complexas moderno-contemporâneas são constituídas e caracterizam-se por um intenso processo de interação entre grupos e segmentos diferenciados. A própria natureza da complexidade moderna está indissoluvelmente associada ao mercado internacional cada vez mais onipresente" (p. 38).

[2] Estou me referindo aos resumos de atendimentos do serviço social de 2009 e 2010 na Promotoria de Justiça de Proteção ao Idoso e à Pessoa Portadora de Deficiência realizados pela estagiária de serviço social e bolsista de iniciação científica Rosanete Steffenon.

[3] Guita Debert (2003) mostra a importância da mídia nos casos de denúncia de maus-tratos relativamente às delegacias e outros órgãos públicos de justiça. Daniel Groissman (1999) analisa o papel da mídia na divulgação do caso da Clínica Santa Genoveva, em 1996, e como esse caso "pode ser considerado um marco para o entendimento do 'problema' da institucionalização da velhice no Brasil" (p. 165).

[4] As formas de religiosidade não institucionalizadas e o aumento significativo de adesões às denominações pentecostais na atualidade abrem um campo interessante para investigações sobre velhice e religião.

Velhice e tecnologias do rejuvenescimento

Guita Grin Debert

No prefácio, escrito em 2004, feito para a 10ª edição do *Unbearable Weight*, Susan Bordo examina as mudanças culturais que foram produzidas desde a primeira edição daquele livro como a globalização das desordens alimentares, a difusão crescente da cirurgia plástica e cosmética e a expectativa ilusória sobre a capacidade de embelezar o corpo que caracteriza o que ela chamou de "império das imagens". Impressionada com o número cada vez maior de jovens que fazem implantes nos seios, a autora considera que essas jovens mulheres precisam deles para se tornar normais, num contexto em que o "normal", na última década, atravessou diferenças de raça e de nacionalidade e está sendo radicalmente definido por imagens e por cirurgiões. Em esquemas cada vez mais globalizados, argumenta essa autora, a diferença está sendo apagada e no lugar da materialidade dos corpos temos o "plástico cultural".

Tornar-se normal era também a razão alegada pela grande maioria dos homens e das mulheres entrevistados pela nossa pesquisa, que tinha como objetivo compreender o uso da chamada "indústria da beleza" por indivíduos com 50 anos ou mais, particularmente a demanda por cirurgias plásticas e academias de ginástica.[1] Os usuários desses serviços não

pretendiam imitar os belos seios ou a elegância da postura, exibidos nas imagens divulgadas pela mídia, mas se livrar das brincadeiras de mau gosto dos colegas ou parentes que viam o tamanho de seus seios como uma aberração, que não podia ser escondida com as roupas disponíveis no mercado, e manter a saúde física e mental que os exercícios físicos proporcionavam.

É possível pensar no uso da indústria da beleza não como a busca ilusória da beleza tal como é apresentada no "império das imagens", mas como expressão da intolerância em relação à diferença que a ideia de normalidade sugere? O objetivo deste artigo é o de procurar caminhos para explorar o lugar da diferença na produção dos corpos que as novas tecnologias colocam em ação.

Sabemos que "indústria da beleza" é uma noção muito geral, que engloba intervenções corporais muito distintas e por isso é preciso olhar com cuidado para cada uma de suas manifestações. No livro *Making the Body Beautiful: a Cultural History of Aesthetic Surgery*, Sander L. Gilman se envolve numa pesquisa histórica muito cuidadosa em que fica atento à rinoplastia, de modo a evitar generalizações apressadas.

Essa indústria tem sido explorada em diferentes dimensões, como são a publicidade e a mídia, os usuários e seus operadores, como os cirurgiões plásticos e outros profissionais ligados à dimensão da estética corporal. Dados sobre o montante do capital econômico e humano mobilizado em diferentes países têm recebido atenção constante da mídia, e inúmeros artigos são periodicamente apresentados em revistas voltadas para o grande público e entrevistas no rádio e na televisão, mostrando o crescimento considerado espantoso dos recursos envolvidos nesse setor de atividades econômicas tanto no Brasil como no exterior. O significado desse crescimento tem sido avaliado e discutido por sociólogos, antropólogos e outros pesquisadores voltados para o estudo do tema.[2]

A relação dessa indústria com o envelhecimento, no entanto, é ainda pouco explorada e os ensaios sobre o tema têm revelado um consenso no sentido de reiterar a valorização da juventude e o horror às marcas do envelhecimento que caracterizam as sociedades contemporâneas. Apesar de terem como foco contextos muito distintos, a tendência dos trabalhos sobre o tema é apontar para o etarismo que marca as sociedades e a cultura de consumo, em oposição a outros contextos em que as marcas do envelhecimento eram indicadoras de prestígio, saber e respeito. O modelo contemporâneo, como diz Bordo no referido prefácio, são as mulheres "cujas bochechas flácidas desaparecem enquanto envelhecem, cujos olhos se tornam cada vez menos caídos, lábios se tornam mais carnudos e as testas mais suaves no passar dos anos".

Esse consenso se desfaz nos estudos que enfocam questões de gênero, particularmente quando se voltam para a relação da mulher com essa indústria. Nesses estudos, a referência é sempre a mulher jovem ou meninas, e a tendência mais recente é a de operar uma revisão crítica da indústria da beleza como uma das manifestações mais dramáticas da dominação masculina sobre o corpo feminino, tal como era expresso nos primeiros trabalhos sobre o tema.

O interesse deste artigo é explorar as diferentes direções que essa literatura tem ensaiado, de modo a oferecer elementos para uma revisão mais sofisticada da indústria da beleza na sua relação com a velhice.

O argumento central é que essas críticas, ao procurar rever a visão das mulheres como sujeitos passivos e vítimas da tirania dos ideais de beleza, abriram novas perspectivas que tornaram as análises mais incisivas, daí o interesse em reavaliá-las para pensar na velhice. Contudo, a ênfase na capacidade de agenciamento das minorias discriminadas não pode nos levar ao extremo oposto, que seria considerar os constrangimentos de gênero ou de idade de pouca monta, podendo ser facilmente neutralizados. Considerar que com vontade, disposição e uso das tecnologias cada um pode conquistar a

aparência desejada, livrando-se de práticas discriminatórias, é fazer coro com os manuais de autoajuda, que incansavelmente reiteram nossa capacidade de moldar corpos, sentimentos e atitudes.

De modo a apresentar de maneira sucinta as diferentes visões sobre a relação entre gênero e indústria da beleza, divido as abordagens propostas em quatro grandes vertentes ou modelos de reflexão: “o corpo como prisão”; “a resistência aos determinismos biológicos”; “a neutralidade unissex”; “sempre fomos cyborgs”.

A proposta desses quatro modelos é, certamente, uma simplificação das polêmicas em curso, mas tem o valor de um mapa que permite lançar luz num debate que nem sempre é claramente explicitado pelos diferentes autores nele envolvidos e que como tal apresenta alternativas interpretativas inspiradoras no tratamento da velhice. Assim, o primeiro modelo, apoiado nos dados que demonstram o uso amplamente majoritário pelas mulheres, considera que essa é uma das formas de reprodução das desigualdades sexuais, e de opressão das mulheres. O segundo é radicalmente oposto e tende a ver no uso dessa indústria pelas mulheres uma resistência aos limites do corpo e, nesse sentido, uma forma de libertação. O terceiro modelo tende a considerar que o aumento do uso dessa indústria pelos homens descaracterizaria o interesse pelas diferenças sexuais e que a busca obsessiva pela conquista dos padrões de beleza é um fenômeno mais geral e como tal deve ser estudado. O quarto, com base na crítica à naturalidade do corpo, e considerando que é próprio da humanidade desafiar os limites do corpo, procura entender as formas específicas a partir das quais o corpo é sempre formatado. Esse quarto modelo, por um lado, coloca sob um novo prisma a indústria da beleza e a questão da diferença, na medida em que exige uma revisão da ideia de que essa indústria amplia a plasticidade do corpo, ideia que é a pedra de toque dos estudos sobre o uso dessa indústria. E, por outro, coloca sob novo prisma a questão da materialidade do corpo na velhice e com ela os limites de uma estética da velhice.

A INDÚSTRIA DA BELEZA E A REPRODUÇÃO DAS DESIGUALDADES: O CORPO COMO PRISÃO

O livro de Naomi Wolf "*O mito da beleza: como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres*" (1991) já pode ser considerado um clássico nessa primeira vertente de estudos sobre o significado da indústria da beleza. Num estilo que em muito se assemelha a manual de autoajuda, a autora não poupa exemplos para mostrar que

> quanto mais numerosos forem os obstáculos legais e materiais vencidos pelas mulheres, mais rígidas, pesadas e cruéis são as imagens da beleza feminina a nós impostas (p. 11). A "beleza" é um sistema monetário semelhante ao padrão ouro. Como qualquer sistema, ele é determinado pela política e, na era moderna, no mundo ocidental, consiste no último e melhor conjunto de crenças a manter intacto o domínio masculino (p. 15).

Desse ponto de vista, a indústria da beleza é uma reação violenta ao feminismo, é uma arma política contra os espaços que as mulheres conquistaram nas diferentes instâncias da vida social.

Essa indústria e o seu uso impõem uma tripla jornada de trabalho à mulher, que obsessivamente investe em padrões de beleza para manter a juventude e a formosura que supostamente poderão preservar tanto o trabalho como o lar. O culto à beleza manipula imagens que minam a resistência psicológica e material das mulheres. Com exemplos de padrões de beleza e técnicas de embelezamento utilizados por homens e mulheres em diferentes sociedades, a autora nega as teorias que pretendem universalizar a obsessão feminina com formas fixas de beleza. Repleto de dados estatísticos sobre o uso dessa indústria na década de 1980, e com uma revisão da bibliografia produzida sobre uma variedade de temas que vão desde trabalho a representações na mídia, passando por anorexia e diferentes tipos de

intervenções cirúrgicas, o vigor argumentativo é temperado com tiradas de muito humor que dão vivacidade à exposição.

Ainda nessa linha, Ilana Löwy, em *L'émprise du Genre* (2006), retoma esse ponto de vista de uma maneira muito mais sofisticada. A indústria da beleza é tratada como um dos capítulos desse livro, propondo uma reflexão sobre as "desigualdades dos papéis estéticos" que são consideradas como uma das formas de reprodução da discriminação das mulheres nas sociedades que proclamam em forte e bom som a igualdade entre os sexos. Para a autora, três questões ilustram a persistência da desigualdade dos papéis estéticos entre os sexos: a cirurgia estética, o controle do peso e as atitudes em relação aos sinais de envelhecimento. Essas três questões tendem a ser vistas como universais, como problemas que afetam tanto homens como mulheres. Mas o argumento central de Löwy é que eles incidem de maneira nefasta sobre as mulheres.

No século XIX, mostra Löwy, as feministas consideravam que a fixação das mulheres na aparência era consequência direta de sua impossibilidade de encontrar outros centros de interesse e que quando as mulheres tivessem acesso à educação e à vida profissional deixariam então de ser objetos decorativos para se transformarem em sujeitos que agem sobre o mundo. Essa era, segundo a autora, uma ilusão, porque o sucesso profissional e o acesso a um conjunto de interesses que estão fora da esfera doméstica não evitaram a angústia de um peso elevado, da celulite ou das rugas.

O uso predominante das cirurgias plásticas pelas mulheres é explicado pelo fato de seu destino, em oposição ao dos homens, depender sobremaneira de sua aparência física. Libertar-se do que é tido como um defeito equivale a aumentar as chances de casamento, emprego e confiança em si mesmo. Se algumas mulheres adquirem confiança e alegria de viver depois das cirurgias, o recurso a essa técnica é feito muito mais pelo medo do que pela esperança. Da mesma forma, a obesidade se transformou na doença contemporânea e os obesos são uma minoria discriminada; eles estão

em todas as classes sociais, em todos os grupos étnicos e têm os níveis mais variados de escolaridade. As meninas e mulheres obesas têm, no entanto, desvantagens suplementares para se fazerem aceitar socialmente, porque são prejudicadas na vida profissional, insultadas, ridicularizadas, criticadas por homens e mulheres, e têm uma imagem degradante de si mesmas. Löwy lembra ainda que Susan Bordo, autora do livro citado sobre a preocupação feminina com o peso, foi criticada por sua decisão de emagrecer. Bordo admite que sua decisão de fazer um regime teria contribuído para consolidar um sistema opressivo, mas, por outro lado, essa decisão facilitou sua vida no mundo tal como ele é hoje. As convicções feministas, afirma Löwy, por mais sólidas que possam ser, parecem não oferecer uma proteção suficiente contra o desprezo e a rejeição.

Por fim, a obsessão das mulheres no combate aos sinais do envelhecimento é a outra dimensão da desigualdade em relação aos homens que tendem a perceber as rugas em seus rostos e cabelos brancos como signos de um amadurecimento charmoso. Do ponto de vista desse primeiro modelo, os espaços conquistados pelas mulheres e o correspondente mito da igualdade entre os sexos acabaram por criar um dispositivo social que transforma os corpos femininos em prisões que seus lares e a esfera doméstica já não são mais. Esse modelo é criticado de um duplo ponto de vista: por um lado, com base nos dados que indicam um uso cada vez mais amplo dessa indústria por parte dos homens e, por outro, através do realce do caráter libertário do dimorfismo sexual envolvido nas novas tecnologias do corpo.

A INDÚSTRIA DA BELEZA E A RESISTÊNCIA AOS CONSTRANGIMENTOS BIOLÓGICOS

Num artigo intitulado “Cosmetic surgery in a different voice”, Kate Davis (1999) pega emprestada a expressão “uma voz diferente”, que serve de título ao livro de Carol Gilligan (1982), para resolver a aparente

contradição entre feminismo e cirurgia plástica e rever algumas das colocações feitas em seu *Reshaping the Female Body*, no qual a cirurgia cosmética é vista como um dos espaços privilegiados para o exercício do sistema gênero/poder; uma forma de disciplinar e inferiorizar as mulheres construindo seus corpos como feios, deficientes e necessitando de aperfeiçoamentos constantes. O artigo é dedicado à exposição da biografia de Suzanne Noël, feminista ativa que foi a primeira e a mais famosa cirurgiã plástica no início do século XX, na França. Em seus escritos e palestras sobre as técnicas cirúrgicas por ela empregadas, Noël mostrava a miséria da vida das suas pacientes. A razão econômica era o principal motivo para a procura pelas cirurgias, porque elas temiam perder o emprego com o aparecimento das primeiras rugas. A cirurgia plástica era vista como uma necessidade social das mulheres, e o direito à aparência jovial — ou a imprimir mudanças num rosto feio ou num corpo humilhado — era uma reivindicação que ocupava a mesma posição do direito ao voto e das demandas políticas em cuja luta Noël também estava envolvida. Davis conclui que, apesar de a cirurgiã e militante feminista não ter discutido as causas de todos os sofrimentos, a cirurgia plástica era uma forma de aliviá-los e fazer com que a mulher ganhasse reconhecimento social, ficasse mais segura, afluente e economicamente independente.

Em oposição à visão da indústria da beleza como uma forma de violência e opressão, o argumento nesse segundo modelo é que essa indústria oferece às mulheres a possibilidade de escapar das noções fixas e essencialistas do corpo feminino, um corpo tido como limitado às funções reprodutivas. Dessa perspectiva, as intervenções são instrumentos para reconstruir o corpo em sintonia com as mudanças de identidade, ampliando a capacidade do corpo para autorrepresentação. O corpo, desse ponto de vista, como mostra Featherstone quando trata da velhice, é percebido como uma máscara que impede a expressão do *self* e, como tal, pode e deve ser formatado de modo a promover uma sintonia entre corpo e *self*.

Brooks (2004) chama a atenção para as abordagens que veem nessas práticas uma forma de empoderamento das mulheres ou de resistir a normas que restringem a capacidade de expressão dos corpos. As cirurgias permitem que a mulher desafie as funções reduzidas do corpo e transforme um corpo passivamente vitimizado em outro que se torna um palco para exibir novas identidades.

Numa pesquisa sobre cirurgias plásticas em jovens descendentes de japoneses no Brasil, Schpun (s/d) mostra que a ideia de "ocidentalização dos olhos", expressão atribuída ao tipo de intervenção majoritariamente buscada por esses jovens, não dá conta do interesse crescente por esse tipo de cirurgia. Para as pessoas que ela entrevistou, não é uma questão de esconder a orientalidade da sua origem ou da aparência. Pelo contrário, todas têm muito orgulho da sua ascendência. O que procuram por meio das cirurgias — e que fica evidente nos relatos e nas fotos produzidas depois das cirurgias — é valorizar, explorar e embelezar a niponidade da aparência. Não se trata, assim, de ocidentalização, mas da construção social ativa de marcas corporais de etnicidade.

A anorexia é outra questão explorada pelos teóricos que procuram ver formas de resistência no uso das intervenções corporais. Contrariando as explicações que consideram a anorexia um resultado da submissão das mulheres jovens aos padrões de beleza ou a expressão de uma sociedade que transforma a magreza em virtude, Ilana Löwy (2006), seguindo as colocações de Hilda Bruch (1986), considera que há uma relação entre a anorexia e o desejo das meninas de se tornarem andróginas, de se parecerem mais com os homens e resistirem às convenções impostas ao corpo feminino. Uma mulher jovem que sofre dessa desordem aspira literalmente a fazer com que seu corpo desapareça. Ela rejeita sua condição de mulher e exprime fortemente o desejo de uma identidade assexuada. Os trabalhos de Ginette Raimbault e Caroline Eliacheff (1989), citados por Löwy, realçam a natureza profundamente rebelde do anoréxico como um estilo de vida escolhido e

assumido, e não como uma doença mental, daí a expressão “os indomáveis”, usada por essas autoras para caracterizar a vontade de controle absoluto sobre o corpo que marca a anorexia como uma luta contra os constrangimentos da feminilidade tradicional.

A anorexia, desse ponto de vista, não deve ser confundida com “a tirania da magreza” e com o modo como essa atinge as mulheres. Os homens também são encorajados a vigiar seu peso. Mas, à exceção daqueles cujo sucesso profissional depende de sua aparência física, a pressão é muito menor. Eles raramente desenvolvem uma preocupação obsessiva com o peso e o formato do corpo, tal como as mulheres. Essa preocupação é, nas palavras de Löwy, um dos aspectos mais visíveis da desigualdade dos papéis estéticos, uma das formas mais insidiosas de inscrever a hierarquia de gênero na carne.

A ideia da cirurgia como uma forma de resistência aparece ainda de maneira mais evidente nos chamados *body modification*, expressão que inclui uma longa lista de práticas como *piercing*, tatuagens e a inserção de implantes com o objetivo de alterar a aparência. Essa lista poderia ser ampliada de modo a incluir o conjunto de práticas da indústria da beleza. Orlan, artista performática francesa cuja cirurgia cosmética foi filmada e exibida ao vivo para a audiência, usa a intervenção para construir e reconstruir o rosto de um modo que desafia as normas dominantes de beleza. Brooks (2004) relata o implante que Orlan fez na nuca, o que lhe deu uma aparência extraterrestre, e seu plano de fazer um nariz enorme, o maior fisicamente possível a ser implantado também na nuca. O “corpo é obsoleto”, afirma o artista performático Stelarc. Na entrevista dada a Robert Ayres, Orlan diz que seu objetivo é “questionar o status do corpo na nossa sociedade, em particular o status do corpo feminino”.[3] Do ponto de vista desse segundo modelo, a indústria da beleza é parte da tecnociência que possibilitou um controle maior do corpo, criando um instrumental cada vez mais sofisticado capaz de resistir à materialidade do corpo e à tirania das

convenções sociais. Em contraposição a essa visão, como veremos a seguir, está a consideração de que o corpo sempre foi um objeto de transformações e que é próprio da cultura do consumidor potencializar essas possibilidades através da retórica da transformação pessoal.

A INDÚSTRIA DA BELEZA E A NEUTRALIDADE UNISSEXUAL

A cirurgia estética permite tanto para homens como para mulheres adquirir propriedades e capacidades novas e se inscreve na busca dos humanos para ultrapassar seus limites naturais. A cultura do consumidor faz um apelo incessante para envolver tanto o público feminino como o masculino nessa busca desvairada. A obesidade tem sido descrita como um problema maior de saúde pública e substitui o tabagismo como causa principal da mortalidade prematura nos países industrializados. O medo do envelhecimento e da morte é próprio dos seres humanos, independentemente de sexo, origem e status social.

Essas afirmações e, sobretudo, os dados sobre a utilização crescente pelos homens da indústria da beleza levam os autores a ver com descrença as relações estabelecidas entre essa indústria e as hierarquias de sexo.

A história da cirurgia plástica, particularmente da rinoplastia, elaborada por Gilman (1999), mostra que a cirurgia estética é um ramo da cirurgia plástica cuja origem era reparar os desgastes causados por feridas e doenças. Essas técnicas cirúrgicas são usadas desde o Renascimento, foram aperfeiçoadas no século XIX e ganharam grande desenvolvimento durante a Primeira Guerra Mundial, de modo a ajudar os soldados desfigurados pelas bombas e pelos obuses. De início, essas cirurgias estéticas não eram destinadas às mulheres. De acordo com Gilman, a cirurgia estética propriamente dita foi desenvolvida por um médico judeu alemão, Jacques Joseph, que procurou criar uma técnica para corrigir o “nariz semita” e transformá-lo em um nariz clássico, que não fosse etnicamente estigmatizado.

A rinoplastia do ponto de vista desse médico poderia corrigir as feridas psicológicas das pessoas que sofriam da visibilidade de seu status inferior. Os resultados esperados evitariam, assim, a identificação automática de uma pessoa com um grupo étnico.

O uso majoritário dessas técnicas pelas mulheres no presente seria transitório, posto que é crescente o número de homens que se submetem a elas. Esse é o ponto de partida do artigo de Brooks (2004), que procura compreender as razões da aceitação crescente pelo público americano da cirurgia cosmética, descrevendo o modo pelo qual se dá a "normalização" desse tipo de intervenção. A desregulamentação e comercialização da medicina tiveram início no final dos anos 1970, a partir do momento em que a propaganda médica e farmacêutica deixou de ser condenada pela associação médica americana e o marketing passou a ser visto, dos anos 1980 em diante, como uma prioridade para a diretoria da *American Society of Plastic and Re-Constructive Surgeons*. Depois disso, um número crescente de cirurgiões contratou firmas de marketing para vender seus serviços e produtos. Da mesma forma, em 1992 o Congresso americano exigiu uma redução do tempo dado à *Food and Drug Administration* (FDA) para testar e aprovar novas drogas, e essa agência deixou de ter a jurisdição legal para rever e analisar os medicamentos antes que fosse feita propaganda deles.

Os conteúdos das propagandas veiculadas em revistas voltadas para o público feminino e para o público em geral são os alvos da análise da autora. Não há, no entanto, a preocupação de distinguir se há diferenças nas mensagens emitidas para os diferentes públicos. A autora identifica dois quadros narrativos voltados para encorajar a aceitação das intervenções cirúrgicas, o que realça a "nova tecnologia" e o que ela chamará de "respostas cândidas nos relatos em primeira pessoa". Essas duas estratégias são também evidentes na propaganda das revistas brasileiras que pesquisamos.

O primeiro quadro associa as intervenções ao progresso, a uma revolução científica, à inovação. Os leitores são apresentados às capacidades recém-descobertas de substâncias e às tecnologias simples e acessíveis que podem ser executadas com facilidade e com todo o conforto para os pacientes. Inovação e progresso são características associadas também às pessoas que se servem dessas tecnologias. A retórica da aprovação pela medicina e da facilidade de sua aplicação se combina com a retórica da livre escolha e fica evidente, sobretudo, nas propagandas do botox.

Os "relatos cândidos" são as histórias das cirurgias plásticas feitas por pessoas em que a decisão é associada a valores como coragem e virtude (aqueles que tomaram essa decisão são aplaudidos pela coragem de relatar suas histórias de modo a ajudar as outras pessoas insatisfeitas com sua aparência a tomar essa iniciativa); independência e rebelião (foram contra a vontade dos pais, maridos e namorados e não admitem que os outros digam o que elas devem fazer); o presente que cada um deve dar a si mesmo ("algo que fiz só para mim, mereço ser mais bonita"); e, por fim, a cirurgia como uma ação racional, conscientemente tomada para o aperfeiçoamento pessoal e para aumentar as chances de sucesso profissional e econômico.

Nessas duas estratégias narrativas, o corpo que passou pela cirurgia pode ser apresentado de maneiras diferentes, mas as dores, os cortes, as queimaduras e os sangramentos são minimizados. Para Brooks, a normalização da cirurgia estética envolve formas de controle social que afetam tanto homens como mulheres, através da disrupção da reflexividade corpo/mente e da perda da capacidade inata do corpo para o conhecimento.

Na análise comparativa que faz das narrativas das cirurgias plásticas feitas por mulheres americanas e inglesas, Debra Gimlin (2002) mostra como esses relatos refletem e reproduzem o modo como o sistema de saúde se impôs nesses dois países. Considerando que a cirurgia plástica ainda é, nos dois contextos, objeto de muitos preconceitos dos médicos, dos

acadêmicos, das feministas e do público em geral, as narrativas são compreendidas como formas de normalizar essas intervenções. Através da oposição de valores como direito, moralidade e necessidade a valores como desejo, exclusão, autonomia e responsabilidade, a autora aponta para a maneira como essas intervenções são normalizadas em cada caso. Nos Estados Unidos, as mulheres tendem a justificar a cirurgia estética referindo-se aos custos dos procedimentos, ao investimento que elas fizeram, que são geralmente financeiros, mas envolvem também custos não monetários, como parar de fumar ou emagrecer. Mesmo as mulheres com mais recursos econômicos afirmam que fizeram muitos esforços para ter o corpo desejado, como regimes ou ginástica, mas a cirurgia plástica foi a única forma de recuperar o corpo desejado depois do parto ou da amamentação. A ideia de muito esforço (de trabalho duro) e dedicação a valores como a família é a evidência de que são moralmente corretos o seu desejo e direito à cirurgia plástica. As americanas também se referem aos empréstimos feitos para poderem pagar a cirurgia plástica, ao contrário das inglesas, que, mesmo tendo pagado pela cirurgia, jamais se referiram aos empréstimos feitos com essa finalidade. O dinheiro obtido é semantizado como algo que veio de uma fonte inesperada: o recebimento de um seguro, o divórcio, um presente, uma herança. Para elas, não está envolvido um sacrifício, mas a tendência é normalizar a ação através de estratégias que apontam diferenças entre a cirurgia cosmética, um luxo adquirido com um acréscimo na renda, e outros bens de consumo necessários à vida familiar, cuja aquisição é prioritária. As inglesas separam esse tipo de intervenção do cuidado com a saúde propriamente dita e distanciam-se das significações culturais negativas que relacionam a plástica ao egoísmo e à obsessão com a beleza e juventude que para elas caracterizariam as mulheres americanas. Procuram, assim, demonstrar que não importa o quanto a cirurgia cosmética fosse desejada, ela só teria sido feita no momento em que poderia ser paga sem que as necessidades familiares básicas fossem abandonadas. Muitas das

entrevistadas inglesas disseram que poderiam ter usado o serviço gratuito, mas se sentiam moralmente obrigadas a pagar pela intervenção para não ocupar o lugar de outros pacientes com doenças graves. Desse modo, apresentam-se como pessoas moralmente corretas, que privilegiam as necessidades de outras pessoas mais carentes. Elas ainda conceituavam as cirurgias como uma necessidade médica, os seios grandes causavam dores nas costas ou vergonha, e outras reiteravam que foi uma recomendação médica que as levou à busca da intervenção. Com isso, as inglesas faziam um esforço monumental para dissociar a cirurgia cosmética da vaidade e tendiam a explicar que tomaram essa decisão para agradar ao marido ou a outras pessoas queridas. Já as americanas tendiam a demonstrar a vontade de controlar os próprios corpos, mostrando-se como as únicas responsáveis pela tomada de decisão, de modo a fazer da vaidade e da vontade de melhorar a aparência um valor moralmente defensável. A legitimidade que essas explicações ganham em cada contexto tem a ver, de acordo com Gimlin, com o modo como o sistema de saúde se constitui e se legitimou em cada um dos países. A autora centra sua pesquisa em relatos feitos por mulheres, mas não faz referência à diferença entre os sexos nas estratégias de normalização da cirurgia plástica.

SEMPRE FOMOS *CYBORGS*

Voltamos aqui ao ponto de partida da pesquisa antropológica sobre corpo. Quando se diz “corpo feminino/corpo masculino”, entende-se que um corpo natural não existe. O corpo é o que se faz dele, seja onde for e a partir de convenções.

Na tradição antropológica, o corpo tem sido visto como passivo, uma espécie de tela, como diz Pasi Falk (1994), a ser pintada, ou barro a ser moldado. São os códigos culturais que paradoxalmente completam o modo tido como natural da existência dos corpos em cada contexto cultural. É

justamente essa visão do corpo como pura passividade que a ideia de incorporação procurou rever, fazendo a crítica ao essencialismo, ao biologismo e ao naturalismo que caracterizam os debates teóricos sobre o tema. Nessa perspectiva, o corpo não pode ser visto como objeto a-histórico, biologicamente dado, não cultural, ou como uma substância puramente dada (reino da natureza) em cima da qual vai se inscrever a ordem da cultura. Mas se apresenta como corporalidade ou corporificação, uma experiência que reúne afetos, afeições, *habitus*, como diz Csordas (2000).

A ênfase no agenciamento, que marca as reteorizações sobre a cultura das últimas décadas, traz dimensões interessantes para a reflexão sobre a indústria da beleza, redirecionando a preocupação para o corpo vivido, representado e utilizado de forma específica, nas diferentes modalidades dessa indústria. Contudo, o interesse relativamente reduzido que essas novas abordagens têm pela questão do poder e pela dimensão histórica das práticas sociais leva a uma ênfase às vezes exagerada na flexibilidade das trajetórias individuais. Os constrangimentos sociais e econômicos são minimizados e as desigualdades parecem poder ser facilmente neutralizadas. Violência e destituição humana transformam-se em problemas de falta de confiança em si mesmo ou de dificuldade de compreensão das informações sobre as formas de acesso às novas tecnologias postas a serviço da beleza, da juventude, da saúde e do bem-estar.

O apelo que esse subtítulo faz ao *Um manifesto para os cyborgs* nada mais é do que uma menção a Donna Haraway (1994), para quem a ironia é "uma estratégia retórica e um método político, que ela, autora, gostaria de ver mais privilegiado dentro do feminismo socialista".

AS TECNOLOGIAS DO REJUVENESCIMENTO E A MATERIALIDADE DA VELHICE

O ponto de partida dos estudos aqui examinados — tanto dos autores que veem nessa indústria uma expressão da opressão da mulher ou de outras minorias quanto daqueles que apresentam essas práticas corporais como uma forma de libertação de estigmas e preconceitos — é que a indústria da beleza amplia a plasticidade do corpo.

Esse era também o pressuposto no início da minha pesquisa sobre as tecnologias do rejuvenescimento e velhice. Num contexto em que se supõe que a plasticidade do corpo é ampliada de maneira inusitada, meu interesse foi pensar em como dar conta da materialidade do corpo na velhice sem cair num determinismo biológico, cujo caráter ilusório até mesmo os biocientistas têm se empenhado em realçar.

Procurei, assim, problematizar o construtivismo cultural que caracteriza as práticas dos gerontólogos e dos geriatras que tendem a transformar a velhice em uma questão de negligência corporal e se empenham em estimular os indivíduos a adotarem estratégias instrumentais para combater as marcas do envelhecimento, negando os constrangimentos dados pelos limites biológicos do corpo. Esses profissionais tendem a culpar os velhos pela perda de habilidades e controles físicos e mentais que marcam o avanço da idade. A velhice passa, então, a ser vista como consequência da falta de envolvimento em atividades motivadoras e da adoção de formas de consumo e estilos de vida inadequados (Debert, 1999).

Pensar no uso das tecnologias da indústria da beleza como fruto da busca da "normalidade", como propõe Bordo no prefácio em que revê as colocações feitas em seu livro, exige uma revisão das concepções dessa indústria como ampliando as capacidades do corpo. Nessa direção, Mariza Corrêa (2007) traz um *insight* interessante quando focaliza as práticas e o discurso médico que marcam as intervenções cirúrgicas no corpo de recém-nascidos, cujo sexo se convencionou definir como ambíguo. Mostra como a constituição da categoria "intersexual" ou "intersexo" são formas de encarceramento da diversidade corporal no vocabulário normativo que

classifica as patologias. As operações empreendidas apontam as severas limitações que são impostas sobre o que o corpo permite e a aversão ao diferente, aos corpos que desafiam os limites impostos às identidades sexuais.

É esse *insight* que inspira Andrea Tochio de Antonio (2008) na comparação que empreende entre as cirurgias plásticas de mama e as cirurgias plásticas de rejuvenescimento no Hospital das Clínicas da Unicamp, em que o serviço de cirurgias, por ser gratuito, atende preferencialmente cirurgias consideradas reparadoras, em detrimento das estéticas.

Cirurgias como as gigantomastias, ginecomastias, próteses de silicone, implantes mamários, mamoplastias tendem a ser classificadas como reparadoras, porque o que está em jogo é o dimorfismo sexual, e o empenho é corrigir a natureza que só pode fabricar homens ou mulheres. Ou, nas palavras de Andrea, essas cirurgias aparecem como meios de fixar ou moldar diferenças entre corpo feminino e corpo masculino, diferenças essas historicamente construídas como inatas pelo discurso médico, pois partem do pressuposto biológico da diferença entre os "sexos" como essência dos indivíduos, legitimando o que Gayle Rubin e Judith Butler entendem por heterossexualidade compulsória.

Na relação corpo e gênero, é possível pensar na cirurgia plástica como uma forma de produzir diferenças tidas como naturais; porém, no caso da relação entre o corpo e a velhice, mostra essa autora, parece ocorrer o inverso. A cirurgia é uma tentativa de fugir das marcas do tempo, desnaturalizando processos tidos como naturais. Nas cirurgias e outras práticas de rejuvenescimento, o empenho é driblar o normal, impedindo que a natureza siga o que é tido como seu destino.

A aversão ao corpo envelhecido organiza o uso das tecnologias do rejuvenescimento e o modo como esse uso se reproduz. Os ideais de perfeição corporal encantam as revistas, o cinema, os comerciais de

televisão, mas todos sabem que essa é uma questão de imagem visual, que jamais alguém pode pensar em atingir. É a materialidade do corpo envelhecido que se transforma em norma pela qual o corpo vivido é julgado e suas possibilidades são restringidas. Essa materialidade — entendida mais na sua concretude histórica do que na biológica — é um elemento crucial para a compreensão da existência psíquica e social dos usuários e operadores da indústria do rejuvenescimento.

Num contexto em que cresce avassaladoramente o número de pessoas mais velhas na população, o mercado de consumo de bens e serviços se esmera em mostrar como devem os jovens de idade avançada se comportar de modo a operar a reparação das marcas do envelhecimento.

Essa projeção do corpo jovem na materialidade do corpo envelhecido e a negação de que a senilidade progressiva pode ser um aspecto normal do avanço da idade cronológica impedem a criação social de uma estética da velhice.

Referências bibliográficas

ANTONIO, Andrea Tochio de. *Corpo e estética: um estudo antropológico da cirurgia plástica*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Unicamp, Campinas, 2008.

BORDO, Susan. *Unbearable Weight: feminism, western culture and the body*. 10ª ed. Berkeley: University of California Press, 2004.

BODY & SOCIETY: *Special Issue on Body Modification*, vol. 5, n º 2-3, 1999.

BROOKS, Abigail. "Under the knife and proud of it: an analysis of the normalization of cosmetic surgery." *Critical Sociology*, nº 2, vol. 30, 2004, p. 207-239.

BRUCH, Hilda. *The Golden Cage: The enigma of anorexia nervosa*. Londres: Routledge and Kegan, 1986.

CORRÊA, Mariza. *Relatório do projeto "Gênero e Corporalidade"*, mimeo, 2007.

CSORDAS, Thomas. "The body career in Anthropology." In: MOORE, Henrietta (ed.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 2000.

DAVIS, Kate. “Cosmetic Surgery in a Different Voice.” Women’s Studies International Forum, 22(5), p. 473-88, 1999.

_____. *Reshaping the Female Body*. Londres: Routledge, 1994.

DEBERT, Guita Grin. Resenha de *L’emprese du genre*. *Cadernos Pagu*, nº 30, 2008.

_____. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Fapesp/Edusp, 1999.

FALK, Pasi. *The Consuming Body*. Londres: Sage Publications, 1994.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

GILMAN, Sander L. *Making the Body Beautiful: A Cultural History of Aesthetic Surgery*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

GIMLIN, Debra. *Bodywork: beauty and self-image in American culture*. Berkeley: University of California Press, 2002.

GOLDENBERG, Mirian (org.). *Nu e vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

Gómez , Zandra Pedraza. “Las huellas de la vida. Intervenciones estéticas y modelado del yo.” *Pro-posições*, revista quadrimestral da Faculdade de Educação, Unicamp, vol. 2, nº 2 (41), Campinas, p. 91-102, 2003.

Haraway, Donna, “Um manifesto para os *cyborgs*: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80.” In: HOLANDA, H. B. (org.). *Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LÖWY, Ilana. *L’émprise du genre*. Paris: La Dispute/Snédit, 2006.

RAIMBAULT, Ginette e ELIACHEFF, Caroline. *Les Indomptables: figures de la anorexi*e. Paris: Odile Jacob, 1989.

SCHPUN, Monica Raísa. “Les descendants d’immigrés japonais au Brésil et les chirurgies d’occidentalisation des yeux”, mimeo, s/d.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza: como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

NOTAS

[1] Pesquisa realizada dentro do Projeto Temático Gênero e Corporalidade desenvolvido no Pagu — Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, com o apoio da Fapesp. Para o desenvolvimento dessas pesquisas, contei com bolsa de produtividade do CNPq.

[2] Para um quadro rico da pesquisa antropológica sobre o tema, ver Mirian Goldenberg (org.), *Nu e vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*, 2002.

[3] Sobre *body modification* e sobre as entrevistas com Orlan e Sterlac, ver o número da revista *Body & Society* dedicado ao tema (*Special Issue on Body Modification*, vol. 5, n^{os}2-3, 1999).

A moral da pele lisa e a censura midiática da velhice: o corpo velho como uma imagem com falhas

Paula Sibilia

> *Quando fiz 50 anos parece que me tornei invisível. Ninguém mais diz nada, um elogio, um olhar, nada. É a coisa que mais me dá a sensação de ter me tornado uma velha.*
>
> Professora, 55 anos[1]

> *Que maluco vai querer uma velha decrépita, ou até mesmo uma coroa enxuta, se pode ter uma jovem durinha, com tudo no lugar?*
>
> Jornalista, 51 anos[2]

Na era do "culto ao corpo" e da espetacularização da sociedade, instados a se converter em imagens com certas características rigorosamente definidas, os corpos humanos são desencantados de suas potências simbólicas para além dos códigos da "boa aparência". Nesse contexto e paradoxalmente — meio século após os movimentos de liberação sexual e em plena reivindicação da subjetividade encarnada, com a "expectativa de vida" aumentando sem cessar — novos tabus e pudores converteram a velhice num estado corporal vergonhoso. Sinais de uma derrota na luta pela permanência do aspecto juvenil, as rugas são moralmente condenáveis devido à sua indecência: a velhice é um direito negado ou algo que deveria permanecer oculto, longe de ambicionar a tão cotada visibilidade. Assim como acontece

com todas as outras “imperfeições” e “impurezas” que o envelhecimento cinzela nos corpos humanos, as rugas constituem uma afronta à tirania da pele lisa sob a qual vivemos. Por tal motivo, este artigo focaliza as estratégias de censura implícita utilizadas pelos meios de comunicação gráficos e audiovisuais, que evitam mostrar ou retocam as imagens de corpos idosos com técnicas depuradoras e alisadoras, como se ostentá-las despudoradamente equivalesse a praticar uma nova forma de obscenidade.

Não é fácil ser velho no mundo contemporâneo — ser velha, então, pior ainda! Essas asseverações podem soar paradoxais, num momento histórico que possibilitou como nunca antes a expansão quantitativa e qualitativa da vida, especialmente no que tange às mulheres. Entre as muitas características inéditas da nossa época, conta-se tanto a crescente participação feminina em todos os âmbitos — inclusive nos mais altos escalões do poder, com liberdades equiparáveis aos homens nos diversos planos da existência — como o fato incontestável de que a população mundial está envelhecendo. Além de ter se reduzido a taxa de fertilidade por habitante e, portanto, o número relativo de nascimentos, os incríveis avanços tecnocientíficos das últimas décadas não cessam de desafiar os limites que tradicionalmente constringiam os corpos humanos, diminuindo tanto a morbidade como a mortalidade. As características biológicas de cada sujeito e da espécie em geral se revelam cada vez menos intransigentes diante da intervenção técnica, enquanto o leque de experiências individuais e coletivas exprime uma diversidade jamais vista, capaz de transbordar os horizontes da condição humana empurrando seus confins rumo a territórios impensados.

Todas essas fronteiras estão se deslocando: antes consideradas rígidas e estáveis, determinadas por forças inabaláveis como os desígnios naturais ou divinos, agora vivenciam uma dilatação e até mesmo uma metamorfose, que amplia seu escopo para além do que há pouco tempo se considerava possível. Nesse contexto, a estrutura orgânica que conforma os corpos humanos parece estar em plena mutação: suas antigas margens se redesenham

constantemente, colocando em xeque até mesmo a terrível baliza da finitude. Nos últimos cem anos, a expectativa de vida da população mundial tem se duplicado. Quem nascesse em terras brasileiras no início do século passado, por exemplo, esperaria viver menos de 34 anos; só na década de 1980 essa probabilidade atingiu um patamar que pode se considerar "idoso", ao chegar aos 63 anos. Na passagem para o século XXI, a estimativa superou a marca das sete décadas de vida para os cidadãos do Brasil, em meio a estatísticas que já davam conta de um novo fenômeno: o envelhecimento da população nacional.[3] Em nível planetário, o perfil demográfico também foi mudando: enquanto em alguns países a expectativa de vida já ultrapassa as oito décadas, calcula-se que o número de pessoas com mais de 60 anos triplicará até 2050, chegando aos dois bilhões; então, a população dessa faixa etária excederá a quantidade de adolescentes e crianças menores de 14 anos.[4] Os anciões, portanto, além de serem cada vez mais velhos e mais fortes, logo serão maioria — sobretudo as damas, cujo calendário vital insiste em avantajar o dos cavalheiros.

À luz desses dados, caberia perguntar: o que pode, hoje, um corpo? Uma resposta parece óbvia: os corpos humanos podem cada vez mais e, além disso, podem durante mais tempo. Por outro lado, as mulheres e os homens contemporâneos sabem que eles próprios são os orgulhosos artífices de todas essas conquistas, que fecundaram ao longo da segunda metade do século passado e cristalizaram nas últimas décadas. Não se trata apenas de uma esticada na duração e na "quantidade de vida". Essa tendência vem acompanhada de uma ênfase num conceito mais complexo: a tecnociência e o mercado oferecem um profícuo cardápio que visa a aumentar, também, a "qualidade de vida". Embora essa outra categoria seja bem mais esquiva às definições e muito mais complicada na hora de ser medida, não há dúvidas de que os vetores históricos imprimem sua influência na conformação dos corpos e das subjetividades. Fatores socioculturais, econômicos e políticos exercem uma pressão sobre os sujeitos dos diversos tempos e espaços,

estimulando a configuração de certas formas de ser e inibindo outras modalidades. Por isso, dentro dos limites desse arcabouço flexível e poroso que é o organismo da espécie *homo sapiens*, as sinergias históricas que vigoram em determinada época incitam certos desenvolvimentos corporais e subjetivos, ao mesmo tempo em que bloqueiam o surgimento de formas alternativas.

Então, se os contornos do corpo humano estão se redefinindo atualmente, isso não se deve apenas às maravilhosas soluções técnicas que não cessam de se multiplicar, mas também a outras transformações que afetam as sociedades ocidentais cada vez mais aglutinadas e conectadas pelas redes dos mercados globais. Assim, se o envelhecimento e a morte sempre constituíram graves limites para a expansão dos corpos humanos, hoje essas barreiras estão sendo dinamitadas. As novas ciências da vida sonham com a possibilidade de "reprogramar" esses corpos para torná-los imunes às doenças, driblando as penúrias da velhice e a fatalidade da morte. Trata-se do ancestral sonho da eterna juventude, renovado como uma grande ambição da nossa época e como uma promessa de que, talvez, logo estará à disposição de todos — ou, pelo menos, de todos aqueles que tenham condições de pagar por tão magnífica receita.

Porque não há dúvida de que caso tal panaceia venha de fato a ser descoberta, ela não surgirá sob a forma de uma viagem mística rumo a algum tipo de "além" e nem como qualquer outra opção que envolva o fluxo de energias sobrenaturais ou extraterrenas. Se esse milagre se concretizar, ele terá as feições prosaicas de uma mercadoria ou de toda uma linha de produtos e serviços; e, portanto, estará sujeito a um preço que poderá ser pago em diversas modalidades e com facilidades de crédito. Mas, além de se desenvolver no cerne da cultura mercadológica em que vivemos, esse delírio técnico tão contemporâneo implica um correlato moral bastante complexo, com faces contraditórias e inúmeros desdobramentos, cujos indícios irradiam por toda parte e merecem ser indagados. Pois, como já foi

anunciado no início deste ensaio — e, paradoxalmente, numa época que ampliou o direito à velhice de forma inédita e desativou quase todos os tabus que constrangiam as realizações corporais —, não é fácil ser um corpo velho hoje em dia.

O MITO CIENTIFICISTA E AS TÉCNICAS DE REJUVENESCIMENTO

Uma interrogação se impõe, então, aqui: por que, apesar de todos esses evidentes avanços e considerando as claras vantagens que implica viver nestes inícios do século XXI, é tão difícil assim ser velho (ou velha) no mundo contemporâneo? Cabe notar que a palavra resulta até ofensiva, como uma espécie de insulto que deveria ser suavizado com o uso de expressões mais politicamente corretas, tais como "terceira idade" ou "melhor idade" — essa segunda fórmula, aliás, cúmulo dos eufemismos e da hipocrisia, tem se popularizado incrivelmente em anos recentes. Tudo isso quando, a rigor, como afinal sabemos e como bem a denominara Simone de Beauvoir em seu livro implacável, limpamente intitulado *A velhice*, trata-se da "última idade". Claro que essa fatalidade não é algo que se degluta com resignação e leveza, sobretudo numa época em que a tecnociência parece ter se instalado na derradeira trincheira do encantamento e da magia: nestes inícios do século XXI, as míticas potências da ciência e da técnica prometem tudo manter sob controle, deixando nas mãos de cada indivíduo as decisões relativas ao próprio destino. Se esse projeto ainda tem falhas e não se realizou por inteiro, os discursos midiáticos garantem que logo essas poucas arestas serão polidas e então, sim, tudo será possível — inclusive o sonho de preservar a juventude e conquistar a imortalidade.

Contudo, enquanto ainda não se consuma esse fabuloso anseio, irrigado pelo "mito cientificista" que enfeitiça nossa era, o tempo vai passando e nossos corpos envelhecem lastimosamente. Algo que acaba motivando toda sorte de desesperos e angústias, para cuja mitigação carecemos de antídotos.

A fim de nos ajudar a lidar com tamanho desatino, portanto, a própria tecnociência — em sua tácita aliança com a mídia e o mercado — oferece um imenso catálogo de soluções alternativas e sempre temporárias, embora supostamente eficazes, que visam a contornar essa defasagem entre tão soberbas ambições e as metas ainda modestas que por enquanto são atingíveis. Nesse acervo se incluem tanto as diversas técnicas de rejuvenescimento corporal como as drogas para apaziguar a alma, visto que as primeiras jamais conseguem a eficácia prometida, e o decepcionado consumidor precisará, portanto, de algum outro consolo. Num ensaio dedicado a examinar o "culto da performance" na sociedade atual, por exemplo, o sociólogo francês Alain Eherenberg (2010) cita um relatório oficial do seu país, que chama a atenção para o enorme incremento da prescrição de medicamentos psicotrópicos "como modo de responder às dificuldades existenciais da terceira idade". Entre os 12 remédios desse tipo mais consumidos na atualidade, dos tranquilizantes aos estimulantes, quatro são utilizados sobretudo pelos idosos.

Nada de muito surpreendente, aliás: esse tipo de apoio técnico é necessário para suportar o peso da velhice numa sociedade como a nossa, que não dispõe de outros sortilégios para lidar com o fato terrível que implica envelhecer a olhos vistos. Quando a racionalidade instrumental se impõe como uma linguagem universal, capaz de estender a todos os domínios sua lógica do cálculo, da técnica e do mercado sem deixar nada de fora, não espanta que a própria vida também seja tratada nesses termos. Assim como ocorre com todos os outros vetores da ação pública e privada, a biopolítica contemporânea foi absorvida pelo "espírito empresarial" e pelas doutrinas mercadológicas que os insuflam: um modo de funcionamento que permeia todas as instituições e recobre todos os âmbitos. Em consequência, tanto a vida de cada indivíduo como a da espécie humana — e, inclusive, a do conjunto da biosfera — são pensadas e tratadas, hoje, de acordo com essas

regras do jogo cada vez mais monopólicas. É nesse sentido que todo e qualquer corpo é considerado, também e de modo crescente, um "capital".

Especialmente no Brasil, de acordo com as pesquisas da antropóloga Mirian Goldenberg (2007), o corpo humano se apresenta como "um verdadeiro capital físico, simbólico, econômico e social" (p. 13). Explicar-se-ia assim, por exemplo, o prestígio das modelos, profissão almejada por "nove em cada dez garotas" do país: o principal capital dessas estrelas que deslumbram nas passarelas "é o corpo magro, jovem e belo" (Goldenberg, 2007, p. 27). O valor desse ativo financeiro de cada um se estabelece em função de diversas variáveis, todas elas sujeitas às flutuantes cotações dos mercados nos quais o corpo em questão se movimenta. Apesar dos vaivéns e da insegurança que costumam afetar esse tipo de instâncias como critérios de valorização dos quais dependemos quase exclusivamente para julgar o que somos, sabe-se que um corpo velho hoje vale menos do que um corpo jovem.

"Poucas coisas ficam melhores com o tempo", afirmava com impassível frieza uma publicidade veiculada em vários jornais e revistas brasileiros no ano de 2008. Inclusive, ou sobretudo, o anúncio sugeria que essa incapacidade para melhorar com o tempo é inerente aos seres humanos. Mais exatamente, aliás, às mulheres. Pois, de fato, longe de melhorar com o inexorável transcorrer dos anos, os corpos vivos — em particular, os femininos — costumam inchar, deformar-se e até mesmo despencar estrepitosamente.

Para ilustrar tamanha certeza, o mencionado aviso optava por estampar quatro imagens bem eloquentes nas páginas das publicações. Uma ao lado da outra, essas fotografias mostravam um torso feminino sem rosto, quase anônimo: do meio do peito até logo acima dos joelhos. As roupas e outros detalhes sugeriam que se tratava da mesma pessoa, de nome Carla, porém fotografada em diferentes épocas: sua silhueta em quatro temporadas sucessivas. Nesse trânsito do primeiro até o último degrau temporal, a moça ficava cada vez menos jovem e esguia. A intenção da mensagem, tão tosca

como eficaz, consistia em ressaltar que houve um declínio no decorrer desse período: em quatro rápidos anos, o corpo de Carla se deteriorou e ela virou uma "coroa". Sob o estigma dessa condição, quase se poderia dizer que ela deixou de ser mulher: perdeu o direito de ser considerada "gostosa", por exemplo — algo que constitui "uma das maiores dores de envelhecer" para as mulheres brasileiras, pois implicaria "tornar-se invisível para os homens, fora do mercado da sedução" (Goldenberg, 2008, p. 95). Derrapar para esse campo da invisibilidade tem sérias implicações na "sociedade do espetáculo" em que vivemos: no final desse percurso, que vai da juventude até a idade adulta, essa pessoa que deixou de ser jovem teria dilapidado boa parte do seu capital corporal e, após esse esgotamento, encontra-se à beira de uma virtual inexistência.

O que aconteceu com essa mulher não faz mais do que confirmar a declaração incontestável expressa no lema daquela propaganda: poucas coisas melhoram com o tempo. Quase nada se aprimora ao envelhecer, aliás, ao contrário. Uma exceção incomum a essa magna lei da natureza seria o caso de *Desperate Housewives* e *Grey's Anatomy*, precisamente, os produtos que o anúncio se ocupava de promover. "Duas das séries de maior sucesso da televisão" que, pelo jeito, teriam a incomum capacidade de desafiar a dura sina que afeta as Carlas e Marias de carne e osso. Pois, ao avesso do que ocorre com as fêmeas da espécie humana, essas séries de televisão, elas sim, valha a ressalva, "a cada ano estão melhores". Apesar de sua autoevidência, essa afirmação — que se apresenta tão óbvia sob a luz das ilustrações — merece certa análise. Porque essa incapacidade para melhorar com a passagem do tempo, que parece intrínseca a quase tudo sob a égide do capitalismo contemporâneo — exceto, talvez, para alguns vinhos e programas de televisão — também contradiz certas crenças que ainda parecem deter algum valor, referidas ao acúmulo de experiência e à consequente riqueza no amadurecimento que esse processo envolveria.

EXPERIÊNCIA, *LIFTING* E POBREZA: UM MERCADO DE CAPITAIS?

Nessa vertigem do descartável e da obsolescência, que tudo parece arrasar no espasmódico ritmo da atualidade, caberia indagar o que restou do clássico enaltecimento da experiência: aquilo que constituía a base da sabedoria dos anciões em culturas mais respeitosas desses valores, por exemplo, e que na pujança moderna poderia levar ao "progresso" e ao aprimoramento como fruto do aprendizado. De acordo com esse tipo de relatos, a bagagem decorrente da vagarosa ruminação das vivências — tanto as pessoais como as coletivas — costumava ser apreciada como algo benéfico, inclusive na pragmática cultura moderna e sob a lógica produtivista do capitalismo. Tudo isso podia ser considerado um valioso "capital", aliás, que se colhia ao longo da vida e se procurava resguardar com todo cuidado, ou até mesmo como um tesouro sem preço. Agora, porém, o tempo só parece responsável por despejar sobre nossos corpos uma porção de coisas indesejáveis, tais como rugas, manchas, varizes, pelancas, adiposidades, estrias e outras aberrações. E, além dessas punições claramente visíveis e palpáveis, o envelhecimento também acaba enferrujando certos mecanismos delicados, tais como a criatividade e o dinamismo próprios da atitude juvenil, deteriorando, assim, todos os elementos que porventura constituem o que somos.

Não tem jeito, então: o material de que estamos feitos se degrada com o avanço da idade. Por isso, como proferia aquela publicidade, os corpos só podem ficar "piores" com o passar do tempo. O problema parece ser que, cada vez mais, corpo — e tão somente corpo — é *tudo* o que somos. Em consequência, não é "apenas a carne" que se deixa corromper, por exemplo, como rezariam outras narrativas, mas somos *nós* os que "pioramos" irremediavelmente ao envelhecer: tudo o que nos constitui perde valor quando nos tornamos velhos, pois nesse cruel processo ocorre uma gradativa descapitalização de nossas púberes virtudes.

“Aumente seu capital-juventude”, convida o típico anúncio de um produto cosmético qualquer, estampado na página de uma revista e ilustrado com a face reluzente de uma jovem modelo. A mercadoria à venda se descreve como *skin saver chrono*, um “economizador de pele” ou um “salvador da pele”, numa linguagem que tira proveito das ambiguidades entre o léxico mercantil e o vocabulário religioso, associando-se ainda às potências míticas da divindade grega do tempo, Chronos, sob um verniz cientificista e no idioma que mais lhe convém: o inglês. Todos os ingredientes das nossas poções mágicas estão aí, portanto, e é claro que há um preço mais ou menos módico a se pagar por tamanha promessa de felicidade, que deixará “sua pele 70% mais jovem, 88% mais lisa e 94% mais hidratada”.

Certos ecos instigantes jorram das mensagens desse tipo, que marcam o tom desta época com sua particular combinação de puerilidade e cinismo e que tantos dividendos devem render às indústrias cosméticas e publicitárias. Em 1949, Simone de Beauvoir denunciara a denegrida condição feminina em tom raivoso, nas páginas de seu livro *O segundo sexo*, afirmando que “o corpo da mulher é um objeto que se compra: para ela, representa um capital que ela se acha autorizada a explorar” (Beauvoir, 1967, p. 70). O mais curioso dessas ressonâncias é que, mais de seis décadas após tais constatações, e apesar de todos os avanços nas conquistas de direitos e nas mudanças socioculturais que se sedimentaram no mundo desde então, não perdeu validade essa noção do corpo juvenil da fêmea humana como sendo um capital em que convém investir com bom tino porque vai se desgastando inelutavelmente. Não só não se extinguiu essa peculiar mitologia como parece ter crescido, na medida em que se estendeu para outros segmentos de mercado, que agora abrangem não apenas as moças casadoiras mas também as “coroas” e, inclusive, os varões de todas as idades.

“A beleza também é coisa de homens”, ensina um anúncio ilustrado com o corpo nu de um rapaz em pose escultórica. E logo alerta que, “para além

da cosmética e da ginástica", quando esses recursos menos invasivos são insuficientes, vale a pena recorrer à "medicina estética" e à "cirurgia plástica", sobretudo se a intenção é resolver problemas como "alisar ou rejuvenescer o abdome", "melhorar nariz, orelhas e queixo", "recuperar o cabelo", "eliminar o pelo corporal", "branquear os dentes", "perder peso e eliminar gorduras". Numa ardilosa tentativa de negociar com as resistências culturais que ainda atrapalham a consolidação desse promissor mercado, o aviso defende o "profissionalismo" da equipe que opera nessa "organização médico-estética mais avançada da Europa", utilizando "os últimos avanços tecnológicos" para satisfazer as reivindicações de sua distinta clientela. A argumentação finaliza com os seguintes apelos: "não desista de melhorar" e "se você é homem, ligue para nós". Pode soar convincente ou não, mas está longe de ser a única estratégia colocada em prática nessa tentativa de adubar um solo que se adivinha fértil. "A nova dimensão do homem", proclama o anúncio de outra "clínica de estética masculina", que, sem se arriscar a mostrar foto alguma, enumera sobriamente os diversos serviços oferecidos para instilar essa dimensão masculina recém-inaugurada, tais como: preenchimento cutâneo, emagrecimento, implante capilar, estética facial e corporal, depilação e botox.

"Afinal, você merece livrar-se das marcas de preocupação", explica outra propaganda de cosméticos, muito semelhante às que tradicionalmente interpelam o público feminino, embora ilustrada com a fotografia de um belo rosto masculino — cujos olhos, porém, aparecem emoldurados por finas rugas. Discreta e didática, essa outra publicidade destinada aos homens contemporâneos também se vê na obrigação de explicar os motivos da sua proposta, algo que não requer esclarecimento algum quando o público-alvo é composto de mulheres: "nos dias de hoje", adverte o texto do anúncio, "cuidar da aparência também significa estar informado e atualizado". E logo depois recomenda ao consumidor que consulte o pitoresco site "rugasnuncamais" na internet, para obter mais subsídios. "Derrotado

pela calvície?", pergunta ainda outro aviso, enquanto mostra um homem com a cabeça debruçada em sinal de humilhação pelo seu grande fracasso, cuja solução também está à venda: "inovadoras técnicas dão como resultado um transplante imperceptível que minimiza a cicatrização." Em suma, as mensagens desse tipo, cada vez mais habituais, dão conta da voraz universalização dessa noção do corpo como um capital, cujo valor atinge seu ápice nas cercanias da adolescência — tanto para as mulheres como para os homens. E que, a partir de então, exige muita habilidade na administração dos investimentos individuais para que a própria aparência não delate a vergonhosa descapitalização trazida pela idade.

A CARNE MALDITA E A PUREZA DAS IMAGENS

"A velhice é a pior de todas as corrupções", sentencia uma frase de bronze atribuída a Thomas Mann. Aliás, como se sabe, a litania que aqui nos ocupa não envolve apenas os discursos midiáticos, tecnocientíficos e mercadológicos, como uma tríplice aliança que comanda a produção de verdades na contemporaneidade. De fato, tanto a história da arte como a da filosofia sulfuram cavilações dessa ordem. E quem seria capaz de refutar tão prístina obviedade? Alude-se, que dúvida pode caber, a essa tendência à decrepitude corporal que costuma compassar o ciclo regular das temporadas e que culmina com o escândalo da morte: a pior das corrupções. Mas, se hoje proliferam as técnicas dedicadas a evitar essa catástrofe, é porque essa evidência está se tornando cada vez mais verdadeira, mais pesada e até mesmo absolutamente indiscutível. Isso se deve, pelo menos em parte, ao fato de que não dispomos de outras fontes de encantamento para os corpos e para o mundo que sejam capazes de balançar o monopólio do mito cientificista — ou, pelo menos, de arranhar a despótica racionalidade instrumental que o alicerça — compensando suas fraquezas com outros arranjos simbólicos e outras narrativas cosmológicas.

Nessa indigência mítica e espiritual que marca a cultura contemporânea, não surpreende que os julgamentos morais mais ferozes apontem para aqueles que sucumbem no esforço de se enquadrar sob as coordenadas da "boa forma". Todos eles são acusados de ser negligentes nessa empreitada, mesmo tendo à sua disposição o portentoso arsenal fornecido pela tecnociência, pela mídia e pelo mercado. Apesar da inevitável frustração que esse círculo ilusionista acaba provocando, a insatisfação se converte no melhor combustível dessa maquinaria, porque ela impulsiona a parafernália que promete retardar esse declínio fatal. Como resultado, uma miríade de produtos e serviços é anunciada em constante festival, com sua retórica especializada em garantir as mais desvairadas certezas. Sublinha-se, sobretudo, sua capacidade de ajudar as vítimas dessa biopolítica imperfeita a dissimular os inevitáveis destroços que essa fera impiedosa, a velhice, ainda teima em imprimir no aspecto físico de cada um. A força dessa vontade contrariada alimenta, assim, o riquíssimo mercado da purificação, constituído por toda sorte de antioxidantes, hidratantes, drenagens, lipoaspirações e estiramentos com vocação rejuvenescedora das aparências. A meta perseguida por esses truques quase alquímicos com base em fórmulas de sisudo sotaque tecnocientífico — a maioria deles caros, muito caros — consiste em mascarar os estragos do tempo nas superfícies visíveis dos pobres corpos humanos. Corpos que, quanto menos jovens se tornarem, mais dignos de pena ou de desprezo parecerão, por serem incapazes de disfarçar, nesse declínio, sua essência tão miseravelmente humana.

De todo modo, ainda caberia perguntar: por que tanto empenho numa luta que, sob todas as luzes e apesar de certo otimismo reinante, ainda está condenada ao fracasso? Uma possível resposta seria a seguinte: porque nesta "sociedade do espetáculo" que insta a obter celebridade midiática para poder "ser alguém", e que avalia o que cada um é em função do que se vê na sua superfície corporal, a velhice é um direito negado. Ou, pelo menos, se envelhecer ainda é inevitável para todos aqueles que tiverem a fortuna de

não morrer prematuramente, proíbe-se exibir o aspecto que os avanços da idade costumam denotar. Em meio a uma crescente tirania das aparências juvenis, a velhice é censurada como algo obsceno e vergonhoso, que deveria permanecer oculto, fora da cena, sem ambicionar a tão cotada visibilidade. Um estado corporal que deveria ser combatido — ou, quanto menos, sagazmente dissimulado — por ser moralmente suspeito e, portanto, humilhante. Algo indecente que não deveria ser exibido; pelo menos, não sem recorrer aos convenientes filtros e pudicos retoques que nossa era inventou para tal fim e que, com crescente insistência, põe à nossa disposição e nos convoca a utilizar.

Assim, em plena vigência desses valores que ratificam a cristalização de uma nova moralidade, os cenários privilegiados dos meios de comunicação audiovisual se recusam a mostrar imagens de corpos velhos. As revistas de páginas brilhosas só aceitam publicar esse tipo de fotografias em raras ocasiões: quando se considera estritamente necessário e, mesmo nesses casos, contando sempre com o auxílio das ferramentas de edição de imagens como o popular Photoshop. Mas não se trata apenas das fotos fixas. No cinema e na televisão, os corpos idosos também são polidos com um novíssimo arsenal de técnicas depuradoras e alisadoras das imagens em movimento, tais como o software Baselight. No Brasil, por exemplo, a Rede Globo utiliza essa tecnologia desde 2006, para aprimorar a aparência das telenovelas que produz. Uma reportagem sobre o assunto publicada na revista *IstoÉ Gente* comentava os resultados com certa admiração, afirmando que as atrizes Regina Duarte e Natália do Vale, na época com 59 e 54 anos, respectivamente, apareciam na tela “com uma pele tão lisa que pareciam recém-saídas de uma cirurgia estética”. A emissora, porém, declarava na mesma reportagem que não se tratava de “um programa de rejuvenescimento”, mas de “um método para corrigir pequenos defeitos de gravação, valorizar cores e detalhes ou minimizar marcas e manchas na pele”. Tanto o cuidado dos atores como a intervenção técnica nas figuras

corporais plasmadas nas telas se revigoraram com o aumento da resolução da imagem devido às tecnologias de transmissão digital, que captam cada detalhe com maior nitidez ainda, delatando qualquer imperfeição na limpidez da pele filmada.

São dois, portanto, os estágios desse polimento que censura e retifica os relevos corporais no sentido de tentar adequá-los aos exigentes padrões da boa forma. Em primeiro lugar, há um intenso processo de dissimulação na própria carne, que cada indivíduo deve praticar como parte importantíssima do "cuidado de si", recorrendo às diversas técnicas disponíveis no mercado como quem redesenha cotidianamente uma imagem imperfeita. E, depois, no segundo ato desse drama, a própria reprodução imagética ainda é retocada com a utilização dos "bisturis digitais" que operam sobre as silhuetas transformadas em pixels, na tentativa de devolver certa "decência" a essas linhas e esses volumes "obscenos". Essa possibilidade de corrigir as próprias falhas corporais nas onipresentes telas informáticas já está disponível, inclusive, no menu básico das câmeras digitais de uso doméstico; agora, portanto, qualquer um pode aplicar os mecanismos alisadores de pele às próprias fotografias.

Quanto aos meios de comunicação de massa, eles só abrem suas cobiçadas vitrines para expor os vultos de uns poucos homens e mulheres "maduros". Quais? Aqueles que, de alguma maneira, não parecem tão velhos assim. Um seleto grupo de damas e cavalheiros que, por obra de um milagre ou de outro, conseguem se sair mais ou menos airosos dessa ingrata tarefa da dissimulação e, por tal motivo, viram preciosos espécimes dos "bem-conservados". Como fósseis viventes, com seus gestos e movimentos mais ou menos petrificados sob os flashes, tornam-se merecedores de admiração devido à sua mistura de sorte genética e trabalho árduo. Somos regularmente expostos às radiações desses rostos e corpos cuidadosamente escolhidos e muito bem-arrumados, cujo esplendor é fruto de exaustivo lavor em ambos os estágios básicos da purificação. Muitos deles já superaram os 50 ou 60

anos de vida na Terra; mas, apesar disso, mantêm certa dignidade por conseguir ostentar uma aparência relativamente juvenil. Não por acaso, as imagens projetadas por essas celebridades que parecem mantidas em formol costumam ser vampirizadas pela indústria dos cosméticos, que as capitaliza para vender esperanças a todos aqueles que, ao contrário delas, fracassaram com estrondo no difícil mercado dos prodígios antienvelhecimento. As mulheres, mais uma vez, são especialmente sensíveis a tais apelos e, portanto, costumam ser as mais solicitadas nessa interlocução, embora o mercado masculino esteja crescendo rapidamente.

"Nutre sua pele de juventude", promete a publicidade de um produto ancorado na imagem da atriz Sharon Stone, por exemplo, atualmente com 53 anos (nasceu em 1958), cuja nudez aparece apenas coberta por uma leve camisola de seda preta — e, é claro, por uma boa dose de retoques digitais — enquanto lança um olhar tão sedutor como acusador à potencial consumidora da mágica mercancia. O distinto time dessas estrelas maduras e exemplares inclui outras atrizes que se encontram em diversos estágios da sua "decadência corporal" e, no entanto, ainda conseguem vender uma imagem atraente com o auxílio da maquinaria midiático-mercantil-tecnocientífica, tais como Demi Moore, Juliette Binoche, Julia Roberts, Jane Fonda e a cantora Madonna. As duas últimas, aliás, são as principais responsáveis pela inauguração da moda dos exercícios físicos praticados com rigor monástico e cotidiana devoção, na década de 1980, e pela consequente "democratização" do direito-dever de se ter um corpo *sarado*. Agora, com 74 e 53 anos (nascidas em 1937 e 1958), respectivamente, ambas continuam fazendo todo o possível por manter tais bandeiras erguidas com certa galhardia e costumam colocar suas figuras a serviço dessa missão catequizadora.

Trata-se de uma questão de imagem, evidentemente. No império da cultura audiovisual hoje triunfante, a fúria é desatada pelos traços visíveis do envelhecimento, que se tornam marcas de fraqueza por constituir sinais de uma derrota e por tal motivo são moralmente condenáveis. À luz desse julgamento, ter a coragem de ostentá-los despudoradamente equivale a praticar uma nova forma de obscenidade. Mas o que ofende essa desvergonha? Assim como acontece com todas as outras "imperfeições" e "impurezas" que o tempo costuma cinzelar nos corpos humanos, as rugas constituem uma afronta à tirania da pele lisa sob a qual vivemos. Algo mais escandaloso, enfim, do que qualquer volúpia bem-torneada. Porque hoje se rejeita "tudo que na aparência pareça relaxado, franzido, machucado, amarrotado, enrugado, pesado, amolecido ou distendido", conforme explica o antropólogo francês Jean-Jacques Courtine (1995, p. 86), em sua análise sobre o surgimento de um novo tipo de corpo: o dos fisiculturistas californianos. Esse ideal masculino germinou em sintonia com seu equivalente feminino, simbolizado pela boneca Barbie, cuja figura esguia e turbinada em plástico louro também derramou sua eficaz pedagogia em escala planetária.

Em sua dupla versão de gênero, portanto, trata-se de um tipo de silhueta moldada nos Estados Unidos da década de 1980, quando floresceram, juntas, duas tendências paralelas e complementares: uma "obsessão dos invólucros corporais" e uma "cultura visual do músculo" (p. 83 e 86). Após o sucesso irradiado por essa nova modalidade corporal em nível global, espalhou-se a crença de que nenhum esforço deveria ser poupado a fim de converter o próprio corpo numa imagem de uma pureza jamais vista, como um "desenho de anatomia" que revelasse uma "tensão máxima da pele" e uma taxa de gordura "monstruosamente baixa" (p. 86 e 114). Foi se tornando corriqueira, assim, uma luta cotidiana contra a teimosia da carne, na qual os sujeitos contemporâneos embarcam com a intenção de atingir uma virtualização imagética tão descarnada como descarnante. Desse modo opera, aliás, a

moral da boa forma: submetidos a todas as pressões do desencantado e deleitoso mundo contemporâneo, os indivíduos são interpelados pelos discursos midiáticos e pela aluvião de imagens que ensinam as feições e as leis do "corpo perfeito"; ao mesmo tempo, são informados sobre todos os riscos inerentes às atitudes e aos estilos de vida que podem afastá-los perigosamente desse ideal. Deles dependerá, portanto, tornar-se o que são, transformando seus corpos numa vitrine de suas virtudes e de seu invejável bem-estar.

O mero fato de viver — isto é, o acaso de ser um corpo vivo, orgânico e material — já é uma enorme desvantagem nessa missão, pois quase tudo conduz à fatal deterioração física. Comer, por exemplo, mesmo que seja apenas alimentos leves e saudáveis; ou simplesmente estar no mundo enquanto o tempo transcorre e vai deixando suas abomináveis sequelas na carne. Tudo conduz, inexoravelmente, à degeneração. Cabe formular, então, a seguinte pergunta: em pleno auge do "culto ao corpo", que corpo é esse que tanto cultuamos? Apesar de todos os avanços, das lutas e das libertações que soubemos conseguir, em pleno século XXI nossos corpos ainda são acusados de ser impuros e malditos. Claro que em outros sentidos, bem diferentes daqueles que estigmatizaram a carne humana sob o cristianismo medieval, por exemplo, ou mesmo daqueles que disciplinaram seus movimentos e desejos à sombra da moderna moral burguesa.

Hoje o corpo continua sob suspeita e sob intensa vigilância, pois sua carnadura insiste em tender fatalmente às tentações e às corrupções. Se antes, porém, os horrores suscitados por tal condição tinham a tonalidade da transcendência religiosa ou do intimismo laico — que podia envolver pecados terrenos, culpas interiorizadas e expiações divinas — a nova versão desses pavores recicla as antigas penalidades para reorganizá-las em torno de um eixo que é da ordem das aparências. Por isso, as tentações agora assumem outras formas: alimentos calóricos, drogas, cigarros, álcool, hábitos sedentários e outros costumes que se consideram insalubres ou

pecaminosos. Já a corrupção, por sua vez, apresenta-se sob a sombra do envelhecimento e todo o seu séquito de efeitos colaterais desagradáveis: gordura, flacidez, vincos, despigmentações, calvície, entre outros sinais da organicidade perecível e da finitude biológica.

São múltiplas as sequelas desses deslocamentos em nossos alicerces morais, cujas implicações repercutem por toda parte. Um exemplo seria a aversão provocada por certas imagens que mostram cenas eróticas protagonizadas por idosos, como é o caso do filme *Wolke Neun*, do diretor alemão Andreas Dresen — aqui apresentado sob o título *Nunca é tarde demais para amar*, embora uma tradução mais literal seria algo assim como *A nuvem nove*. Esse longa-metragem se tornou alvo de polêmicas e gerou muita discussão ao estrear, em 2008. Por quê? Por ter ousado expor, na tela grande do cinema, os corpos nus de uma mulher e dois homens, todos septuagenários, exercendo suas paixões carnais num clássico triângulo amoroso. O tipo de visão que não teria espantado ninguém se os personagens fossem interpretados por atores jovens e bem-esculpidos, pois não foi nem a nudez nem a intensidade sexual dos atos o que tornou essas imagens perturbadoras. Sem dúvida nenhuma, o incômodo tinha outra origem: o filme desafiara a rígida moral vigente, que impõe as tiranias do aspecto juvenil obrigatório e condena à invisibilidade tudo aquilo que ousa se distanciar dessa norma tão tenaz.

Efeito similar foi provocado pela ilustração de uma reportagem que anunciava uma notícia: o primeiro matrimônio civil celebrado na Argentina por duas mulheres, em abril de 2010. Para além das controvérsias emanadas do próprio texto informativo e da novidade que se estava divulgando, o elemento que mais irritou a sensibilidade do público leitor foi a foto: uma imagem que mostrava o beijo feliz da dupla recém-casada, com um buquê de flores e a certidão de casamento na mão de uma das noivas. O estupor foi provocado pelo fato de que as amantes tinham 67 e 68 anos, respectivamente, e o maior incômodo moral provinha do aspecto de ambas

as senhoras: uma aparência física associável à figura da típica avó. Notava-se, ainda, nas duas silhuetas entrelaçadas nesse abraço apaixonado, a inexistência de qualquer esforço visível por dissimular tal condição de "coroas", o que as posicionava mais longe ainda daquelas imagens com que nossa tradição midiática costuma dotar os perfis das amantes lésbicas.

Um tipo de pudor semelhante a esse que leva a censurar a exibição das peles enrugadas, especialmente se flagradas em situações com conotações eróticas, é aquele outro que silencia as imagens de corpos gordos, sobretudo quando esses também cometem o atrevimento de assumir alegremente seu peso e seu tamanho em escancarada nudez, ou quando praticam atos abertamente corporais como comer ou fornicar. Trata-se de outro tabu raramente desafiado nas produções audiovisuais contemporâneas, embora esse campo esteja começando a ser trilhado e ameace implodir em breve, devido a seu potencial apelativo como um novo nicho espetacular. Por enquanto, e com alta diversidade tanto estética como política, cenas desse tipo povoam alguns recantos e becos da internet, genuíno antro das "imagens amadoras", além de aparecer em certos filmes mais ou menos alternativos como *Batalha no céu*, do mexicano Carlos Reygadas (2005), e *Estômago*, do brasileiro Marcos Jorge (2007).

DO FEMINISMO AO VELHISMO?

Apesar das instigantes explorações da condição encorpada que se desenvolvem no campo das artes plásticas e visuais contemporâneas, por exemplo, e mesmo considerando os sinuosos flertes dos meios de comunicação de massa com certo "realismo sujo" hoje em voga, ainda prolifera essa forma de "censura" tão contemporânea, que se aplica com estrita severidade a quase todas as imagens corporais com direito à exibição midiática. No início de 2008, um caso especialmente emblemático chamou a atenção. Trata-se de uma fotografia de ninguém menos que Simone de

Beauvoir, publicada na capa da revista *Le Nouvel Observateur* em comemoração aos cem anos do nascimento da filósofa francesa. A imagem fora clicada sem seu consentimento, em 1952, e nela a escritora aparecia nua, de costas, saindo do banho, durante uma visita a seu amante americano Nelson Algren. Mas o verdadeiro alvoroço não foi motivado nem pela selvagem violação da intimidade dessa mulher falecida há mais de duas décadas nem por sua nudez em rotunda exposição. Em vez disso — ou, melhor, além disso tudo — o foco da tormenta apontou para o procedimento técnico ao qual fora submetida a imagem em questão: certos traços do corpo fotografado tinham sido retocados com ferramentas digitais.

Na época daquele clique furtivo, já faz quase seis décadas, a autora tinha 44 anos; logo, ela transitava a etapa da vida em que as mulheres embarcam perigosamente rumo àquela zona cinza que constitui o abismo entre a juventude e a velhice. Em outras palavras, naquele momento, Madame de Beauvoir estava virando uma "coroa". Por isso, os editores da publicação justificaram o uso do *Photoshop* no retoque de suas pernas e outros volumes corporais, alegando que os códigos estéticos da atualidade impedem publicar uma foto desse tipo na capa de uma revista sem que antes ela passe pelo cuidadoso escalpelo da edição digital. Ou, como afirmou um dos participantes do debate: "Desrespeito teria sido não retocá-la" (Sibilia, 2008). O argumento coincide exatamente com uma das premissas da atual moral da boa forma, que também alimenta "o mito do *Photoshop*", como o denomina Mirian Goldenberg.

Com seu puritanismo retificador, esse tipo de ferramenta hoje tão fundamental na produção de imagens corporais "protege a mulher de estar verdadeiramente 'pelada' ao eliminar as mínimas imperfeições do corpo feminino", explica a antropóloga. "De certa forma, o *Photoshop* veste a mulher ao despi-la de suas rugas, estrias, celulites e manchas." E, nessa pudica tarefa, "cria uma nova pele para a nudez feminina, que parece ser completamente lisa e imaculada" (Goldenberg, 2008, p. 81). Afinal, cabe

aqui outro esclarecimento importante que alicerça essas práticas e crenças e que sem dúvida contribui para reforçá-las: o único corpo que, “mesmo sem roupas, está decentemente vestido” na atual configuração moral é aquele “trabalhado, cuidado, sem marcas indesejáveis (rugas, estrias, celulites, manchas) e sem excessos (gorduras, flacidez)”, como também aponta a mesma autora (Goldenberg, 2002, p. 29).

Considerando, como pano de fundo, toda essa reconfiguração de valores em torno dos corpos humanos e de suas imagens, vale a pena retomar o episódio involuntariamente protagonizado por Simone de Beauvoir em 2008, que resulta sintomático por vários motivos. Primeiro, porque a dona dessa pele ora recauchutada e alisada com artimanhas informáticas foi uma das principais vozes do pensamento e das lutas feministas no século XX. Segundo, porque as mãos dessa autora escreveram centenas de lúcidas páginas sobre os complexos sentidos da velhice no mundo moderno e sobre a urgente libertação das mulheres numa cultura que as oprimia, reduzindo a complexidade e a potência de suas existências à administração de um tipo menor de “capital corporal”. E, por último, pelo espanto que suscita o fato de que o século XXI não saiba imaginar melhor forma de homenagear tudo isso do que vendendo, em primeiríssimo plano, a imagem de uma bunda roubada e convenientemente retocada.

Custa admitir, portanto, que atitudes desse tipo ocorram justamente agora, quando “o segundo sexo” deixou de ser adjetivado como débil ou secundário e são muitas as mulheres que avançam no âmbito público disputando os cargos mais importantes do planeta. Cabe notar que inclusive elas, essas damas que chegam a se instalar nos cumes do poder, às vezes tampouco conseguem driblar as ambíguas severidades dessa insidiosa moral da boa forma. Um caso que mereceu certo debate foi o da candidata à presidência do Brasil nas eleições de 2010 Dilma Rousseff, uma senhora de 64 anos (nasceu em 1947), que percorreu uma densa trajetória política iniciada há várias décadas e, aparentemente, nunca prestou excessiva

atenção aos afazeres da cosmética. No final de 2008, porém, a então ministra do governo brasileiro se submeteu a uma série de intervenções estéticas radicais — incluindo cirurgias plásticas, dietas, lentes de contato, mudanças de figurino e penteado — que a deixaram com uma aparência rejuvenescida. "Estou mais parecida comigo aos 40 do que aos 60", confessou numa entrevista à revista *Marie Claire*, embora as fotografias de duas décadas atrás a mostrem com um aspecto bem diferente desse conseguido graças aos artifícios contemporâneos; e ainda acrescentou, brincando: "Não cheguei aos 30, que era meu sonho de consumo."

As transformações físicas de Dilma Rousseff foram realizadas pouco tempo antes da oficialização de sua candidatura; e tudo indica que seu motivo residiu, precisamente, nas implicações inerentes a tal decisão. Como aspirante à presidência nacional, pela primeira vez na sua carreira a economista não dependeria da própria competência ou das negociações e disputas com seus pares, mas seu julgamento estaria em mãos dos telespectadores — ou, mais exatamente, no impiedoso veredicto dos olhos deles. Deduziu-se, portanto, que muitos desses votantes iriam prestar mais atenção às rugas, ao corte de cabelo e às roupas da primeira mulher a disputar tal cargo na história do país do que às suas palavras, aos seus atos ou aos seus projetos — que, de fato, também logo deixariam de ser propriamente "seus" para ser roteirizados pela equipe profissional dos "assessores de imagem" contratados pelo partido político. Apesar das diferenças em seus respectivos estilos e atitudes, amarras semelhantes parecem prender a atual presidente dos argentinos, Cristina Fernandez de Kirchner, com 58 anos (nascida em 1953), que dedica boa parte de seu tempo e sua energia a aprimorar sua aparência com um intenso uso de cosméticos e outros tratamentos estéticos como o botox, além de escolher cuidadosamente um vestuário sofisticado e jamais repetido para cada ocasião — todos atributos que, às vezes, também parecem despertar mais interesse do que os próprios discursos e as próprias ações.

À luz desses casos rapidamente comentados nestas páginas — por considerá-los sintomáticos de certas mutações em nossas crenças e nossos valores relativos à condição encarnada e, em particular, à nossa relação com a velhice — vale formular aqui os questionamentos finais deste ensaio. O que aconteceu nas últimas décadas para que — apesar de todas as vitórias obtidas no campo das lutas corporais — hoje sejam habituais essas atitudes e reações, que denotam o insólito vigor dos novos moralismos? Porventura tratar-se-ia apenas de uma permanência atávica dos rançosos machismos da nossa tradição, bem como de certos tabus que ainda articulam a sociedade patriarcal e burguesa? Estamos observando, então, algo que — com paciência e novos avanços — logo será superado? Ou talvez, ao contrário, trata-se de um quadro extremamente atual, que exprime uma torção inesperada com relação ao que ocorrera em plena batalha feminista de meados do século XX e que afeta especialmente as mulheres mais velhas neste início de milênio?

UM CORPO PÓS-DISCIPLINAR, JOVEM E ESPETACULAR

Numa tentativa de apontar respostas para essas complexas interrogações, em primeiro lugar cumpre destacar uma constatação. É evidente que esse olhar tão contemporâneo, que despreza o que vê ao julgá-lo errado — ou enrugado e adiposo — e procura consertá-lo ou ocultá-lo, não é mais impulsionado pela velha moral burguesa que rejeitava a exibição da nudez e se ruborizava diante de qualquer alusão à sexualidade. Longe disso, a severidade deste olhar tão atual responde a outros mandados morais, bastante diferentes daqueles mais antiquados, embora não menos rígidos e implacáveis. Sob essa nova lógica, não é a visão do corpo despido nem a ousadia sexual o que incomoda e acaba suscitando os ímpetos censores. Ao contrário, aliás; tudo isso pode ser muito bem-tolerado ou inclusive estimulado e até premiado, mas há uma importante ressalva: desde que as linhas das silhuetas que os

protagonizam sejam perfeitamente lisas, retas e bem-definidas. Eis a reluzente moral da boa forma, portanto, que não se envergonha nem se preocupa em ocultar a sensualidade mais escancarada, mas exige dos corpos que exibam seus contornos planos e seus relevos bem-sarados, como os da pele plástica da boneca Barbie ou como os desenhos bidimensionais dos quadrinhos.

Michel Foucault (1979) já chegara a essa conclusão, como consta numa entrevista concedida há mais de trinta anos à revista *Quel Corps?*: "Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!", sintetizava o autor (p. 147). Sob os eflúvios da era digital, uma versão atualizada dessa permissão condicionada poderia acrescentar que, além disso tudo, recomenda-se também depurar essa nudez exposta com a ajuda do *Photoshop*. "A mulher pode não ter vergonha de mostrar seu corpo", explicam Mirian Goldenberg e Alexandre Werneck em sua análise sobre as fotografias da revista *Playboy* no início do século XXI, "mas não, diz-se, sem que antes ele passe por uma sessão de revisão pelo software, que apagaria celulites, gordurinhas, manchas, estrias" (Goldenberg, 2008, p. 80). As mudanças socioculturais que acabaram alterando o panorama até derivar nessas manifestações mais recentes, portanto, começaram a deslanchar nos anos 1970, quando a disciplina e a "ética puritana" entraram em crise como as grandes forças impulsionadoras do capitalismo. Então, "percebeu-se que esse poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se acreditava", explica Foucault, e "que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo" (p. 148).

Em consequência dessa reviravolta, desativaram-se algumas das amarras que amordaçavam os ossos e os músculos modernos para imprimir neles os ritmos da fábrica, do quartel, da escola e da prisão. Não se tratou, contudo, de uma liberação total. Em vez disso, a contraofensiva colocou em marcha "uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos" (Foucault, 1979, p.

147). Nos últimos anos do século XX e nos primeiros do XXI, estourou esse catálogo que lucra com o mercado do embelezamento, do prazer e do bem-estar, desdobrando novas regras morais e novos grilhões nesses corpos liberados do antigo poder disciplinar. À lista de qualidades impostas às figuras corporais contemporâneas, rapidamente enumeradas por Foucault naquela entrevista — magro, bonito, bronzeado —, seria preciso acrescentar, também, outra importantíssima: a juventude. Ou, pelo menos, o aspecto juvenil. Porque foi justamente nesse febril momento histórico, no final da década de 1960 e início dos anos 1970, que a juventude se impôs como um valor indiscutível e universal e a aparência *teen* se converteu em sinônimo exclusivo da "boa forma".

Em contrapartida, a velhice não perdeu apenas suas antigas glórias e honrarias, que enalteciam valores hoje claramente anacrônicos, como a experiência e a sabedoria da maturidade, mas também acabou extraviando todo seu sentido. "Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?", lamentava sagazmente Walter Benjamin (1994) nos remotos anos 1930, esbanjando um arguto olhar premonitório. Ainda se passariam três ou quatro décadas para que triunfasse, de vez, a famosa arenga que aconselha "não confiar em ninguém com mais de 30 anos". Em 1969, porém, quando a tendência já era incontestável, o escritor Adolfo Bioy Casares cunhou uma bela sátira dessa tirania da juventude inexperiente e viçosa que se impunha por toda parte. Em seu lúcido romance intitulado *Diário da guerra do porco*, o ficcionista argentino relata a gradativa implantação de um programa de extermínio dos anciões e, junto com eles, a eliminação de toda a feiura e a impotência fatalmente associadas à velhice. Dois anos antes, em 1967, Guy Debord publicou seu manifesto intitulado *A sociedade do espetáculo*, que também contribui para a compreensão de tais desfechos. Tanto naquele livro quanto no filme homônimo, o autor denunciara o surgimento de um novo tipo de sociedade, articulada em função das aparências. Assim, a imagem de cada um passou a ser fundamental para

definir quem se é, e os códigos midiáticos que regulam essas imagens estão longe de ser “livres”.

Enquanto se desvencilhavam do peso inerte dos velhos tabus e outros fardos enferrujados, os corpos surgidos impetuosamente naquela época assumiram outros compromissos e selaram outros pactos; sobretudo, com os feitiços do espetáculo e seus deslumbramentos audiovisuais. “Como resposta à revolta do corpo”, esclarece ainda Foucault, “encontramos um novo investimento que não tem mais a forma do controle-repressão, mas do controle-estimulação” (p. 147). Hoje, várias décadas depois dessas reacomodações, ainda acreditamos nesse mito do corpo juvenil como um valioso capital hiperestimulado que, infelizmente, vai se desgastando com o tempo, mas que não se deveria perder de jeito nenhum. Essa crença, que vislumbra uma concentração triunfal desse capital corporal na capacidade de exibir uma imagem jovem, enxuta e feliz, é das mais vigorosas — e tirânicas — da nossa época. Sobre essas bases, aliás, foi edificado um imenso negócio: um mercado alimentado diariamente por milhões de corpos “dóceis e úteis”; sejam femininos ou masculinos, de todos os grupos etários e étnicos e dos mais diversos estratos socioeconômicos espalhados pela intrincada geografia global. Esses corpos consumidores se desesperam por comprar, com um entusiasmo digno de melhores causas, uma determinada imagem corporal: aquela que se considera válida ou boa. E, por isso, lutam sem trégua para manter aquilo que de todo modo se esvai: uma aparência jovem, lisa e “boa”.

Do que se trata é de evitar, desesperadamente e com todos os investimentos possíveis, a queda na temível categoria de “terceira idade”. Tudo para não virar, assim, um ser humano de segunda — ou de terceira, ou mais precisamente: de última — categoria. Uma condição claramente inferior e mesmo deficitária, porque só se define pela falta daquilo que irremediavelmente se perdeu e outros ainda possuem. É nesse sentido, portanto, que hoje ninguém tem o direito de envelhecer. E, muito

especialmente, são as damas as que mais sofrem com as implicações dessa proibição. Não surpreende que nenhuma mulher queira virar "coroa", pois o dinâmico mundo contemporâneo não cessa de martelar que ninguém pode ficar velho — ou, pelo menos, ninguém deveria se deixar vencer por essas forças obscuras que com tanta insistência nos assediam. Nessa luta, tudo ou quase tudo vale. Inclusive, e muito curiosamente numa cultura que se considera hedonista como a nossa, cabe também o sacrifício da própria vida, seja o mais minúsculo e cotidiano ou o derradeiro e fatal, que se constata nas mortes por complicações em cirurgias plásticas, consumo de anabolizantes e excessos nos exercícios físicos ou nas dietas.

Uma explicação instigante desse peculiar fenômeno emana dos lábios da atriz hollywoodiana Virginia Madsen, que alugou seu rosto para protagonizar a publicidade do famoso botox, um produto cuja virtude consistiria em preservar o aspecto juvenil dos rostos que começaram a se enrugar. Olhando com firmeza para a lente da câmera, a celebridade da vez assevera que seu objetivo ao injetar regularmente essa mágica substância sob sua pele facial não consiste em "ter o aspecto de uma mulher de 25 anos". Em vez disso, a atraente cinquentona — que, no entanto, não deseja virar coroa de jeito nenhum — confessa qual é sua meta: "Eu não quero ter 25 anos, só quero parecer eu mesma." Em que pese sua eventual incongruência, esse depoimento faz muito sentido numa sociedade como a que desponta nos albores do século XXI, na qual o direito de "ser alguém" ou "ser *eu*" é um privilégio só concedido aos jovens. Ou àqueles que, pelo menos, conseguem certo sucesso na árdua tarefa de aparentar que o continuam sendo.

Referências bibliográficas

ALVES JR., Dirceu. "Imagens valorizadas pela tecnologia." *IstoÉ Gente*, São Paulo, 7/8/2006.
BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*, vols. 1 e 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

_____. *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BENJAMIN, Walter. "Experiência e pobreza." In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política* (vol. 1). São Paulo: Brasiliense, 1994.

BIOY CASARES, Adolfo. *Diario de la guerra del cerdo*. Buenos Aires: Biblioteca La Nación, 2001.

COURTINE, Jean-Jacques. "Os stakhanovistas do narcisismo: body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo." *In:* SANT'ANNA, Denise (org.). *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1995, p. 81-114.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.

FOUCAULT, Michel. "Poder-Corpo." In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 145-152.

GOLDENBERG, Mirian (org.). *O corpo como capital. Estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. Barueri: Estação das Letras e Cores, 2007.

_____. *Coroas: corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GOLDENBERG, Mirian e RAMOS, Marcelo Silva. "A civilização das formas: o corpo como valor." *In:* GOLDENBERG, M. (org.). *Nu e vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 19-40.

GULLO, Carla e NEVES, Maria Laura. "A mulher presidente." *Marie-Claire*, São Paulo, 12/4/2009.

KALACHE, A.; VERAS, Renato; RAMOS, Luiz Roberto. "O envelhecimento da população mundial. Um desafio novo." *Revista Saúde Pública*, São Paulo, 21:200-10, 1987.

MARIANETTI, Marina. "Se casó la primera pareja de lesbianas." *La Nación*, Buenos Aires, 10/4/2010.

_____. "Una jueza anuló el primer matrimonio entre mujeres celebrado en el país." *La Nación*, Buenos Aires, 16/4/2010.

SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. "A bunda de Simone de Beauvoir." *Trópico*, São Paulo, fevereiro de 2008.

_____. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

NOTAS

[1] Mirian Goldenberg, *Coroas*.

[2] *Ibidem*.

[3] Os dados procedem da pesquisa sobre tendências demográficas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)., http://www.ibge.gov.br.

[4] Os dados procedem da Organização das Nações Unidas (ONU), “Demographic and Social Statistics”, http://unstats.un.org/unsd/demographic.

Consumo da beleza e envelhecimento: histórias de pesquisa e de tempo

Letícia Casotti
Roberta Campos[1]

Em nossa trajetória de pesquisa em beleza e consumo, dentro da Cátedra L'Oréal de Comportamento do Consumidor, do Instituto Coppead de Administração da UFRJ, muitos foram os momentos em que nos deparamos com o tema do envelhecimento. Neste artigo, buscamos apresentar alguns achados de pesquisas sobre beleza que se articulam com a experiência de envelhecer para as consumidoras entrevistadas. Inicialmente, discutimos o intrincado caminho do tema "envelhecimento" na pesquisa de consumo, bem como os preconceitos e estereótipos associados à idade ou à velhice. Pretendemos lançar outras bases de reflexão para futuras pesquisas em consumo de produtos e serviços de beleza, de forma a encontrar novas cores e nuances a partir do envelhecimento.

DIFICULDADES, CONFLITOS E CAMINHOS DO TEMA

Durante uma das muitas observações livres que realizamos, a partir do momento em que nos interessamos pelo tema de consumo de beleza, ouvimos

a conversa de uma mulher de 81 anos. Ela falava sobre como se cuidava com a alimentação e com suas caminhadas diárias e acrescentou o seguinte comentário: “Se eu for cedo (referindo-se à morte), pelo menos sei que estou me cuidando.” A resposta veio rapidamente de um de seus interlocutores: “Cedo você já não foi, pois se lembre de que tem 81 anos”. A surpresa da idosa diante da observação fez-nos lembrar do que Simone de Beauvoir (1976), em seu livro *A velhice*, chamou de “contradição intransponível”. Ao falar sobre a distância entre a idade real (cronológica) e a que é sentida, a autora identificou uma “contradição intransponível” além de uma “crise de identificação”. O testemunho de um velho parisiense, por ela relatado, parece também ilustrar a mesma dificuldade da senhora de 81 anos, ou seja, a de velhos verem-se como tal: “Não víamos nosso próprio aspecto, nossa própria idade, mas cada qual via a do outro, como um espelho fronteiriço” (p. 15).

Outros autores falam da existência de uma lacuna entre como a pessoa é vista e como ela se sente. Afirma-se que pessoas mais velhas se veem com cerca de dez a quinze anos menos do que está oficialmente registrado. A idade percebida — aquela que a pessoa sente que tem, e não a que aparenta ter — parece, assim, ser uma informação tão ou mais interessante do que a idade cronológica para compreender o consumo da terceira idade.

Assumir-se velho — seja na atitude, na saúde ou no espelho — surge como uma das mais intrincadas questões para analisar o comportamento do consumidor maduro. “Difícil decidir a partir de quando você vai ficar velha”, disse uma senhora a sua filha que havia repetido o comum chavão: “Quando eu ficar velha...”

A partir de pesquisa, feita nos Estados Unidos, que busca conhecer valores, estilo de vida e motivação de consumo, Smith e Clurman (2007) delineiam a “geração sem idade” (*ageless*). Ela é formada por milhões de pessoas nascidas entre 1946 e 1964 e que não veem a velhice associada a uma fase de parada ou restrição, mas como uma continuação da meia-idade.

Seriam elas os “novos velhos”? Elas não são menos envolvidas com questões cotidianas, nem menos ativas ou engajadas do que as mais jovens. Essa geração, que viveu tempos de efervescência e luta, parece lidar de forma diferente com esse tempo que passa: traz novas atitudes, estilos de vida, preferências, opiniões e valores que repercutem em seu comportamento de consumo.

Apesar da “contradição intransponível” de Beauvoir ainda soar atual, *A velhice* foi um livro escrito há algumas décadas, quando a demografia não mostrava impressionantes mudanças nas sucessivas quedas das taxas de natalidade e no aumento da longevidade, inclusive em países emergentes como o Brasil. Histórias curiosas, com os idosos como personagens, mostram uma nova realidade da experiência da velhice: uma festa de 80 anos de um “novo velho” exibia decoração moderna e sucessos musicais recentes que levavam todas as idades a se encontrar animadamente na pista de dança. Quem contava essa história explicava que a origem de seu convite para a festa era uma tia de 78 anos que namorava há dois anos o aniversariante. Dizia também que a surpresa não havia sido apenas o astral jovem da festa, mas a presença da mãe do aniversariante, que com 103 anos circulava cumprimentando a todos.

Novos velhos? Eles vivem mais e parecem encarar a vida de forma diferente. Afinal, quem são eles? O que querem? Histórias como essas ilustram os desafios de pesquisar o comportamento de consumidoras ou consumidores mais velhos. Os dados demográficos do Brasil indicam que não estamos mais envelhecendo em um país predominantemente de jovens. Além disso, marcações de idade, assim como marcações de gênero, têm passado por constantes modificações, representando novos desafios para os estudos de consumo.

Desde 2005, pesquisadores apoiados pela Cátedra L’Oréal de Comportamento do Consumidor buscam construir um corpo de estudos que explore o consumo de produtos e serviços de beleza. Ainda que o objetivo

inicial fosse investigar a temática da beleza, esses estudos sugerem que, para entender o consumo de beleza, é preciso que se entenda também a passagem do tempo, o que significa envelhecer ou mesmo o que está mudando em relação ao significado de envelhecer.

As pesquisas trouxeram elementos como a percepção do envelhecimento sobre o corpo, o imaginário relacionado ao envelhecimento ou mesmo normas de consumo prescritas às mulheres mais jovens ou mais velhas. Esses estudos pertencem à jovem área de comportamento do consumidor que se apoia principalmente nas contribuições das ciências sociais como a história, a psicologia, a sociologia e a antropologia. Essa ligação com as ciências sociais nos levou a procurar o curso sobre envelhecimento, ministrado pela professora Mirian Goldenberg no IFCS da UFRJ. Esse curso possibilitou conhecer a contribuição de muitos autores sobre o tema, tais como Simone de Beauvoir (1976), Myriam Lins de Barros (1998, 2006), Guita Debert (1998, 2004), Clarice Peixoto (2004), Ana Amélia Camarano (2004), Maria Cecília Minayo (2002), dentre outros. Filmes como *O fim e o princípio*, de Eduardo Coutinho (2005), *Em busca do pequeno paraíso*, de Clarice Peixoto (1993), e *O outro lado da rua*, de Marcos Bernstein (2004), compuseram o conjunto de materiais fornecidos pelo curso para o debate sobre o tema do envelhecimento.

Ver filmes com o foco nos comportamentos relativos à velhice foi muito interessante, pois eles trazem diferentes textos culturais sobre o envelhecimento. Destaca-se aqui, como exemplo, a personagem da atriz Fernanda Montenegro no filme *Do outro lado da rua*, que traz estereótipos associados à velhice, como a solidão, a angústia, a sensação de um corpo congelado, uma tendência ao voyeurismo e mesmo a alegria de uma avó ao estar com o neto. No entanto, ao mesmo tempo, a personagem quebra estereótipos quando não aparece vendo TV ou fofocando com amigas e mostra que a solidão da velhice pode ser encarada com altivez. Ela se olha sempre no espelho, que, mesmo sendo um juiz de sua face envelhecida, não

consegue inibi-la de se sentir viva, vaidosa e desejada como mulher. Não é "ser jovem por dentro", explica o diretor do filme Marcos Bernstein, e sim "assumir que está velha, mas está viva" e, portanto, aberta às mudanças, ao sexo e ao consumo.

Essa experiência de leituras, discussões, filmes e debates, bem como a troca com um grupo interdisciplinar de alunos do curso — antropologia, sociologia, enfermagem, medicina, serviço social, geriatria e gerontologia —, além do nosso grupo vindo de uma escola de negócios, renovaram nosso olhar de pesquisadores de comportamento do consumidor sobre o tema. Além das informações demográficas apontando para o envelhecimento da população brasileira, as pesquisas nas ciências sociais mostraram aspectos até então desconhecidos para nós sobre o que é ser velho no Brasil. Encontramos relatos de experiências penosas e quase heroicas. O consumidor que atinge a idade da aposentadoria, muitas vezes, não consegue desfrutá-la, pois deve seguir trabalhando para sustentar filhos, que cada vez mais demoram a sair de casa, e pais, que morrem cada vez mais tarde.

Desfez-se assim uma visão romântica do "mercado cinza", trazida em geral pelos livros de marketing quando falam dessa fase do ciclo de vida das famílias. Consumidores mais velhos são, em geral, romanticamente descritos como aqueles que possuem uma renda da aposentadoria livre para desfrutar o mundo do consumo gastando mais com lazer, viagens e restaurantes. Essa é possivelmente uma visão que reflete a experiência de envelhecer na Europa ou nos Estados Unidos. No entanto, pesquisas mostram que no Brasil alguns não conseguem se aposentar, pois ainda precisam trabalhar para apoiar a família.

Em nossa área de conhecimento, no entanto, pesquisas do meio acadêmico ou empresarial ainda parecem preocupadas principalmente com os jovens, quando já se sabe que a maior força de consumo da população está nas mãos de uma população cada vez mais velha.

Por que as empresas deveriam olhar para o mercado de consumo dos mais velhos? Essa parece ser a questão que dirige o artigo de Rena Bartos publicado na *Harvard Business Review*, em 1980. As justificativas da autora, trinta e um anos atrás, para a necessidade de um novo olhar para esse grupo de consumidores permanecem em artigos recentes da literatura de comportamento do consumidor: os mais velhos são um mercado ainda pouco explorado pelas empresas em geral, embora potencialmente lucrativo.

Em um ambiente de negócios no qual a competição e os custos de marketing são crescentes, as empresas parecem ignorar muitas possibilidades de inovação e conquista de mercado, deixando de ofertar produtos, serviços e experiências de consumo que atendam de forma adequada ao consumidor da terceira idade. Além disso, após quase três décadas, mantém-se atual o comentário de Bartos de que o mercado nutre um encantamento, senão uma "obsessão", por consumidores mais jovens, mantendo certa distância ainda desse consumidor maduro e meio "invisível" para tantos segmentos de produtos e serviços.

Kjeldgaard e Askegaard (2006) falam de uma ideologia transnacional da cultura jovem que ganhou força após a Segunda Guerra Mundial. Ser jovem se tornou um ideal cultural não mais delimitado pelas fronteiras biológicas ou psicológicas; tornou-se, sim, uma aspiração. Assim, características associadas ao estilo jovem, tais como a rebeldia em relação à ordem social, o comportamento desviante e a busca pela novidade, foram apropriadas pelo marketing das empresas e se tornaram fontes permanentes de inspiração para inovações de produtos e serviços. A globalização da cultura jovem, apoiada pela tecnologia da informação, da comunicação e da pesquisa de mercado, parece ter dilatado essa etapa da vida que se expande para baixo e para cima: crianças se tornam jovens mais cedo e jovens demoram mais a chegar à vida adulta.

Além disso, a busca por diferenciação e autenticidade, característica dos jovens, parece ter se alongado para idades avançadas, ou seja, os mais velhos que queriam sossego e quietude, retratados pela imagem um tanto estereotipada de colocar o pijama quando chegasse a aposentadoria, ganham outras associações mais próximas da juventude: muito lazer, roupas da moda, soluções estéticas para parecerem mais jovens, médicos e remédios em profusão para retardar os efeitos da velhice, cursos e universidade para a terceira idade. Enfim, muitos itens de consumo também pressionam esse grupo etário a se diferenciar e o distanciam de imagens típicas da velhice comumente encontradas nos livros, no cinema e nos programas de TV. Quem eram eles? Velhinhos de óculos, bengala e andando com dificuldade, velhinhas tricotando, tomando chá, sentadas em cadeiras de balanço, falando baixinho, com vestidos discretos, óculos caídos no nariz e cabelos grisalhos presos em coque. De que velhos vamos falar? Quem são eles?

Bartos (1980) já parecia ter dificuldade de falar do "velho" na língua inglesa, pois fala de idade (*old age*), mas também busca outras expressões como cidadãos seniores (*senior citizens*) e americanos mais velhos (*older americans*) para falar dos "velhos" (*old people*). Nos artigos da área de comportamento do consumidor, notam-se termos como "adultos mais velhos" (*older adults*), "mercado maduro" (*mature market*) ou ainda "o que vai logo se tornar idoso" (*soon-to-be elderly*) (Moschis, 1991).

Não se pretende refletir aqui acerca dos vários termos criados para substituir "velho" na língua portuguesa e que são relativos às idades "terceira", "melhor" ou "madura". Nas ciências sociais, muitos autores já discutiram esse tema. Enquanto Debert (1997) apresenta as origens do termo terceira idade, Bacha *et al*. (2006) procuram compreender seu significado. Seu estudo discute alguns conflitos existentes quanto às denominações do segmento mais velho e traz quatro associações do termo que se referem ao momento da vida: época de experiência; de renovar vivência; improdutiva; e de descanso e ociosidade.

Em certa medida, a definição do que é “ser velho” passa por um debate sobre suas fronteiras etárias. Moschis (1991), por exemplo, diferencia o que chama de “mercado maduro” — aqueles acima de 50 ou 55 anos — e “mercado de idosos”, aqueles com mais de 65 anos. Para a Organização Mundial de Saúde, os idosos em países desenvolvidos são aqueles que têm 60 anos ou mais e, nos países em desenvolvimento, os que têm 65 anos ou mais. No Brasil, a Política Nacional do Idoso e o Estatuto do Idoso também assumem como idoso a população que tem 60 anos ou mais.

No entanto, mais interessante é estabelecer, como balizador ou referência, o estilo de vida ou o comportamento de consumo, mais do que a faixa de idade. O próprio Moschis admite dificuldades de se formar uma fotografia do mercado maduro. Os mais idosos, aqueles com mais de 80 anos, parecem ter necessidades reduzidas de produtos e serviços. Será mesmo? O que dizer de uma animada festa de 80 anos? Moschis mostra não haver diferenças de estilo de vida entre mais jovens e mais velhos. Uma das explicações dos gerontologistas refere-se aos traços de personalidade que não variam muito com a idade e que são importantes na construção de estilos de vida e de consumo.

Mas como a nossa pesquisa sobre consumo de beleza pode ajudar a pensar essas questões? Como pode ajudar a entender fronteiras e especificidades do ser velho? Se fizermos o que nos propõem Garabuau-Moussaoui e Desjeux (2000), tomar o consumo como um *analisador* da sociedade, como escolhas de consumo podem servir de indícios para conhecer a experiência de envelhecer?

A BELEZA ESBARRANDO NO TEMPO E NO ENVELHECIMENTO

As histórias contadas a seguir foram recortadas de forma a trazer suas principais conexões entre beleza e envelhecimento, ou entre beleza e o

tempo que é percebido de diferentes formas: o tempo que passa, que parece parar, que se divide ou mesmo aquele que ainda não passou.

O primeiro estudo mostra quatro tempos da beleza no grupo de mulheres entrevistadas de diferentes idades (Casotti, Suarez e Campos, 2008). Em outra pesquisa, em que foram entrevistadas mulheres após a primeira gestação, descobriu-se um tempo suspenso da beleza nesse momento do ciclo de vida (Lopes, 2005). Enquanto o trabalho de Rosário (2006) procurou entender se pode ser considerado desviante o comportamento das mulheres que decidem não pintar o cabelo, o estudo de Borelli (2009) buscou explorar a cirurgia plástica em mulheres ainda jovens, já que esse consumo foi sempre mais associado à busca por rejuvenescimento. O trabalho de Campos (2010) traz conexões interessantes entre o envelhecimento e o consumo de produtos e serviços de beleza explorando a influência de gerações em famílias do subúrbio carioca.

O TEMPO DIVIDIDO DA BELEZA

Em nossa primeira incursão no universo da beleza, em 2005, entrevistamos 26 mulheres de 17 a 60 anos, na Zona Sul carioca, e nos deparamos com inúmeras práticas e produtos que variavam de casa para casa (Casotti, Suarez e Campos, 2008). Algumas consumidoras mantinham estoques organizados, um consumo lógico, objetivo e sistemático. Outras compravam em excesso, deixavam os produtos empoeirar e ter a validade vencida. Outras simplesmente pegavam seus produtos nos armários das mães, quando a necessidade se apresentava.

Mas o que poderia explicar essa diversidade de práticas? Nossa primeira descoberta foi perceber que havia um momento em que as consumidoras entravam de fato no consumo da beleza, assumindo suas compras e suas escolhas. Essa entrada era determinada, em parte, pela independência econômica, levando as jovens mulheres a ter de escolher elas

mesmas seus produtos. Mas essa questão não parecia ser suficiente para explicar a sofisticação de seu consumo a partir de certo momento. Havia algum gatilho que parecia desencadear o envolvimento com o consumo de produtos de beleza, criando nessas jovens mulheres o interesse em conhecer novos produtos.

Esse gatilho parecia ser o “fantasma” do envelhecimento. Enquanto estão em seus 20 anos, a percepção de seu corpo parece ser a de um corpo que não envelhece, que rapidamente se regenera. Se ela toma sol demais, basta hidratá-lo, esperar descascar e deixar a pele nova aparecer. A saída noturna e a bebedeira são curadas com uma noite de sono, que a deixa pronta para outra. Os excessos de sua vida parecem ser rapidamente resolvidos por um corpo saudável e jovem. Curiosamente, essas jovens até sabem que vão envelhecer, mas não demonstram acreditar. Esse sentimento foi identificado nas entrelinhas de seus relatos, especialmente quando se referiam a suas mães. Descreviam as práticas das mães como iniciativas “neuróticas”, “exageradas” ou “desnecessárias”, evidenciando uma crença de que com ela o processo de envelhecimento do corpo se passaria de forma diferente, ou seja, “velha é a minha mãe”.

Porém, o tempo passa e começam a surgir sinais concretos de que estão envelhecendo. Esses sinais vêm de formas diversas: celulites, manchas de sol, algumas rugas, mais dificuldade de emagrecer e, às vezes, os primeiros fios brancos. O envelhecimento começa a ser visto como um destino que também as inclui e contra o qual precisam lutar. A entrada no consumo de beleza foi muitas vezes apontada como resultante mais da preocupação com o “fantasma” do envelhecimento do que por motivações estéticas. Esse “fantasma” não as abandona mais.

Assim, duas dimensões do tempo puderam ser destacadas para entender o consumo de produtos de beleza das entrevistadas (Figura 1). A primeira traz o tempo cronológico, do passar dos anos, o envelhecimento físico, que vai modificando a aparência jovial e o corpo que esteve sempre presente no

relato das entrevistadas. A segunda dimensão, também recorrente em suas falas, traz um outro tempo, aquele que elas usam mais ou menos para os cuidados com a beleza: o tempo da rotina, das 24 horas do dia, que se divide entre diversos papéis desempenhados cotidianamente.

	GRUPO 1	GRUPO 2	GRUPO 3	GRUPO 4
Tempo rotina	Tempo livre	Redução do tempo livre	Muito pouco tempo livre (Momento crítico)	Volta a ter tempo livre
Tempo envelheci-mento	Não se preocupa com o envelhecer	Início da preocupação com o envelhecer	Preocupação com o envelhecer se instala	Momento crítico da preocupação com o envelhecer
Práticas de beleza	Reativas	Irregulares	Religiosas e objetivas	Sofisticadas

Figura 1 — *Os tempos da beleza e os perfis de consumo*

As modalidades de tempo geram padrões específicos de consumo e relações diversas com a beleza e com o cuidado pessoal. O primeiro grupo, ainda que com mais tempo livre, tende a apresentar uma prática de consumo reativa, busca remediar problemas que surgem (espinhas, cabelo ressecado, pele descascada do sol) e não adota atitudes preventivas. O segundo grupo começa a se preocupar com o envelhecimento, precisa administrar um maior número de compromissos com a entrada no mercado de trabalho e ainda desconhece as opções disponíveis de produtos de beleza. Observam-se nesse grupo práticas irregulares, como interrupções e abandonos dos produtos de beleza. O terceiro grupo já aceita a realidade do envelhecimento e busca inserir, em uma rotina muito atribulada, alguns cuidados de beleza que devem ser repetidos “religiosamente”. O último grupo passa a ter mais

tempo livre a serviço de uma crescente preocupação com o envelhecimento, trazendo uma prática de consumo mais sofisticada, com uso de produtos mais caros e de ferramentas específicas para o cuidado pessoal.

Com o passar do tempo cronológico, o envelhecimento passa a pautar escolhas e modificações das práticas de beleza das consumidoras ao longo de seu ciclo de vida. Uma entrevistada do quarto grupo, de mulheres mais velhas, explica que sair à rua sem maquiagem é sair com "cara de imbecil", evidenciando a estreita relação entre o uso de produtos de beleza e a leitura social feita sobre a aparência de mulheres da sua idade. Ela associa sua apresentação física ("sem maquiagem") a aspectos de sua personalidade ("cara de imbecil") revelando a necessidade, trazida pelo envelhecimento, de camuflar seus sinais com produtos de beleza.

Outro exemplo que evidencia a necessidade de prescrições de práticas de beleza a partir de certa idade é a crescente quantidade de cuidados de beleza que mostram para sair de casa. Enquanto as consumidoras mais jovens declaram sair à rua com os cabelos recém-lavados e ainda molhados, as mais velhas não saem sem secá-los com o secador e muitas fazem escova em casa. Além disso, a maquiagem se sofistica, complementando o simples batom com itens que encobrem as linhas de expressão (corretivos e bases) e buscam recompor o viço perdido pela pele com a idade (sombra, blush). Os cremes faciais também se especializam com o tempo: as mulheres passam a usar cremes para olhos, rosto (dia e noite), pescoço, por exemplo, além de investir em marcas mais caras ou em produtos manipulados. Essa intensificação das atividades segue uma prescrição de maior cuidado principalmente das entrevistadas mais velhas, que descrevem um maior número de providências.

No estudo de Lopes (2005) sobre beleza, maternidade e consumo, o tempo da beleza da juventude parece ter ficado para trás. Embora nos relatos das mulheres entrevistadas após a primeira gestação não apareça o termo "envelhecimento", a preocupação com ele ou com o tempo que passou surge de duas formas: quando sentem falta da liberdade do período anterior ao nascimento do filho ou quando descrevem modificações estéticas observadas durante e após a gravidez, embora tenham sido observadas diferenças na forma de descrever essas mudanças estéticas e aquelas de estilo de vida.

Um grupo de entrevistadas, por exemplo, poderia ser chamado de *mais romântico,* pois traz definições de beleza que as afastam de características físicas: uma mulher bonita é uma mulher "feliz", "de bem com a vida", "diferente", "engraçada", "verdadeira", enquanto um outro grupo, *mais realista*, traz padrões de beleza físicos para definir o que é beleza quando fala que ser bela é ter "corpo bonito", "peso ideal", "traços harmoniosos", "equilíbrio" — atributos que parecem mais distantes do momento em que estão vivendo. Algumas chegam a confessar certa depressão com as transformações do corpo.

No entanto, foi possível observar que os dois grupos falavam de beleza de uma maneira distante, como se fosse um assunto inadequado para aquele momento, quando a vida passa a girar em torno do filho, ao mesmo tempo que a beleza ou os padrões de beleza se distanciam delas. Durante e após a gestação, parece impossível não se dar conta da mudança do corpo e da passagem do tempo, pois esse está sempre bem marcado: primeiro pelos nove meses de gestação e depois por cada dia, semana, mês acompanhado dos filhos recém-nascidos. Mas chama atenção que a marcação do tempo passe a se dar em função deles, o que parece levá-las a uma sensação de que elas se encontram em um estado de suspensão, um momento transitório, como se acreditassem na possibilidade de voltar no tempo ou, usando a expressão de uma entrevistada, como se fosse possível "me resgatar". "Tem de correr

atrás", explica uma entrevistada. Ela diz que precisa correr para voltar à beleza de antes da gestação. "Será que volta ao normal?", pergunta a outra.

O TEMPO E SEUS SINAIS

Mas, afinal, o que caracteriza o processo de envelhecimento, já que a idade cronológica pode não ser um claro sinal? Seriam os cabelos grisalhos ou brancos um sinal normal ou natural do envelhecimento? Com tantas alternativas de coloração para esconder os cabelos brancos, o estudo de Rosário (2006) começou supondo que, em um mundo tão colorido, mulheres com menos de 55 anos que não pintassem os cabelos poderiam ser um grupo descrito como tendo um comportamento desviante. Por que desviante? Em uma sociedade que tanto valoriza — quase cultua — a juventude, na qual o envelhecimento deve ser combatido, adiado, desviado de todas as formas, seria possível considerar os cabelos grisalhos uma forma de contestação?

As mulheres entrevistadas sugerem que, em um mundo dominado pela juventude e beleza, ostentar marcas do envelhecimento, como os cabelos brancos, indica uma redução da vaidade. Além de relatar reações dos outros com relação aos seus cabelos, como "Perdeu a vaidade?", elas mesmas declaram não ser tão vaidosas quanto mulheres que pintam os cabelos. Mas, conforme surgem mais descrições de seus cuidados com os cabelos, é possível notar que a vaidade está bastante presente nessas mulheres grisalhas.

Em um mundo colorido, em que o normal é pintar os cabelos, em que, como lembram as entrevistadas, as revistas de moda e beleza silenciam sobre os cabelos grisalhos, os fios brancos tornam-se uma forma de diferenciação. Mas isso não significa que elas deliberadamente queiram parecer "velhas". Elas demonstram preocupação com o "parecer mais velha", como indicam os seguintes testemunhos: "Tanto as pessoas negras quanto pessoas de olhos azuis tendem a ficar bem de cabelos brancos, sem

ter um aspecto envelhecido" ou "Eu acho que o cabelo branco grande envelhece".

O corte de cabelo aparece como peça-chave na estratégia de neutralizar, ou ao menos reduzir, o "efeito envelhecimento" dos fios brancos: "Vou fazer um corte de cabelo muito diferente. Muito moderno, que dê um contraponto para o cabelo branco." O que significa esse contraponto? O corte do cabelo aparece nos relatos como um disfarce dos cabelos brancos associados com desleixo, ou seja, manter o corte é um sinal de que a mulher se cuida. Essa recomposição dos cuidados de beleza para ostentar o branco e ao mesmo tempo driblar seu estigma de velhice parece sugerir não a rebeldia inicialmente pensada para a escolha dos cabelos brancos, mas sim vaidade.

Um ponto interessante é que, enquanto o padrão de comportamento vigente coloca os cabelos brancos como falta de vaidade ou desleixo, as entrevistadas explicam que um dos motivos para a opção por assumir os cabelos brancos é justamente evitar a aparência desleixada da pintura sem retoque, a raiz de outra cor aparecendo. Fazem o que pode ser visto como uma nova oposição às tinturas: cabelos grisalhos parecem significar "estilo", enquanto a raiz aparente é desleixo. Algumas chegam a julgar aquelas que escolhem pintar o cabelo branco como "negação do envelhecimento", "trapaça".

As entrevistadas lembram as reações de incômodo de outras mulheres com relação aos seus cabelos brancos. Alguns relatos contam que são chamadas de corajosas, pois se colocam fora do padrão, fogem da "escravidão" ou da "dependência" da tintura. Uma das entrevistadas explica que algumas mulheres "têm um olhar de estranhamento, mas não é um estranhamento negativo; é um estranhamento de curiosidade, de possibilidades". O cabelo branco parece carregar outros significados negativos, além da associação com envelhecimento: "uma praga", "ruim", "feio de qualquer jeito". Por isso, quando as pessoas se deparam com um bonito cabelo grisalho, ficam curiosas sobre como é tratado ou perguntam se

é mesmo “natural”, o que parece contribuir para a ampliação do que Bourdieu (2008) chama de “campo de possíveis” para os cabelos. O branco “cuidado” torna-se uma alternativa à paleta de cores da tintura capilar.

Os cabelos brancos parecem significar uma forma de liberdade individual, independência e rejeição das “prisões” às quais as mulheres estão submetidas. Mas seria possível dizer que os cabelos brancos se inserem em uma postura contestadora de padrões do envelhecimento? Ao contrário de uma postura de contracultura inicialmente imaginada, cabelos grisalhos parecem fazer parte de uma estratégia de busca por autenticidade (ser quem você é “de verdade”), originalidade ou diferenciação. Essa busca por distinção, por diferenciar-se da “massa”, pode ser exemplificada pelos depoimentos a seguir: “É óbvio que eu adoro, no meio de uma festa, vir alguém falar comigo por causa disso [cabelo branco].”

> Eu não faço a menor questão de ser igual. O meu cabelo é uma coisa natural, não fui eu que o fiz diferente. Eu só mantenho ele diferente. Eu poderia pintar e me tornar igual. Não: mantenho ele do jeito que eu quero! Isso serve para minhas roupas também: eu tenho o meu estilo próprio, eu não sigo moda.

Como essas mulheres relacionam seus cabelos grisalhos com o passar dos anos? O envelhecimento não aparece como uma força a ser combatida, mas como um sinal de amadurecimento, de valorização da trajetória de vida, de experiência e de sabedoria. A mulher de cabelos brancos “se trabalha, se aceita”, encara o envelhecimento “com equilíbrio”. Muito mais do que um sinal do tempo, os cabelos brancos aparecem como um sinal da relação dessas mulheres com o tempo e é com base nessa relação que reivindicam sua diferenciação.

A busca por diferenciação também está presente no estudo de Borelli (2009) sobre o consumo de cirurgia plástica por mulheres jovens. Mas os relatos das entrevistadas sugerem que suas motivações vão muito além. Ao mesmo tempo que querem mudar seu corpo para valorizar seu "capital corporal" (Goldenberg, 2007) e conquistar uma posição distintiva, demonstram que esse movimento transformador tem por trás uma preocupação de aproximar-se de seu grupo de referência e/ou dos padrões de beleza estabelecidos. Falam dos desvios com relação a esses padrões que têm origem na adolescência como o grande motivador da cirurgia: são as gordurinhas extras, a ausência ou excesso de busto, a percepção de um nariz adunco.

Mas outras forças atuam na decisão dessas mulheres. O desejo de fazer a plástica, muitas vezes, é trazido da adolescência, mas o que as faz agir? Um gatilho importante é o momento vivido por elas. A descrição desse momento de vida é carregada de fortes sentimentos: medos relacionados a perdas afetivas, inseguranças, estresse, carências ou tristezas. Nesse sentido, a cirurgia parece ser uma espécie de autoindulgência, de autocompensação ou mesmo uma tentativa de melhorar relacionamentos e afetos.

O envelhecimento nesse grupo de jovens ainda não aparece dentre suas motivações para a plástica. Mas isso não significa que elas ainda não tenham começado a se preocupar com ele. Ele aparece nos cuidados de beleza, através dos cremes antirrugas ou anti-idade e mesmo do protetor solar, das entrevistadas com idades próximas dos 30 anos. Porém, de uma maneira geral, o foco dos cuidados dessas jovens entrevistadas parece estar na forma do corpo — um problema apontado como mais imediato.

Se, como Moschis (1991) coloca, os traços de personalidade não variam muito com a idade e são determinantes na construção de estilos de vida e de consumo, não há como nos furtarmos de imaginar o que farão essas mulheres ao sentir de fato os efeitos do tempo. O que farão para manter a distinção corporal ou aplacar inseguranças e carências? Outras cirurgias plásticas? Algumas assumem vislumbrar novas cirurgias, tanto após a gravidez quanto

aos “sessentinha”. Mesmo assim, elas argumentam que é preciso, de certa forma, “respeitar a ação da natureza”, pois seria “patético” alguém de “60 anos querer fingir ter 40”. Outras entrevistadas parecem que não acreditam que vão envelhecer: novas plásticas seriam aplicadas para corrigir efeitos da gestação, como “a barriga flácida” ou o seio “caído”, ou insatisfações pessoais já existentes. A velhice ainda parece passar distante de seus pensamentos.

Aos 20 anos, a mulher parece estar na “flor da idade”, depois vem a “crise dos 30” e ela se torna uma “balzaquiana”. Mas, na verdade, “a vida só começa mesmo aos 40”. A cronologia da idade nos induz a dividir a vida em anos específicos. Mas será que funciona assim? Os relatos das entrevistadas apontam para três importantes marcos, carregados de transformações corporais na vida de uma mulher: a adolescência — muitas vezes, origem de insatisfações corporais; a maternidade — e seus impiedosos efeitos corporais; e a velhice (ou os “sessentinha”, para algumas). Mas onde a cirurgia plástica entra nisso? Para muitas jovens entrevistadas, a cirurgia parece marcar um novo tempo em suas vidas: a finalização da transição para o corpo de mulher, no caso das que colocaram prótese de silicone, é um exemplo. Mais até do que isso, um tempo de mais segurança, autoconfiança, autoestima. Esse marco, em alguns casos, mostra-se tão forte que a vida passa a ser dividida entre “antes e depois da plástica”. Algumas delas declaram: “A plástica mudou minha vida” ou “me sinto outra pessoa depois da plástica”. A cirurgia parece reorganizar o tempo dessas mulheres, indicando uma nova etapa, um novo momento, ou — por que não? — uma nova vida. Possivelmente, até alcançarem um próximo “divisor de águas”: quem sabe, a maternidade.

A reflexão sobre o envelhecimento pode ser também colocada no confronto de papéis femininos dentro da família. Ser mãe e ser filha pode representar lugares diversos nas redes de interação familiares, que trazem também fontes de informação e influência específicas de cada posição. No estudo de Campos, Suarez e Casotti (2006), foi analisada a questão da influência entre gerações no consumo de cosméticos em classes mais altas. Essa lente adotada para pensar o consumo deu origem a dois grupos que parecem se diferenciar quanto a tipos e dinâmicas de interação e influência entre mãe e filha: as mulheres jovens (adolescência até os 30 anos) e as adultas (mais de 30 anos).

Esse primeiro estudo já chama atenção para a influência entre gerações. Mostra que, quando jovem, a consumidora percebe sua mãe como uma importante detentora de conhecimento sobre beleza, a quem recorre quando precisa iniciar o consumo. No período adulto, no entanto, a mãe deixa de ser uma referência tão importante e a influência passa a se dar nos dois sentidos. As mães das mulheres adultas viveram em sua época de juventude — e de maior experimentação — um mercado de cosméticos escasso, pouco diversificado e simples em opções de marcas e produtos.

A pesquisa de Campos (2010) aprofunda a influência entre gerações. O estudo une informações de três gerações de mulheres (mães, filhas e netas ainda crianças) do subúrbio carioca sobre o consumo da beleza. A autora confirma, no grupo das mais velhas, uma experiência limitada de consumidoras de produtos e serviços de beleza, além de observar uma intensa experiência com o cuidado da casa e dos netos.

As famílias pesquisadas mostraram um movimento de colocação das mulheres da geração intermediária (entre 20 e 40 anos) no mercado de trabalho, através da organização de um sistema de amparo familiar no qual as mulheres mais velhas (acima de 50 anos), aposentadas ou originariamente donas de casa, assumem as tarefas domésticas de suas filhas para que elas possam conquistar a posição profissional que almejam.

As entrevistadas da geração mais velha foram donas de casa ou tiveram atividades profissionais visando, em geral, apenas a complementação de renda familiar. Com a chegada da “terceira idade”, observou-se que elas não conseguem desfrutar de uma pausa ou desaceleração de seu ritmo de trabalho, por aderirem ao projeto profissional das filhas. Podemos ver com clareza o que a literatura de ciências humanas já vem apresentando sobre algumas experiências de envelhecimento dos que hoje se encontram na chamada “terceira idade”, na qual os velhos não conseguem reduzir seu trabalho por estarem ainda comprometidos com o sustento ou com as responsabilidades sobre sua família.

Essa pesquisa levanta algumas questões sobre o futuro e a experiência de envelhecimento da geração intermediária das filhas (com idade entre 20 e 40 anos). Se hoje buscam conquistar sua posição no mercado profissional e não aderem ao modelo doméstico, como foi o caso de suas mães, com certeza apresentarão necessidades e exigências de consumo diferentes, por terem uma inserção no mundo fora do ambiente doméstico. Como será o envelhecimento dessa geração de múltiplos papéis? Além disso, como será sua participação no projeto profissional das próprias filhas? Poderão ser a dona de casa e mãe para suas filhas, enquanto essas investem em suas carreiras?

A pesquisa de Campos (2010) nos faz refletir sobre a inserção do processo de envelhecimento na própria organização familiar e dentro do contexto de vida de cada geração. Como lembra Alves (2006), as estratégias para lidar com a velhice estão intimamente relacionadas ao próprio percurso de vida do velho, que busca encontrar no fim de sua vida elementos similares aos que conheceu em sua infância ou juventude. As senhoras que buscam as aulas de dança de salão trazem uma referência de lazer na juventude dos bailes, que é atualizada na velhice. A mesma solução pode perder relevância nas gerações seguintes, por não constituir uma referência das gerações sucessivas de velhos. De forma similar, a posição doméstica

hoje ocupada pelas gerações mais velhas nas famílias pode possivelmente entrar em conflito com uma experiência de vida diversa das novas gerações, de maior importância da esfera profissional, levando-nos a perguntar que modalidade de envelhecimento essa nova geração virá a adotar e como auxiliará suas filhas em seus projetos profissionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se aqui descrever a trajetória de um grupo de pesquisa sobre consumo da beleza que se encantou com a possibilidade de estudar o envelhecimento. A aproximação entre o marketing ou, mais especificamente, entre a área de comportamento do consumidor e as ciências sociais forneceu a oportunidade de descortinar novos aspectos do consumo, encobertos por modismos ou pelo desinteresse das agendas de pesquisa em nossa área de conhecimento. Os desafios são muitos quando reconhecemos certa invisibilidade do mercado de consumo maduro ou mesmo quando assumimos nossa ignorância ao atribuir maior importância ao mercado jovem sem reconhecer a jovialidade adquirida pelo "novo" consumidor maduro que estudos já denominaram de "sem idade".

No Brasil, a importância de estudar o comportamento do consumidor idoso justifica-se não só no presente, mas, sobretudo, pelas projeções. Estima-se que, em 2020, o Brasil terá cerca de 30 milhões de idosos e que, em 2050, esse número alcançará um contingente de 64 milhões de brasileiros (IBGE, 2008). O Brasil segue, portanto, o mesmo caminho de outros países onde os idosos representam uma significativa parcela da população e, assim, impactam a estratégia de marketing das empresas e, principalmente, a inovação de produtos e serviços.

Quem é esse consumidor maduro? Há quem diga que, quanto mais velho o indivíduo, mais ele tende a se aproximar de um eixo próprio, tendo construído e compreendido melhor suas preferências, o que gosta ou o que

não gosta. Como ele ou ela “está inteiro”! Que significados esse comentário traz implícitos quando se refere à boa aparência de alguém mais velho? Por que não seríamos mais considerados “inteiros” na fase madura da vida?

Expressões populares, estereótipos e preconceitos associados à velhice não são capazes de fazer com que muitos idosos desistam das possibilidades que essa curiosa e misteriosa fase da vida pode oferecer. Se, de um lado, é possível ver os que querem negar o envelhecimento a partir da busca de uma estética jovem e de diferentes consumos que alimentam essa falsa juventude, de outro, aparecem indivíduos com sinais de cansaço dessa exacerbada valorização da juventude. Esses últimos sugerem um processo de envelhecimento que recusa as pressões dos padrões estéticos que insistem em tentar apagar as marcas do tempo.

O que querem os mais velhos? O que os influencia ou motiva? Defende-se aqui um caminho de pesquisa qualitativa que enriqueça os discursos colhidos com o entendimento do contexto em que o tempo, a vida e o consumo acontecem. Dessa forma, consumidores maduros falam não apenas do consumo, mas através dele, expresso nos produtos e serviços do seu cotidiano. Acredita-se que os significados dos bens e serviços consumidos podem nos ensinar sobre esses momentos maduros da vida de forma mais real e menos influenciada pelos estereótipos e preconceitos associados ao envelhecimento. Defende-se também, como método complementar, a história de vida, de forma a entender como as gerações viveram conquistas e frustrações, sonhos e desilusões que formaram e influenciaram os consumidores mais velhos.

Essas sugestões de caminhos de pesquisa podem dar vida aos números mostrados pela demografia e levar à descoberta de novas categorias para pensar, conhecer e analisar o envelhecimento. Novos olhares para a passagem do tempo podem inspirar outros caminhos de pesquisa nos quais o consumo pode ser tomado como analisador, sintoma, pretexto ou lembrete dos “sistemas classificatórios” e da “ordem simbólica subjacente”, como

nos ensinou a professora Mirian Goldenberg quando compartilhamos a leitura do livro *A distinção*, de Pierre Bourdieu.

Podemos nos perguntar que imaginário de velhice se estrutura por trás da busca por cirurgias plásticas, cremes antirrugas, colorações capilares ou tantos outros consumos de beleza. Que posição tem a velhice em nossa sociedade para ser combatida com tamanha impetuosidade por ferramentas estéticas? Por que a beleza é culturalmente condicionada à juventude? Como esse imaginário do velho ou do jovem ressoa na experiência real do envelhecimento no país? Essas são algumas das muitas questões que passaram a nos inquietar.

Se, ao ler sobre nossas experiências de pesquisa, o leitor discordar, mas ainda assim descobrir algo curioso, acrescentar novas reflexões, e por isso também concordar com algumas de nossas ideias, terá sido cumprido o objetivo de ligar consumo, beleza e envelhecimento. Também esperamos ter despertado o leitor para outros aspectos que foram adquirindo importância para nossa pesquisa de consumo: olhar mais cuidadosamente textos culturais que nos são transmitidos por diferentes mídias, entender o processo de socialização das famílias, examinar histórias de vida e de gerações e buscar descobertas e detalhes na banalidade e simplicidade do consumo cotidiano.

Referências bibliográficas

ALVES, Andrea Moraes. “Mulheres, corpos e performance: a construção de novos sentidos para o envelhecimento entre mulheres de camadas médias urbanas.” In: LINS DE BARROS, Myriam (org.). *Família e gerações*. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 76-88.

BACHA, Maria de Lourdes; STREHLAU, Vivian; PEREZ, Gilberto. “A compreensão do significado do termo terceira idade pela terceira idade em São Paulo.” In: *Anais do Encontro de Marketing da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração (Anpad)*, II, Rio de Janeiro, 2006. Rio de Janeiro: Anpad, 2006.

BARAK, Benny e SCHIFFMAN, Leon G. “Cognitive Age: A nonchronological age variable.” In: MONROE, Kent B. *Advances in Consumer Research*, 8, Provo, Association of Consumer

Research, 1981, p. 602-606.

BARTOS, Rena. “Over 49: the invisible consumer market.” *Harvard Business Review*, 1980, vol. 58, nº 1, p. 140-148.

BEAUVOIR, Simone de. *A velhice: realidade incômoda*. São Paulo: Difel, 1976.

BERNSTEIN, Marcos (dir.). *O outro lado da rua*. Rio de Janeiro: Columbia TriStar do Brasil, 2004, DVD.

BORELLI, Fernanda. *O antes e o depois: um estudo exploratório sobre o consumo de cirurgia plástica de jovens mulheres no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado, Coppead, UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

BORELLI, Fernanda e CASOTTI, Leticia. “O antes e o depois no consumo da cirurgia plástica: um estudo exploratório com jovens mulheres.” In: *Anais do IV Encontro de Marketing da Anpad*, IV, Florianópolis, 2010. Rio de Janeiro: Anpad, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.

CAMARANO, Ana Amélia e PASINATO, Maria Tereza. “O envelhecimento populacional na agenda das políticas públicas.” In: CAMARANO, Ana Amélia (org.). *Os novos idosos brasileiros: muito além dos 60*?. Rio de Janeiro: Ipea, 2004, p. 253-292.

CAMPOS, Roberta; SUAREZ, Maribel; CASOTTI, Letícia. “Me explica o que é ser feminina: um estudo sobre a influência entre gerações no consumo de cosméticos.” In: *Anais do Encontro da Anpad*, 30, Salvador, 2006. Rio de Janeiro: Anpad, 2006.

CAMPOS, Roberta. *A transmissão familiar como chave de leitura do processo de difusão de inovações: uma investigação interpretativa e microssocial da adoção e do consumo de produtos de beleza*. Tese de doutorado, Coppead, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

CASOTTI, Leticia; SUAREZ, Maribel; CAMPOS, Roberta. *O tempo da beleza: consumo e comportamento feminino, novos olhares*. Rio de Janeiro: Senac, 2008.

COUTINHO, Eduardo (dir.). *O fim e o princípio*. Rio de Janeiro: Videofilmes, 2005, DVD.

DEBERT, Guita Grin. “A invenção da terceira idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1997, vol. 12, nº 34, p. 39-56.

_____. “A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade.” In: BARROS, Myriam Moraes Lins de. *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 49-68.

_____. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Edusp, 2004.

EDMONDS, Alexander. “No universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro.” In: GOLDENBERG, Mirian (org.). *Nu e vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GARABUAU-MOUSSAOUI, I. e DESJEUX, D. (ed.). *Objet banal, objet social: les objets quotidiens comme révélateurs des relations sociales*. Paris: l’Harmattan, 2000.

GOLDENBERG, Mirian. “O corpo como capital.” *In:* GOLDENBERG, Mirian (org.). *O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. Barueri: Estação das Letras e Cores, 2007.

HIRSCHMAN, Elizabeth C.; SCOTT, Linda; WELLS, William B. “A model of product discourse: linking consumer practice to cultural texts.” *Journal of Advertising*, 1998, vol. XXVII, nº 1, p. 33-

50.

IBGE/Diretoria de Pesquisas. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Gerência de Estudos e Análise da Dinâmica Demográfica. *Projeção da População do Brasil por Sexo e Idade para o Período 1980-2050-Revisão 2008*. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/projecao_da_populacao/2008/default.shtm.

KJELDGAARD, Dannie e ASKEGAARD, Søren. "The Glocalization of Youth Culture: The Global Youth Segment as Structures of Common Difference." *Journal of Consumer Research*, 2006, vol. 33, nº 2, p. 231-247.

LINS DE BARROS, Myriam. *Velhice ou terceira idade?: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

_____. (org.). *Família e gerações*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

LOPES, Marcela. *O conceito de beleza e maternidade: um estudo exploratório do comportamento feminino*. Dissertação de mestrado, Coppead, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

LOPES, Marcela e CASOTTI, Leticia. "Será que volta ao normal? Um estudo sobre beleza, maternidade e consumo." In: CASOTTI, Letícia; SUAREZ, Maribel; CAMPOS, Roberta (orgs.). *O tempo da beleza: consumo e comportamento feminino, novos olhares*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2008.

MINAYO, Maria Cecília e COIMBRA JR., Carlos. *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.

MOSCHIS, George P. "Marketing to Older Adults: an Overview and Assessment of Present Knowledge and Practice." *Journal of Services Marketing*, 1991, vol. 5, nº 2, p. 33-41.

PEIXOTO, Clarice E. *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

PEIXOTO, Clarice E. (dir.). *Em busca do pequeno paraíso*. Mission du Patrimoine Ethnographique de France, 1993, DVD.

ROSÁRIO, Flávia. *Comportamento desviante e padrões estéticos: um estudo exploratório com mulheres que não pintam o cabelo*. Dissertação de mestrado, Coppead, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

ROSÁRIO, Flávia e CASOTTI, Leticia. "Viva a diferença! Mulheres que não pintam o cabelo em um mundo colorido." *In:* CASOTTI, Letícia; SUAREZ, Maribel; CAMPOS, Roberta Dias (orgs.). *O tempo da beleza: consumo e comportamento feminino, novos olhares*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2008.

SHAH, R. H. e MITTAL, B. "Toward a Theory of Intergenerational Influence in Consumer Behavior: and Exploratory Essay." *Advances in Consumer Research*, Washington, 1997, vol. 24, p. 55-60.

SMITH, J. Walker e CLURMAN, Ann. *Generation Ageless: How Baby Boomers Are Changing the Way We Live Today — And They're Just Getting Started*. Nova York: Collins, 2007.

WOLFE, David B. e SNYDER, Robert E. *Ageless Marketing: Strategies for Reaching the Hearts and Minds of the New Customer Majority*. Chicago: Dearborn Trade, 2003.

NOTA

[1] Agradecemos a colaboração de Fernanda Chagas Borelli para esse artigo.

“Mulher-madonna” e outras mulheres: um estudo antropológico sobre a juventude aos 50 anos

Cláudia Pereira e Germano Penalva

Do I have to change my name?
Will it get me far?
Should I lose some weight?
Am I gonna be a star?
I tried to be a boy,
I tried to be a girl
I tried to be a mess,
I tried to be the best
I guess I did it wrong,
That’s why I wrote this song

I got a lawyer and a manager
An agent and a chef
Three nannies, an assistant
And a driver and a jet
A trainer and a butler
And a bodyguard or five
A gardener and a stylist
Do you think I’m satisfied?
I’d like to express my extreme point of view
I’m not Christian and I’m not a Jew

I'm just living out the American dream
And I just realized that nothing is what it seems.

(American Life — Madonna)

O tempo passa e Madonna se reinventa. Ao longo de sua longa carreira artística, é difícil representar em apenas uma única imagem aquilo que sintetize Madonna — iconograficamente, é quase impossível. Ela já foi morena, loura, ruiva, feminina, masculina, suave, forte, sexy, extravagante, discreta, esotérica, cabalística. Hoje, o que vemos é um corpo, um rosto e um estilo de vida considerados raros para pessoas que já passaram dos 50 anos.

Madonna é um produto bem-acabado da cultura de massa. Seria, porém, reducionista considerar apenas essa entre tantas outras análises a seu respeito, especialmente considerando sua autonomia e autoridade. Mais do que um produto, Madonna é produtora de cultura. O fato é que a música, a moda e a sociedade de consumo nunca mais foram as mesmas depois que ela entrou em cena.

Abordaremos, neste trabalho, algumas reflexões que buscam compreender de que maneira Madonna representa um modelo típico-ideal de mulher "madura" na contemporaneidade. Analisando sua imagem como um ídolo geracional midiático, tentaremos revelar os significados de seus diversos discursos, entre eles, o de seu corpo — o "corpo de Madonna".

A "mulher-madonna", porém, é apenas uma das classificações que propomos neste artigo, que também analisa modos diferentes de "ser jovem". Para tanto, foram realizadas entrevistas em profundidade com mulheres moradoras da cidade do Rio de Janeiro, na faixa dos 50 anos. A pesquisa buscou analisar a visão de mundo dessas mulheres cariocas e, ao mesmo tempo, por que elas são consideradas jovens.

As 14 mulheres que participaram deste trabalho possuem perfis bem diferentes, trajetórias também distintas, mas, como poderá ser visto, compartilham pontos de contato quando os assuntos são beleza e juventude.

A partir de seus discursos, será possível avaliar se a vitalidade presente no imaginário do que é "ser jovem" é resultado de "receitas de longevidade", como prescrevem principalmente as revistas femininas.

Antes de prosseguir para a análise do discurso, serão aqui apresentadas as entrevistadas:[1] Lígia, 50 anos, professora universitária, três filhos; Telma, 55 anos, funcionária pública, não tem filhos; Nara, 49 anos, arquiteta, duas filhas; Ruth, funcionária pública aposentada, 58 anos, um filho; Bárbara, 54 anos, designer, não tem filhos; Vânia, 54 anos, psicóloga, duas filhas; Solange, 56 anos, dona de casa, duas filhas; Norma, 49 anos, assistente executiva, um filho; Cândida, 57 anos, professora universitária, três filhos; Rita, 50 anos, professora universitária, duas filhas; Maísa, 54 anos, empresária, duas filhas; Tereza, 55 anos, médica, dois filhos; Deise, 51 anos, funcionária pública, três filhos; Joana, 49 anos, publicitária, uma filha.

Todas são consideradas "jovens" por seu ciclo social. A seleção das participantes se deu a partir da indicação de pessoas que, instigadas por e-mail a colaborar, enviaram nomes do que consideravam bons exemplos de mulher *ageless* ou "sem idade". O método de escolha das entrevistadas partiu da premissa de que os critérios de julgamento deveriam ser social, a percepção do olhar do Outro.

Além das entrevistas realizadas, foram analisadas reportagens publicadas na mídia impressa — *Veja*, *Cláudia* e *Folha de S. Paulo* — abordando o tema juventude, a fim de que, através do discurso midiático, se possam também compreender os significados do que é ser uma mulher de 50 anos no Brasil, mais especificamente no Rio de Janeiro.

É importante ressaltar que este trabalho trata do tema juventude, embora a questão do envelhecimento atravesse toda a análise.[2] Em outras palavras, as entrevistadas foram escolhidas porque são "jovens aos 50 anos".

Este artigo tem por objetivo refletir sobre como a categoria "jovem", na sociedade moderna tardia (Giddens, 2002), amplia os limites convencionalmente instituídos e se estende para outras faixas etárias,

ancorando-se em valores e significados próprios de uma fase da vida, mas também cada vez mais hegemônicos na sociedade de consumo.

O "ESPÍRITO JOVEM"

Contextualizadas histórica e sociologicamente, as subculturas (Velho, 1999) jovens ocupam lugares distintos em diferentes momentos da sociedade moderna. Em meados do século XX, quando passaram a ser reconhecidas como tais, as culturas juvenis apresentavam valores, símbolos e estilos de vida que se tornaram centrais no consumo de massa. Segundo Morin (2000), a juventude é um dos modelos padronizadores centrais para a cultura de massa do século XX, ao lado dos "olimpianos", do *happy end* no cinema, da felicidade e do amor, entre outros. O autor afirma que a cultura juvenil, ao mesmo tempo em que reforça o caráter individualizante de seus símbolos e valores, também promove a solidariedade e alimenta um sentimento de grupo. Porém, suas expressões culturais são absorvidas pelos meios de comunicação de massa, modificando seus sentidos, transformando-as em mercadorias. A cultura adolescente-juvenil, como prefere chamar, é ambivalente, já que participa da cultura de massa, mas procura, ao mesmo tempo, diferenciar-se. Todo o poder de criação e transgressão de suas subculturas, entretanto, é integrado à cultura *mainstream*. Por outro lado, o autor defende que a juventude é uma "classe de idade", ou seja, todas as classes sociais a vivenciam, mas também é transitória, se renovando perpetuamente, já que todos envelhecem.

Pierre Bourdieu (1983) diz que "a juventude é apenas uma palavra" — uma construção social da dominação adulta usada para controlar e estabelecer uma divisão de poder. Jovens e velhos são categorias que ajudam a manter uma ordem que coloca cada um em seu lugar, respeitando limites sociais invisíveis.

Rock, transgressão e rebeldia não dão conta de explicar o que é a juventude, que ganha novos contornos na contemporaneidade, como, por exemplo, os da tecnologia. Compreender tais contornos é uma tarefa complexa. A ideia central que orienta este trabalho é a de que a juventude é um fenômeno social que reflete o imaginário coletivo e que se constitui a partir de um conjunto de valores, influenciando, de maneira hegemônica, a maneira com que indivíduos de todas as idades consomem produtos e ideias.

Em 1998, o jornal *Folha de S. Paulo* publicou uma reportagem sobre a "adultescência" — do inglês *adultescent*. A expressão foi introduzida pela imprensa inglesa para se referir a um estilo de vida próprio de algumas pessoas entre 35 e 45 anos que adiam responsabilidades e deveres que se esperam dos adultos, vivendo o que o jornal chama de uma "juventude estendida". Segundo a reportagem, "estar adolescente é um traço normal da vida adulta moderna. É uma maneira de afirmar a possibilidade de ainda vir a ser outro".

Na publicidade atual, é comum encontrar jovens sorrindo, pulando, dançando, festejando, se abraçando, praticando os mais diversos esportes, conectando-se através de modernos aparelhos eletrônicos, sempre se movimentando. Eles são animados, usam roupas coloridas, ostentam cabelos exóticos, são bonitos, magros e vigorosos. Os jovens da publicidade são desejáveis e se tornam, para os adultos, um ideal de beleza e de estilo de vida a ser imitado — uma "imitação prestigiosa" (Mauss, 2007) que a eles atribui um valor simbólico importante no contexto da contemporaneidade.

Se há algo de essencial na juventude, trata-se de um conjunto simbólico socialmente construído, ao qual podemos denominar de "espírito jovem". Tratando-se de algo aparentemente etéreo — define-se a partir de determinados padrões de comportamento e de consumo, mas principalmente dos valores que os sustentam — o "espírito jovem" pode ser reproduzido indistintamente e é ele que determina, portanto, a idade percebida dos indivíduos.

O mundo adulto juveniliza-se, seja imitando ou tentando se aproximar de uma linguagem jovem expressa na adoção de hábitos, práticas ou modelos estéticos — entre eles o corpo ideal — que habitam o imaginário social, seja atribuindo aos indivíduos uma aparência jovial ou rejuvenescida, categorias distintas que, como demonstraremos adiante, muitas vezes são tomadas como sinônimos de "espírito jovem".

JUVENTUDE, JOVIALIDADE, REJUVENESCIMENTO

Muitas vezes, as categorias juventude, jovialidade e rejuvenescimento são utilizadas para designar um mesmo sentimento ou estado e, assim interpretadas, geram alguma imprecisão, já que possuem diferença semântica. Longe de parecer pouco importante, torna-se uma diferença a ser considerada neste artigo, que busca entender como mulheres cariocas de 50 anos lidam com os paradigmas de "ser jovem" e "parecer jovem". Para as entrevistadas, não foi diferente, já que ora utilizavam juventude ora jovialidade para tratar dos temas propostos a respeito dessa fase de suas vidas.

Segundo o dicionário *Aurélio*, juventude é "idade moça; mocidade, adolescência, juventa", enquanto jovialidade significa "dito jovial, alegre; bom humor". Por jovial, segundo o dicionário, entende-se algo que é "engraçado, espirituoso, chistoso", dotado de alegria e bom humor. A expressão encontra seu lugar, não importa em qual idade. Juventude, assim, é uma fase da vida pela qual todos passam, enquanto jovialidade é um estado que pode perpassar todas as fases da vida, desde que se tenha presente a predisposição para a alegria, para o *joie de vivre*. Na noção do que é ser jovial, portanto, pode-se encontrar a capacidade de ter a curiosidade e o viço dos jovens, independentemente da idade.

No *Aurélio* encontramos que rejuvenescer é "parecer jovem, não o sendo; remoçar". Considerando a ideia tão difundida de que o mais

importante não é a idade cronológica, mas a idade que se aparenta ter, é fundamental procurar entender esse processo, já que está presente no imaginário das mulheres entrevistadas.

> Ser jovem é primeiro ter a mente sadia e depois o corpo sadio. Ser jovem é um estado de espírito. Quando olho no espelho me vejo mais velha do que me sinto. Para ser jovem a cabeça tem de estar antenada com as coisas. O humor é muito importante. Juventude é resultado de um espírito jovem. Ele pode nunca envelhecer. Eu nunca consegui me sentir velha. Já me senti imatura. (Lígia, 50 anos)

Aqui, é possível encontrar um discurso que mistura as noções de jovem, jovial e rejuvenescido, produzindo um novo sentido para a ideia do "ser jovem". A "mente sadia" e o "corpo sadio" estão diretamente relacionados ao "estado de espírito". Para essa entrevistada, esse "estado de espírito" está dissonante com sua autoimagem, "mais velha" do que se sente — ou seja, sua jovialidade combinaria mais com uma imagem de si rejuvenescida.

O rejuvenescimento surge, portanto, em um momento de descompasso entre a fase da vida e o sentimento de jovialidade que perdura no "estado de espírito". Todavia, o que se percebe é que, cada vez mais, os processos de rejuvenescimento estão sendo antecipados e supervalorizados.

> Culto àquilo que pode ser renovado e se conserva relativamente jovem, o que também está associado ao processo de desvalorização da velhice, visto que, além dos aspectos positivos que a velhice possa ter no sentido de se valorizar como símbolo de autoridade e conhecimento, ela também tem sido vista sob um prisma negativo de doença, inutilidade e conservadorismo (Santos e Belo, 2000, p. 41).

A fórmula para fugir da velhice ou para parecer cada vez mais jovem está nas manchetes de revistas. Em reportagem publicada na revista *Cláudia*, a juventude é garantida em "32 passos".

> A fórmula da juventude está aqui: reunimos alimentos poderosos, cosméticos e tratamentos inovadores, além de pequenas (e fáceis!) mudanças de hábito para subtrair alguns anos da sua aparência.

Segundo Stuart-Hamilton (2002), rejuvenescer é mascarar a velhice e o processo natural de envelhecimento. O rejuvenescimento é encarado como tratamento para retardar as alterações do envelhecimento, processo natural pelo qual homens e mulheres passam.

A maior parte das mulheres que já chegaram aos 50 anos, ouvidas durante a pesquisa, aborda com muita naturalidade os processos e as fórmulas de rejuvenescimento que adotam. Em geral, elas rejeitam o excesso e o mascaramento de alguns sinais, já que prezam pela naturalidade de seus corpos.

No Brasil, e mais particularmente no Rio de Janeiro, o corpo trabalhado, cuidado, sem marcas indesejáveis (rugas, estrias, celulites, manchas) e sem excessos (gordura, flacidez) é o único que, mesmo sem roupas, está decentemente vestido (Goldenberg e Ramos, 2002). Portanto, não é exagero dizer que o Rio de Janeiro vive e lança modismos, contribuindo, assim, para uma "ditadura da beleza".

Para Gilberto Freyre (1987), a moda no Brasil tendia a corresponder a um desejo de rejuvenescimento, por parte das mulheres, na medida em que a idade avançava. A mulher carioca ainda teria um fator a mais de preocupação: o de manter o lugar, por excelência, do corpo perfeito, sensual e jovem.

Nesta análise, é preciso sublinhar o fato de termos encontrado mulheres que, com seu corpo, ajudaram a construir e reproduziram, consequentemente,

a imagem da beleza e sensualidade feminina brasileira. Todavia, devemos considerar que essas mulheres vivenciaram novos desafios, casaram e descasaram, tiveram filhos e os criaram. Percebe-se, em seu discurso, que longe de ideais puramente estéticos, o que buscam é estar bem consigo mesmas e fazer coisas que dizem respeito, exclusivamente, à sua autorrealização. Longe de afirmar que as pesquisadas não são atingidas pela "ditadura da beleza", devemos, porém, refletir sobre essas mulheres que partilham desses valores com um olhar mais profundo. Pois, é bem claro, a mulher carioca aos 50 anos está vivendo a plenitude da vida — a jovialidade, que pode vir com a maturidade.

> Eu jamais vou voltar ao que eu era aos 20/30. Então não vou mudar meu rosto. Tem umas pessoas que se transformam e ficam uns ETs. Não quero envelhecer na minha cabeça, minhas atitudes. Não quero ficar careta. Ser jovem é não perder a espontaneidade. (Maísa, 54 anos)

> Faz parte do discurso da mulher carioca de 50 anos a valorização do natural. E uma ruguinha a mais, afinal, não representa um problema tão grande, porque falta de ruga é falta de vida. (Tereza, 55 anos)

A "MULHER-MADONNA" E OUTRAS MULHERES

A juventude atribuída às mulheres de 50 anos entrevistadas deve ser compreendida a partir da análise de suas hierarquias de valores, que são modificadas pelos diferentes contextos que sustentam a vivência dessa condição etária. Chegamos a um sistema de classificação que pode sintetizar o que foi observado durante a pesquisa. É necessária uma breve explicação a respeito da primeira categoria dessa classificação, o modelo típico ideal que pode representar a mulher jovem de 50 anos, e que aqui denominaremos de "mulher-madonna".

A imagem que Madonna construiu para si é a da "mulher de negócios" determinada, que controla a própria vida e que conquistou um lugar privilegiado na cultura de massa, menos através de sua música do que de

suas escolhas. Entre tais escolhas, como bem demonstrou Kellner (2001), a cantora criou "construtos" — imagens que se dissolviam de tempos em tempos, carregadas de significados, muitos deles transgressores e polêmicos — que buscaram derrubar diversos modelos tradicionais e que se renovaram continuamente, mantendo-a com grande visibilidade por aproximadamente três décadas. Sua atuação sempre privilegiou o uso do corpo, seja na dança, seja em performances desafiadoras para os padrões sociais de diferentes épocas, desde que se tornou, nos anos 1980, uma artista famosa mundialmente. O "corpo de Madonna" parece descolar de sua música e se revela um de seus grandes talentos, o que a faz ser considerada uma "cinquentona conservadíssima", que atinge uma condição rara para pessoas na sua faixa etária.

O tipo ideal da "mulher-madonna", portanto, é como aquela que a inspira: detém o controle da ação do tempo sobre sua aparência física, o que demanda dedicação, sacrifício e disciplina. O corpo é, antes de tudo, mérito seu. Magro e vigoroso, esculpido músculo a músculo, ele é parte de um "estilo de vida" que busca a autorrealização através de um conjunto simbólico de sinais distintivos conquistados por esforço próprio, tais como: independência afetiva e financeira, segurança, liberdade sexual e autonomia. "Fazer atividade física, para mim, é poder me autossustentar, daqui para a frente." (Vânia, 54 anos); "Me sinto realizada aos 50 anos em tudo, como ser humano, como pessoa, como mulher, dona do meu nariz, faço o que eu quero." (Telma, 55 anos).

Seu maior capital acumulado é esse corpo (Goldenberg, 2007) que lhe confere prestígio e se torna um exemplo a ser imitado. Ao mesmo tempo, o corpo da "mulher-madonna" está à disposição para ser renovado, reconstruído, reinventado — esportes radicais, cirurgias plásticas, cargas diferentes de trabalho muscular, aumentando e diminuindo volumes para que se aproximem mais ou menos de um dado modelo de juventude e feminilidade.

Para esse tipo ideal de mulher de 50 anos, o tempo perde sua fatalidade, já que os sinais e as marcas "naturais" são superados. Sua aparência física não tem mais idade, ou uma idade percebida menor do que a cronológica. Acumulam-se relacionamentos afetivo-sexuais com pessoas mais jovens,[3] mais adequados ao seu "estilo de vida". A "mulher-madonna" não quer ser confundida com a mulher de 20 anos, ela assume seus 50 anos com orgulho.

As outras duas categorias de classificação que identificamos durante a pesquisa baseiam-se em outra hierarquia de valores, em que o corpo é um importante ator, mas não com a centralidade apresentada pela "mulher-madonna".

O segundo tipo ideal refere-se à mulher que se preocupa com a aparência física, mas que prefere investir seus esforços na construção de uma rede de relacionamentos que lhe traga a juventude de maneira indireta.

> Eu gosto de estar pronta para o novo. Atenta ao que é novo. Não que eu queira ficar jovenzinha, não é isso. Não é uma coisa física, é uma coisa de espírito. Meus amigos me trazem muito isso, pelas conversas que a gente tem. (Bárbara, 54 anos)

Os amigos e namorados têm 20 ou 15 anos a menos e promovem uma vida social que não cabe na rotina de um casamento convencional. Ela opta por conviver com os jovens porque são eles que a mantêm em contato com um universo renovado, com o frescor que as regras do mundo adulto, muitas vezes, deixam embolorar.

> Eu acho que os meus amigos mais velhos com quem eu parei de andar, eles eram... Eles casaram, tiveram uma vida mais convencional, mais conservadora. E eu não gosto muito dessa vida conservadora, nunca fui muito conservadora. Então, fico

> experimentando e vendo coisas novas. Eu adoro ver tudo o que é novo, música nova, o que está acontecendo. (Bárbara, 54 anos)

Essas mulheres têm "espírito jovem", compartilham dos valores típicos da juventude e levam para o seu cotidiano as músicas e os lugares que frequentam. São vistas como mulheres de uma beleza natural, sem exageros, o que na prática se confirma, tanto em sua alimentação como em suas atividades físicas. Atraem a companhia dos mais jovens e procuram manter o "brilho nos olhos", a autenticidade e a jovialidade.

> Quanto mais velha eu estou, menos eu escondo quem eu sou. O que eu sinto é que os personagens estão caindo. Dava um trabalho danado mudar de personagem. Me deu uma leveza essa conquista. Quando você faz um personagem, você acredita nele. O que importa é ser você. (Lígia, 50 anos)

O terceiro tipo ideal de mulher jovem de 50 anos aproxima-se da "mulher-madonna" na dedicação às formas corporais — procura disciplinar suas formas e manter uma aparência física bem-cuidada. No entanto, o corpo não é um instrumento para a conquista da liberdade, mas, ao contrário, uma escultura que engessa as mulheres numa "violência simbólica" (Bourdieu, 2003) da magreza, dos músculos e das cirurgias plásticas. São mais conservadoras do que a "mulher-madonna" e estão mais presas às convenções impostas pelo casamento. Com os filhos adolescentes ou quase adultos, estão livres de suas atribuições maternais, o que as leva a investir mais na prática de exercícios físicos e em viagens com seus maridos. Convivem com pessoas da mesma idade, mas se distinguem por uma aparência rejuvenescida, valorizada por roupas que exibem os músculos conquistados nas academias de ginástica. A ideia de envelhecimento não as agrada e escondem sua idade cronológica. "Por mim, eu me congelaria aos

35. Não gosto de pensar em ficar velhinha, não gosto da ideia de envelhecer" (Nara, 49 anos).

O sistema de classificação que apresentamos não pretende reduzir a complexidade das representações da mulher jovem de 50 anos a limites rígidos. A intenção é a de desconstruir a imagem da "mulher madura", "conservada" e "enxuta" de 50 anos, apresentando possibilidades de "ser jovem" que podem se combinar em determinados contextos. Afinal, assim como Madonna, a mulher de 50 anos pode ser muitas em uma só.

MADONNA: IMAGEM E IMAGINÁRIO

Madonna é uma "máquina de contradições", afirma Kellner (2001), uma representação complexa do feminino na sociedade contemporânea.

Promove o feminismo, mas algumas de suas imagens contradizem as críticas feministas às questões da feminilidade, da beleza, da reificação das mulheres etc. Madonna sanciona a rebeldia e a construção individual da imagem e da identidade, embora o modo como realiza sua rebeldia seja o dos modelos da moda e da indústria do consumo, diz Kellner.

Kellner apresenta dois caminhos para analisar a maneira como Madonna constrói sua imagem. Esse autor aponta para o lado libertário da cantora, que quebra os códigos dominantes relacionados às questões da sexualidade e da moda, levantando a bandeira da produção da identidade individual, mas também para o lado conformista que reforça os valores da sociedade de consumo, em que se privilegiam a imagem, a aparência, a moda e o estilo na construção das identidades. Segundo Kellner, as imagens que Madonna acumula ao longo de sua carreira são "construtos" e essa seria uma maneira que ela teria encontrado de afirmar que nada é fixo, que tudo pode ser mudado de acordo com a vontade individual, como os papéis de gênero, a sexualidade, a religiosidade, as regras sociais e, principalmente, a aparência física.

Aos 50 anos, a cantora visitou o Rio de Janeiro em uma de suas turnês, em 2008, quando conheceu Jesus Luz. Seu namoro com esse modelo carioca 28 anos mais novo levou um holofote a mais para sua imagem, frequentemente associada ao seu corpo "fenomenalmente esculpido" de mulher cinquentona. Na mídia, mais do que suas músicas, foi sua aparência física que passou a causar polêmicas e a construir um novo imaginário sobre a multifacetada Madonna. A fim de compreender de que maneira a aparência física da cantora se tornou uma referência para o modelo ideal de maturidade, será apresentada uma análise do discurso de algumas reportagens publicadas na revista *Veja* sobre a artista.

Em 1995, aos 37 anos, a imagem de Madonna como um modelo ideal de beleza corporal já estava presente.

> Hoje, as mulheres com obrigação profissional de ser referência para a multidão, como a cantora Madonna e a atriz Demi Moore, têm treinadores particulares para três ou quatro horas de ginástica por dia. (Veja, 23/8/1995)

Nove anos mais tarde, o "corpo de Madonna" passa a ser reificado e transforma-se no principal alvo de interesse da imprensa: "*Power plate*, a plataforma vibratória que contribui para Madonna, aos 48 anos, ter corpo... de Madonna" (*Veja*, 23/8/2006).

Aos 50 anos, o "corpo de Madonna" é "o centro do espetáculo"; um "corpinho fenomenalmente esculpido de 30". A cantora é considerada uma "cinquentona" que está "notavelmente em forma para quem está às vésperas dos 50", uma "loura de músculos definidos", "conservadíssima". "No sábado 16 ela celebra 50 anos — e poucas mulheres chegam a essa idade com sua beleza e seu vigor" (*Veja*, 20/8/2008).

"Beleza e vigor" são apenas dois dos atributos relacionados ao nome da cantora "fanática por exercício físico", conquistados graças a muita

“disciplina”, ao seu esforço para sempre “estar bem”, conseguindo “disfarçar todo e qualquer sinal de idade”. Madonna tem uma “impressionante forma física”, o que a torna “impecável” e “insuperável” com seu “corpo diminuto esvaziado de qualquer gordura e musculoso como nunca”, com “vigor e tenacidade aos 50 anos” (*Veja*, 10/12/2008).

Nesse ponto da trajetória da cantora, seu corpo parece ter se tornado um de seus maiores talentos. “Como disse o jornal britânico *The Guardian*, todo o gênio de Madonna está em seu corpo. O resto é mera distração” (*Veja*, 10/12/2008). O “corpo de Madonna” ganha um papel importante na composição de mais um de seus construtos, agora aos 50 anos. O processo de construção de sua forma física passa a ser acompanhado pela mídia.

> Tracy assumiu o treinamento de Madonna há dois anos e fez o impossível: esmerilhou ainda mais o corpo de uma bailarina e malhadora compulsiva que tem o compromisso perante o palco mundial de sempre fazer mais e melhor. (*Veja*, 19/11/2008)

Os resultados de sua determinação e “disciplina férrea” na “busca por um corpo livre de gordura” ganham contornos dramáticos, juntamente com seus músculos, ao ser interpretados como um exagero, uma “fixação” e resultado de um “excesso de ginástica” (*Veja*, 20/8/2008). Um ano depois, ilustra outra reportagem uma fotografia que revela a “obsessão de Madonna pela boa forma, dietas e pelos exercícios físicos”, “nenhuma camada de gordura, músculos e veias”, indicando que ela está “exagerando na musculação” em sua “eterna busca pelo corpo perfeito” (*Veja*, 27/7/2009).

Associada ao vigor de sua forma física, sua personalidade, no discurso midiático, é sublinhada com traços fortes de dedicação e de energia da cantora que “continua fazendo o que se pede dela, fazendo o que astros mais jovens de seu segmento não conseguem alcançar” (*Veja*, 10/12/2008). Apontada como uma “mulher de negócios” e exaltada por sua “capacidade

de se reinventar", Madonna "representa a si mesma como sujeito dessa vontade, como centro do poder e sujeito todo-poderoso" (Kellner, 2001, p. 373).

Os usos sociais que faz de seu corpo traduzem-se na conquista de poder e prestígio, mas também de valores associados à ideia de "eterna juventude", conferindo à artista uma atualidade imperativa na cultura contemporânea. O "corpo de Madonna", no "estilo Madonna", é o modelo típico ideal de um corpo feminino bem-sucedido, apesar de seus 50 anos e de todo o controle social que decorre dessa condição.

Como afirma Kellner (2001), o estilo Madonna é o excesso, o choque, a transgressão de limites, a constante novidade. O estilo Madonna é chamar atenção transpondo os limites convencionais do vestir-se e comportar-se. Tal postura dá às pessoas forças para se vestir e se comportar como quiserem, para ser o que quiserem, ao mesmo tempo em que as escraviza à necessidade de criar uma imagem, de ter pose, de construir a própria identidade por intermédio do estilo, obrigando-as a se preocupar com o modo de vestir, com a aparência, com a reação alheia à imagem.

O "estilo Madonna", a que se refere Kellner, torna a cantora um modelo típico-ideal da mulher jovem de 50 anos. Ao ser apresentada como um possível exemplo de juventude estendida, Madonna é percebida pelas entrevistadas para este estudo como alguém que conseguiu atingir sua idade com sucesso, pelo menos no que tange à aparência física.

> Agora, ela se cuida demais. Eu acho que ela não é referência. Porque a grana que ela tem, a fonte de ela ter a grana é a aparência dela, a minha, não. Engraçado, agora você me lembrou de uma coisa: o meu professor de ginástica me chama de Madonna — a "Madonna da turma". Por causa do corpo, da musculatura. (Telma, 55 anos)

A imagem de Madonna é carregada de "valores globais" (Ortiz, 2006) que tratam de tornar homogêneo, para a cultura de massa, o padrão de beleza feminina cujos contornos pertencem mais ao universo *hollywoodiano*. Ao ser incorporada pela cultura brasileira, porém, a imagem de Madonna é modificada por valores locais, ganhando novos significados.

Há, em certo sentido, uma "mulher-madonna carioca", sem os excessos de Madonna, mas que quer, também, transformar sua vida aos 50 anos, tornando-se dona de seu corpo e de sua sexualidade, vivenciando novas experiências, conduta que acaba por lhe conferir um poder que, muitas vezes, é associado ao seu vigor físico, conquistado em salas de musculação. A juventude, assim, está também nesse modelo de "mulher-madonna carioca", que consegue se reinventar e manter-se atual e "sem-idade".

American Life, música que introduz o presente artigo, traz uma espécie de desabafo de Madonna, que busca, ao que tudo indica, uma nova maneira de se expressar, que a desvencilhe de convenções, normas e regras. Na época, a cantora estava com 45 anos e, no tom crítico revelado pela música, questiona o *american way of life*. Contraditoriamente, ela é o símbolo do sucesso, por excelência, da sociedade americana, a qual ajuda a sustentar através do incentivo ao consumo dos produtos que estão a ela associados. Trata-se, como vimos, da "máquina de contradições" Madonna.

A letra da música é representativa desse processo que antecede os 50 anos, quando o que se deseja, muitas vezes, é "dar uma virada", como foi identificado nos depoimentos das entrevistadas. O divórcio, a emancipação dos filhos e a aposentadoria levam a um momento novo na vida dessas mulheres, que passam a buscar a autorrealização por meio da experimentação. Madonna tentou ser quase tudo: *a boy, a girl*, *a mess*, *the best*. Em sua trajetória, testou modelos, ou construtos, que poderiam ser destruídos a qualquer momento, para serem reinventados um passo depois.

A mulher de 50 anos, percebida como jovem por seus pares, tem essa mesma capacidade de transformação. Muitas demonstraram o desejo de se

manter, mais do que jovens, atuais, contemporâneas, renovadas. Essa vontade não necessariamente estava associada à ideia de rejuvenescimento, mas à de jovialidade — ou ao "brilho nos olhos", expressão recorrente no discurso das entrevistadas e que traduz a alegria e a experimentação presentes nas escolhas de seus estilos de vida. "A pessoa bonita tem uma luminosidade no olhar, paz interior" (Solange, 56 anos).

> Aparência jovem é o olho estar brilhando, acho que isso é o principal. Enquanto o olho brilha, é porque está com vontade de ver, de enxergar. As coisas estão se manifestando em você e você com elas. Culturalmente, o que é que te passa? É aquela pessoa magra, inteira, malhada, isso é jovem. Eu vejo mulher em academia enxutaça e tal, mas com um semblante tão envelhecido, um olhar envelhecido... Sem saber o que está buscando. (Bárbara, 54 anos)

Em 2009, uma reportagem da revista *Veja* destacou os *ageless* ou os "sem-idade". A reportagem de capa apresentava exemplos de pessoas que já tinham passado dos 40 ou 50 anos e que conseguiam se manter com uma aparência jovem. Entre informações relacionadas ao condicionamento físico, aos tratamentos mais recentes antienvelhecimento, às cirurgias plásticas e às dicas de beleza, há também "a receita de quem parece não envelhecer". Um ex-jogador de futebol, duas atrizes, dois empresários e uma apresentadora de televisão revelaram os "segredos" dos "sem idade" — entre eles, o poder de transformação, de "virada".

> Astrid Fontenelle, apresentadora de TV. Idade: 48 anos. A que atribui sua juventude: "À vontade de ser feliz. Há pouco tempo, deixei para trás um trabalho e mudei de cidade, pois acreditei que minha felicidade estava ao lado de uma pessoa. Deu errado. Foi terrível, mas decidi não me entregar. Tive fé e corri atrás da minha

> felicidade de novo. Está dando certo. Adotei uma criança, Gabriel, de 11 meses, e vou reestrear meu programa na TV. Ser mãe me deixou mais feliz, bonita e até mais magra.

A “mulher-madonna carioca” é também a mulher “sem idade”, a que confunde os olhos, mas que também surpreende nas “viradas na vida” que levam à experimentação e à autorrealização, também facilitadas pelo corpo — um corpo que reflete o padrão de beleza global de Madonna, mas que é modificado por contornos mais suaves e pela nuance de uma cultura brasileira, carioca, ipanemense, com o balançado e a graça da “garota de Ipanema”.

A MULHERES DE 50: CORPO E AUTORREALIZAÇÃO

Assim como Madonna representa, para os Estados Unidos e para o mundo, um padrão de juventude e jovialidade aos 50 anos, as atrizes Suzana Vieira, Christiane Torloni e Fernanda Montenegro também carregam, de diferentes maneiras, esse mesmo padrão para as pesquisadas, como foi constatado pelas indicações de pessoas que considerassem jovens.

Contudo, um fato chamou a atenção: pessoas dos seus ciclos sociais também eram lembradas como modelos de juventude a serem seguidos por elas, ao mesmo tempo em que muitas das pesquisadas eram, elas próprias, referências entre seus amigos e parentes.

As entrevistadas parecem estar descobrindo que, nesse ponto de suas vidas, é hora de dar uma “virada” e buscar a autorrealização.

O corpo, porém, é um aspecto fundamental na construção da identidade da mulher de 50 anos. É importante sublinhar que, no discurso das pesquisadas, a categoria “corpo” surge como o conjunto de todas as suas partes físicas, como rosto, braços, mãos e também pernas, bunda, seios, barriga. Embora tais partes do corpo sejam centrais na concepção da

aparência jovem, a pele e seus sinais de envelhecimento foram citados, também, como característicos de uma aparência envelhecida — daí a referência à pálpebra caída, à papada, à flacidez nos braços, às manchas nas mãos.

> Faço ginástica, boto o meu botox de vez em quando, já está quase na hora. Um preenchimentozinho aqui para tirar este vinco... é uma higiene, né? Uma higiene para o meu rosto, porque para o meu corpo tem o exercício, que é uma higiene corporal. Eu me cuido toda, não tem uma área principal para ser cuidada. (Telma, 55 anos)

Segundo as pesquisadas, o corpo aos 20 ou 30 anos não era um alvo de preocupação, pois possuía a tenacidade e o vigor característicos da idade, diferentemente de quando se aproximam os 40 e 50 anos. O corpo, nessa fase, ganha uma importância maior para essas mulheres, ao mesmo tempo em que se torna também uma descoberta positiva: mesmo com um pouquinho mais de barriga, a pele não sendo a mesma dos 20 anos, elas dizem que agora, aos 50, gostam de seu corpo, como expressa Lígia (50 anos): “Gosto do meu corpo cada vez mais. É uma construção diária. É resultado dos meus cuidados. Uma semana sem malhar, eu vou perder condicionamento. Alimentação acima de tudo.”

Entretanto, observa-se uma visão paradoxal no discurso das pesquisadas, no qual, ao mesmo tempo em que falam da satisfação com o corpo, também se referem a uma vontade de resgatar algo de outras idades: em outras palavras, vontade de rejuvenescer.

Existem dois discursos que marcam o pensamento dessas mulheres. O primeiro está presente entre aquelas que não são adeptas de intervenções cirúrgicas e acham que mudar qualquer parte do corpo não as tornará mais jovens, mais bonitas ou mais felizes e, portanto, não fizeram e nem pensam em fazer tal cirurgia.

Quando perguntadas se fariam algum tipo de cirurgia plástica, as que não fizeram disseram que caso venham a fazer, em algum momento da vida, o rosto e a barriga seriam os alvos dos procedimentos. A dúvida de fazer ou a certeza de não fazer, presente no discurso delas, está relacionada com a ideia de que o rejuvenescimento não se conquista por meio de intervenções cirúrgicas, como afirma Lígia (50 anos):

> Não sou a favor do discurso do rejuvenescer. Se eu entrar nessa onda, eu vou perder poder. Porque nenhuma mulher com qualquer plástica vai conseguir rejuvenescer. O poder da mulher é pós-menopausa. A primeira fase da mulher é gerar a vida. Depois é o poder de saber as coisas. É uma fase sábia. Depois da menopausa, eu vou ganhando poder.

Já para a maioria das entrevistadas, a menopausa ainda é vista como uma fase negativa para o corpo. Elas evitam seus efeitos e recorrem à reposição hormonal e a outros tipos de tratamento: “Eu não quero me sentir angustiada, triste. Então, quando comecei a sentir, já fui no médico e pedi os remedinhos”. (Maísa, 54 anos)

> Cinquenta é uma limitação por conta da própria menopausa. Eu não tive depressão, mas você percebe que a libido e os hormônios sexuais diminuem, é daí que você substitui por outras coisas. A menopausa dá uma mexida na vida da mulher. (Tereza, 55 anos)

O cuidado com o corpo através de atividades físicas, a boa alimentação e a utilização de cosméticos são parte do cotidiano delas. Porém, há revelações curiosas: morando em uma cidade margeada por praias, algumas das entrevistadas disseram, por exemplo, que não utilizam filtro solar. Para outras, o cuidado do uso de filtro solar na pele é algo novo em suas vidas.

Podemos supor que faça parte do modelo de mulher carioca que, além do corpo firme, tem também um "corpo dourado".

> Eu falei para a médica: olha, você não muda meu estilo de vida, eu não uso filtro solar. Eu já fui morena, pela primeira vez eu estou branca. Como eu gosto muito de caminhar, curto praia, não tenho muito saco de ficar passando. Agora estou branca, fiquei muito tempo sem pegar sol. (Bárbara, 54 anos)

O segundo discurso sobre rejuvenescimento é marcado pela ideia de que não há problema em alterar o corpo, como declarou Tereza (55 anos): "Eu coloquei silicone há muito tempo, quando ninguém tinha, e não foi para ficar com peitão. Foi para me sentir melhor." A ideia de autorrealização está presente nas mulheres que já fizeram algum tipo de intervenção cirúrgica ou que sabem que irão fazê-la.

Percebe-se que as mulheres que declararam ter se submetido a cirurgias plásticas no rosto e no corpo, comparativamente com aquelas que afirmaram nunca as ter feito, entendem que a juventude está mais associada à busca por uma aparência física jovem do que a uma aproximação efetiva com esse estilo de vida. As entrevistadas cujo círculo social restringe-se a pessoas de sua idade investem tempo e dinheiro no rejuvenescimento do corpo, enquanto aquelas que têm amigos ou namorados mais jovens parecem relacionar juventude à ideia de jovialidade ou a ter um "espírito jovem", um "brilho nos olhos": "É de dentro para fora. Eu tenho de estar primeiro bem comigo mesma, para depois estar bem com meu corpo" (Lígia, 50 anos).

O que é comum a todas as mulheres é dizer que o exagero não faz parte de suas vidas e que buscam parecer o mais natural possível, pois sabem que o "esticar demais" não trará nem um rosto nem um corpo mais jovem.

> O que me interessa não é eu estar malhadona, é ter saúde. Saúde é muito importante. E saúde não é aquela coisa radical, é o equilíbrio. Faço homeopatia, é aquela energia vital. (Bárbara, 54 anos)

Enquanto algumas mulheres não lidam bem com o envelhecimento e dizem que queriam se deixar "congelar aos 35 anos" (Nara, 49 anos), outras o tratam como uma fase que traz desprendimento; passam a "se permitir" dedicar mais tempo a elas próprias, para a autossatisfação. As mulheres que não lidam bem com o envelhecimento consideram a passagem do tempo um momento em que deixam de ser audaciosas e de arriscar — a idade representa, portanto, uma limitação. Já para as mulheres do segundo caso, a idade significa viver a plenitude, realizar coisas que antes não realizavam — os 50 anos representam uma liberdade conquistada.

Revelar a idade não se configura um problema para a maior parte das pesquisadas. Ao contrário, confere prestígio entre seus pares. O mais interessante é que, para algumas delas, informar a idade já foi um problema quando mais novas e apenas aos 50 deixou de ser.

> Não tenho nenhum problema em falar minha idade. Como as pessoas sempre se surpreendem, eu gosto. Eu acho legal. É ótimo quando saio com minha filha de 26 anos e as pessoas dizem que parece minha irmã. (Lígia, 50 anos)

As características mais valorizadas em relação ao que consideram "ser jovem" é a vitalidade e a possibilidade de arriscar. "Isso que chamam de juventude é vitalidade. Admiro nas pessoas mais jovens a vitalidade." (Lígia, 50 anos)

Por outro lado, reconhecem que a idade traz a possibilidade de serem mais livres, mais autoconfiantes. Nessa fase, depois de ter os filhos criados e ter chegado a um patamar financeiro que lhes garanta estabilidade, o que

elas querem é fazer coisas que deixaram de fazer ou descobrir outras tantas. Algumas voltaram a fazer cursos de línguas e até outras graduações, outras buscaram ter mais qualidade de vida e, o que é comum a todas, a manutenção do corpo por meio da prática de atividades físicas.

Apesar de essas mulheres relatarem que ainda têm muitas obrigações para com a família, afirmam também que buscam um tempo que seja só delas. De uma maneira geral, a vivência dessa liberdade buscada e conquistada aos 50 anos surgiu por meio da prática de esportes ou da disponibilidade para os amigos.

Para as que afirmaram que "deram uma virada" aos 40 ou 50 anos, tal mudança estava relacionada, na maioria dos casos, a uma separação.

> A separação também me ajudou a fazer um resgate. As pessoas me veem como uma pessoa cultural. Eu sei o que está acontecendo, onde é melhor... Agora, tem essa coisa: amiga está solteira, chega junto. Amiga casa, vai embora. Então eu venho tentando me relacionar com pessoas que tenham a mesma energia, disposição que eu tenho. As amigas de 50 anos já não estão tão mais disponíveis. (Vânia, 54 anos)

Após a "virada de vida" a que se referem, acabam buscando frequentar lugares que não sejam só de jovens, mas que naturalmente tenham a presença de jovens, como praia, shows e academias. A relação com pessoas mais jovens é um fator que representa o contato com a jovialidade e o desejo de conquistá-la, seja no trabalho, seja com os filhos, seja no relacionamento com pessoas mais jovens.

> Eu acabo tendo amigos de todas as idades. No trabalho, nos lugares que eu frequento tem gente de todas as idades. Gosto muito de conversar com os mais jovens. Acho que é bom para todo mundo.

> Até para meus filhos, pois acabo entendendo melhor eles. Aí vou vendo que não estou por fora das coisas. (Tereza, 55 anos)

Para realizar as entrevistas, entramos nas vidas dessas mulheres em diferentes horários. Entre os afazeres domésticos, entre a academia e o trabalho ou no próprio local de trabalho. Esse contato foi muito importante, pois a roupa ajudou a compor o mosaico do que é ser jovem aos 50 anos no Rio de Janeiro. Quando indagadas sobre o que vestiam, disseram que buscavam roupas e marcas que as ajudassem a compor uma imagem mais jovem. Porém, também disseram que a única preocupação era a de não "parecer mais jovem do que a filha". (Joana, 49 anos)

> Minha roupa é jovem, porque minhas filhas assaltam meu armário. Eu adoro um paninho, uma echarpe... de repente eu escancaro e coloco uma cor nas unhas. Mas acho que, para a pessoa fazer isso, tem de estar muito firme com sua personalidade. Uma mulher madura sabe bem o que quer. Ousar determinadas coisas é da maturidade. Eu tenho consciência de que não posso usar certas coisas da moda. Posso ser uma mulher atual, mas dentro daquilo que posso usar. Eu e minhas filhas trocamos esmalte. (Maísa, 54 anos)

A roupa faz parte de um conjunto simbólico que as deixa mais jovens. Além da roupa, o cabelo também é algo que determina uma pessoa parecer mais jovem ou não. "Cabelos bem-cuidados, bem-cortados dão um ar mais jovem" (Rita, 50 anos). "Não tenho cabelo longo só porque os jovens têm. Mas coloco o meu espetado, que também é jovem." (Tereza, 55 anos)

Os cuidados com a aparência são estimulados, também, pelo *lifestyle* carioca, que é marcado pela cultura da praia, do corpo e do natural. Caminhar no calçadão, pedalar na Lagoa e o fato de morarem numa cidade com muito verde facilitam o contato com uma energia de renovação. "Eu sou

muito, assim, natureza, praia, andar, caminhada, sou muito disso" (Bárbara, 54 anos).

É uma característica dessas mulheres ter uma vida solar, diurna, e a cidade, como espaço urbano e social, contribui para que elas usufruam da vitalidade do dia e permaneçam "jovens". A mulher carioca e a cidade do Rio de Janeiro, assim, se complementam num processo de jovialização.

Dentro do objetivo deste trabalho, que é o de compreender as maneiras com que a ideia de juventude se associa ao imaginário de mulheres aos 50 anos, a pesquisa levou às seguintes conclusões: (I) existem maneiras de rejuvenescer mais valorizadas do que as intervenções cirúrgicas, como a prática de exercícios físicos, boa alimentação e a companhia de pessoas mais jovens; (II) o contato com pessoas mais jovens traz jovialidade e juventude; (III) relacionamentos afetivo-sexuais, amizades com amigos dos filhos e a frequência a locais como praias, universidades e festas contribuem para esse contato; (IV) o casamento e as obrigações familiares limitam o acesso à jovialidade desejada; (V) o "ser jovem" está mais associado a um estado de espírito do que à aparência física, embora o corpo seja um símbolo de juventude e jovialidade; (VI) o corpo vigoroso e firme é central na manutenção de uma aparência jovem, tanto para a mulher mais holística como para a "mulher-madonna", mas sua centralidade pode ser menor entre aquelas que convivem, em seu cotidiano, com pessoas mais jovens e que se sentem mais livres e realizadas; (VII) tal vigor e firmeza do corpo servem de instrumento para a autorrealização aos 50 anos, especialmente no momento da "virada na vida", quando as mulheres decidem realizar coisas que nunca realizaram antes; (VIII) mesmo havendo uma construção midiática que representa a jovialidade como algo a ser conquistado, o que se percebe no discurso das entrevistadas é o caráter inato do "espírito jovem".

Ao mesmo tempo em que um modelo típico de "mulher carioca" está presente no discurso das entrevistadas, percebe-se que algumas delas parecem ter superado muitas inseguranças, principalmente relacionadas ao

corpo, à pele, às marcas de expressão, às consequências da menopausa. Essa mulher de 50 anos faz coisas que não fez na juventude, vivencia a independência afetiva e financeira, preza a liberdade sexual e corporal.

Para finalizar, é interessante lembrar a letra de uma das músicas brasileiras mais conhecidas em todo o mundo, *Garota de Ipanema*, de Antonio Carlos Jobim e Vinicius de Moraes.

> Olha que coisa mais linda
> Mais cheia de graça
> É ela menina
> Que vem e que passa
> Num doce balanço, a caminho do mar
> Moça do corpo dourado
> Do sol de Ipanema
> O seu balançado é mais que um poema
> É a coisa mais linda que eu já vi passar
> Ah, por que estou tão sozinho?
> Ah, por que tudo é tão triste?
> Ah, a beleza que existe
> A beleza que não é só minha
> E também passa sozinha
> Ah, se ela soubesse
> Que quando ela passa
> O mundo inteirinho se enche de graça
> E fica mais lindo
> Por causa do amor

A mulher carioca, a "garota de Ipanema", é "linda" e "cheia de graça", de elegância, de suavidade. Seu corpo tem um "doce balanço" e seu destino é a praia, a "caminho do mar". Ela tem um "corpo dourado", que deixa

bronzear nas areias de Ipanema. O "balançado" desse corpo da "garota de Ipanema" é o que confere toda a beleza que os poetas sintetizaram na música e que, como cantam, não é só deles, é de quem a vê passar. A beleza dessa mulher carioca é de todos, é pública, é da "rua" (DaMatta, 1997). É um capital simbólico (Bourdieu, 2003) da cultura carioca, que reúne juventude e jovialidade, sem que as duas expressões sejam, aqui, sinônimas.

Ao lançar uma luz sobre as mulheres de 50 anos, este estudo buscou ampliar o conceito de juventude, considerando que nele está presente algo mais do que um corpo. Madonna ou, ainda, a "garota de Ipanema", assim como as entrevistadas e tantas outras mulheres, ajudam a compreender o que se entende por jovialidade — o "brilho nos olhos" e o "espírito jovem" que as tornam "sem idade".

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

_____. "A juventude é apenas uma palavra." In: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio: Século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, edição eletrônica.

FREYRE, Gilberto. *Modos de homem & modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOLDENBERG, Mirian. *Toda mulher é meio Leila Diniz*. São Paulo: Record, 1996.

GOLDENBERG, Mirian e RAMOS, Marcelo Silva. "A civilização das formas: o corpo como valor." In: *Nu e vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GOLDENBERG, Mirian (org.). *O corpo como capital*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2007.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Bauru: Edusc, 2001.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX*. Volume 1: Neurose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

ROCHA, Everardo e PEREIRA, Cláudia. *Juventude e consumo: um estudo sobre a comunicação na cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

SANTOS, M. F. S. e BELO, I. "Diferentes modelos de velhice." *Revista Semestral da Faculdade de Psicologia*, 2000, 31(2): 31-48.

STUART-HAMILTON, Ian. *A psicologia do envelhecimento: uma introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2002.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

JORNAIS

Folha de S. Paulo, caderno Mais!, 1998.

REVISTAS

"Gente", *Veja*, 19 de junho de 1985.

"Gente", *Veja*, 26 de agosto de 1987.

"A construção da beleza", *Veja*, 23 de agosto de 1995.

"Bastou saber que ela tem o aparelho em casa para a procura pelo Power Plate crescer", *Veja*, 23 de agosto de 2006.

"Plástica digital", *Veja*, 16 de abril de 2008.

"A vida começa aos 50", *Veja*, 9 de julho de 2008.

"Sem maquiagem", *Veja*, 20 de agosto de 2008.

"Quer ficar assim?", *Veja*, 19 de novembro de 2008.

"No palco com Madonna", Veja, 10 de dezembro de 2008.

"Madonna aparece em Londres com braços 'assustadores'", *Veja*, 27 de julho de 2009.

"32 formas de rejuvenescer", Revista Cláudia. Disponível em: http://claudia.abril.com.br/materias/2382/?sh=27&cnl=19, acessado em 28 de junho de 2010.

NOTAS

1 Foram usados nomes fictícios para preservar o anonimato das pesquisadas.

2 Entendam-se por “juventude” e “envelhecimento” categorias sociológicas e culturais.

3 O seriado *Cougar Town*, exibido pelo canal por assinatura Sony, tem chamado atenção pelo personagem interpretado pela atriz Courteney Cox, uma mulher madura que se separa e passa a se relacionar com homens mais jovens. Ver a reportagem “Cougar Girls”, publicada na *Revista O Globo* (6/6/2010).

Gerações em perspectiva: os sentidos da sexualidade feminina na velhice e na vida adulta[1]

Andrea Moraes Alves

A preocupação contemporânea com a gestão individual do envelhecimento produz um campo fértil de ideias, procedimentos, técnicas e produtos voltados para a construção de uma "velhice ativa e saudável" (Debert, 1999). Nesse campo, podemos destacar, entre outros elementos, as dimensões do corpo e da sexualidade. A experiência de uma vida afetiva e sexual prolongada é tema de debate público e alcança, de distintas maneiras, homens e mulheres idosos.

Ao investigar trajetórias afetivas e sexuais de mulheres de duas gerações, podemos apontar para mudanças e permanências a respeito do sentido da sexualidade e da conjugalidade como valores sociais. Os significados atribuídos a esses temas nos ajudam a entender as expectativas sociais e as visões — em formação e em transformação constantes — sobre as relações de gênero e o curso da vida. A velhice aparece aqui em contraste/articulação com outras fases da vida, e não como momento isolado. O cotejamento das gerações ajuda a colocar em perspectiva os sentidos múltiplos do envelhecer e do gênero como experiência contextualizada.

As gerações das quais falamos são compostas por dois grupos de entrevistadas. O material de análise apresentado são histórias de vida recolhidas em dois momentos: o primeiro, entre o final de 2004 e ao longo de 2005, e o segundo, durante o ano de 2007. No primeiro momento, foram realizadas entrevistas com mulheres nascidas entre os anos de 1937 e 1945. Para a elaboração deste artigo, selecionei sete depoimentos feitos por mulheres que se aproximam bastante socialmente. Todas residem na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro (cinco moram sozinhas, todas são proprietárias dos imóveis onde residem), são brancas, com ensino superior completo (três chegaram à pós-graduação). Elas são formadas em administração de empresas, biblioteconomia, arquitetura, geografia, jornalismo, letras e enfermagem. Seis mulheres são aposentadas: cinco delas foram funcionárias públicas de renomadas instituições federais, outra se aposentou como autônoma e conta com um patrimônio em imóveis herdado da família. Três entrevistadas ainda trabalham regularmente: duas como professoras no ensino superior e uma como tradutora. Uma delas está casada há 41 anos, três são separadas (uma teve dois casamentos), duas são solteiras e uma é viúva. Três nunca tiveram filhos. As outras quatro tiveram entre dois e quatro filhos. Três são avós. Somente uma revelou ter feito dois abortos. Em termos de experiência sexual, duas relataram ter tido relações sexuais com mulheres em alguns momentos de suas vidas, mas não se identificaram como homossexuais. Cinco não mantinham nenhum relacionamento afetivo-sexual no momento da entrevista.

No segundo momento, foram feitas entrevistas com quatro mulheres: uma nascida em 1934 e as outras três entre 1943 e 1947. Nesse segundo momento, houve a preocupação de conseguir entrevistas com mulheres que se identificassem como homossexuais. Três são aposentadas, todas pela iniciativa privada: uma foi gerente de recursos humanos de uma grande rede de supermercados, uma foi professora de artes do Ensino Fundamental em escolas privadas (essa ainda trabalha) e a outra foi economista. Uma não

está aposentada e é microempresária. Todas são brancas. Quase todas frequentaram o ensino superior, com exceção de uma que seguiu a carreira de atriz e professora de teatro. Uma se formou em economia, uma em comunicação social e a outra em administração de empresas. Três residem na Zona Sul e uma no Centro do Rio de Janeiro. Todas são proprietárias dos imóveis onde residem. Só uma delas vive sozinha. Uma vive com a irmã, outra com uma namorada e a outra com os três filhos adotivos. Todas estavam tendo um relacionamento afetivo-sexual no momento da entrevista. Em relação às experiências conjugais ao longo da vida: uma delas nunca havia vivido com ninguém até recentemente (estava então coabitando há dois anos com a namorada), uma tinha sido casada com um homem com quem teve dois filhos e hoje é avó de dois netos (a única nesse grupo que relatou experiência de gravidez e aborto); ela e o esposo se separaram após dois anos de vida marital. Uma perdeu sua companheira num acidente há três anos; elas ficaram juntas por vinte anos. Outra já havia morado com namoradas: a primeira experiência conjugal durou quatro anos, a segunda, sete e a terceira, quinze anos. Essa mulher declarou jamais ter tido relações sexuais com homem.

Juntando esses dois grupos, temos um universo etário que vai dos 60 aos 73 anos, com um capital cultural semelhante e nível de renda uniforme. Todas tiveram ou têm experiência profissional, são responsáveis pelo próprio sustento e, em muitos casos, pelo sustento e o cuidado de outras pessoas. Temos ao todo 11 trajetórias afetivas e sexuais nesse grupo.

Ainda no segundo momento da pesquisa, ao longo do ano de 2007, realizei entrevistas com outro grupo de mulheres, nascidas entre 1958 e 1970 (as idades variam entre 37 e 49 anos). Nesse universo, temos 14 entrevistas. Dez entrevistadas vivem na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, as outras quatro moram na Ilha do Governador, em São Gonçalo, no bairro da Tijuca e no Centro da cidade do Rio de Janeiro, respectivamente. Somente uma das entrevistadas é negra, as demais são brancas. Quatro são proprietárias dos

apartamentos onde moram. Cinco residem sozinhas. Cinco residem com parceiro(a) e filhos e duas somente com a parceira, sem filhos. Duas mulheres residem com as mães. Todas elas trabalham fora e as atividades exercidas são: fonoaudióloga, fotógrafa, produtora de eventos (duas realizam essa atividade), economista, professora universitária, jornalista, assistente social, arquiteta, *designer*, microempresária, gerente de projetos, contadora e assessora de imprensa.

Nesse conjunto de depoentes, dez relataram prover o próprio sustento ou dividir a responsabilidade financeira da casa e da família com outra pessoa, em geral cônjuge ou parceiro(a). Todas fizeram faculdade e cinco tiveram também acesso à pós-graduação. Sete mulheres são casadas, em média há dez anos, e três delas estão na segunda e terceira uniões. Duas estão separadas, e uma delas estava namorando no momento da entrevista. Cinco entrevistadas são solteiras, três delas não estavam tendo nenhum relacionamento afetivo-sexual. Duas que se apresentaram como solteiras já haviam vivido com uma parceira. Seis são mães e têm um ou dois filhos. Cinco mulheres relataram ter feito entre um e três abortos. Cinco identificaram-se como homossexuais (uma delas nunca teve relações sexuais com homem), uma como bissexual e as demais como heterossexuais, mas entre essas últimas uma relatou ter tido relações sexuais com uma mulher.

As mulheres pesquisadas foram procuradas a partir de indicações de conhecidos. Na geração mais velha, a maior parte das entrevistadas se conhece e são amigas. Na geração mais jovem, as mulheres foram indicadas por amigas e conhecidos de diferentes redes de contato.

O que pode haver de comparável entre esses dois grupos? Elas têm escolaridade semelhante e se autoidentificam como pertencentes às camadas médias urbanas. Por outro lado, estão em momentos do ciclo da vida muito diferentes. De um lado, temos mulheres que já consolidaram suas carreiras profissionais e organizaram sua vida financeira. Aquelas que tiveram filhos já são avós, e metade delas não tinha mais a expectativa de encontrar uma

parceria afetiva e sexual na vida. De outro lado, temos mulheres que estão vivendo a construção da carreira, algumas com sérias dúvidas profissionais. Com filhos ainda pequenos — quatro mulheres, entre seis que são mães, têm crianças com menos de 10 anos —, elas se equilibram entre a vida doméstica, a vida afetiva e sexual e o trabalho. Aquelas que não estão casadas ou com relacionamento afetivo-sexual estável esperam encontrar um parceiro ou parceira. Aquelas que já dividem o mesmo teto com alguém e não tiveram filhos falam da dúvida sobre a maternidade, outras discorrem sobre as crises da vida a dois. Seus contextos de vida são distintos e essa diferença pode ajudar a compreender processos de mudança social.

SEXUALIDADE E GÊNERO: CONTRASTANDO GERAÇÕES

O início da vida sexual, a relação entre sexo e vínculo e o repertório de práticas sexuais são os temas extraídos da análise das entrevistas com as mulheres das duas gerações.

Em relação ao início da vida sexual, temos uma marcada diferença geracional entre as trajetórias heterossexuais. No caso da geração mais velha, a primeira relação integra-se rapidamente ao restante da trajetória sexual, é o marco inicial de um roteiro sexual que se apresentava como fixo, único e ideal. Entre as mulheres mais jovens, a "primeira vez" não é vista como passagem para um modelo de vida sexual único e obrigatório, é um evento desvinculado do casamento e da procriação. A integração da primeira relação sexual ao restante da trajetória sexual da mulher apresenta um caminho socialmente ideal para as mulheres da geração mais velha: o casamento e os filhos que dele se seguiram. Muitas mulheres não tomaram esse caminho socialmente aceito e suas decisões de trilhar rumos diferentes para sua vida sexual e afetiva são ilustrativas da possibilidade de existência de roteiros sexuais que escapam da visão hegemônica. Mesmo entre aquelas mulheres que "agiram conforme o esperado", os motivos e as reflexões que

elas apresentam sobre o início de sua trajetória sexual fornecem elementos interessantes para avaliar como uma perspectiva geracional é relevante para compreender a mudança social. Olhando retrospectivamente e comparando sua experiência com a de suas filhas e sobrinhas, essas mulheres são capazes de reconstituir com suas palavras o quanto a vivência de um momento histórico específico pôde acarretar impactos distintos para elas.

É particularmente marcante para essas mulheres de camadas médias a experiência dos anos 1970 no Rio de Janeiro e a confrontação entre a geração delas e a de suas mães. Ao questionar o conceito de virgindade pré-marital, ao projetar para si um espaço como profissionais e não restringir suas vidas à esfera doméstica, essas mulheres estavam em diálogo permanente com a geração de suas mães que, para elas, havia sido muito submissa. A geração mais jovem, por outro lado, coloca a iniciação sexual como um assunto que não pertence à esfera das relações entre mãe e filha. São as amigas, irmãs ou primas que ocupam o papel de confidentes e incentivadoras da entrada na vida sexual. A "primeira vez" adquire o contorno de um marco de pertencimento a um grupo de iguais e que supõe algum nível de decisão a respeito da escolha do par ideal para a primeira relação e a adoção de estratégias contraceptivas.

Na iniciação homossexual feminina, todas as mulheres localizaram a primeira experiência homoerótica como sendo guiada prioritariamente pelo sentimento amoroso. No entanto, há uma distinção que considero significativa entre as gerações. No discurso da geração mais velha, o papel da aprendizagem do sexo entre mulheres é tratado de uma maneira muito distinta daquela da geração mais jovem. Para essa última geração, ao longo de sua trajetória de vida, a mulher atravessa um processo de acúmulo de experiências homossexuais que culmina no alcance da maturidade, isto é, numa maneira de perceber e de exercitar o sexo que se afasta pouco a pouco da gramática heterossexual para abraçar roteiros sexuais que são vistos como construídos através do diálogo aberto e da experimentação com a

parceira. Esse aprendizado é, portanto, relacional e implica o encontro com uma mulher que também esteja na mesma sintonia. A sintonia também coincide com uma aproximação social, quer dizer, a idade, a classe, o estilo de vida dessas mulheres e de suas parceiras são muito semelhantes. Na verdade, essas mulheres foram as que mais apontaram a conquista de uma sexualidade mais simétrica com suas companheiras como um aperfeiçoamento da relação e da vida individual ao mesmo tempo, algo que também é preconizado pelas mulheres heterossexuais da mesma idade. Mas as heterossexuais, quando casadas, encontram maiores obstáculos para colocar esse ideal do aperfeiçoamento em prática. Obstáculos que dizem respeito à configuração tradicional do casal heterossexual: a divisão de gênero na relação doméstica e no cuidado com os filhos acaba por afastar o casal do ideal de aperfeiçoamento da vida sexual.

Entre as mulheres mais velhas, a reflexão sobre a trajetória homossexual tem um outro tom no que diz respeito à gramática sexual. Embora também valorizem o bom desempenho sexual como um ingrediente forte de manutenção do vínculo com a parceira atual, essas mulheres não percebem o exercício da sexualidade como algo que deva ser problematizado ou aperfeiçoado a duas. Com mais de 60 anos, elas afirmam não ter perdido o interesse pelo sexo e mantêm relações sexuais regulares com parceiras mais jovens do que elas — as mulheres dessa mesma faixa etária com trajetórias heterossexuais dizem que estão “fora do mercado sexual”. Nas entrevistas com as mulheres homossexuais mais velhas, o exercício da sexualidade é visto como permanente em suas vidas e, embora também existam variações nas práticas ao longo do tempo, elas são menos atribuídas ao desenvolvimento do diálogo e da simetria entre o par e mais às adequações do casal a circunstâncias não controladas. As mais jovens produzem um conjunto de significados sobre a sexualidade em que essa é vista como uma prática relacional que supõe uma vigilância individual sobre os próprios atos e as próprias escolhas. Elas não só refletem sobre sua trajetória sexual

(como fazem também as mais velhas), mas acreditam no seu aperfeiçoamento por meio do acúmulo de relações ao longo da trajetória de vida.

O sexo exercido fora dos marcos de uma relação estável foi apresentado de duas maneiras: através da discussão sobre a fidelidade e na forma do "sexo sem compromisso" para aquelas mulheres jovens que se encontravam sem um relacionamento fixo. No primeiro caso, observam-se duas posições possíveis entre as mulheres.

As mulheres heterossexuais mais velhas apresentaram um discurso sobre a fidelidade como tendo sido mais um ponto de ruptura em relação à geração de suas mães. A noção de que o casamento heterossexual implica posições de gênero complementares faz com que elas, em geral, pensem o laço conjugal como uma máquina que depois de um certo tempo de uso deixa de operar. Os consertos podem ser feitos, mas a engrenagem jamais será a mesma. Essa analogia com o funcionamento de uma peça mecânica foi feita explicitamente por uma das entrevistadas. O casamento perdura por amizade, respeito e interesses em comum. Nesse sentido, a traição tanto masculina quanto feminina está no horizonte de possibilidades de qualquer casamento. Mas, se acontece, deve ser considerada como motivo para a separação. Elas afirmam que nesse aspecto não quiseram repetir o comportamento das mães, que sofriam caladas diante de maridos traidores. Quando elas traem seus maridos, o suposto é que a relação está acabada. A traição é um sintoma de fracasso do casamento.

Já nos relatos das mulheres heterossexuais mais jovens e das homossexuais de ambas as gerações, emerge a ideia de que, embora a traição possa denotar crise da relação, isso nem sempre é verdadeiro. Ter um encontro sexual com alguém que não o parceiro ou a parceira não tem necessariamente a ver com problemas na relação, mas com uma vontade de satisfazer um desejo num determinado momento. Desde que isso não seja levado "para dentro" da relação, não há porque pensar em crise. A divisão dentro/fora da relação sugere que a visão da parceria é de algo que não

engloba totalmente a individualidade de cada um e isso vale tanto para homens quanto para mulheres. No entanto, as próprias mulheres identificam que, para os homens, essa distinção entre dentro e fora da relação é naturalizada, ou seja, “os homens sabem separar as coisas”, sexo de um lado, compromisso/afeto de outro. Para as mulheres, isso seria um aprendizado. Há uma noção de que se a traição não for explicitada, não deve ser vista como um problema da relação, mas como algo que diz respeito à vida privada. A individualidade de cada um é marcada pela operação da distinção dentro/fora da relação e com a diferenciação sutil e conflituosa entre projetos que são individuais (singulares) e projetos que são do indivíduo em relação.[2]

O sexo ocasional que ocorre quando a mulher jovem se encontra sem um relacionamento estável é visto como uma zona de perigo, um território minado. A “solteirice” contemporânea, embora não tenha mais a mesma carga estigmatizadora que tinha para gerações anteriores (Lins de Barros, 1998), ainda é tomada como um problema a ser equacionado pelas mulheres. As heterossexuais, enquanto buscam pelo “cara legal”, envolvem-se nos mais diversos casos esporádicos, alguns extremamente prazerosos do ponto de vista sexual. Comparando com o dilema moral com o qual viviam as solteiras da geração mais velha ao lidar com a virgindade quando não tinham mais grande probabilidade de se casar, as mulheres solteiras da geração mais jovem, embora nutram a expectativa de manter um relacionamento estável, não se sentem na obrigação de ocultar sua vida sexual do olhar dos outros. Mesmo que atribuam ao sexo ocasional um risco, o de virar rotina — isto é, de fazer sexo com vários homens sequencialmente sem estabelecer com eles uma ligação mais permanente —, elas falam do exercício da sexualidade como parte de suas vidas e dão valor a ele como uma dimensão importante e necessária de suas existências.

No caso das homossexuais, embora relatem menos casos esporádicos e mais envolvimentos estáveis seriados, assumem que as relações sexuais

momentâneas são vividas como interregnos entre relações estáveis. Essas, sim, são as mais valorizadas e buscadas.[3]

As mulheres foram inquiridas sobre suas práticas sexuais. Essas perguntas foram as que mais geraram desconforto entre as entrevistadas e, ao mesmo tempo, as que mais renderam respostas reveladoras. As mulheres sabem falar muito mais do que não querem ou não gostam de fazer do que daquilo que apreciam. O repertório de práticas apreciadas reduzia-se ao sexo oral, receber mais do que fazer. Já o elenco daquilo que não gostam era mais extenso, sendo os mais citados a negação do uso de violência ou a possibilidade de aceitar mais uma pessoa no ato sexual. De qualquer maneira, seja para falar do que gostam ou do que não gostam, percebia-se um grande embaraço, lacunas, gaguejos, ausência de palavras para se referir às práticas, o que se confrontava com a prolixidade para relatar o primeiro encontro, os personagens envolvidos, o cenário, os problemas e dilemas da relação, os sentimentos. Era como se, ao ser perguntada sobre o que de fato acontece "entre quatro paredes", a voz fosse cortada. Mesmo entre aquelas mulheres homo e heterossexuais que falaram longamente sobre a importância de incentivar a vida sexual do casal com a busca do novo e do investimento no prazer a dois, ao serem perguntadas sobre o que de fato o casal estava fazendo sobre isso a resposta encolhia. Entre as mulheres homossexuais, havia respostas mais elaboradas, como o uso de produtos eróticos e do diálogo com a parceira em busca do aprimoramento sexual, como se a ideia preconizada de simetria na relação se estendesse ao ato sexual e fosse construída em cada ato. Mas, entre as heterossexuais, principalmente as casadas com filhos pequenos, a resposta era "no momento não estamos fazendo nada sobre isso". Se entre as mulheres heterossexuais mais velhas há um desinteresse em falar dessa questão em sua vida atual, para as mais jovens, sobretudo as casadas, o tom era de sofrimento e de uma certa angústia por não estar se dedicando à vida sexual como achavam que deveriam estar. Entre as jovens heterossexuais separadas ou solteiras,

embora não houvesse uma insatisfação com a vida sexual, o elenco de práticas relatadas nas suas relações sexuais também não era mais vasto do que o das casadas.

Podemos atribuir essa escassez de respostas ao próprio método da pesquisa. Em entrevistas individuais com um desconhecido, ainda que garantido o anonimato, as pessoas tenderiam a ficar acanhadas para falar de suas vidas íntimas ou tenderiam a apresentar respostas moralmente neutras. Por outro lado, mesmo considerando essa limitação, creio que o comportamento e o discurso dessas mulheres durante a entrevista revelam alguns aspectos importantes a serem levados em conta. Em primeiro lugar, uma contradição entre afirmar a importância inegável da vida sexual e da necessidade de nela investir energias e esforços e a dificuldade clara de relacionar os atos sexuais propriamente ditos e relatar atitudes concretas a respeito da vida sexual, como, por exemplo, frequentar *sex shop*, comprar produtos eróticos para serem usados individualmente ou em casal, masturbar-se ou propor explicitamente o que se quer fazer, e não só responder às propostas do outro. Há um hiato entre o mandamento social contemporâneo que desloca para a esfera da sexualidade a obrigação do prazer, incluindo um roteiro de práticas tidas como consensuais e legítimas, e as relações eróticas efetivamente estabelecidas entre os indivíduos. Nesse último plano, ao que parece, o vocabulário socialmente disponível não permite uma verbalização do indivíduo, a construção de um relato sobre o que ele/ela fazem um com o outro (ou outros) e que poderia ser chamado de sexo. Especialmente no caso dessa pesquisa, que envolve mulheres de camadas médias, a expectativa da castidade em relação à vida sexual, considerada como vida íntima, reforça essa limitação das palavras sobre o sexo.

Em segundo lugar, as mulheres homossexuais mais jovens parecem ser mais bem-sucedidas nesse aspecto da negociação da vida sexual. Esse sucesso é atribuído à construção de uma relação simétrica em outros

aspectos da vida a dois e essa simetria, por sua vez, seria fruto da conquista da tão propalada maturidade, ou seja, o acúmulo de várias experiências relacionais ao longo da vida forja um indivíduo capaz de produzir a simetria na relação.

O que podemos extrair dessa discussão para a questão da relação entre sexualidade, projeto afetivo e agência individual? Quais são as implicações para a questão de gênero e para a reflexão sobre o envelhecimento contemporâneo? O indivíduo que faz projetos é um produto das relações nas sociedades moderno-contemporâneas. A conexão entre indivíduo e projeto é intrínseca a esse modelo de sociedade; tornar-se indivíduo e projetar são dois lados da mesma moeda, um é inconcebível sem o outro. A ideia de se estabelecer um ou mais discursos sobre suas práticas e um curso de ação ao longo da trajetória de vida, que liga passado, presente e futuro, pode ser aplicada ao universo da sexualidade e da vida afetiva na sociedade contemporânea. O mundo da sexualidade e dos afetos é também permeado por indivíduos que projetam e que se projetam. Assim como na esfera das escolhas econômicas, a própria linguagem da sedução se confunde, em alguns contextos e situações, com operações de mercado. Fala-se em "se valorizar", "investir", "saber se vender", "mercado sexual".

O que são esses projetos afetivo-sexuais? No caso das mulheres entrevistadas nessa pesquisa, pertencentes a um estrato social determinado e a gerações distintas, fazer projetos no plano da vida amorosa e sexual implica lidar com um contexto social que incentiva determinadas práticas e parcerias em detrimento de outras. Implica também interação com "outros significativos" (Mead, 1982), ou seja, grupos sociais ou indivíduos que por sua posição em relação ao indivíduo que faz projetos são eleitos como interlocutores principais desses projetos. Projetos são sempre negociados e essa negociação pode ser mais ou menos conflituosa. Projetos também significam acesso a recursos, das mais diversas ordens. No caso específico dos projetos afetivo-sexuais, esses recursos podem ser desde o cenário para

os encontros até a configuração do “mercado sexual” com suas atribuições de valores a determinados tipos de parceiros em detrimento de outros. Projetos também se conectam com a memória, isto é, a lembrança de relações amorosas passadas é acionada pelo indivíduo que faz projetos para dar sentido a sua trajetória afetivo-sexual ao longo da vida e para basear estratégias e escolhas futuras de relacionamento. Projetos também lidam com o imponderável e, talvez no caso específico dos projetos amorosos e sexuais, esse seja o elemento que, por ser absolutamente incontrolável, abre a possibilidade aos indivíduos de continuarem projetando, mesmo quando todas as chances parecem remotas e improváveis. O imponderável é o que alimenta os discursos sociais sobre o amor e o sexo nos tempos modernos (Gay, 1990) e fornece aos indivíduos insumo para seus projetos afetivo-sexuais.

Quais projetos afetivo-sexuais foram apresentados nessa pesquisa? Para fins de exposição, vou ordenar os projetos por geração. No caso da geração mais velha, ao longo da trajetória de vida das mulheres, temos a construção de múltiplos projetos. Na juventude, essas mulheres vivenciaram um contexto social no qual o sexo legítimo era praticado no interior do casamento heterossexual e voltado para a reprodução. No entanto, muitas mulheres não trilharam esse rumo socialmente aprovado, seja mantendo uma vida sexual heterossexual fora dos domínios do matrimônio e da procriação, com todas as frustrações que isso pudesse trazer para elas, seja vivenciando uma trajetória homossexual. Ao longo da vida adulta, as mulheres da geração mais velha criaram um outro projeto. Embaladas pelo discurso feminista que ganhou ampla repercussão entre os segmentos médios urbanos no Brasil dos anos 1970/1980, as mulheres romperam com a imagem tradicional de sua posição no espaço doméstico e colocaram em questão a ordem complementar do gênero no casamento. Os discursos que as mulheres dessa geração que se casaram têm hoje sobre sua trajetória ressaltam os dilemas que elas enfrentaram para conciliar filhos, lar e trabalho. Os casamentos

desfeitos, às vezes mais de um, são vestígios desses dilemas. Havia uma aposta no amor, mas também uma expectativa de encontrar espaço para sua individualidade. Hoje, numa idade madura, elas em geral não acreditam em casamentos igualitários. Nas gerações mais jovens, isso talvez seja possível, mas na delas certamente não o foi. O casamento que se mantém por anos a fio, algo não muito comum nesse grupo de mulheres que entrevistei — só uma delas estava nessa situação, casada há quarenta anos —, é um laço que perdura por "afeto, respeito e interesses em comum". O pacto que sustenta o casamento não pode ser limitado à vivência sexual do par. O sexo não deixa de existir, mas ele não é tido como sustentáculo da união.

As mulheres da geração mais velha apresentam ambiguidade quando falam em projetos atuais de vida afetiva e sexual. Apesar de afirmarem que estão "fora do mercado sexual", as razões para essa ausência revelam contradição. Por um lado, são os homens que não as desejam mais porque são velhas e pouco atraentes para os padrões de beleza hegemônicos. Por outro, são elas que dizem não se interessar mais por sexo e, portanto, não procuram os homens. Ambas as coisas podem acontecer simultaneamente e o resultado é que sobra pouco espaço para a afirmação de um projeto afetivo e sexual na maturidade. Mas, como já dissemos anteriormente, o imponderável é um elemento do projeto amoroso e, confiando nele, aparece no horizonte dessas mulheres a possibilidade de encontrar alguém. Nesse caso, todas afirmam que jamais iriam morar junto novamente, porque prezam sua liberdade. A experiência do casamento entendido como divisão hierárquica de gênero é o que justifica essa negação de uma nova coabitação na maturidade.

Entre as mulheres que construíram uma trajetória homossexual nessa geração mais velha, os projetos afetivos e sexuais viveram dois momentos muito marcantes no discurso delas. Todas falam de um passado de ocultação e restrição de suas possibilidades de encontro amoroso e de um presente no qual há maior diversificação dos espaços de vivência homossexual e

pluralidade dessa própria experiência. Não se trata de dizer se existe mais ou menos preconceito ao longo do tempo, mas que o cenário mudou para as trajetórias homossexuais femininas. Além do impacto do movimento feminista e das mudanças ocorridas para as mulheres na sociedade brasileira em relação ao acesso ao mercado de trabalho e aos estudos, essas mulheres vivem um outro momento: o surgimento de formas de expressão política dos movimentos ligados aos direitos sexuais. Entre as entrevistadas da geração mais velha, uma é militante do movimento LBGT[4] e as demais, embora não tenham citado explicitamente os movimentos ou organizações de defesa dos direitos de homossexuais nem os debates atuais sobre esses direitos, reconhecem mudanças nos meios de sociabilidade. Elas se referem à grande publicidade desses espaços de diversão, mais lugares para ir, com diferentes perfis de público. Essa mudança não é, entretanto, apontada por elas como uma melhoria das condições de reconhecimento da homossexualidade feminina. Para elas, pode ser só "uma moda". Todas as mulheres mais velhas, homossexuais, entrevistadas nessa pesquisa, dizem que não frequentam grande parte desses lugares como boates e festas GLS[5] porque são "coisas pra gente mais jovem". Os ambientes de sociabilidade que elas frequentam são, em sua maioria, bares e restaurantes tradicionalmente referidos como redutos gay na cidade do Rio de Janeiro ou casas de amigos. São também essas mulheres que, ao contrário de suas contemporâneas heterossexuais, assumem ainda um espaço importante em suas vidas para projetos afetivos e sexuais. Todas tiveram várias experiências de coabitação ao longo da vida com suas companheiras e não abandonaram essa ideia. Elas enfatizam a atividade sexual como uma dimensão importante de suas relações afetivas até hoje, embora não da mesma forma que as homossexuais mais jovens o fazem.

Na geração mais jovem, o projeto de casar e/ou ter filhos, embora não tenha morrido, é adiado até que a mulher se estabeleça profissionalmente ou até que se encontre um parceiro ou parceira disposto a "construir a relação".

Também está em pauta a possibilidade de "construir uma relação" sem coabitação. No contexto atual, a garantia de uma vida profissional regular encontra-se cada vez mais difícil e o ideal do amor-construção[6] é por demais volátil para que os casais possam ter uma clara definição do que desejam um do outro antes de estarem de fato juntos. Assim, os projetos afetivos e sexuais parecem bem menos definidos do que poderiam parecer para as que se casavam nos anos 1960. Há na geração mais jovem uma consciência mais aguda da precariedade dos laços conjugais. Se as separações da geração mais velha, vistas pela perspectiva das mulheres, eram motivadas pela ideia de fracasso simultâneo da relação e do modelo de casamento complementar, as separações da geração mais jovem são vividas como o esgotamento de um processo de construção. O ideal da construção e do igualitarismo na relação a dois impele homens e mulheres a não aceitarem, a princípio, uma demarcação clara e definitiva de gênero na convivência cotidiana do casal, o que nem sempre se realiza. A negociação diária desses limites é o material para as histórias do casal. A sexualidade entra como mais um item nessa negociação, implicando uma contabilidade da satisfação de ambos no ato sexual.

Do ponto de vista das relações homossexuais, as mulheres da geração mais jovem adotam uma postura relacional muito marcada pela ideia de compartilhamento dos conflitos e interesses, da troca sexual e da amizade. No plano do ideal, seus projetos amorosos não guardam diferenças em relação ao que seria um casamento heterossexual igualitário. No entanto, nas entrevistas, as mulheres em relações homossexuais mostraram ter mais diálogo sobre sexo com suas companheiras e uma prática efetiva de implementação de "melhorias" na vida sexual do que as mulheres em relações heterossexuais, sobretudo se estão casadas e com crianças pequenas. O projeto de uma vida sexual melhor e mais intensa a dois se apresenta claramente no casal homossexual feminino da geração mais jovem com a exigência de implicação de ambas nesse processo.

São muitos os projetos possíveis que podemos ver surgir nessas gerações de mulheres. Projetos que acompanham e alimentam mudanças sociais mais amplas. Num período de cerca de 40 anos, assistimos a alterações marcantes nas visões sobre o nexo sexo/vínculo e sobre a iniciação sexual a partir do ponto de vista das mulheres de camadas médias urbanas. Gostaria de sublinhar que, no âmbito do repertório de práticas sexuais e na maneira como as mulheres são afetadas pelo discurso da qualidade na vida sexual, podemos observar que, em relações heterossexuais, principalmente se existe laço conjugal com filhos, o discurso feminino se retrai e a mulher é confrontada com a "obrigação" de ter sexo e o desejo de "ter uma vida sexual melhor" sem que isso seja tomado como uma tarefa só dela. Em relações homossexuais, o que ocorre é uma tendência do casal de mulheres (no universo social trabalhado nessa pesquisa) de construir a simetria do par como um sinal de amadurecimento pessoal e da relação. O sexo é um elemento fundamental nessa criação de simetria.

Há uma variação geracional, entretanto. Para as gerações mais velhas, o projeto do "sexo com qualidade" não tem ressonância. Essas mulheres, ao longo dos últimos 40 anos, assistiram a e tomaram parte de mudanças sociais profundas em relação ao lugar da mulher na sociedade em muitos aspectos. O ponto de vista delas é outro. Elas valorizam em suas trajetórias o fato de terem sido protagonistas do rompimento com perspectivas mais tradicionais sobre casamento, reprodução e virgindade. Particularmente no plano da orientação sexual, a alteração no cenário das relações homossexuais femininas é percebida por elas, mas elas não se veem como fazendo parte desse novo cenário.

Considerando a dimensão de gênero, a contribuição deste trabalho está, em primeiro lugar, na apresentação da ideia de que a perspectiva geracional é fundamental para a compreensão do gênero como relação social que se constitui contextualmente. Em segundo lugar, este texto também pretendeu mostrar que, a partir da análise dos discursos sobre as interações sexuais

cotidianas, é possível perceber certos projetos e ações individuais que fazem o gênero. A sexualidade como relação social, em suas diversas formas, é um dos eixos que atravessam a construção da ideia de gênero, contribuindo para torná-la polissêmica. A conexão entre sexualidade e gênero é complexa e multifacetada. Ao tratar a sexualidade a partir das práticas sexuais de indivíduos determinados, podemos começar a vislumbrar o quanto essas práticas se afastam das imagens do senso comum sobre o que deve ser a sexualidade, geralmente entendida como dividida por gênero. Na vida cotidiana, os indivíduos interagem com essa ideia geral, mas não se deixam manipular por ela. Nesse jogo das práticas e das imagens, vemos surgir diferentes trajetórias sexuais. Os elementos acionados para explicar essas trajetórias pelos próprios indivíduos recorrem a metáforas do gênero e, muitas vezes, podem construir diferentes sentidos para ele.

A polissemia, no entanto, não deve ser entendida como pulverização dos sentidos. Se as questões que afetam as mulheres podem ser particularizadas por geração, por orientação sexual, por classe, raça/etnia, existe um percurso que atravessa essa particularização. Esse percurso é político, ou seja, a atenção dada às diferenças entre as mulheres é uma construção política que afeta não somente os movimentos sociais, mas é, acima de tudo, uma maneira de percebermos as relações sociais no mundo contemporâneo. Essa percepção não oblitera a questão do acesso desigual aos recursos para transformar as diferenças em "diferenças politicamente legítimas". Apesar das diferenças, e com elas, uma questão permanente se apresenta: a busca das mulheres, entendidas como uma categoria política, pela autodeterminação e pela possibilidade de verem reconhecidos seus projetos e, portanto, suas particularidades em seus próprios termos, como argumenta Ortner (2005, 2007), inclusive no campo da sexualidade. Poder construir "os próprios termos" é o grande desafio.

Referências bibliográficas

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

_____. "Mulheres, corpo e performance: a construção de novos sentidos para o envelhecimento entre mulheres de camadas médias urbanas." In: LINS DE BARROS, Myrian Moraes (org.). *Família e gerações*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. *Todo amor que houver nessa vida: trajetórias afetivas e sexuais de mulheres de camadas médias urbanas*. Relatório de pós-doutorado, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social/UERJ, 2008.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen e CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. "Romeu e Julieta e a origem do Estado." *In:* VELHO, Gilberto (org.). *Arte e sociedade: ensaios em sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

AZEVEDO, Thales de. *As regras do namoro à antiga*. São Paulo: Ática, 1986.

BARBOSA, Regina Maria e KNAUTH, Daniela Riva. "Esterilização feminina, aids e cultura médica: os casos de São Paulo e Porto Alegre, Brasil." *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 19 (sup. 2): S365-S376, 2003.

BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica." In: *Razões práticas: uma teoria da ação social*. Campinas: Papirus,1996.

BOZON, Michel. "Sexualidade e conjugalidade: as reformulações das relações de gênero." *Cadernos Pagu*, Campinas, nº 20, p. 131-156, 2003.

_____. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BRANDÃO, Elaine Reis. "Iniciação sexual e afetiva: exercício da autonomia juvenil." In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

BUTLER, Judith. "Revisiting bodies and pleasures." *Theory, Culture and Society*, Londres, vol. 16 (2): 11-20, 1999.

_____. *Undoing gender*. Nova York: Routledge, 2004.

CORREA, Sônia. "Gênero e sexualidade como sistemas autônomos: ideias fora do lugar." In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina Maria. *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

DEBERT, Guita Grin. "Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice." *Antropologia e velhice*, textos didáticos, Campinas, nº 13, 7-27, jan. 1998.

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

"Dossiê família brasileira", Folha de S. Paulo, 7/10/2007.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. "O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna." In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

EUGÊNIO, Fernanda. "Corpos voláteis: estética, amor e amizade no universo gay." In: EUGÊNIO, Fernanda e ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de (orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality: volume I, an introduction*. Nova York: Random House, 1978.

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard. "Sexuality and solitude." *London Review of Books*, 21 may/june, 1981.

FRY, Peter. *Para inglês ver:* identidade e cultura na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

GAGNON, John. *An Interpretation of Desire*. Chicago: Chicago University Press, 2004.

GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

GAY, Peter. *A paixão terna: a experiência burguesa da rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *As transformações da intimidade*. São Paulo: Unesp, 1994.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GOLDENBERG, Mirian. *Infiel: notas de uma antropóloga*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HEILBORN, Maria Luiza. "Ser ou estar homossexual: dilemas da construção da identidade social." In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina Maria. *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

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

HEILBORN, Maria Luiza et al. (orgs.). *O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

LACOMBE, A. *"Para hombre ya estoy yo": masculinidades y socialización lésbica en un bar del Centro de Rio de Janeiro*. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

LAUMANN, Edward O. e GAGNON, John. "A sociological perspective on sexual action." In: GAGNON, John e PARKER, Richard. *Conceiving Sexuality*. Nova York: Routledge, 1995.

LINHARES, Moana Oliveira. *O Caso Aída Curi: um estudo das representações coletivas dos papéis sexuais no direito e na imprensa*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS/UFRJ, 1998.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. "Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice." In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

LIRA NETO. *Maysa: só numa multidão de amores*. Rio de Janeiro: Globo, 2007.

LUHMANN, Niklas. *O amor como paixão: para a codificação da intimidade*. Lisboa: Difel, 1991.

MEAD, George Herbert. *The Individual and the Social Self*. Chicago: Chicago University Press, 1982.

MOORE, Henrietta L. "Whatever happened to women and men? Gender and other crises in anthropology." In: MOORE, Henrietta L. (ed.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1999.

MUNIZ, Jaqueline. *Mulher com mulher dá jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 1992.

ORTNER, Shery B. "Subjectivity and cultural critique." *Anthropological Theory*, Londres, vol. 5 (1): 31-52, 2005.

_____. "Uma atualização da teoria da prática/Poder e projetos: reflexões sobre a agência." In: GROSSI, Miriam *et al.* (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas* — 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (Goiânia, 2006). Blumenau: Nova Letra, 2007.

ROSALDO, Michelle. "O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural." *Horizontes Antropológicos*, ano 1, nº 1, p. 11-36, 1995.

SALEM, Tania. "'Homem... já viu, né?': representações sobre sexualidade e gênero entre homens de classe popular." In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

_____. "Tensões entre gêneros na classe popular: uma discussão com o paradigma holista." *Mana* 12 (2): 419-447, 2006.

_____. *O casal grávido: disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

SIMMEL, George. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press, 1971.

SIMÕES, Júlio de Assis. "Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais." *In:* PISCITELLI, Adriana *et al.* (orgs.). *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

STOLCKE, Verena. "La mujer es puro cuento." *Estudos Feministas*, 12 (2), 89-101, mai-ago 2004.

STRATHERN, Marilyn. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. "Necessidade de pais, necessidade de mães." *Estudos Feministas*, 3 (2), 303-329, 1995.

TORRES, Anália. "A individualização no feminino, o casamento e o amor." In: PEIXOTO, Clarice Ehler *et al.* (orgs.). *Família e individualização*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2000.

UZIEL, Ana Paula. "Homossexualidade e parentalidade: ecos de uma conjugação." In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

VANCE, Carole. "A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico." *Physis*, vol. 5, nº 1, 7-31, 1995.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

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

_____. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

NOTAS

1 Este texto é baseado nos resultados de minha pesquisa de pós-doutorado, apresentada em 2008, para o Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social/UERJ, sob a supervisão da Prof. Dra. Maria Luiza Heilborn, a quem sou grata pela acolhida na UERJ durante o ano de 2007. Também gostaria de agradecer os comentários de Myriam Lins de Barros e Tania Salem ao relatório da pesquisa que inspirou este artigo.

2 Algo bem diverso do imperativo da confissão, observado por Tania Salem (2007) no ideal de casal igualitário do início dos anos 1980.

3 Recentemente, em uma reunião com amigas em minha casa, falei que estava considerando a possibilidade de ficar um tempo sem me envolver afetiva e sexualmente. Sou separada há alguns anos, tenho hoje 40 anos e um filho de 11. Nesse período de separação, não tive relacionamentos estáveis. De acordo com a classificação de minhas entrevistadas, minha vida sexual e afetiva se aproxima do "sexo sem compromisso". Assim como elas, eu também busco um parceiro regular, mas não necessariamente um casamento com coabitação. A ideia que apresentei às minhas amigas, todas da minha faixa etária, algumas casadas e outras separadas, era de interromper essa busca, utilizando mecanismos de controle para evitar aproximações sexuais: evitar espaços de socialização com o sexo oposto, não ser apresentada a nenhum amigo de amigos, fugir de investidas masculinas, aplicar a abstinência sexual. Todas morreram de rir. A conversa se estendeu e entre muitas piadas e brincadeiras acabamos falando de um ponto que revela um drama relacional. A possibilidade de se pensar em fugir de projetos relacionais no plano do amor e do sexo e, mais, a de apagar essa esfera da existência individual soam tão absurdas que não podem ser levadas a sério. Projetar não ter planos afetivo-sexuais é inconcebível. Isso também soaria estranho para um homem, principalmente no que tange à abstinência sexual. Na conversa com minhas amigas, ficou claro que a ausência de sexo só poderia ser legitimada por razões religiosas, o que não era o meu caso. Não foi mencionada nessa conversa a prática da masturbação. Nas entrevistas, no entanto, sexo era prioritariamente entendido sempre a partir da perspectiva relacional. A masturbação, vista como um ato solitário e substitutivo, era tomada como um recurso a ser usado na falta de "coisa melhor". Isso confirma, a meu ver, a associação entre gênero feminino/sexo/vínculo, sobretudo no que diz respeito à geração mais jovem. Entre as mulheres heterossexuais mais velhas aqui entrevistadas, os vínculos sexuais perdem centralidade na conformação de sua identidade de gênero, seja por razões de "mercado sexual", seja por desinteresse das próprias mulheres ou ambos, o que não quer dizer que outros vínculos afetivos não sejam significativos.

4 Lésbicas, bissexuais, gays e travestis.

5 Sigla de gays, lésbicas e simpatizantes, que se refere a espaços comerciais de lazer voltados para o público homossexual.

6 Frequente nos discursos dos mais jovens, essa perspectiva caracteriza-se por se assumir desde logo que, se o amor e a paixão foram o pretexto inicial para o casamento, rapidamente ele foi se transformando num sentimento mais estável, mais construído. Descobriram-se aspectos novos e até outros sentimentos ao mesmo tempo em que desidealiza o parceiro e ele cai do pedestal para se tornar mais falível, menos entusiasmante, mais previsível e, possivelmente, mais próximo. Esse modelo de amor-construção implica maior paridade entre homens e mulheres, mas conhece ainda as assimetrias. Nessa contradição entre interesses que são agora reconhecidos como paritários em nível de ideias e as práticas ainda assimétricas, residem algumas das disfuncionalidades e incoerências (Torres, 2000, p. 154-155).

A “evolução da saúde masculina”: virilidade e fragilidade no marketing da disfunção erétil e da andropausa

Rogerio Lopes Azize

A temática da saúde sexual apresenta importantes canais de comunicação com os três pontos do livro: corpo, envelhecimento e felicidade. Afinal, como afirma o *slogan* publicitário de uma conhecida clínica especializada em saúde sexual masculina, anunciante frequente em televisão, revistas e jornais, “sexo é vida”. Essa mesma clínica, em um anúncio publicado em revista semanal de grande tiragem, incita e promete: “Visite os médicos do Boston Medical Group e viva com mais bem-estar, autoestima e prazer.” Essa frase, por si só, já é sintomática do campo semântico no qual trabalha a chamada medicina sexual atualmente: qualidade de vida, autoestima e bem-estar são questões e objetivos a serem atingidos, o que amplia o escopo de intervenção do campo médico sobre a saúde humana, em um movimento que não se limita ao campo da sexualidade. Esse anúncio citado acima é ilustrado por um homem com ar pensativo, com os olhos levemente avermelhados, aparentando não mais do que 40 anos. O texto diz:

> Estudos mostram que 43% dos homens com estresse e depressão podem ter disfunção erétil. Os mesmos estudos mostram também que a ejaculação precoce ocorre em pelo menos 37% dos homens ansiosos. Somos especialistas no tratamento da disfunção erétil e também da ejaculação precoce em pacientes que sofrem de estresse, ansiedade e depressão.

A relação entre disfunções sexuais e, em termos gerais, a tristeza é quase tão gritante quanto a relação que se estabelece entre sexo — ou o não sexo — e a chegada de alguma idade: o número mais frequentemente divulgado afirma que a dificuldade de ereção atinge "quase 50% dos homens com mais de 40 anos", em diferentes graus, como consta em um folheto da Sociedade Brasileira de Urologia (SBU) voltado para o público leigo, disponível em salas de espera de urologistas, criado no ano de 2008, já em comunicação com os esforços do Ministério da Saúde para lançar um Programa de Saúde do Homem. Se levarmos em conta os números apresentados pela clínica e pela SBU, a chegada à casa dos 40 anos é pouco mais determinante para que haja alguma disfunção sexual no homem do que os transtornos de depressão e ansiedade. Envelhecimento, felicidade e sexualidade estão em íntima relação, segundo esses dados de campo.

Em 1998, os homens no Brasil — e em boa parte do mundo — ganharam um aliado químico no combate à doença definida pelo campo biomédico como disfunção erétil. O Viagra, produzido pelo laboratório farmacêutico Pfizer, foi apresentado como uma grande revolução no tratamento da impotência, rebatizada e transformada em categoria nosológica. O lançamento do Viagra foi cercado por um tom triunfalista, que fez eco nos veículos de comunicação de massa, baseado na eficácia clínica da pílula, na sua originalidade e no fato de que ela trazia poucos efeitos colaterais. Tratava-se do primeiro medicamento oral no âmbito da biomedicina contra a doença; essa característica fazia dele um tratamento simples e pouco

invasivo em relação a outras técnicas disponíveis. Os números mostram que as estratégias de divulgação do medicamento e da "doença" a ele associada foram competentes: no Brasil, o Viagra vendeu 5 milhões de unidades em um ano;[1] em três anos, tornou-se o medicamento mais vendido do país.[2] Há cerca de 12 anos, o lançamento dessa pílula criou grande visibilidade pública para o tema da disfunção erétil e constituiu um marco no que diz respeito à medicalização[3] do corpo masculino.[4] De forma talvez inédita, um medicamento voltado exclusivamente para a saúde masculina ocupou tanto espaço nos meios de comunicação de massa. Mesmo antes de estar à venda nas farmácias, o Viagra era notícia em reportagens de destaque de importantes veículos de comunicação, com manchetes como "a pílula do prazer", "a pílula da potência", "pílula milagrosa — Viagra provoca uma 'onda de alegria'" ou, de forma mais jocosa, "Ufa! Até que enfim..." ou ainda "o melhor amigo do homem".

Doze anos depois, o medicamento ainda é uma presença forte nos meios de comunicação de massa e o público consumidor ampliou-se para muito além dos limites previstos a princípio. O Viagra e outros medicamentos concorrentes se solidificam enquanto *life-style drugs*, cujo uso parece, por um lado, escapar ao modelo biomédico, visto seu uso recreativo, mas, por outro, parece ser incentivado nas entrelinhas da comunicação dos laboratórios farmacêuticos e no discurso dos médicos. Refiro-me, por exemplo, (i) ao uso constante da ideia pouco clara de qualidade de vida no marketing farmacêutico, como uma justificativa para o uso da pílula, (ii) à divulgação aberta de testes autoaplicáveis, que geram um efeito de iminência a quem se aventura no autodiagnóstico, e mesmo (iii) a médicos que indicam o Viagra como um potencializador, como se fosse uma "gasolina azul".

Hoje, ainda que a marca seja sinônimo de medicamentos nessa área de atuação — quase no sentido em que Gillette é sinônimo de lâminas de barbear —, o Viagra divide o mercado com concorrentes de peso de outros laboratórios farmacêuticos. Em números de 2008, agora é o Cialis,

produzido pelo laboratório Lilly, a grande estrela comercial desse mercado. Durante esse período, a indústria farmacêutica não tem poupado esforços para divulgar as suas marcas para os médicos e falar sobre doenças e saúde sexual masculina para o público leigo.[5]

Minha proposta neste artigo é discutir o material de marketing farmacêutico voltado para o público leigo para a divulgação de disfunções masculinas ligadas à sexualidade e ao envelhecimento, como a disfunção erétil e a andropausa. Lançarei mão também de dados de campo mais antigos, como entrevistas feitas para um trabalho de campo e reportagens jornalísticas que podem ajudar a compreender o fenômeno de divulgação dessas doenças como um discurso inserido em um complexo cultural mais amplo. Não se trata de uma coleta exaustiva e tampouco bem localizada no tempo; venho reunindo de forma irregular, mas contínua, material desse campo desde 1998, quando do lançamento do Viagra.

A disfunção erétil já parece ser uma categoria sedimentada pelo marketing farmacêutico. Por sua vez, a menos conhecida andropausa vem sendo tema de campanhas publicitárias de laboratórios farmacêuticos, divulgando uma "doença" ainda pouco conhecida e diagnosticada. Ambas seriam condições a ser geridas a partir dos 40 anos, quando o corpo masculino poderia apresentar "algum grau de disfunção erétil" ou "falta de ânimo e desejo sexual". A ideia de gestão aqui é importante: em primeiro lugar, porque tende a esfumaçar os limites rígidos entre estados de saúde e doença, apontando para estágios de um determinado problema; em segundo, tende a colocar nas mãos de cada indivíduo a responsabilidade pela sua própria saúde, algo a ser gerido.

Mais ou menos frágeis, com idades variáveis, sozinhos ou acompanhados, conforme se ressalte o problema ou o tratamento, homens ilustram campanhas de divulgação dos laboratórios farmacêuticos ou empresas que prestam serviços médicos. Lado a lado, as peças publicitárias que divulgam doenças do universo masculino trabalham com um tipo ideal

de masculinidade, definindo os traços que caracterizam uma masculinidade hegemônica[6] em nossa sociedade. Neste artigo, analiso o tema dessa gestão contínua da virilidade, do envelhecimento e do corpo masculino, usando como foco de análise peças publicitárias de laboratórios farmacêuticos que divulgam a disfunção erétil e a andropausa diretamente ao público amplo.

PUBLICIDADE FARMACÊUTICA: UM MARKETING DO CONFORTO

Em certo sentido, a publicidade das disfunções masculinas voltada para o público leigo tem este caráter paradoxal: o produto em questão é uma doença, mas a mensagem que se vende é de conforto, dos possíveis resultados, do ideal a ser atingido ou da satisfação a ser restabelecida. É verdade que se trata de uma tendência para além da divulgação da disfunção erétil e da andropausa, mas que nem sempre foi assim. Falar de doenças já teve como resultado mensagens que hoje soariam bastante assustadoras, como afirma Sant'Anna (2010):

> Até a década de 1920, as palavras felicidade e alegria eram raras na propaganda impressa. A propaganda preferia veicular o desenho de feridas horripilantes, semblantes transtornados por dores e padecimentos insuportáveis, a exibir a sensação de alívio ou simplesmente alguma alegria (p. 182-3).

Analisando o material de marketing farmacêutico para a disfunção erétil, fica evidente que os tempos de apresentações negativas ficaram no passado. Agora se trata de mostrar o conforto, e não os males, a saúde ideal, e não a doença, o estado a ser atingido, e não o desagradável ponto de partida. A imagem da qual parto no início do texto configura, assim, uma exceção.

Em formatos variados, o marketing da disfunção erétil traz imagens que podemos considerar positivas, ainda que nenhum homem apareça em cena. É

o caso de um anúncio de página dupla assinado pelo laboratório Medley (líder em medicamentos genéricos no Brasil), no qual uma mulher loura, bonita e aparentando não mais do que 30 anos olha por uma janela (não se sabe para onde), com o rosto iluminado pelo sol e o semblante exibindo um leve sorriso. A imagem tem um caráter subjetivo, mas é evidente que ela gosta do que está vendo ou sentindo. Em suas costas pouco cobertas, aparece tatuada a frase "Vou amar você por toda a minha vida". O título e texto do anúncio, nessa ordem, afirmam que "A Medley sabe o quanto a vida afetiva é importante para a sua felicidade" e "Seu médico já conhece a nova evolução no auxílio à vida sexual masculina. Converse com ele". Curiosamente, a "nova evolução" — palavra que, vale dizer, se repete em peças publicitárias nessa área de lançamentos relativamente recentes — é um medicamento já existente, apenas repaginado com um novo nome. Trata-se do Vivanza, produto idêntico ao mais conhecido Levitra, da Bayern. Por questões de mercado, os dois laboratórios estabeleceram uma parceria para lançar um medicamento com o mesmo princípio ativo, a Vardenafila.

Imagens positivas fazem parte também da estratégia do laboratório Lilly, fabricante do Cialis, dessa vez sempre com casais em cena. Um impresso, também disponível em salas de espera de urologistas, mostra um casal abraçado junto à parede, os dois próximos aos 40 anos, ela aparentando ser mais jovem. A mesma imagem repete-se à esquerda e à direita desse impresso de dupla face; à esquerda, a imagem é mostrada em negativo, como se estivesse exposta a raios X, enquanto, à direita, a mesma imagem aparece colorida. Sobre a imagem em negativo lê-se "Procure ajuda", complementado à direita sobre a foto colorida com a frase "E volte a ser você". Aqui temos um tema central no que diz respeito à questão do envelhecimento. Nesse impresso, o laboratório Lilly investe na mensagem de que o tratamento marca um retorno do usuário a uma suposta essência. Essa essência está de forma evidente relacionada a um momento mais jovem e mais viril.

Vale dizer que essa estratégia de divulgação do Cialis, baseada em um "retorno a ser você", foi considerada um grande sucesso de marketing. Segundo dados da revista *IstoÉ Dinheiro*, o Cialis não apenas se tornou em 2008 o medicamento mais vendido no mercado de disfunção erétil, desbancando o Viagra da liderança, como se tornou o segundo medicamento mais vendido no país, perdendo apenas para o analgésico Dorflex. A dupla de profissionais que cuidou do lançamento do Cialis no Brasil, responsável pela campanha centrada no conceito de que casais gostariam de "voltar a ser o que eram antes", foi alçada ao estrelato e passou a ser "líder internacional" na área de marketing do laboratório americano, proferindo palestras para escritórios da empresa em outros países.[7]

Parece-me evidente a conexão dessa ideia com um culto à juventude na qual se vivia um momento de maior virilidade sexual. A questão é que o "verdadeiro eu" é jovem e viril e não sofre de disfunção erétil ou dificuldades de ereção. A promessa do laboratório é um retorno à eterna juventude sexual. A mensagem parece de fato ter encontrado um canal de comunicação fértil com os possíveis consumidores. Em 1999, quatro anos antes do lançamento do Cialis no Brasil, entrevistei um usuário de Viagra, médico e professor universitário com cerca de 40 anos, cuja colocação a seguir parecia fazer eco com os argumentos publicitários que viriam depois: "Ele (o Viagra) não traz o novo, ele devolve o velho. Para as mulheres, é a mesma coisa. Ela passa a ter o marido que ela sempre teve. É o que vai acontecendo com a decadência."

O passar do tempo é visto como um processo de decadência, a medicalização visa a conter esse processo. Corre nas entrelinhas do discurso, de forma mais ou menos explícita, uma certa ideia de uma masculinidade essencial, vivida no tempo passado, nos anos de juventude. O projeto envolvido no uso da pílula não aponta para o futuro, mas tem os olhos voltados para o passado, quando o corpo era o que nunca deveria ter deixado de ser. Em outros momentos da entrevista, esse mesmo informante

faz referência a uma espécie de passado essencial, quando sua performance sexual era mais adequada; a pílula "faz o indivíduo se sentir jovem", vivenciando mais uma vez, afirma esse informante, um "aspecto físico que já era conhecido, não é uma novidade; não é que toma um remédio agora e vira um demônio; o remédio apenas devolveu a forma de o indivíduo ser, ele já era assim". Portanto, a função da pílula é restabelecer uma certa noção do que seja a "natureza masculina".

Outra mensagem importante do laboratório Lilly para o público leigo diz respeito ao tempo de duração do efeito do medicamento. Um anúncio de revista em página dupla publicado em 2003, ano de lançamento do Cialis no Brasil, mostra um casal jovem em uma cena romântica: ele a segura nos braços e os dois se beijam debaixo de chuva. A chamada do anúncio pergunta "Que tal ter até 36 horas para escolher o momento certo?", enquanto o texto abaixo traz a resposta "Consulte seu médico sobre o novo tratamento para dificuldades de ereção que tem efeito por até 36 horas, mas que age só quando você precisar". O tema é desenvolvido ainda em um texto curto:

> É a diferença entre ter um momento planejado e outro sem hora marcada para acontecer. Entre pressão e liberdade. Chegou o tratamento para dificuldades de ereção que age a partir de 30 minutos e tem efeitos por até 36 horas, mas só quando você precisar. Nesse período, você fica livre para responder sem medo aos momentos de sedução que só você e sua parceira podem decifrar. Sem restrições a alimentos ou bebidas. Consulte seu médico. Afinal, as melhores coisas da vida não têm hora marcada para acontecer.

O laboratório Lilly mantém a temática em outro anúncio, mas de forma menos explícita. Ilustrado por um casal sorridente, na faixa dos 40 anos — mais uma vez, ele aparenta ser mais velho do que a parceira —, o anúncio

traz a chamada “Quem ama não vê hora”, frase que carrega um duplo sentido poderoso: a possibilidade de um efeito imediato, assim como a de um efeito que se prolonga no tempo.

Cada novo medicamento procura realçar um aspecto de seu princípio ativo que traz vantagens específicas para o usuário. Nem sempre essa vantagem fica evidente na publicidade voltada para o público leigo, na maioria das vezes ilustrada por argumentos de caráter mais subjetivo, como a ideia de um amor que não se esvai, de um “retorno a ser você” ou uma mensagem como “continue conquistando sorrisos”, essa última em um folheto do laboratório Bayern, fabricante do Levitra. As ações de marketing voltadas para os médicos ocupam-se mais diretamente das vantagens técnicas de cada princípio ativo — que pode ser uma maior rigidez peniana, a duração da relação sexual ou a duração do efeito do medicamento (Faro *et al*., 2009).

É possível também relacionar a divulgação dos medicamentos para disfunção erétil a um caráter nacional, mostrando a relação específica que essa divulgação entretém com ideias e ideais locais de masculinidade. Dois trabalhos recentes demonstram isso de forma exemplar. Um deles é o artigo de Asberg e Johnson (2009) a respeito da relação entre o marketing do Viagra e a “formação visual da masculinidade sueca”. As autoras ressaltam o caráter heteronormativo relacionado ao discurso farmacêutico sobre Viagra e disfunção erétil em seu país — nesse sentido pouco diferente do que se vê no Brasil — ao mesmo tempo em que ressaltam a conexão entre o consumidor de Viagra ideal e paisagens suecas que encarnam os ideais locais de “nacional” e “natural”.

No Brasil, Faro *et al*. (2010) mostram como a estratégia do laboratório Cristália para divulgar o medicamento Helleva para os médicos lança mão de ideais de “especificidades brasileiras”, através de chamadas como “está na hora de mostrar o H maiúsculo que está no princípio de todo homem brasileiro”. Além disso, o mesmo material remeteria a um sentimento

ufanista também por se tratar do primeiro medicamento nessa linha produzido por um laboratório brasileiro. Esse “H maiúsculo” repete-se pelo material voltado para os médicos, mostrando que a estratégia do laboratório seria justamente valorizar sem meias palavras o valor de uma “masculinidade conspícua”.

A divulgação do laboratório Cristália para o público amplo segue a mesma linha, com o H maiúsculo em destaque. A chamada de um folheto disponível na sala de espera do consultório de um urologista é pouco sutil e ao mesmo tempo desafiadora: “Pegue este folheto se você for homem.” Um homem bem vestido e sorridente, talvez na casa dos 40, aparece apoiado no H. Na parte interna do folheto, o H ganha um novo sentido em frases como “Na hora H, nada pode atrapalhar”, “na hora H, tem tratamento”, “na hora H, mostre seu histórico” — referindo-se ao histórico médico e sexual que deve ser mostrado ao médico com quem se consulta — ou ainda “Nada de estresse. O mais importante na hora H é ser otimista, pensar grande!” É mais do que evidente que a hora H passa a ser a hora do Helleva, medicamento fabricado pelo laboratório. Esse folheto traz ainda uma especificidade: enquanto outros laboratórios sublinham o aspecto etário como fator central para a disfunção erétil, o Cristália amplia seu espectro de potenciais clientes ao afirmar que:

> Não importa a idade. O conhecimento sobre o que é disfunção erétil e como essa pode ser tratada vem crescendo consideravelmente. Homens de todas as idades têm buscado ajuda e voltado à atividade sexual normal graças a tratamentos aprimorados e bem-sucedidos para disfunção erétil. Urologistas que se especializam em problemas no trato urinário vêm tradicionalmente tratando a disfunção erétil.

Em outro folheto, em formato de perguntas e respostas, informando “o que é importante saber sobre disfunção erétil”, também assinado pelo laboratório Cristália, uma árvore se eleva em destaque sobre um conjunto de outras árvores semelhantes. Acima das árvores mais baixas, a chamada do folheto diz: “Eleve a sua autoestima. Para saber como, pergunte ao seu médico.”

O MARKETING DA ANDROPAUSA

Cerca de doze anos após o lançamento do Viagra, a disfunção erétil não está sozinha como uma doença específica do corpo masculino. Hoje, assim como naquele momento no caso da disfunção erétil, começamos a ver um mal, ainda pouco conhecido, sendo divulgado pelos laboratórios farmacêuticos: a andropausa, ou melhor, o DAEM — Distúrbio Androgênico do Envelhecimento Masculino. Recentemente, deparei-me com peças de divulgação desse distúrbio em alguns aeroportos do país. A estratégia já é conhecida e a sensação foi de *déjà vu*: divulgar doenças para depois divulgar tratamentos, campanhas publicitárias com tom de utilidade pública ou *awareness-raising* (talvez possamos traduzir por “sensibilização” ou “chamada de atenção”), que visam a transformar “os preocupados saudáveis em preocupados doentes” (no original: “*worried well into the worried sick*”), como disseram Moynihan e Cassels (2005). Mas existe algo de peculiar nessa campanha: o seu objeto é uma doença específica do universo masculino, gênero que, ao menos antes do *boom* do Viagra, parecia não ser alvo dos avanços da medicalização. É nesse ponto que algo parece estar mudando.

Aqui e ali, na grande mídia e nas peças publicitárias de laboratórios farmacêuticos, o termo “saúde masculina” começa a aparecer com mais frequência. No site da Bayer Schering Pharma Brasil, fabricante do Levitra, o anúncio que chama atenção para a página do laboratório sobre disfunção

erétil diz: “A Evolução da Saúde Masculina”. Uma reportagem publicada na *Folha de S. Paulo* em 22/6/2008, com a manchete “Homem só vai ao médico se mulher mandar”, diz:

> O sexólogo Ricardo Cavalcanti, 71, coordenador da área técnica da saúde do homem do Ministério da Saúde, que prepara uma política nacional de atenção à saúde masculina, diz que 99% dos homens só vão a uma consulta médica porque a mulher manda e vai junto.

Ao que parece, um gênero que aparentava ser menos tocado pelos avanços da medicalização começa a ser crescentemente medicalizado. Após o fenômeno da disfunção erétil, de ampla visibilidade, a andropausa e os tratamentos de reposição hormonal à base de testosterona parecem abrir uma nova frente de medicalização da masculinidade.

O fato é que pacotes ligados à saúde masculina hoje apontam para um fenômeno de ampliação da medicalização, agora incluindo um corpo masculino que não era um alvo preferencial dessas biopolíticas. A Bayer Schering Pharma é o principal laboratório a divulgar uma terapia para a andropausa no que diz respeito ao público leigo. Na página brasileira do laboratório, no item “homem”, veem-se duas faixas que são paradigmáticas dessa ideia de um pacote de saúde masculina: na primeira, um homem — vê-se somente o perfil — puxa para a água um barco e lê-se no anúncio “Muita disposição e saúde para você aproveitar o que há de melhor na vida”; na segunda, logo a seguir, um homem — talvez o mesmo? — e uma mulher parecem estar na cama, ele sem camisa, tocando-a no ombro, e lê-se “Em seus melhores momentos”. Ou seja, disposição, saúde e uma vida sexual satisfatória estão diretamente ligadas.

Acredito que as experiências de pesquisa com o Viagra e outros medicamentos para a disfunção erétil podem ajudar a compreender o lugar dos recentes esforços de divulgação da andropausa. Algumas das metáforas

utilizadas, inclusive, são semelhantes. Um médico que entrevistei disse-me que indicava por vezes o Viagra como uma "gasolina azul", no sentido em que um carro funciona com gasolina normal, mas funciona melhor ainda com gasolina azul. Isso aponta para duas direções: a possibilidade de um uso recreativo da pílula e principalmente a busca por um estado *better than well*. Szymczak e Conrad (2006) trazem um exemplo da mesma ordem para o caso da andropausa: eles citam um anúncio no qual a ilustração mostra um medidor de combustível esvaziando, com a ideia de que a terapia de reposição de testosterona poderia encher o tanque mais uma vez.

> Suplementação de testosterona é promovida como algo de que muitos homens vão precisar como parte da manutenção regular de seus corpos; não retratada como uma condição rara, agora a andropausa emerge como um aspecto mundano típico e previsível da vida cotidiana (e do corpo vivido) dos homens (p. 101).

O campo vai sendo preparado para isso. Vão surgindo na mídia reportagens que falam desse papel da testosterona na "vida cotidiana" dos homens. Um exemplo interessante está no jornal *Folha de S. Paulo*, de 15/4/2008. A reportagem fala de um estudo com operadores da Bolsa de Valores de Londres e relaciona os níveis de testosterona com a habilidade e energia para realizar bons negócios.

> Hormônios não afetam apenas humores; aumentam a chance de fazer fortuna ou cometer bobagens em uma bolsa de valores. Uma pesquisa mostrou que operadores do mercado financeiro que começam a trabalhar com altos níveis de testosterona no sangue tiveram lucros acima da média.

O interessante é que a pesquisa foi realizada a partir de amostras de saliva de 17 operadores entre 18 e 38 anos. Ou seja, nenhum deles está acima dos 40, idade na qual teria início um decréscimo na produção de testosterona segundo a campanha de divulgação da andropausa. Não se insinua na reportagem que esses operadores estejam doentes, é claro. Mas talvez já seja possível antever aqui que a reposição de testosterona pode seguir um caminho semelhante ao da disfunção erétil, que primeiro é divulgada como uma condição médica pouco prevalente para depois, como coloca Russo (2008, p. 9), ter "suas fronteiras paulatinamente diluídas para incluir homens saudáveis de todas as idades que em algum momento de suas vidas tenham experimentado 'algum grau de disfunção erétil'". Foi essa ampliação da definição, e um uso que vai muito além do inicialmente definido como um quadro patológico, que fez do Viagra uma droga do estilo de vida, ao lado de outros *blockbusters* da indústria farmacêutica, como o Xenical, para a obesidade, e o Prozac, para o tratamento da depressão. Ora, também a andropausa é uma novidade circunscrita a uma determinada faixa etária, acima dos 40. Mas, com o passar do tempo, não seria surpreendente que reposições de testosterona tivessem seu uso ampliado para fins de *enhancement*, ou aprimoramento. Afinal, se você tem alguma aplicação na bolsa de valores, ainda que não seja um operador profissional, "lucro acima da média" parece uma ideia que soa bem. Em um anúncio assinado pelo laboratório Schering, na revista *IstoÉ* (11/10/2006), de divulgação da andropausa, temos um título afirmativo: "Homem com mais de 40 anos: se a falta de ânimo e de desejo sexual já faz parte da sua vida, isto lhe interessa." O formato parece sugerir que, em algum momento, isso fará parte da sua vida. A estratégia é comum ao lançamento de outros medicamentos: um teste autoaplicável traz uma "escala de sintomas do envelhecimento masculino", cujos itens incluem pontos com diferentes graus de objetividade e que dizem respeito a aspectos físicos e psicológicos: cansaço, irritabilidade, nervosismo, medo, estado depressivo, "sensação de que o ponto culminante

da vida já passou", desempenho sexual, ereções matinais, suor intenso, dores musculares e "redução da sensação de bem-estar geral". O leitor é instigado a responder ao questionário (utilizando uma escala que vai de "nenhum" a "muito grave") e levá-lo ao seu médico.

Eu sou homem e tenho 36 anos neste momento; uma injeção a mais de ânimo e desejo sexual, em um contexto no qual essas características são altamente positivadas, me interessa, ainda que eu não ache que estou doente. Não se trata aqui de futurologia, mas de antecipar um modelo de medicalização e uma estratégia de divulgação que já foi vista nesse novo mercado de "saúde masculina", como em vários outros nichos.

É claro que disfunção erétil e andropausa são "condições médicas" diferentes uma da outra. Mas isso não quer dizer que não haja conexões a serem exploradas. Recentemente, meus rins me levaram a fazer visitas a um urologista, especialista em cirurgias de um determinado tipo. Perguntei a ele (apesar de não estar ali fazendo trabalho de campo) se ele recebia muitas queixas relacionadas à andropausa. A sua resposta foi algo como "não, no máximo tenho tido dois casos por mês; acho que meu nome não está muito relacionado no mercado à impotência". Uma pergunta despretensiosa deixou no ar uma pista interessante. Um urologista constrói uma relação direta entre andropausa e impotência. O que, afinal, é medicalizado no corpo masculino? Possivelmente queixas relacionadas ao envelhecimento, afinal essa é a relação com a reposição de testosterona. Mas não seria ainda a principal queixa o item virilidade, que faz parte, sim, dos critérios diagnósticos da andropausa?

Outro ponto: se voltarmos doze anos, também os critérios para o uso de Viagra eram mais rígidos. O uso se expandiu na direção do que se chama "uso recreativo", mas também do discurso científico emanam afirmações como "50% dos homens acima de 40 anos têm algum grau de disfunção erétil". Isso aponta para um critério de avaliação — muitas vezes autoavaliação — em degradê, por assim dizer, bastante inclusivo. Não

poderíamos, quem sabe, no aniversário de 10 anos do *boom* da andropausa, estar dizendo algo parecido no futuro?

Estamos assistindo a uma amplificação das ansiedades masculinas (Szymczak e Conrad, 2006), agora que parece estar assentada a ideia de disfunção erétil, com a divulgação da andropausa e da possibilidade de reposição de testosterona. O termo "saúde masculina", que começa a ser usado no material de divulgação de laboratórios farmacêuticos, aponta para a ampliação da medicalização de um para dois gêneros. Lembro que em reflexões anteriores, a partir de conversas com usuários de Viagra, percebi que a ansiedade de performance não exatamente desaparecia com o uso da pílula; ela se manifestava através de outros comentários, que não a função erétil, como por exemplo o medo de que o Viagra viciasse, de que a pessoa não conseguisse mais ter uma relação sexual satisfatória sem a pílula ou mesmo um certo receio de mudar de medicamento. O que me pergunto agora é se um eventual e provável sucesso da ideia de andropausa — ainda não estabilizada — e da terapia para reposição de testosterona não teria resultados parecidos.

CONCLUSÃO

O contexto aqui analisado fala de um crescimento das ansiedades masculinas relacionadas à sexualidade e ao envelhecimento. Como afirma Barbara Marshall (2006), o final do século XX é um momento no qual mudanças em princípio consideradas normais relacionadas ao envelhecimento do corpo masculino passam a ser definidas como patologias e disfunções sexuais, passíveis de tratamento.

Trata-se de um contexto no qual os indivíduos são incentivados a uma gestão contínua da saúde e exame contínuo do corpo. O marketing farmacêutico de doenças como a disfunção erétil e a andropausa é ilustrado por homens, quando muito, na idade dos 40 a 50 anos, faixa etária na qual se

daria o possível início desses males, segundo os próprios laboratórios divulgam. Mais do que um direito, a saúde hoje constitui um imperativo moral. No caso masculino, tal imperativo se cristaliza fortemente em questões relacionadas à virilidade e à manutenção de uma vida sexual ativa no decorrer do tempo.

O envelhecimento bem-sucedido, segundo as mensagens aqui analisadas, inclui e tem como aspecto central a saúde sexual. Há que se manter, se possível, a vitalidade de alguma década passada. No limite, ao que me parece, é como se o verdadeiro envelhecimento bem-sucedido consistisse em não envelhecer. Ao menos sexualmente falando.

Referências bibliográficas

ASBERG, Cecilia e JOHNSON, Erika. "Viagra selfhood: pharmaceutical advertising and the visual formation of swedish masculinity." Health Care Analysis, 2009, 17(2), p. 144-159.

AZIZE, Rogerio L. "Saúde e estilo de vida: divulgação e consumo de medicamentos em classes médias urbanas." In: LEITÃO, Débora K.; LIMA, Diana N. de Oliveira; MACHADO, Rosana P. *Antropologia e consumo:* diálogos entre Brasil e Argentina. Porto Alegre: AGE, 2006.

_____. "Masculinidades, Viagra e saúde." In: RIAL, Carmem e TONELI, Maria Juracy Filgueiras (orgs.). *Genealogias do silêncio:* feminismo e gênero. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004, p. 171-181.

_____. *A química da qualidade de vida:* um olhar antropológico sobre uso de medicamentos e saúde em classes médias urbanas brasileiras. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2002, p. 121.

AZIZE, Rogerio L. e ARAÚJO, Emanuelle Silva. "A pílula azul: uma análise de representações sobre masculinidade em face do Viagra." *Antropolítica*, Niterói, nº 14, 2º sem. 2003, p. 133-151.

CARRARA, Sérgio; RUSSO, Jane; FARO, Livi. "A política de atenção à saúde do homem no Brasil: os paradoxos da medicalização do corpo masculino." *Physis: revista de saúde coletiva*, Rio de Janeiro, 19 (3), 2009, p. 659-678.

CONRAD, Peter. *The Medicalization of Society: on the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

FARO, Livi; CHAZAN, Lilian Krakowski; ROHDEN, Fabíola; RUSSO, Jane. "Homem com 'H'. A saúde do homem nos discursos de marketing da indústria farmacêutica." *Anais do Seminário Fazendo Gênero, 9*, 2010.

KIMMEL, Michael S. “A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas.” *Horizontes Antropológicos*, ano 4, nº 9, p. 103-117, 1998.

MARSHALL, Barbara. “The new virility: Viagra, male aging, and sexual function.” *Sexualities*, vol. 9(3), p. 345-362, 2006.

MARSHALL, Barbara e KATZ, Stephen. “Forever functional: sexual fitness and the male aging body.” *Body and Society*, vol. 8(4), p. 3-70, 2002.

MOYNIHAN, Ray e CASSELS, Alan. *Selling Sickness*: *how the world’s biggest pharmaceutical companies are turning us all into patients*. Nova York: Nation Books, 2005.

ROHDEN, Fabíola. “Diferenças de gênero e medicalização da sexualidade na criação do diagnóstico das disfunções sexuais.” *Revista Estudos Feministas*, vol. 17, nº 1, p. 89-109, 2009.

_____. “O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos.” *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* [on-line], vol. 15, suplemento, p. 133-152, 2008.

RUSSO, Jane. Sexualidade e saúde: a produção médico-psicológica de uma “*vida sexual plena*”. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, 2008.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. “Uma história da construção do direito à felicidade no Brasil.” In: FREIRE FILHO, João. *Ser feliz hoje:* reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010, p. 181-193.

SZYMCZAK, Julia E. e CONRAD, Peter. “Medicalizing the aging male body: andropause and baldness.” In: ROSENFELD, D. e FAIRCLOTH, C. A. *Medicalized Masculinities*. Filadélfia: Temple University Press, 2006.

NOTAS

1 Outros dados e uma discussão mais abrangente sobre esse momento de lançamento do Viagra podem ser encontrados em Azize (2002, 2004) e Azize e Araújo (2003).

2 *Diário Catarinense*, 18/5/2001, a partir de uma pesquisa do Instituto IMSHealth. Segundo essa mesma fonte, o faturamento com esse medicamento no Brasil chegou a US$ 5 milhões por ano, resultado que estaria "convencendo os produtores a começar a fabricá-lo no Brasil". Também em 2005 o Viagra foi o medicamento mais vendido no país.

3 Uso o termo medicalização aqui segundo Conrad (2007, p. 4): "*Medicalization describes a process by which nonmedical problems become defined and treated as medical problems, usually in terms of illness and disorders*."

4 Ver Carrara, Russo e Faro (2009) para uma discussão sobre esse momento no qual também os corpos masculinos, antes pouco sujeitos a fenômenos específicos de medicalização e políticas públicas de saúde, passam a ser objetificados. Ainda que o contexto na virada do século XX para o XXI parecesse estar em transição, os autores afirmam que "uma ciência sobre o homem como sujeito generificado, e não como representante universal da espécie humana, encontrou e ainda encontra grande dificuldade para se implantar" (p. 661).

5 Em artigo recente, Faro *et al.* (2010) analisam justamente essa outra ponta do marketing farmacêutico, a divulgação voltada diretamente para os profissionais habilitados a prescrever os medicamentos para disfunção erétil e outras doenças relacionadas à saúde sexual masculina. Não custa lembrar que a publicidade de medicamentos vendidos somente com receita médica não pode ser feita diretamente ao consumidor, segundo regras da Anvisa.

6 O conceito de masculinidade hegemônica como tipo ideal, que exerce um modelo controlador e ao mesmo tempo engendra modelos de masculinidade subalterna, está discutido em Kimmel (1998) e Almeida (1995).

7 Ver http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/2602_A+RECEITA+VERDEAMARELA+DO+CIALIS.

O *corpo prostituído* nas práticas discursivas de organizações dos direitos humanos

Aparecida Fonseca Moraes[1]

Nas sociedades ocidentais a prostituição esteve, em longo processo histórico, marcada por visões ambíguas: rejeição, segregação, mas também tolerância em relação aos locais de prostituição e prostitutas. A interpretação funcional predominou no senso comum e em distintas áreas de conhecimento que consideraram esse um fenômeno de certa forma integrado à instituição do casamento. O apelo à justificativa de que seria um "mal necessário" à integridade dos corpos e virgindade das "moças de família" sustentou a moral sexual vigente. Classificada como uma ameaça à lógica do ordenamento social, ao suscitar ideias de transgressão e liberdade associadas aos papéis femininos, a prostituição era ao mesmo tempo útil à manutenção das famílias, uma vez que separaria os impulsos e desejos sexuais masculinos da intimidade doméstica e do modelo do amor romântico.

No Brasil, a medicina e outros saberes instituídos, como o direito, a psiquiatria, a religião, difundiram visões sobre o corpo da prostituta e sobre sua atividade: "vadiagem", "perversão", "pecado", "doença", "ninfomania", "consequência da miséria", "ameaça à saúde pública" etc. As práticas

discursivas sobre a prostituição estiveram predominantemente moldadas pelo controle policial, jurídico, penal, médico e higienista que relacionava os corpos das prostitutas ao perigo.

Pretende-se mostrar como essas classificações da prostituição e do corpo prostituído se alteraram nas duas últimas décadas, expressando mais um paradoxo contemporâneo. Para isso, será comparada a construção social dos corpos de dois grupos de mulheres: prostitutas adultas, consideradas "experientes", e jovens pobres em situações vulneráveis à prostituição, em geral identificadas também como "meninas de rua". Desde o final dos anos 1980, organizações de defesa dos direitos humanos, através de ações governamentais e não governamentais, de conferências internacionais etc., vêm classificando diferentemente esses dois grupos e produzindo deslocamentos em torno da ideia de corpo vitimado e explorado.

Ao focalizar as mudanças das práticas discursivas sobre "prostituição" e "corpo prostituído" nas ações das instituições de defesa dos direitos humanos, observamos um processo no qual a condição etária e de gênero cria conexões significativas nesse novo sistema de classificação, que passa a operar com a ideia de normalização do corpo e da sexualidade das prostitutas adultas. Elas são agora apresentadas como "profissionais", "trabalhadoras do sexo", "agentes multiplicadores" de práticas de prevenção sexual, enfim, como "mulheres experientes" que exercem o controle e o cuidado de si (Foucault, 1985b).[2] No outro campo de classificação, as práticas discursivas dessas organizações passaram a concentrar a interpretação do *desvio* no corpo das jovens e "meninas de rua". A essas últimas, se aplicam as noções de "corpo injuriado", "ferido", "sexualmente explorado", "abusado", "prostituído" etc.

As análises estão principalmente baseadas na consulta a fontes primárias, o que incluiu o acesso a diversificado material das organizações dos direitos humanos (documentos, folhetos, publicações, fotos, entre outras fontes que, em sua grande maioria, podem ser encontradas na internet).

Também foi realizada entrevista semiestruturada com uma importante líder do movimento de prostitutas no Brasil e foram consideradas informações de pesquisas realizadas nas décadas de 1980 e 1990 (Moraes, 1995, 1998, 2002), com mulheres adultas e adolescentes envolvidas com a prostituição ou consideradas em situação de vulnerabilidade à arregimentação.

PROSTITUIÇÃO, MERCADO, ESTADO E DIREITOS HUMANOS

Os debates sobre prostituição vêm sendo marcados por significativa complexidade. A bibliografia aborda processos globais que associam prostituição às migrações, ao tráfico de mulheres e pessoas, à expansão da atividade no mercado de consumo (casas de massagem, boates de *striptease*, saunas, *telessexo* etc.), além de outros novos fenômenos. Diferentes atores envolvidos na prática da prostituição (categorias de trabalhadores sexuais masculinos, homossexuais, travestis etc.) também alcançaram visibilidade e passaram a dividir com a mulher prostituta os cenários do consumo erótico.

A normalização de práticas e consumo sexuais situados no âmbito do mercado tem sido objeto de atenção. Elizabeth Bernstein (2008) localiza a "troca sexual comercial" nos Estados Unidos e na Europa Ocidental no contexto mais amplo das transformações pós-industriais da cultura e da sexualidade. Identifica um paradoxo: de um lado, os recentes esforços do Estado para reprimir, deter e reeducar clientes que consomem serviços sexuais, além da aplicação de leis mais estritas sobre a prostituição de menores e a posse de pornografia com crianças. De outro, um comércio sexual difundido pelo mercado (nacional e transnacional) e um consumo evidenciado pela demanda por pornografia em países em desenvolvimento. A autora identifica simultaneidade e conexão entre a normalização e problematização decorrentes desse consumo comercial do sexo.[3]

As ações e práticas discursivas que orientam as políticas dos direitos humanos nos diferentes Estados nacionais podem estar inscritas em

concepções muito distintas ou mesmo díspares. Há uma multiplicidade de atores que influencia os governos, como as organizações internacionais ou supranacionais (é o caso das diversas organizações da ONU) e as redes de organizações não governamentais que atuam em nível local e global. Tem sido notada por muitos autores a complexidade do papel do Estado na produção das políticas nacionais devido à diversificação das sociedades, às mudanças nas relações de autoridade e solidariedade, além dos processos de internacionalização e internalização das normas e dos valores dos direitos humanos que entram na rotina da vida civil e se transformam em políticas públicas, ajudam a pensar a trajetória que coloca em relação as normas dos direitos humanos e os Estados nacionais. Para esses autores, é possível identificar um padrão que denominam de "ciclo de vida" das normas internacionais e que tem início no trabalho de empreendedores morais que definem uma questão sensível ao público e lutam pela sua institucionalização em tratados, convenções e organizações. A segunda etapa refere-se ao "efeito cascata" das normas que passam a ser adotadas pelos Estados, seja como resposta às pressões domésticas, seja como meio de esses obterem legitimidade internacional. E o último estágio ocorre quando essas normas são internalizadas, adquirem a qualidade de um pressuposto tácito que entra na rotina da vida civil e se transformam em políticas públicas.

No entanto, a difusão das normas dos direitos humanos não é um processo linear, pois é permanentemente confrontada com particularidades locais e condições institucionais das quais depende a implementação das políticas públicas. Podemos dizer que no âmbito da formulação e implementação das políticas públicas brasileiras, que de alguma maneira têm alcançado a temática da prostituição e no qual o Estado tem tido papel crucial, confrontam-se práticas prescritivas e normativas diferenciadas ou díspares. Conforme sugere Bernstein (2008), podem-se notar planos simultâneos de normalização e problematização quando se comparam as

práticas discursivas sobre a “prostituição adulta” com aquelas que podem envolver jovens menores de idade.

Na prostituição adulta, quando essa não aparece associada às situações-limite como “tráfico” e outras severas redes de exploração, tem chamado atenção os movimentos sociais que, em diferentes países, congregam prostitutas para mobilizar identidades de “trabalhadoras sexuais” e “profissionais do sexo”. Eles têm conquistado adesões de organizações dos direitos humanos nacionais e internacionais e de governos, ao defenderem a perspectiva de que a venda de serviços sexuais é, nos casos em que não existe o uso da força ou qualquer tipo de constrangimento, um tipo de serviço ou trabalho que deve ser reconhecido ou regulamentado. Existe a compreensão de que, quanto mais protegidos os trabalhadores nesse setor de atividade, maior a possibilidade de combater as vulnerabilidades. A ideia de empoderamento (*empowerment*) desses adultos que vendem sexo e que participam desses movimentos sociais é vista, principalmente, como poderoso aliado no combate à aids e doenças sexualmente transmissíveis.[4]

É categórico o pressuposto de que não devemos tratar homogeneamente as motivações que orientam as práticas de normalização da prostituição adulta e que abarcam diversos atores, como movimentos das “profissionais do sexo”, agências supranacionais, organizações não governamentais ou mesmo os Estados nacionais, quando esses, por exemplo, veem nos movimentos sociais de prostitutas um importante aliado nas políticas de prevenção às DSTs e aids. Significa dizer que as tensões e divergências também são notáveis nesse caso, principalmente quando se comparam os movimentos das “profissionais do sexo” que defendem a regulamentação da prostituição com alguns setores de organizações dos direitos humanos que recusam qualquer perspectiva nesse sentido.[5] No entanto, mesmo em contextos de alianças que são por vezes frágeis ou de acordos provisórios entre esses múltiplos atores, pode-se afirmar que as práticas de

normalização da prostituição adulta alcançaram o ideário dos direitos humanos.

Diferentemente, quando nos reportamos ao fenômeno que vem sendo genericamente classificado como “prostituição infantojuvenil”, o horizonte das organizações de direitos humanos é homogeneamente abolicionista. Qualquer prática de prostituição é combatida e rejeitada, nunca pode ser aqui concebida como uma “escolha” e se considera que os corpos de todas as “adolescentes prostituídas” acabam processados como objetos degradantes. Nesse caso, se opera com um marcador etário que compreende uma longa faixa que vai até os 18 anos. A fronteira dos 18 anos atuará como um classificador simbólico universal que vai sempre definir a prostituição como uma violação dos direitos humanos.

Dessa forma, no âmbito dessas duas diferentes práticas discursivas dos direitos humanos, as imagens e a classificação dos “corpos prostituídos” vão ser operadas de maneiras divergentes ou mesmo antagônicas. A condição etária, em um contexto marcado por representações de gênero, será acionada como classificador fundamental dos atributos que definirão o “corpo violado” de jovens na prostituição ou mesmo daquelas que vivem sob esse “risco”. O “corpo da profissional do sexo”, ao contrário, implicará a consideração a mulheres adultas que, através da organização de suas redes globais e do reconhecimento que essas alcançam junto às organizações nacionais, fortalecem identidades coletivas e políticas.

PROSTITUIÇÃO ADULTA: BREVE CRONOLOGIA DOS MOVIMENTOS E DAS REDES

Foi principalmente a partir da década de 1970 que as próprias prostitutas, nos Estados Unidos (Califórnia) e em várias cidades francesas, criaram organizações para se defender de práticas violentas, como assédio, abusos e agressões físicas de clientes e policiais. Algumas dessas reivindicações locais irão alcançar a reforma de leis e a criação de mecanismos de

proteção no trabalho.[6] A década de 1980 será marcada por mobilizações de mulheres que exercem a prostituição em vários países na Europa, o que ocorrerá também no Brasil.

No cenário internacional das "profissionais do sexo", tiveram destaque as organizações e redes criadas na década de 1970 e grande parte tem, ainda hoje, as suas sedes funcionando em cidades americanas: Coyote (Call Off Your Old Tired Ethics), NTFP (North American Task Force on Prostitution), ICPR (International Committee for Prostitutes' Rights), entre outras. Essas três organizações, por exemplo, estão ainda vinculadas a uma rede virtual mais ampla, a Prostitutes Education Network, criada para difundir informações sobre políticas de organização, sobre prevenção às DSTs, atividades culturais etc. Uma importante rede global foi criada em 1992, a NSWP (The Global Network of Sex Work Projects). Destacam-se também as articulações com ONGs locais e internacionais, governos e agências supranacionais multilaterais, especialmente interessados em programas de combate à aids. Apesar de diferenças sensíveis nas agendas das organizações de prostitutas, podemos dizer que a principal orientação é a "auto-organização" e a "autodeterminação" dos trabalhadores do sexo adultos.[7] Os seus principais programas e suas práticas políticas se organizam em torno da garantia de direitos humanos e liberdades civis, não criminalização da prostituição adulta, reconhecimento do trabalho sexual e de melhores condições para desenvolvê-lo, além da difusão de informação na área da saúde, especialmente sobre aids.

No Brasil, os movimentos reivindicativos que mais impactos produziram em torno do reconhecimento dos direitos humanos e da liberdade civil da prostituta adulta começaram nos anos 1980 e foram fortemente marcados pela liderança de Gabriela Leite. A partir da década de 1980, constituía-se no Brasil a "produção de novo lugar social das prostitutas" através de: a) fortalecimento da liderança de Gabriela e o surgimento de novas protagonistas; b) entrada de mediadores e colaboradores de ONGs que

fornecem uma linguagem política à compreensão da situação das prostitutas e de seus direitos; c) circulação de diferentes discursos sobre a prostituição na mídia via o confronto de ideias como "caso de polícia X questão social e política" e via o desdobramento de eventos locais específicos; d) interlocução entre prostitutas associadas, poderes públicos e representantes políticos (Moraes, 1995).

Entre os acontecimentos que se destacaram nessa trajetória está o primeiro Encontro Nacional de Prostitutas, realizado em 1987 no Rio de Janeiro, e que reuniu representantes de oito capitais brasileiras. Em 1988 surgiu a primeira associação de prostitutas que, naquele momento, foi legalmente constituída como Associação da Vila Mimosa, funcionando em um reduto da mais antiga zona de meretrício da cidade do Rio de Janeiro, o Mangue. Ao reunir prostitutas e colaboradores de organizações não governamentais, mesclava ações locais associativas e outras de impacto nacional no plano da reivindicação de direitos. Posteriormente, diferentes modelos associativos congregando prostitutas e colaboradores de ONGs foram criados em diversos estados brasileiros.[8] Entre 1987 e 1994, vários encontros regionais reuniram prostitutas adultas e outras categorias de "profissionais do sexo", incorporando temas de discussão como a promoção da saúde da mulher, a prevenção da aids e a regulamentação da profissão.

A Rede Brasileira de Prostitutas, uma das mais importantes, é diretamente vinculada a uma organização não governamental do Rio de Janeiro (Davida — Prostituição, Direitos Civis, Saúde, fundada por Gabriela Leite em 1992) e é membro da NSWP (The Global Network of Sex Work Projects). No âmbito das conquistas junto ao governo brasileiro, é frequentemente citada a participação expressiva das prostitutas nos programas de combate à aids do Ministério da Saúde e a inclusão em 2002 da categoria "profissionais do sexo" na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), do Ministério do Trabalho e Emprego, considerada "um passo em direção aos direitos trabalhistas da categoria".[9]

Nesses cenários observamos que os corpos das mulheres adultas na prostituição vão sendo processados culturalmente como representativos de processos de individualização e de escolhas pessoais, ensejando a ideia de uma sexualidade não contaminada ou mesmo valorizando a dimensão da liberdade sexual. Tais práticas discursivas vão também reconstruir as prostitutas adultas como "profissionais do sexo", "trabalhadoras sexuais", "agentes multiplicadores" de práticas de prevenção sexual, enfim, como "mulheres experientes" e capazes de manejar o cuidado de si. O estatuto de mulher adulta na prostituição vai ser fundamental para conotar de maneira positiva a "puta experiente" e valorizada como agente, conselheira e profissional.

FASES DA VIDA DE GABRIELA E AS FACES DA NORMALIZAÇÃO DO CORPO DA PROSTITUTA ADULTA NO BRASIL

A trajetória biográfica de Gabriela Leite é significativa ao permitir compreender um processo societário específico e a constituição dos indivíduos nesse, conforme o modelo teórico sugerido por Norbert Elias (1995). Gabriela reside no Rio de Janeiro, mas nasceu em São Paulo, uma das cidades onde exerceu a prostituição. Ela foi a primeira ativista do movimento social de prostitutas no Brasil com projeção nacional e internacional. Uma entrevista realizada em agosto de 2010 permitiu analisar como a cronologia das fases da vida e as divisões de papéis por idade assumem importância no contexto das práticas de ação política das prostitutas adultas, ao mesmo tempo definindo identidades e imagens sobre o corpo.

Gabriela se apresenta como uma "prostituta aposentada" pertencente à "primeira geração na luta contra a aids". Com 59 anos, no momento da entrevista ela se candidatava a uma vaga na Câmara dos Deputados com o *slogan* "puta candidata". A principal bandeira parlamentar se concentrava

no encaminhamento do Projeto de Lei nº 98/2003, que dispõe sobre a exigibilidade de pagamento por serviço de natureza sexual e suprime artigos do Código Penal.[10] Em 2009 ela foi coautora de um livro-depoimento cujo título confronta a identidade de prostituta em diferentes fases da vida: *Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*. Na nossa conversa, disse que, como assumira muito cedo a identidade de "puta", essa sempre esteve misturada às outras definições identitárias de suas fases de vida ("filha, mãe e avó"). A recorrência ao passado, através do processo de produção do livro, permitiu "descobrir" e "aceitar" a própria mãe, próxima de completar 80 anos e antes vista como uma mulher severa e de "jeito conservador": "Mulher fenomenal que fez da gente (ela e as irmãs) essas mulheres que jamais saem do seu caminho." Mas reconheceu também que o tempo agira sobre ela mesma, tornando-a mais "feliz e tranquila" e que muitas vezes "o corpo não acompanha" aquilo o que a "cabeça liberta", porque o corpo da "prostituta aposentada" é também "um corpo cansado, como de outros trabalhadores e ainda mais eu, que não abri mão dessa vida boêmia". No livro, registra:

> Na maior parte da minha vida me senti sexualmente livre. Gozei muito, a vida inteira. Fartamente. A isso se deve grande parte do meu sucesso profissional. Hoje em dia não é mais assim, a baixa dos hormônios é uma realidade, compromete. E eu não gostei de fazer reposição, me senti mal. Resolvi sobreviver com o que sou, mas o desejo e a entrega, isso nenhum hormônio me tira (p. 188).

Palavras e ideias sobre liberdade, tranquilidade, amadurecimento, experiência, sabedoria, felicidade, desejo permeiam as suas descrições sobre os ganhos com o avanço do tempo. A imagem da prostituta e do corpo na prostituição adulta é também relacionada às categorias e representações do mundo do trabalho. Nela, inscrevem-se ideias sobre o corpo na ativa e o

corpo cansado pelo tempo de atividade, sobre a "prostituta aposentada" e sobre os segredos de um "sucesso profissional". São expressões emblemáticas da vida de outros trabalhadores e cujos sentidos positivam e normalizam o percurso da mulher adulta na prostituição.

Atributos valorizados por chegarem "com o tempo" também foram relacionados às experiências de atuação política e à participação no movimento de prostitutas no Brasil. Uma referência chamou atenção, a de que prostitutas tendem a se engajar mais nos movimentos à medida que o tempo avança e quando ela insiste em permanecer na profissão. A expressão "quanto mais velha, mais engajada" convergia para a ideia de que haveria maior harmonia entre a "prostituta madura e experiente" com o universo político de reivindicação de direitos.

Essa percepção, tratada no contexto da atuação política dos movimentos das profissionais do sexo, foi reforçada quando sugerida uma comparação com o fenômeno Bruna Surfistinha. Bruna é uma jovem paulista de classe média que passou a escrever sobre as suas rotinas como garota de programa e a fazer aconselhamentos em um *blog* a partir de 2005, alcançando notoriedade através da internet e, posteriormente, no mercado editorial autobiográfico. Gabriela, que se definiu como de "uma outra geração", vai ressaltar a amizade que tem com Bruna, mas lembra também a sua condição ainda muito jovem, marcada por pouquíssima experiência e maturidade. As suas considerações se desenvolvem no sentido de mostrar que Bruna Surfistinha acabou investindo mais em um tipo de exposição que termina por fortalecer imagens folclorizadas das prostitutas, em lugar de fornecer uma gramática política à visibilidade que alcançou como "profissional do sexo". A partir de um recorte analítico mais focado nas experiências geracionais, observa-se uma relação significativa entre a imagem da "puta engajada" nos movimentos sociais com a de mulheres que se encontram há mais tempo "na batalha" e reúnem atributos que "chegam com o tempo", com o "amadurecimento" na "vida nada fácil".

Uma ilustração paralela complementa essa perspectiva de que os cortes geracionais em muitas situações funcionam para valorizar as prostitutas maduras, experientes ou mesmo as mais velhas. Visão semelhante, mas distinta da discussão sobre a atuação política do parágrafo anterior, foi encontrada em pesquisa realizada na antiga zona de meretrício da Vila Mimosa, na década de 1990 (Moraes, 1995). Naquele comércio sexual, a puta "experiente" e "madura" podia ser disputada entre clientes caracterizados como frequentadores assíduos porque era vista como "boa conselheira", alguém que sabia "escutar" e "conversar". A construção de hierarquias etárias e de estética corporal relativas ao desejo por tipos específicos de mulheres na prostituição era organizada internamente na interseção com outros atributos. São atributos que podem estar associados às dimensões afetivas e que, contraditoriamente, acabam encaixando a intimidade na experiência do sexo feito com a "mulher pública". Esses aspectos interpelam também a ideia de que na organização hierárquica do desejo na prostituição se competiria sempre, em primeiro lugar, pelo consumo sexual da mais nova, da ninfeta, reproduzindo apenas um padrão cultural e a ordem do mercado do sexo em geral.

O CORPO DAS "PUTAS" (ADULTAS) QUE FALAM POR SI MESMAS X O CORPO DAS "MENINAS" FALADO POR ORGANIZAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS

A análise da grife brasileira Daspu mostra como os corpos das prostitutas adultas estão sendo socialmente construídos no sentido da valorização e da autonomia. Em 2005, a ONG Davida criou uma grife "com estampas, frases e design inspirados no mundo da prostituição" e na ideia de "quem não tem vergonha de dizer quem é e o que faz". Gabriela reconstitui a história da criação da grife Daspu lembrando que havia começado um trabalho com as prostitutas da Praça Tiradentes e que notou que elas andavam "mal-arrumadas".

> Com esse chinelo de dedos, como vocês vão ganhar dinheiro desse jeito? Mas a gente também estava preocupada com autoestima mesmo... E quando a gente começou a Daspu a gente não pensou que ia ser esse sucesso todo... Até hoje saímos em todas as revistas de moda, no mundo todo.

O estudo de Yaccoub (2009) mostra como a Daspu foi interpretada:

> Daspu não é uma grife para definir padrões e tendências da moda, mas sim abrir por meio da linguagem e (sobretudo) da sexualidade uma brecha para as putas falarem por si mesmas. O desejo de vestir Daspu vai muito além da vontade de consumir a marca. Há um desejo de compartilhar a linguagem dos gestos pornográficos, as fantasias, o erotismo, os prazeres da noite... (p. 2-4)
>
> O resumo da ópera: uma inusitada ação política e lúdica, embaralhando sentidos culturais e eróticos e confundindo modelos sociais e empresariais... Tudo isso é Daspu, confirmando o que sempre buscou o movimento: a puta falar por si mesma. E ousando mais: seduzir o restante da sociedade para a sua causa e o seu novo negócio. (p. 22-3)

Gabriela lembra que com a Daspu o corpo da prostituta deixou de ser visto só como um instrumento de política pública, de prevenção da aids, mas que tem "a coisa lúdica do corpo, que é a moda". Ao ser perguntada se jovens entre 15 e 18 anos incompletos, e que fazem programas sexuais, poderiam desfilar e participar dessa experiência lúdica de expressão do corpo da prostituta, respondeu:

> Essa juventude com menos de 18 anos, nós somos impossibilitados legalmente de trabalhar essa questão. Engraçado que essas meninas desfilam nas grandes grifes, mas, se vier para nós, aí surge a prostituição... Então tomamos muito cuidado, não só com a Daspu, mas em todo o nosso trabalho. Inclusive nossa carta de princípios da Rede Brasileira diz que mulheres adultas, acima de 18 anos, são aquelas com as quais trabalhamos. Então, pra nós, infelizmente não dá. Mas se tem 18 anos e o documento está lá...

A Daspu expõe um corpo de prostituta adulta que vai sendo normalizado através da linguagem da moda, do lúdico, da autoexpressão, do prazer, da fantasia, do gozo, do erótico. Essa construção do corpo das prostitutas adultas da Daspu vai contrastar fortemente com as imagens do "corpo prostituído" das meninas menores de 18 anos. Os sinais inscritos nos corpos das adolescentes serão, ao contrário, o flagelo, a degradação e a impotência.

PROSTITUTAS COMO AGENTES DE PREVENÇÃO DA AIDS

Relatórios nacionais e internacionais, além de pesquisas acadêmicas, têm chamado atenção para o fato de que em várias partes do mundo prostitutas adultas não vinculadas às situações extremas de tráfico ou redes internacionais de exploração estão experimentando diferentes processos de empoderamento como agentes de controle do HIV/aids. Diversas organizações internacionais de prostitutas colocam na internet informações sobre HIV/aids através de cartilhas, publicações resultantes de pesquisas, artigos, relatórios etc. As conexões na prevenção do HIV/aids mostram uma extensão horizontal da rede que inclui os grupos mais diversos, organizados em torno de um trabalho sexual. Verticalmente, em relação ao fluxo de financiamentos e de intervenções programáticas, essa rede também se conecta com uma multiplicidade de organizações supranacionais, especialmente a Unaids (programa conjunto das Nações Unidas sobre HIV/aids, criado em 1996). Interesses divergentes, tensões e conflitos também se espraiam no mapa dessas atuações, mas predomina uma maneira de classificar a sexualidade e o corpo da prostituta adulta que exorta a ideia de que as profissionais do sexo ou trabalhadores sexuais são parte da solução na prevenção ao HIV/aids.[11]

No Brasil, o encontro nacional de prostitutas realizado em 1989, ao dar início à criação de uma rede de prostitutas, é lembrado por introduzir em sua agenda a discussão sobre a prevenção da aids. A participação de

representante das prostitutas nas políticas de prevenção da aids no Brasil não foi pouco expressiva, o que pode ser observado em farta documentação e em informações divulgadas pelo Ministério da Saúde.[12] Alguns desses alcances foram sublinhados por Gabriela Leite, que lembra ser uma pessoa da "primeira geração de luta contra a aids no Brasil". Ao mesmo tempo, ela assinalou que a compreensão de que o trabalho de organização das prostitutas implicaria, fundamentalmente, a assimilação das práticas discursivas de prevenção da aids vem sendo criticada por destacados líderes no cenário nacional e internacional. O que se rejeita é a prevalência de uma perspectiva médica que "olha o corpo da prostituta da cintura para baixo".

> Eu, apesar de eu ser da primeira geração de luta contra aids, agora mesmo saí num livro, que o Gapa São Paulo fez, sobre cem pessoas que fizeram história da luta contra aids no Brasil e eu estou lá, né? Das prostitutas sou eu e a Lourdes Barreto... Eu fui e sou ainda uma lutadora no movimento da aids, muita coisa pode ser usada para a melhoria de outras práticas do SUS, porque a gente conseguiu coisas inusitadas, quebra de patente, preservativo, um monte de coisa, mas eu tenho um problema com essa questão hoje porque, com a história de muitos projetos do Ministério da Saúde, com a história de existirem esses financiamentos da aids, as mulheres começaram a entender que o movimento era só isso. Aí ficou um negócio meio assim... médico, sabe? Ficou aquela história que minha colega da Argentina diz: "Se olha a prostituta da cintura para baixo."

Essas críticas mostram tensões e mesmo contradições que parecem ser constitutivas do próprio processo de normalização do corpo da prostituta adulta. Tal processo, sem dúvida, confronta compreensões diversas entre

organizações de prostitutas e ainda entre entidades que se incumbem da implantação das políticas públicas ou da distribuição de financiamentos. Porém, mesmo por caminhos que são por vezes contraditórios, valoriza-se agora a ideia de que prostitutas adultas podem agir de maneira autossuficiente e determinada na prevenção da aids. Mesmo a perspectiva médica que pode estar aí associada vai se orientar em um sentido diferente daquele encontrado nos discursos dos cuidados pronunciados em torno da exploração sexual e prostituição infantojuvenil.

No contexto da prevenção da aids, o conjunto de práticas discursivas sobre o corpo da prostituta adulta em condições de negociar o uso de preservativo (ou seja, fora de contextos-limite) a aproxima de uma imagem na qual a mulher pública pode oferecer sexo seguro. Tais concepções giram em torno de modelos emancipados e autonomizados de construção da sexualidade. Os corpos das adultas na prostituição estão sendo associados às imagens de mulheres que, dentro de margens específicas de escolhas, têm se individualizado nesse percurso. Tais práticas sugerem também a noção de áreas corporais não contaminadas e de uma sexualidade que não cabe em uma noção simplificada de constrangimento. Essas visões ainda se somam à reconstituição dessas mulheres adultas como "profissionais do sexo", "trabalhadoras sexuais", "agentes multiplicadores" de práticas de prevenção sexual. É um percurso político que as coloca como adultas experientes que atuam sobre os próprios corpos e desenvolvem o cuidado de si.

COMBATENDO A PROSTITUIÇÃO JUVENIL

Nos anos 1990, o fenômeno da "prostituição infantojuvenil" tornou-se alvo de denúncias das organizações de defesa dos direitos humanos. Em 1996, em Estocolmo, na Suécia, foi realizado o I Congresso Mundial contra Exploração Sexual Comercial de Crianças e Adolescentes. Nesse mesmo contexto, uma campanha contra o turismo sexual asiático, com sede em

Bangkok (Tailândia), deu origem a uma articulação internacional contra prostituição, pornografia e tráfico de crianças e adolescentes, ainda hoje com destaque na rede global sob a sigla Ecpat (End Child Prostitution, Child Pornography, and Trafficking of Children for Sexual Purposes). A esse primeiro congresso, seguiram-se mais dois: o segundo em Yokohama (Japão) e o terceiro no Rio de Janeiro, em 2008.[13]

O Brasil teve participação expressiva nesses três importantes momentos de articulação internacional. Foram intensas as mobilizações coordenadas por profissionais de ONGs, ativistas, representantes de poderes públicos, de partidos políticos, com objetivo de sancionar o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o que ocorreu em 1990. Em 1992 foi criado o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda), primeiro órgão governamental a debater a "prostituição infantojuvenil". É nesse período também que a temática emerge, notadamente na mídia brasileira. A década de 1990 foi marcada pela criação de CPIs (Comissão Parlamentar de Inquérito) para tratar do assunto, criação de comissões interministeriais, além de outras iniciativas e ações que até os nossos dias reúnem organizações governamentais nos três níveis, municipal, estadual e federal. Não menos importantes foram as participações das organizações não governamentais e supranacionais, com destaque para o Unicef, organização do sistema ONU, importante ator global nesse cenário. Todas essas ações se desdobraram em campanhas locais e de âmbito nacional, na elaboração de relatórios, na confecção de base de dados de informações, diagnósticos e pesquisas aplicadas, na promoção de encontros e seminários, entre outras práticas que atingiram as políticas públicas e os discursos de governos sobre o problema da prostituição de menores.

O processo que deu visibilidade política à existência de grupos de "meninas de rua" vulneráveis ao envolvimento com a prostituição reuniu representantes adultos de organizações que pautam seus discursos e suas ações na proteção dos direitos da infância e adolescência pobres no Brasil.

Não obstante a valorização da participação de adolescentes em alguns encontros e fóruns de decisão,[14] os adultos são os principais porta-vozes dos interesses dessa articulação nacional. Nesses movimentos, as imagens e representações sociais sobre as crianças e adolescentes estão, portanto, moldadas por um ideário de proteção que concebe esses grupos como vítimas. Trata-se de um conjunto de práticas discursivas que está orientado por um horizonte moral de proteção, de defesa e cuidados, no qual a autoimagem ou as próprias percepções dessas crianças e adolescentes poucas vezes são confrontadas (Moraes, 2002).

Nesse contexto, o ideário de responsabilidade com os direitos e a proteção dos menores de 18 anos como um dever do Estado, mas também da família e da sociedade, foi reconhecido com mudanças na legislação que estão nos registros da Constituição de 1988 e no ECA. As intensas mobilizações sociais que antecederam a criação do ECA foram marcadas pela atuação de organizações comprometidas com a assistência ou com projetos de intervenção junto a "meninos e meninas de rua" e, posteriormente, serão essas as primeiras a mobilizar a temática da "prostituição infantojuvenil" na sociedade e com repercussões nas políticas públicas que serão encampadas pelos governos.[15]

CLASSIFICAÇÕES RELACIONADAS COM A PROSTITUIÇÃO

Nos anos 1980 e 1990, a produção do conhecimento de organizações de direitos humanos ativistas na defesa de crianças e adolescentes pobres que passam a maior parte do tempo nas ruas das cidades deu extrema visibilidade à situação de carência, abandono e riscos presentes na vida dessa população. Esse segmento social passou também a ser definido por estimativas e contagens que o categorizavam como "crianças e adolescentes assassinados", "exterminados", "explorados". Posteriormente, o sexo e, com menor intensidade, a cor serão vistos como marcadores de diferenças dentro

desse grupo, diversificando os contornos das suas desigualdades sociais. Ao lado de categorias como “meninos de rua”, “meninos vítimas de grupos de extermínio” ou “meninos exterminados”, vai emergir na cena nacional a categoria “meninas de rua” e que depois passará a agregar outras subdivisões: “meninas abusadas sexualmente”, “meninas prostitutas”, “meninas prostituídas”, “meninas vítimas de exploração sexual”. Através de práticas discursivas variadas, predominava a ideia de que, enquanto os meninos eram assassinados, as meninas estariam sendo vítimas da prostituição (Vaz, 1994).

O termo prostituição será, inicialmente, o mais utilizado pelas organizações de defesa dos direitos humanos para definir as práticas de comércio sexual envolvendo crianças e adolescentes. Mas, no início do século XXI, muitas críticas já estavam sendo dirigidas aos significados aí implicados. Através de empreendimentos morais e cognitivos diversificados, essas organizações passam a investir em outras terminologias políticas, especialmente na substituição da categoria “meninas prostitutas” por “crianças” ou “adolescentes prostituídas”. É ilustrativo o trecho retirado de um site institucional que informava aos jornalistas como abordar tal fenômeno:

> A palavra “prostituição” remete à ideia de consentimento, desviando o enfoque da exploração sexual. Isso tira a criança e o adolescente da condição de vítimas, transportando-os para o papel de agentes da situação. Crianças e adolescentes são explorados sexualmente porque são induzidos a essa prática, seja por situação de pobreza, abuso sexual familiar ou estímulo ao consumo. Por isso, substitua expressões equivocadas que contribuem para legitimar esse tipo de agressão: em vez de “menores que se prostituem” ou “meninas prostitutas”, use expressões como “crianças ou adolescentes vítimas de exploração sexual”, “crianças e

adolescentes explorados sexualmente" ou "meninas em situação de exploração sexual comercial.[16]

Os arranjos classificatórios relacionados com a prostituição foram sendo construídos de maneiras fluidas, cambiantes e provisórias nas práticas discursivas dessas organizações. Nas várias fontes primárias, foi possível observar superposições ou associações entre "prostituição", "tráfico", "turismo sexual", "pornografia". Mas as terminologias "pedofilia", "abuso sexual", "assédio sexual" também podem aparecer arbitrariamente associadas entre elas ou em referência ao conjunto acima. "Exploração sexual", "violência sexual" e depois "exploração sexual comercial" alcançaram maior estatuto político e passaram a ser empregadas com maior frequência para designar, de forma abrangente, diferentes eventos que vitimizam as jovens, entre esses a prostituição. Porém, no percurso de seus empregos não chegaram a sofrer distinções ou conceituações rigorosas.[17] Ao se confrontar a aplicação dessas categorizações, nota-se que aquelas distinções e delimitações que caracterizam as dinâmicas, formas de interação e práticas sociais envolvidas em cada um desses fenômenos praticamente não são consideradas. Ao mesmo tempo, os sentidos de suas aplicações convergem para uma simplificação que reforça a bipolaridade "explorador-vítima". "Exploradores" podem ser atores muito diferentes: os parentes, pessoas e homens conhecidos ou desconhecidos, uma rede criminosa local ou global etc. "Vítimas" são as "meninas" cujos corpos serão definidos pela ideia de maus-tratos e violência em todos os contextos que as cercam.

Um exemplo que mostra como o cotidiano das jovens era permanentemente associado aos constrangimentos físicos e morais pode ser encontrado na Pesquisa Nacional sobre o Tráfico de Mulheres, Crianças e Adolescentes para Fins de Exploração Sexual Comercial (Pestraf), realizada sob coordenação nacional vinculada a organizações de defesa dos direitos

de crianças e adolescentes. Ela foi difundida em 2002 e sofreu diversas críticas em função de problemas metodológicos e por suas estimativas sem fundamentação adequada. A pesquisa estimava que “no Brasil, o tráfico para fins sexuais é, predominantemente, de mulheres e adolescentes, afrodescendentes, com idade entre 15 e 25 anos” e que essas teriam trajetórias de vida inevitavelmente marcadas pela violência. Além disso, as famílias pobres das jovens foram desvendadas como grupos sociais com destinos malogrados, degradados afetivamente e sofrendo de falta de solidariedade.

> A pesquisa demonstra que as mulheres e as adolescentes em situação de tráfico para fins sexuais geralmente já sofreram algum tipo de violência intrafamiliar (abuso sexual, estupro, sedução, atentado violento ao pudor, corrupção de menores, abandono, negligência, maus-tratos, dentre outros) e extrafamiliar (os mesmos e outros tipos de violência intrafamiliar, em escolas, abrigos, em redes de exploração sexual e em outras relações).
>
> As famílias também apresentam quadros situacionais difíceis (sofrem violência social, interpessoal e estrutural), o que facilita a inserção da criança e do adolescente nas redes de comercialização do sexo, pois tornam-se vulneráveis perante a fragilidade das redes protetoras (família/Estado/sociedade) (Pestraf, 2002, p. 60).

O ARBITRÁRIO PRESENTE NO MARCADOR ETÁRIO

Sejam denominadas “meninas prostituídas”, “meninas sexualmente exploradas”, “meninas em situação de exploração sexual comercial”, essas categorias denotam conexões entre a condição etária e gênero que diferenciam esse grupo de outras jovens. A “menina”, independentemente da sua idade, é homogeneamente representada como uma criança que deve ser protegida. Organizações que atuam em nível global, como a Ecpat, se pautam na definição da convenção das Nações Unidas que vai considerar criança todo ser humano com menos de 18 anos, a não ser quando por lei do seu país a maioridade seja determinada com idade mais baixa.[18] Publicações que procuram difundir as ações da Ecpat internacional empregam o termo

criança em todas as situações de exploração sexual (comercial ou não) e esclarecem que criança é qualquer pessoa menor de 18 anos.[19]

No caso brasileiro, as organizações dos direitos das crianças e dos adolescentes também costumam suprimir as distinções em relação às experiências que caracterizam cada fase da longa faixa de idades até os 18 anos, principalmente quando o assunto é prostituição.[20] Infância e adolescência tendem a ser homogeneamente apresentadas em relação aos interesses e às vivências. A idade biológica é processada socialmente de forma a constituir uma unidade social de "meninas" desprotegidas e constrangidas, operando-se, assim, com classificadores que obscurecem diferenças importantes entre crianças e adolescentes ou mesmo no grupo identificado como adolescente.[21] Isso torna indistinguíveis aquelas situações em que crianças de 11 anos podem estar sendo vítimas em uma rede de exploração sexual comercial daquelas em que jovens de 17 anos podem estar envolvidas em programas sexuais sem uma configuração de constrangimentos.

Um exemplo dessa particularidade pode ser encontrado nas entrevistas realizadas com jovens entre 15 e 17 anos e pertencentes a famílias com poucos recursos econômicos, moradoras em uma cidade turística no estado do Rio de Janeiro. Elas admitiram fazer programas sexuais que eram eventualmente organizados entre "colegas". Inexistia a presença de exploradores adultos controlando essa prática de venda do sexo, e os encontros, muitas vezes com turistas, eram marcados a partir de informações que corriam no circuito intrapares.

Não obstante as alterações significativas de experiências ao longo das faixas etárias que definem criança e adolescente, as práticas discursivas das instituições suprimem conteúdos que conotem valores como amadurecimento, maturidade, capacidade de decisão e escolha. O dado etário é assimilado como uma unidade social, como uma fase da vida em que a incapacidade para discernir e arbitrar define essa condição jovem. Isso vai

configurando a ideia de uma “menina prostituída” cujo corpo está fragilizado e estigmatizado pela injúria e ofensa de um tempo que é sempre precoce e precipitado. A identidade da “menina”, considerada nesse circuito de vulnerabilidade, é mobilizada de uma maneira que suprime dimensões de agência e diferenciações importantes entre “ser criança”, “ser adolescente” ou ainda a diversidade existente no interior de cada uma dessas duas categorias.

CORPOS CUIDADOS POR ESPECIALISTAS

O corpo e a sexualidade das jovens na prostituição são vistos como necessitando de cuidados de especialistas e que existem sob o signo do flagelo, da vulnerabilidade à aids e outras doenças sexualmente transmissíveis, às experiências promíscuas, ao abuso sexual, abandono, aos insultos, à gravidez precoce, entre outras fragilidades e violências. As práticas discursivas das organizações sugerem uma aproximação (prática e teórica) entre o cuidado médico e um horizonte moral de proteção que consagra aquilo que foi apontado por Michel Foucault (1985a) como um convite para que as pessoas se reconheçam “como doentes ou ameaçadas pela doença”. Tais conteúdos congregam significados que associam o corpo contaminado ou marcado pelo perigo da impureza e pelos riscos do contágio à exortação de mecanismos de controle e assepsia de um corpo que precisa ser cuidado ou curado. O ideal do cuidado de si não pode ser, nesse caso, agenciado pelas jovens.

Segundo descrições encontradas nos materiais da Ecpat, não é raro que crianças e jovens em situação de exploração sexual comercial contraiam doenças sexualmente transmissíveis, incluindo a aids. Além disso, o risco da gravidez, o sofrimento emocional e mental, a humilhação, a vergonha, a falta de comida, o espancamento e a possibilidade de consumo de drogas e álcool como fuga são conteúdos presentes nas definições dessa juventude.

As práticas discursivas no Brasil seguem caminhos semelhantes. Chama atenção a entrada de instituições representativas da área médica, especialmente da pediatria, em campanhas e na produção de um discurso específico de cuidados.[22] O trecho seguinte, extraído de um artigo disponível no site do Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos, assinado por um destacado médico em junho de 2007,[23] ilustra esse chamamento à atenção humanitária e à proteção de "meninas prontas a alugar os frágeis corpos" nas ruas das capitais brasileiras.

> Não cabe falar em prostituição infantil. O conceito é tendencioso, inculpa quem ainda não tem maturidade, nem terá, para o processo decisório que a transação do corpo feminino requer no livre mercado do sexo. A criança não decide prostituir-se. A prostituição infantil é problema que expõe a ambiguidade dos porta-vozes das elites. Todos concordam que se trata de ferida terrível a desmerecer a imagem do país. Todos concordam que não se devem adiar as medidas necessárias ao tratamento de doença social cuja expansão parece fugir ao controle. No entanto, as ruas das capitais brasileiras estão povoadas por meninas prontas a alugar os frágeis corpos em troca de parcas moedas ou de um prato de comida que lhes atenue a fome. São crianças pobres, carentes, desprotegidas, relegadas à própria sorte na ebulição desumana das cidades modernas. Vítimas de um modelo social que lhes rouba direitos fundamentais, estão condenadas não à morte, mas à vida. São atemporais, não vislumbram a perspectiva do amanhã. Realistas, porque se restringem à fronteira segregadora do hoje, à cronologia fugaz do agora. Falta-lhes o viço imanente à infância. Não chegam a ser adolescentes porque a vida não lhes permite ser crianças. Tampouco são criaturas a desabrochar na floração da ingenuidade original. Não brincaram, não fizeram de conta, não sonharam. Crescem ao

> acaso, reféns do azar. Não passam de objetos, jamais sujeitos. São usadas e abusadas, como mercadorias, por monstros covardes que só conseguem ejacular a bestialidade de mente grotesca. A economia das regiões turísticas do país passou a depender do trabalho de meninas nascidas para a infelicidade. Crianças miseráveis que produzem riqueza para outros, oferecendo os corpinhos violados à selvageria dos consumidores do turismo sexual.

Essas práticas discursivas de proteção dos "corpos violados" das "meninas" guardam um conteúdo paradoxal: de alguma maneira, vão fabricando também uma ideia de doença e anormalidade nas trajetórias de vida dessas jovens. A sexualidade e os corpos representados como violentados e constrangidos inscrevem as "meninas prostituídas" em um universo muito diferente de outras juventudes. É desafiador pensar sobre isso via comparações, por exemplo, com aquelas adolescentes que são definidas por ideias de liberdade, prazer, ação, criatividade, decisão e por experiências sexuais romantizadas. Relacionados às ideias de deterioração e flagelo, os corpos dessas jovens vão sendo construídos em oposição às representações que associam essa fase da vida ao desabrochar, à saúde e a uma "energia corpórea" (Margulis e Urresti, 1996).

Todas essas questões analíticas não implicam negar ou desconhecer as concretas condições de constrangimento, exploração e violência sob as quais podem estar vivendo muitas jovens que se encontram na prostituição. Mas trata-se aqui de considerar como essas classificações simbólicas estão definindo um lugar social para elas e que, pensando como Mary Douglas (1998), o problema é que toda forma de representação também produz rótulos que às vezes "pegam", reproduzindo tipos diferentes de indivíduos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos dois registros que criam categorias muito distintas em relação às pessoas envolvidas com a prostituição. De um lado, a categoria de prostitutas adultas que autoexpressam um reconhecimento e escolhem a adoção de uma identidade política. Essa trajetória é marcada por discursos e ações que estão normalizando, na perspectiva dos direitos humanos, os corpos dessas mulheres, o que não significa descartar planos de tensão. De outro, organizações que atuam na defesa das crianças e dos adolescentes vão considerar qualquer modalidade de prostituição como uma forma de destruição e de ameaça à integridade dos corpos de sujeitos que não podem falar por si mesmos. As organizações irão se referir sempre a alguém (tenha 10 ou 17 anos) que deve ser protegido, pois são "meninas prostituídas", "sexualmente exploradas", "abusadas" etc.

A ideia de uma cronologização extremamente marcada dos ciclos da vida na sociedade contemporânea vem sendo discutida por autores que consideram que essa estaria perdendo o sentido na medida em que os percursos geracionais se transformaram em espaços com experiências abertas e pouco ritualizadas de uma etapa para outra, em razão das profundas mudanças ocorridas no âmbito da produção, do domínio da família e das unidades domésticas.[24]

O confronto desses dois campos de produção de práticas discursivas mostra, no entanto, como a construção social em torno da mulher "adulta" ou "jovem" na prostituição vem organizando muito diferentemente as identidades e imagens dos corpos desses dois grupos. São formas de classificação social que desenham linhas simbólicas que, de alguma maneira, repercutem nas relações e interações cotidianas dessas pessoas.[25]

Nessa construção cultural também há uma inversão de sinais geracionais nas imagens dos "corpos prostituídos". O corpo da jovem ou "menina prostituída" é marcado pela deterioração e necessidade de cuidado. Em outra direção, o corpo da prostituta adulta que se encontra fora de situações-limite de exploração sexual comercial (como o tráfico sexual) passa por um

processo de normalização que renova a sua imagem. Ideias como liberdade, ganhos com o amadurecimento, cuidado de si, desejo, gozo as projetam como agentes dotados de uma "energia corpórea" que, nas jovens, estaria suprimida.

Referências bibliográficas

BERNSTEIN, Elizabeth. "O significado da compra: desejo, demanda e o comércio do sexo." *Cadernos Pagu*, Campinas, nº 31, jul./dez. 2008.

_____. "What's wrong with prostitution? What's right with sex-work? Comparing markets in female sexual labor." *Hastings Women's Law Journal*, 10(1), 1999, p. 91-119. Disponível em: https://litigationessentials.lexisnexis.com.

BOURDIEU, Pierre. "A juventude é apenas uma palavra e algumas propriedades dos campos." *In: Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

DEBERT, Guita Grin. "A cultura adulta e a juventude como um valor." *Anpocs 29º Encontro Anual/ST 13*: Imagens da modernidade: mídia, consumo e relações de poder, 2004. Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br.pagu/files/CulturaAdulta.pdf.

_____. O velho na propaganda. *Cadernos Pagu*, Campinas, vol. 21, nº 1, 2003.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam.* São Paulo: Edusp, 1998.

ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

FINNEMORE, Martha e SIKKING, Kathryn. "Internacional norm dynamics and political change." *International Organization*, 52 (4): 887-917, 1988.

FINNEMORE, Martha. "Norms, culture, and world politics: insights from sociology's institutionalism." *International Organization*, 50: 325-47, 1996.

FOUCAULT, Michel. "O cuidado de si." *História da sexualidade III*. Rio de Janeiro: Graal, 1985b.

_____. "O uso dos prazeres." *História da sexualidade II*. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

GOLDSTEIN, J. e KEOHANE, R. (eds.). *Ideas and Foreign Policy: beliefs, institutions and political change*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

GUILHOT, Nicolas. *The Democracy Makers: human rights and international order*. Nova York: Columbia University Press, 2005.

HAFNER-BURTON, Emilie M. e TSUTSUI, Kiyoteru. *Human Rights in a Globalizing World: the paradox of empty promises*, vol. 110, nº 5, mar. 2005, p. 1379-1383.

LENS, Flávia. *Daspu: a moda sem vergonha*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2008.

LEVY, Daniel e SZNAIDER Natan. "Soverreinity transformed: a sociology of human rights." *The British Journal of Sociology*, vol. 57, nº 4, 2006.

MARGULIS, Mario e URRESTI, Marcelo. “La juventud es más que una palabra.” In: ARIOVICH, Laura *et al*. *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

MORAES, Aparecida F. “A sexualidade de jovens em contextos de institucionalização: razões, emoções e políticas.” In: BARBOSA, R.; AQUINO, E.; HEILBORN, M. L.; BERQUÓ, E. *Interfaces: gênero, sexualidade e saúde reprodutiva*. Campinas/São Paulo: Unicamp, 2002.

_____. “Prostituição, trocas e convites sexuais na adolescência feminina pobre.” In: BRUSCHINI, C. e BUARQUE DE HOLLANDA, H. *Horizontes plurais: novos estudos de gênero no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1998.

_____. *Mulheres da Vila: prostituição, identidade social e movimento associativo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

OSBORNE, Raquel. *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad*. Barcelona: Les Dones, 1989.

PHETERSON, Gail. “The whore stigma: female dishonor and male unworthiness.” *Social Text*, 1993, p. 39-65.

_____. *A vindication of the rights of whores: the international movement for prostitutes rights*. Washington: Seal Press, 1989.

PISCITELLI, Adriana. “Entre as ‘máfias’ e a ‘ajuda’: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas.” *Cadernos Pagu*, Campinas, nº 31, dez. 2008.

_____. “Trânsitos: brasileiras no mercado transnacional do sexo.” Prova apresentada no concurso de progressão para pesquisador da Unicamp, 170 p., julho de 2010.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

REIS, Elisa. “Reflexões leigas para formulação de uma agenda pesquisa em políticas públicas.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, nº 65, São Paulo, fev. 2003.

ROSEMBERG, F. “O discurso sobre crianças de rua na década de 80.” *Caderno de Pesquisa*, 1993, 87:71-81.

ROSSIAUD, Jacques. *La prostitución en el medievo*. Barcelona: Ariel, 1986.

YACCOUB, Hilaine. “Daspu: modos de usar, moda para mudar.” *Anpocs 33º Encontro Anual/GT 36*: Sexualidade, Corpo e Gênero, 2009. Disponível em: http://sec.adtevento.com.br/anpocs/inscricao/resumos/0001/TC0218-1.pdf.

FONTES

Livros, artigos e documentos impressos

Action against the commercial sexual exploitation of children. Government of the United Kingdom, 1996.

BORTOLANZA, Elaine. *As passarelas e passeatas da Daspu*. Disponível em: www.eroticomia.blogspot.com/2007/10/as-passarelas-passeatas-da-daspu.html.

BRASIL, J. C. M. “Regulamentação sanitária e da siphilis no Rio de Janeiro.” *Anais da Academia de Medicina do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Laemert, 1890.

Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.

DECAUTE, E. *La lutte contre la prostitution*. Paris: Giard et Brière, 1909.

“Explotación sexual comercial de los niños: aspectos de la salud y psicosociales.” Congresso Mundial Contra a Exploração Sexual. Informe del Organización Mundial de la Salud, 1996.

LOMBROSO, Cesare. *La donna delinquente, la prostitute et la donna normale*. Turim: Fratelli Boca, 1927.

_____. *La femme criminelle e la prostituée*. Paris: Feliz Alcan, 1896.

MACEDO, F. Ferraz de. Da prostituição em geral e em particular em relação à cidade do Rio de Janeiro. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1873.

Retrato vergonhoso da exploração sexual de menores no Brasil. *Problemas brasileiros/Sesc e Senac*, São Paulo, nº 306, 1994.

“Social values and the commercial sexual exploitation of children.” Congresso Mundial Contra a Exploração Sexual. Submitted by the World Conference on Religion and Peace, 1996.

Stop the commercial sexual exploitation of children. Sweden, Barnen/Save the Children, 1996.

STROUT, Flora. *Prostituição comercializada*. Rio de Janeiro: União Pró-Temperança, 1936.

“Tourism and children in prostitution.” Congresso Mundial Contra a Exploração Sexual. Estocolmo, Submitted by Ecpat, 1996.

VAZ, Marlene. *Meninas de Salvador*: pesquisa sobre a população infanto-juvenil prostituída. Bahia: Cedeca/Unicef, 1994.

Sites e publicações

CAMPOS JÚNIOR, Dioclécio. Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos. Artigo publicado em 11/6/2007. Disponível em: http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=5&Itemid=6

Cedeca-BA (Centro de Defesa da Criança e do Adolescente Yves de Roussan). Disponível em: http://www.cedeca.org.br/.

Classificação Brasileira de Ocupações (2002). Ministério do Trabalho e Emprego — CBO. Disponível em: http://www.mtebo.gov.br/cbosite/pages/home.jsf.

Comitê Nacional de Enfrentamento à Violência Sexual contra Crianças e Adolescentes. Disponível em: http://www.comitenacional.org.br/.

Conanda (Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente). Disponível em: http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/sedh/conselho/conanda/.

Coyote (Call Off Your Old Tired Ethics). Disponível em: http://www.walnet.org/csis/groups/coyote.html.

Csis (Commercial Sex Information Service). Disponível em: http://www.walnet.org/csis/groups/index.html.

Davida — Prostituição, Direitos Civis, Saúde. Disponível em: www.davida.org.br.

DELANEY, Stephanie. “Guide to visiting children’s care projects & schemes: making sense of what you see and hear.” In: *Ecpat International*, Thomas Shafer (ed.), Bangkok, 2008. Disponível em: http://www.ecpat.net/ei/Publications/Care_Protection/Guide_visiting_Schemes.pdf.

Departamento de DST, Aids e Hepatites virais do Ministério da Saúde. Disponível em: http://www.aids.gov.br/pagina/previna-se-0.

DITMORE, Melissa. "Research for sex work. Sex workers' right!" 10 (Editorial), julho 2008. Disponível em: http://iac.nswp.org/research-for-sex-work/editions/research-for-sex-work-10-sex-workers-rights/.

Ecpat (End Child Prostitution, Child Pornography and Trafficking of Children for Sexual Purposes). Disponível em: http://www.ecpat.net/EI/index.asp.

Estatuto da Criança e do Adolescente, lei nº 8.060 de 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm.

"Five teenagers contract HIV/aids every minute around the world" (Ecpat). Disponível em: http://www.ecpat.net/EI/Publications/About_CSEC/HIV_CSEC_Children_ENG.pdf.

"Guide to combating child-sex tourism." In: *Ecpat International*. Bangkok: Ecpat, 2008. Disponível em: http://www.ecpat.net/EI/publications/CYP/YP_Guide_to_CST_ENG.pdf.

ICPR (International Committee for Prostitutes, Rights). Disponível em: http://www.walnet.org/csis/groups/icpr/charter.html.

Ministério da Saúde (Brasil). Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/default.cfm.

NGO Group for the Convention on the Rights of the Child. Disponível em: http://www.childrightsnet.org/.

NSWP (The Global Network of Sex Work Projects). Disponível em: http://iac.nswp.org/.

NTFP (North American Task Force on Prostitution). Disponível em: http://www.walnet.org/csis/groups/ntfp.html.

ONU (Organização das Nações Unidas). Disponível em: http://www.onu-brasil.org.br/.

ONU — Convenção sobre os direitos da criança. Disponível em: http://www.onu-brasil.org.br/doc_crianca.php.

Plano Nacional de Enfrentamento da Violência Sexual Infanto-juvenil. 3ª ed. Brasília: SEDH/DCA, 2002, 59 p. (Série Subsídios). Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/conanda/plano_nacional.pdf.

Prostitutes Education Network. Disponível em: http://www.bayswan.org/penet.html.

"Questions & answers about the commercial sexual exploitation of children." In: Ecpat International. Bangkok: Ecpat, 2008, p. 23-24. Disponível em: http://www.ecpat.net/EI/Publications/About_CSEC/FAQ_ENG_2008.pdf.

Rede Brasileira de Prostitutas. Disponível em: www.redeprostitutas.org.br.

Rede Andi. Disponível em: www.redeandibrasil.org.br/oca/guia-de-cobertura/exploração-sexual.

"The psychosocial rehabilitation of children who have been commercially sexually exploited: a training guide." In: *Ecpat International*. Bangkok: Ecpat, s/d. Disponível em: http://www.childtrafficking.com/Docs/ecpat_psychosical_support_for_csec_1.pdf.

Unaids Advisory Group. Disponível em: http://iac.nswp.org/unaids-advisory-group/.

Unicef — Brasil (Fundo das Nações Unidas para a Infância). Disponível em: http://www.unicef.org/brazil/pt/.

Unicef (United Nations Children's Fund). Disponível em: http://www.unicef.org/.

NOTAS

1 Agradeço imensamente a Bila Sorj pelas sugestões e, principalmente, pela colocação do argumento intelectual que me conduziu ao caminho dessa pesquisa. Quero agradecer também a Mirian Goldenberg pelo convite e pela prazerosa possibilidade de retomar esse campo de estudos. Por fim, o meu agradecimento a Gabriela Leite, que, com generosidade e gentileza, me concedeu uma entrevista fundamental.

2 Essa expressão é empregada aqui no sentido foucaultiano e que designa, através de noção complexa desenvolvida pelo autor, as atitudes ligadas ao "cuidado de si mesmo", uma relação particular do sujeito moderno com o corpo e na qual ele age no entrecruzamento de domínios diversos (no domínio da história e do discurso e da prática médica, por exemplo).

3 "Ao final do século XX, com a mudança de uma economia baseada na produção para uma economia baseada no consumo, o foco da crítica moral e da reforma política é gradualmente deslocado; a prostituta é normalizada, seja como 'vítima' ou como 'trabalhadora do sexo', enquanto a atenção e a sanção são afastadas das práticas de trabalho em direção ao comportamento do consumidor." (Bernstein, 2008, p. 323.)

4 Essas "adesões" e a ideia de *empowerment* das profissionais do sexo obviamente não constituem um campo de compreensão linear. Principalmente na teoria feminista, a possibilidade da agência sexual nesse caso é um debate polêmico e controverso. Elizabeth Bernstein (1999) mostra isso ao focar, principalmente, o feminismo americano.

5 Para uma compreensão dessas diferentes perspectivas sobre prostituição, tendo como horizonte os debates feministas, ver Piscitelli (2010).

6 A feminista e prostituta Margot St. James destacou-se na criação das primeiras organizações: em 1973 criou o Sindicato Coyote, na Califórnia, e em 1975 liderou em Paris a criação de um Comitê Internacional pelos Direitos das Prostitutas.

7 O foco principal recai sobre as prostitutas, mas algumas dessas organizações, como a NSWP, declaram absorver também o que consideram categorias de "trabalhadores do sexo", o que inclui homens, homossexuais, travestis etc.

8 Associação das Prostitutas do Ceará 1990, o Grupo de Mulheres Prostitutas da Área Central 1990, a Associação Sergipana de Prostitutas 1991, a Associação das Damas da Vida do Estado do Rio de Janeiro 1993, o Núcleo de Estudos da Prostituição no Rio Grande de Sul 1993, entre outras.

9 Cf. Ministério do Trabalho e Emprego/Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), 2002.

10 O Projeto de Lei nº 98/2003, apresentado pelo deputado Fernando Gabeira, suprime artigos no Código Penal com relação "aos tipos de favorecimento da prostituição (art. 228), casa de prostituição (art. 229)

e tráfico de mulheres (art. 231). Esse último só pune o tráfico se a finalidade é a de incorporar mulheres que venham a se dedicar à atividade".

11 Cf. em Advisory Group Unaids — NSWP, disponível em: http://iac.nswp.org/unaids-advisory-group/, consultado em 1º de julho de 2010: "Unaids Priority: We can empower men who have sex with men, sex workers and transgender people to protect themselves from HIV infection, achieve full health, and realise their human rights." Mas um dos editoriais de publicação lembrava também as restrições impostas pela Unaids em anos anteriores por causa do investimento "antitráfico" que orientou as sua posições. Ditmore (2008) http://iac.nswp.org/research-for-sex-work/editions/research-for-sex-work-10-sex-workers-rights/.

12 O site do Ministério da Saúde informa que hoje os grupos incluídos entre as populações vulneráveis são os jovens, gays, travestis e outros homens que fazem sexo com homens. Cf. http://www.aids.gov.br/pagina/previna-se-0.

13 No Japão, passa a ser chamado de Congresso para o Enfrentamento da Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes. No Brasil, foi organizado pelo governo federal, pela Unicef, pelo grupo de ONGs criado para facilitar a implementação da convenção sobre os direitos da criança da ONU (NGO Group for the Convention on the Rights of the Child NGO Group for the CRC) e pela Articulação Internacional contra Prostituição, Pornografia e Tráfico de Crianças e Adolescentes (Ecpat, em inglês), cujo representante brasileiro é a ONG Cedeca-BA. Cf. http://www.cedeca.org.br/.

14 Algumas vezes, participam os próprios adolescentes considerados em situação de risco social. No Brasil, o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua tem sido um ator importante no fomento a essa participação.

15 Deve ser notado que depois ocorrerão desdobramentos que introduzirão maior complexidade a essa classificação. É o caso das mobilizações contra o "tráfico internacional de pessoas", categoria que inclui exploração sexual de mulheres, crianças e adolescentes, mas que serão marcadas pela ausência de organizações de prostitutas nessa participação (Piscitelli, 2010).

16 Rede Andi, disponível em: www.redeandibrasil.org.br/eca/guia-de-cobertura/exploracão-sexual.

17 O primeiro Plano Nacional de Enfrentamento à Violência Sexual Infantojuvenil, elaborado em junho de 2000, mobilizou Ministério da Justiça/Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e organizações não governamentais, entre outras. Apesar de sua importância, esse documento, que vai tratar da difusão de ações de política pública, não chega a conceituar o que, afinal, se deveria entender por "violência sexual infantojuvenil".

18 ONU, Convenção sobre os Direitos da Criança, artigo I, de 20 de novembro de 1989. http://www.onu-brasil.org.br/doc_crianca.php.

19 Cf. http://www.ecpat.net/EI/Publications/CYP/YP_Guide_to_CST_ENG.pdf.

20 No Brasil, a maioridade também é atingida aos 18 anos, conforme preconiza o Código Civil Brasileiro e referenda o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

21 Aqui se chama atenção para a diversidade inscrita no interior de uma categoria homogeneamente definida como “adolescente”. Com um outro sentido, frisando as diferenças entre juventudes, Pierre Bourdieu (1983, p. 112) também refutou essa homogeneização da experiência social através do dado biológico: “o fato de falar de jovens como se fossem uma unidade social, um grupo constituído, dotado de interesses comuns, e relacionar esses interesses a uma idade definida biologicamente já constitui uma manipulação evidente.”

22 A Campanha Nacional contra o Turismo Sexual, por exemplo, foi coordenada por um médico, presidente da Abrapia (Associação Brasileira Multiprofissional de Proteção à Infância e à Adolescência). A Sociedade Brasileira de Pediatria (SBP) lança, em 1998, a campanha de Prevenção de Acidentes e Violência na Infância e Adolescência, com o objetivo “de sensibilizar e treinar profissionais da área de saúde para reconhecer, notificar e tratar os casos de maus-tratos e abusos”.

23 Na época o autor era presidente da Sociedade Brasileira de Pediatria (SBP) e o artigo foi também publicado no jornal *Correio Braziliense* na mesma data. Ver Dioclécio Campos Júnior. Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos. Artigo publicado em 11/6/2007, disponível em: http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=5&Itemid=6.

24 “Pensar nas mudanças no curso da vida nas sociedades ocidentais contemporâneas tem levado autores a considerarem que a história dessa civilização estaria marcada por três etapas sucessivas, em que a sensibilidade investida na idade cronológica é radicalmente distinta: a pré-modernidade, em que a idade cronológica é menos relevante do que o *status* da família na determinação do grau de maturidade e do controle de recursos de poder; a modernidade, que teria correspondido a uma cronologização da vida; e a pós-modernidade, que operaria uma desconstrução do curso da vida em nome de um estilo unietário” (Debert, 2004, p. 13).

25 É relevante aqui também o sentido da perspectiva de Debert (2004, p. 21-2) em relação à velhice, quando ressalta os limites que a sociedade coloca à nossa capacidade de inscrever a cultura na natureza: “O curso da vida como construção social e cultural não pode ser entendido como algo que os seres humanos podem fazer e refazer, um processo que não impõe limites à criatividade e ao qual qualquer sentido pode ser atribuído.”

A cor e os corpos jovens e velhos

Yvonne Maggie

Os nossos corpos têm cor? Se os corpos têm cor, o que significam as cores dos corpos? Este ensaio visa a discutir a associação entre o corpo e a cor ou entre a biologia e a alma, digamos o "espírito", para a maioria dos brasileiros. O ensaio pretende descrever e discutir o corpo como o lugar da ambiguidade e da transformação.

Na quarta-feira 23 de julho de 2009, o caderno especial Zona Sul de *O Globo* publicou entrevistas com belas moças que têm uma nova profissão, *door*. São aquelas jovens lindas que recebem os clientes na porta de restaurantes e boates de chiques e famosos. A reportagem de capa foi intitulada "Damas de ébano" e trazia a foto de duas dentre as seis lindas mulheres entrevistadas em quatro páginas com os comentários da jornalista e entrevistadora Lívia Breves e entrevistas curtas com as novas profissionais desse ramo, com o subtítulo: "As mais belas *blacks*".

A jornalista não deixou de comentar a cor das seis moças, tendo definido duas delas como morenas, mas não resistiu à linguagem das belas. Todas as entrevistadas preferiram falar de estilo, estilo afro, estilo camaleão, estilo de roupa, enfim, estilo de ser. As entrevistadas usaram apenas uma vez a sua cor para se definir quando se referiram ao apelido coletivo que recebem, ou

pelo qual se definem: “negras bafo”. Minto, uma delas falou também: “Posso ter um *look étnico* e muitos outros também.” O tom das falas não era focado na cor. As entrevistadas falavam do seu caráter, da sua versatilidade e de como podiam mudar de estilo e de profissão, sendo de noite *door* e recebendo os clientes com um simpático “seja bem-vindo” e de dia produtoras de festas. Todas enfatizaram a sua capacidade de driblar situações constrangedoras e frisaram o seu amor pelo glamour, pela autenticidade, pela elegância, sempre usando muitos adjetivos que as definiam como pessoas. “Sou conhecida pelo estilão animado. Acho que essas qualidades são fundamentais para quem está nessa profissão, para quem lida com o público. Sou muito feliz na noite e não penso em largar a área”, disse uma delas. Falando sobre as situações difíceis, uma delas afirmou: “Tem de ser passista. É preciso ter simpatia e muito jogo de cintura para enfrentar situações que vão desde clientes que acham que você tem obrigação de conseguir agulha e linha para eles até os que querem dar calote.”

Falando de seu cabelo, não mencionaram tampouco a cor nem a textura, embora uma delas, justamente a definida pela repórter como morena e de “ascendência negra e índia”, disse ser a “chapinha” sua melhor amiga. Todas falaram de gostar de se arrumar, de usar muitos brincos e acessórios e de como buscavam roupas em brechós ou usavam turbantes como suas avós, pois assim faziam estilo. Uma delas, descrevendo as infinitas maneiras de brincar com os cabelos, disse: “Cabe tudo nesse meu cabelo... as pessoas me chamam para trabalhar justamente porque tenho esse *look* étnico. Mas posso ter muitos outros. Gosto de variar e faço isso tanto que às vezes as pessoas olham para mim e perguntam ‘você viu a Patrícia hoje?’”

Elas afirmaram ser muitas coisas além de *door* e de lindas. “Sempre gostei de festas descoladas e, por isso, resolvi ter também a minha. De noite *door*. De dia, produtora”, disse uma das lindas. “Não tenho medo de variar meu estilo e acho, inclusive, que essa versatilidade combina com meu

trabalho. As pessoas gostam de me ver diferente cada vez que vêm aqui no bar," disse outra.

Depois de ler a reportagem, que me encheu de alegria de ver jovens mulheres em posição de destaque, inteligentes, versáteis e gostando mais de falar de seu caráter do que da cor de sua pele, passado algum tempo, abri a Revista da TV, de *O Globo* de 13 de setembro do mesmo ano. Estampado na capa estava lá o lindo rosto de Taís Araújo, com um dos seus mais belos sorrisos. A atriz começou a entrevista dizendo saber que a cor da sua pele não determinara sua escolha como a nova Helena, personagem recorrente das novelas de Manoel Carlos no horário nobre, mas revelou ter total consciência de que defender o papel principal da novela *Viver a vida* tem muitos significados. Ela disse ainda, ou foi o repórter Zean Bravo, não fica muito explicitado isso: "Afinal é a primeira vez que uma negra é estrela do horário nobre da Globo." Continua a entrevista falando de suas características de personalidade, de ser aparentemente calma e diz com tom firme:

> Falar que falta espaço para o negro é até maldade. Eu mesma tive uma carreira de oportunidades. E sei que o mercado de hoje não é mais limitado como antes. Faço o meu trabalho para que ele seja representativo nesse sentido mesmo, sem o menor pudor. Mas o resultado já é tão forte que não preciso levantar bandeiras.

Depois de pular essa parte da cor e das bandeiras, a atriz descreveu as diferenças entre a personalidade dela e a da personagem que representou ao longo dos oito ou dez meses de duração do folhetim. Falou de como recebeu o papel, da profissão, de sua garra, discorrendo sobre os personagens que já desempenhou, e se definiu, enfim, também pelo seu caráter, e não pela sua cor. Taís afirmou, assim, seu desejo de ser vista e se ver sem limites, nem de gênero e muito menos de cor.

Lendo a entrevista daquela jovem atriz de sucesso, fiquei intrigada. Afinal, terá sido mesmo a primeira protagonista "negra"? Não pude deixar de lembrar outro importante jornal que em 1991 publicou a foto de página inteira de uma bela e jovem, embora não tão sorridente quanto as moças fotografadas pelo caderno especial de *O Globo*, que acabara de receber uma bolsa da Fundação Ford para estudar nos Estados Unidos. A moça estava determinada a fazer o doutorado depois de ter defendido sua dissertação sobre a novela *Corpo a corpo* (Silva, 1991). Os noveleiros mais velhos se lembram muito bem dessa novela de Gilberto Braga, porque Zezé Motta, uma de nossas divas mais importantes, era protagonista e representava a arquiteta de sucesso que se apaixonava por um rico filho de empresário, branco.

Por que então Taís está sendo vista como a primeira? Talvez realmente na trama de *Corpo a corpo* Zezé Motta não fosse a protagonista, mas certamente roubou a cena e a trama. Zezé Motta é uma daquelas que só de existir e pelos papéis que fez não precisava levantar bandeiras. No entanto, depois de protagonizar alguns dos mais relevantes papéis no cinema e na TV, Zezé Motta levantou bandeiras. Preocupou-se com os espaços para atores negros fazendo o primeiro levantamento, um banco de dados importantíssimo para a dramaturgia brasileira, descrevendo as características de atores que se definiam e eram vistos como negros, com a finalidade de apoiar os diretores de elenco na distribuição dos papéis.

A jovem mestre estampada naquele jornal carioca e Zezé Motta foram também primeiras. Não devemos esquecer o passado e lembrar as divas do Teatro Experimental do Negro que brilharam bem antes de Zezé Motta ter nascido e também ocuparam páginas de jornal e representam até hoje personagens de destaque, reservados aos mais velhos, em novelas e filmes brasileiros. Ruth de Souza e Lea Garcia foram dessas lindas mulheres que continuaram a ter seus papéis na TV, no cinema e no teatro.

O que terá mudado de lá para cá? É verdade que Manoel Carlos nunca criou uma Helena negra, mas, como um grande autor de novelas, ele sabe imaginar protagonistas e histórias fabulosas nas quais os brasileiros são representados mais pelo seu caráter do que pela cor de sua pele.

O MITO DE ORIGEM E SUAS TRANSFORMAÇÕES

Naquela novela que nos eletrizou há 25 anos, Gilberto Braga narrou nosso mito de origem de uma forma exemplar. Depois de sofrer ao longo dos 179 capítulos uma oposição desleal por parte da família de Hugo Carvana, o pai do moço branco e rico vivido por Marcos Paulo que era objeto de seu amor e desejo, finalmente Zezé Motta acabou no altar com ele.

Uma beleza de história que nos fez chorar e rir e revelou a grandeza dos dois atores representando o par policromático que acabou protagonizando o nosso mito de origem. O desejo entre uma mulher negra e um homem branco abençoado pela lei e pela Igreja. Como foi que Zezé Motta conseguiu ultrapassar o preconceito e o racismo de seus futuros afins, da família do seu amado? O acaso levou o pai de Marcos Paulo a sofrer um grave acidente em sua fazenda e lá, em um hospital sem muitos recursos, era preciso fazer uma transfusão de sangue. O único doador compatível era, *et pour cause*, a própria Zezé Motta, que tinha ouvido frases do tipo "ela vai sujar o sangue de nossa família". O sogro se arrependeu de tudo o que dissera e fizera. Finalmente, tendo experimentado na pele a lição da genética que ensina que a cor nada tem a ver com o sangue, e muito menos a biologia com o caráter, aceitou o desejo do filho, abençoando o casamento e dando uma maravilhosa festa para comemorar a união.

A história da novela *Corpo a corpo* revelava o nosso jeito de encarar e ensinar que o racismo é ruim. Falava de como a humanidade não se divide em raças, com sangue e biologia determinando o caráter. Ensinava que os brasileiros podiam ser diferentes na cor de suas peles, mas não deviam se

pensar diferentes e deviam preferir julgar seus semelhantes e a si mesmos pelo seu caráter. Não é preciso dizer que Zezé Motta era uma moça batalhadora e que venceu na vida, como também no caso de Taís Araújo. Zezé Motta contou, naquela época em uma entrevista, que o público, no início, reagiu mal ao par policromático, mas ao final da novela parabenizou-a efusivamente por ter vencido a batalha.

Essa história exemplar falava de corpos e de sangue e mais, dizia como os brasileiros costumavam combater o racismo, explicando, no horário nobre, que era preciso vencer o preconceito por meio da ênfase no princípio universal de que todos os homens são iguais. A história revelava ainda o nosso mito segundo o qual somos feitos da mistura de "sangues" por desejar o diferente racialmente e não reprimir esse desejo com leis. Mesmo podendo ser o desejo pelo diferente socialmente condenável, pois sempre haverá quem condene essas uniões, o mito reforça o estatuto jurídico arracial de nossa sociedade. Afinal, não nos esqueçamos da expressão recolhida por Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* (2003) e que diz assim: "Branca pra casar, preta pra trabalhar e mulata pra foder." A novela discute essa condenação da preta e revela o desejo que permeia essas relações. O público expressou em cartas a Gilberto Braga esse sentimento de interdição ou proibição de casamento entre negros e brancos, mas ao final, como disse Zezé Motta, venceu o amor e a união se deu pelo casamento. A nossa diva finalizou a entrevista que está em seu blog com um comentário: "Eu voltava para casa feliz e aí me lembrava de que era apenas uma novela."

Ter uma Helena negra, jovem e na pele de Taís Araújo é um luxo que se apresenta aos brasileiros de pensar no seu mito de origem hoje, porque aqui também a trama romântica é composta pelo desejo de uma moça negra por um homem rico e branco e o dele por ela. O desejo não reprimido no mito, mas denunciador de uma espécie de desconforto, pois é condenável pelo fato de revelar a atração pela diferença, está também, nesse caso, aliado ao de uma moça pobre e jovem, que venceu na vida pelo seu trabalho, desejando

um homem mais rico e mais velho. No entanto, o desejo expresso nesse mito não nos condena. Falarei sobre isso mais adiante.

Toda novela é escrita como tragédia ou como mito. O gênero "novela" apresenta as possibilidades de ações socialmente permitidas e as que são possíveis, imaginadas, mas não são permitidas. No entanto, nas novelas, diferentemente daqueles gêneros considerados mais nobres, como o mito ou a tragédia clássica, o castigo para os que escolhem o caminho errado, que rompem regras fundamentais da vida social, não é a morte, a cegueira ou o fogo eterno. O final das novelas é um final mítico, pedagógico, porém tudo acaba mais ou menos bem (Maggie, 1981).

Nas duas novelas, o que se apresenta entre outras muitas coisas é o discurso sobre as nossas regras de casamento, afetividade, desejo e, por que não, razão. Devemos casar com pessoas mais ricas? Podemos casar com pessoas mais escuras? E com homens ou mulheres mais velhos, podemos casar? Quais as saídas socialmente pensadas, mas impossíveis, e quais as possíveis?

O desfecho da novela *Viver a vida* reafirmou o mito? Taís Araújo dispensou o sexagenário branco e casou com o trintão também branco, reafirmando o mito de origem, no entanto escondendo uma possibilidade que se apresentou como possível, mas que não se realizou integralmente, ou seja, o casamento de uma jovem mulher negra com um sexagenário rico branco. Talvez essa relação fundamental e cada dia mais comum na nossa sociedade, embora socialmente imaginada no mito, ainda seja vista com muito mais impedimentos do que os casamentos mistos. Vejamos o que pode nos dizer o nosso mito de origem.

CORPOS, DESEJO E LEI

No nosso mito de origem, o par romântico, como nas novelas de Manoel Carlos e Gilberto Braga (Moutinho, 2004), é homem mais claro e mulher

mais escura. Mas as estatísticas muitas vezes nos trazem surpresas, pois revelam, por exemplo, que o par romântico mais comum no Brasil é aquele composto pela mulher mais clara e homem mais escuro.[1] Laura Moutinho, em seu livro *Razão, cor e desejo*, discorreu sobre esse tema mostrando, por meio de uma belíssima comparação com a África do Sul, como as duas situações se aproximam na origem e se distanciam na solução.

Na África do Sul o desejo foi reprimido por lei que impedia o casamento e até as relações afetivas e sexuais entre negros e brancos. Lá o produto dessas uniões, os *coloureds*, formava uma terceira "raça", vista como perigosa e destruidora da nação. Raramente os pais reconheciam o fruto dessas uniões. No Brasil, ao contrário, o desejo, embora reprovável, não condenou o fruto das uniões policromáticas, que acabou sendo enaltecido. Não só aqui no Brasil nunca houve lei proibindo casamentos mistos ou relações afetivas e sexuais entre corpos de cores ou "raças" distintas como se elegeu o fruto dessa união como a vitória dos princípios universais, aqueles da Revolução Francesa que dizem que todos os homens são iguais. Os filhos dessas uniões eram também geralmente reconhecidos legalmente. Se lá o fruto desses casamentos mistos era condenado, porque foi condenado o desejo entre brancos e negros, aqui o desejo entre pares policromáticos não condena o fruto dessas uniões, embora seja socialmente indesejável, prevalecendo ainda, embora cada dia menos, como veremos mais adiante, as uniões endogâmicas aos grupos de cor.

É claro que há muito mais a falar sobre as desigualdades entre mulheres brancas e homens negros e entre as brancas de lá e as de cá e homens claros e mulheres escuras lá como cá e entre desigualdade etária nas relações afetivas e amorosas tanto lá como cá. As desigualdades de gênero ficam sempre evidentes, mas, falando apenas de desejo, não se fala de herança e de patrimônio, e isso está em jogo, como mostrou Laura Moutinho no livro citado. Nos países que reprimiram o desejo de homens brancos por mulheres negras por meio de leis, as mulheres brancas talvez tenham tido mais poder

sobre os seus homens, evitando a divisão de seu patrimônio. Nas sociedades que não reprimiram legalmente o desejo, as mulheres brancas não tiveram tanto poder de imprimir a sua marca no corpo e nas contas bancárias de seus filhos.

O fato é que na África do Sul os corpos negros, brancos e mestiços foram dispostos em uma hierarquia na qual os últimos eram os mais poluidores, destituídos de poder e perigosos para a nação. Quem sabe hoje não tenha sido invertida essa hierarquia? No Brasil, sem lei que proibisse uniões policromáticas, houve também uma hierarquia de cores. No início do século XVIII, o jesuíta Antonil descreveu o Brasil como "o inferno dos pretos, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos". As personagens de Zezé Motta e Taís Araújo representam a mudança ocorrida no Brasil nesses últimos 300 anos, pois vencem a profecia, ou o ditado de Antonil, demonstrando que é o racismo imposto por lei, em nome do Estado, que congela as hierarquias produzidas pelas empresas coloniais. Na África do Sul, foram as leis que produziram esse universo amargo do desejo reprimido que faz daquele país ainda hoje o campeão dos estupros. No Brasil, as relações afetivas e amorosas, assim como o casamento entre pessoas de cores diferentes, mesmo sendo objeto de intenso preconceito, como mostrou Gilberto Freyre em *Sobrados e mocambos*, não tendo sido proibidas por lei, foram deixadas para as decisões quase individuais. Não foram reguladas por leis de Estado e isso, certamente, amenizou a hierarquia construída na colônia, assim como descreveu Antonil. Os mestiços aqui, diferentemente dos *coloureds* de lá, acabaram se transformando, no dizer de Gilberto Freyre, no equilíbrio dos antagonismos ou na harmonia dos opostos.

Falei muito de corpos e cores e de seu significado porque acredito que as cores são ou carregam significados e, assim como a "raça", não são categorias com um único sentido. Há significados distintos, mesmo sendo as cores limitadas pelo espectro e pela emissão de mais ou menos luz e os corpos também constrangidos pela biologia, com braços, pernas, olhos,

boca, coração, sexo e o que mais houver de universal, e há espaço para a construção de inúmeros significados.

O exemplo da África do Sul em comparação com o do Brasil é interessante porque aponta para o limitado, porém vasto, universo de sistemas classificatórios que nos leva a vidas também muito diversas.

Na África do Sul, mesmo com o fim das leis raciais, mesmo com o fim do regime do *apartheid*, os casamentos mistos são ainda raros e cheios de impedimentos morais. Na África do Sul pós-*apartheid*, a mudança se deu no sentido de produzir uma migração de todos os não brancos para o grupo dos negros e com vantagens, devido às ações afirmativas. As velhas diferenças parecem ter ido parar debaixo do tapete. No Brasil, ao contrário, os corpos se tornam mais mestiços, como mostram as estatísticas sempre passíveis de manipulação. Na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, a Pnad de 2008, que classifica os indivíduos em cinco categorias, branco, preto, pardo, amarelo e indígena, há um sensível aumento do número de autoclassificados como pardos e uma ligeira diminuição do número de autoclassificados como pretos e brancos. Em 2007, 42,5% se classificavam como pardos; em 2008, esse número subiu para 43,8%. Os pretos, contudo, diminuíram sua participação na população e passaram de 7,5% para 6,8%. Os brancos também diminuíram de número em relação ao ano anterior, de 49,2% passaram a 48,4%.

Mas tem mais: os casamentos mistos crescem em proporção impressionante. Em 1960, segundo o censo demográfico, um em cada dez casamentos se dava entre pessoas de cores diferentes. Em 1980, esse número passou para um em cada cinco. Os números do censo 2000 revelam que uma em cada três pessoas, por ocasião da visita do pesquisador do IBGE, estava casada com parceiro de outra cor/"raça" (Ribeiro, 2009).

O que significam esses números?

As nossas entrevistadas do caderno especial de *O Globo* em 2009 falaram de versatilidade, de estilo de se vestir, de se sentir camaleão e

parecem gostar mais de falar da sua personalidade do que da sua cor. Descrevem-se a partir de um corpo que muda e do gosto pelos deslocamentos de sentido.

Taís Araújo, a protagonista da novela de Manoel Carlos, a primeira Helena negra e jovem, prefere também se definir pela personalidade e afirmou ter certeza de que não foi a sua cor que a fez ser escolhida como protagonista, mas a sua qualidade como atriz. A personagem Helena representa esse desejo pelo racialmente distinto que não é reprimido, apesar do racismo e do preconceito que vão aparecendo aqui e ali na fala dos outros personagens da trama. No entanto, tudo isso se passa na novela, no mito, porque Helena, "na vida real", Taís Araújo, é casada com o belo protagonista de outra novela, Lázaro Ramos.

Os corpos esculturais dessas jovens e lindas mulheres revelam aquilo que Mirian Goldenberg (2007) vem frisando há tempos: o corpo é capital nesse nosso universo de brasileiros de todas as cores que preferem a mistura ao que separa e opõe.

Mas há quem queira modificar nosso sistema classificatório tão complexo e sacrificar nossos princípios em nome de uma realidade triste de desigualdades enormes, mas vistas por eles com lentes mais pessimistas ou, quem sabe, pragmáticas. Querem construir aqui um país de leis raciais em nome de um princípio de realidade, a realidade das desigualdades, do preconceito e da preterição. O chamado Estatuto da Igualdade Racial, aprovado por um acordo de líderes na Câmara e no Senado e sancionado pelo presidente Lula em 2010, obrigará o Estado a levar em conta a "raça", agora chamada de "etnia", dos indivíduos nas políticas públicas, na educação, na saúde, no emprego e nas empresas. Pela lógica, todos os cidadãos terão de se definir pela cor da sua pele, e não pelo seu caráter, diferentemente do sonho do prêmio Nobel da Paz Martin Luther King e das afirmações feitas pelas moças referidas no início deste ensaio.

No entanto, esses que pregam o fim do nosso mito de origem em favor de uma sociedade racializada não podem negar o universo dos desejos dos brasileiros no qual tem prevalecido a regra que possibilitou a produção de corpos versáteis, misturados, ambíguos. A simples existência do crescimento do número dos autodeclarados pardos, misturados, pode ser a prova viva de que o desejo pelo diferente racialmente, embora socialmente (in)desejável, não foi reprimido por meio de leis e o fruto dessa união não foi condenado. É esse corpo produzido por desejos reprimidos, embora não cerceados por lei, que fala mais do caráter do que da cor dos brasileiros.

CODA

Até aqui falei de corpos, cores e juventude usando exemplos do cotidiano contemporâneo do Rio de Janeiro e das novelas de televisão. Não mencionei a velhice e nem os corpos marcados pelo tempo. Serão esses últimos tão maleáveis, versáteis e belos? Nosso mito de origem fala sobre a velhice e a cor?

O mito ou a fábula das "três raças" não menciona os velhos, porque é a linguagem construída para descrever a comunidade imaginada, que é jovem e, por isso, como dizia Mário de Andrade, ainda em formação. A versão contemporânea do mito conforme a novela *Viver a vida*, as idades do par romântico também são apresentadas como uma relação socialmente imaginada, mas que termina por não se realizar, tendo os protagonistas escolhido a relação com pessoas de sua faixa etária e de cor diferente da sua. Tudo leva a crer que as relações amorosas policromáticas são "socialmente mais aceitas" do que as relações entre pessoas novas com pessoas mais velhas, apesar de os números e as estatísticas desmentirem isso e de que esses casamentos venham crescendo exponencialmente.

Há, no entanto, outras esferas do nosso imaginário social que ainda são fortes, apesar das mudanças que estão se processando no mito de origem e

que enfatizam e tematizam a velhice e a cor.

Não podemos nos esquecer da presença dos pretos-velhos e pretas-velhas no cenário religioso. O que eles podem dizer sobre esses corpos jovens que produzem desejo e admiração? O que o imaginário da umbanda pode nos dizer sobre aquilo que fez com que nos anos 2000, no Brasil, um em cada três entrevistados pelo recenseador tenha afirmado estar casado com pessoa de cor/"raça" diferente da sua?

As moças coloridas que falam mais sobre seu caráter, sua personalidade, do que sobre sua cor não viveram ainda o suficiente para poder usufruir aquilo que os pretos-velhos e pretas-velhas usufruem por ter sobrevivido às terríveis condições do cativeiro, conforme são vistos pelos frequentadores dos rituais de umbanda. Seus corpos retorcidos, suas mãos calejadas não são mais objeto de desejo, mas, como diz Monica Dias de Souza em sua tese *"Pretos-Velhos": oráculos, crença e magia entre os cariocas*, ganharam sabedoria e ainda por cima se tornaram feiticeiros, podendo usar seus poderes sobrenaturais para fazer o mal.

A umbanda ainda está presente no Rio de Janeiro e no Brasil, apesar dos inúmeros ataques que vem sofrendo por parte daqueles que querem nos transformar numa nação bicolor e também daqueles que pretendem romper com o ciclo vicioso da feitiçaria, os pentecostais ou neopentecostais.

A umbanda representava o nosso mito de nação misturada porque era uma religião de todos e muitos estudiosos do tema frisaram essa sua característica. Pretos-velhos e pretas-velhas eram tão cortejados nos terreiros quanto pomba-giras e exus, esses últimos representando corpos jovens e sexualizados.

Hoje, pela força de alguns movimentos sociais, aquela umbanda da mistura, de brasileiros de todas as cores, é vista como representante de uma religião de "matriz africana". Não é mais religião de todos os brasileiros, mas dos brasileiros afrodescendentes.

A velhice e o poder dos mais velhos tematizados por tantos anos nos terreiros de umbanda estão sendo objeto de crítica originada por duas vertentes opostas. De um lado, há aqueles que querem transformar esses personagens em representantes da africanidade e não mais representantes da nossa mistura, da nossa brasilidade. De outro lado, um movimento mais expressivo e de grandes proporções vem criticando esses velhos feiticeiros em nome de Jesus, da ética protestante e do indivíduo.

Os crentes da Igreja Universal do Reino de Deus criticam a feitiçaria, a crença em espírito. O movimento de ONGs e movimentos negros que africanizaram exus, pombas-giras, pretos-velhos e pretas-velhas retiram da umbanda seu caráter universal. Os dois movimentos representam um Brasil em mudança. Não sabemos ainda para que lado penderá a balança.

As moças jovens que querem ser versáteis, maleáveis e que não querem ser definidas pela sua cor, mas pelo seu caráter, descritas no início deste ensaio, representam talvez a esperança de que vença uma terceira vertente ou modelo. Uma vertente mais universal e cosmopolita na qual prevaleçam o indivíduo, e não o grupo, os princípios de igualdade, e não os de diferença, o ideal ou a utopia universalista da indiferencialidade. Essas moças, em oposição aos velhos e velhas feiticeiros da umbanda, talvez sejam uma versão mais moderna de Macunaíma, o herói que nasce preto de mãe índia e pode até se transfigurar em mulher. O herói sem nenhum caráter no sentido de um caráter por vir a ser, de um povo que ainda não amadureceu de forma completa e cristalizada.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda?*, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

_____. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

FRY, Peter. "Feijoada e Soul Food '25 anos depois'". In: *A persistência da raça: Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. "Prefácio." In: Perlongher, Nestor. *O negócio do michê. Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo, 1987.

GOLDENBERG, Mirian. *O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Estação das Letras e Cores, 2007.

Maggie, Yvonne. *A quem devemos servir: impressões sobre a novela das oito. Textos para discussão do mestrado de Ciências Sociais*, IFCS, UFRJ, 1981.

_____. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MOUTINHO, Laura. *Razão, cor e desejo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.

RIBEIRO, Carlos Antonio Costa. *Desigualdade de oportunidades no Brasil*. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.

SILVA, Denise Ferreira da. *O reverso do espelho: O lugar da cor na modernidade, um estudo sobre mito e ideologia racial nas novelas da TV Globo*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), IFCS, UFRJ, 1991.

SOUZA, Monica Dias de. *Pretos-velhos: Oráculos, crença e magia entre os cariocas*. Disponível em: http://teses.ufrj.br/IFCS_D/MonicaDiasDeSouza.pdf.

NOTA

[1] A maioria dos casamentos no Brasil é ainda endogâmica entre os grupos de cor, mas parafraseando Peter Fry no prefácio ao livro *O negócio do michê*, de Nestor Perlongher, quando discutiu em outro contexto desejos socialmente desejáveis e socialmente indesejáveis, há no Brasil uma grande parcela que tem o desejo pelo socialmente condenável. No caso das relações policromáticas, as estatísticas vêm apontando nessa direção.

Baianas e Velha Guarda: corpo e envelhecimento no carnaval carioca[1]

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

À primeira vista, nada mais avesso à ideia de envelhecimento do que o carnaval. Festa do corpo e da carne, do aqui e do agora, celebração da alegria, de todas as liberalidades. Tempo especial, em que as regras da vida social rotineira ficam suspensas e trocamos de bom grado a casa pela rua ou pelo salão de baile, o dia pela noite ou a monótona passagem das horas pela intensidade da duração. O crítico literário russo Mikhail Bakhtin (1987) via no carnaval "o tempo que brinca e ri".[2] Trocamos a roupa, ou o uniforme, pelas fantasias, o rosto pela máscara, o comedimento pela exibição ou pela brincadeira expansiva (DaMatta, 1979). Quem quiser pode participar, se fantasiar, pular nas ruas ou nos bailes, dançar, tocar, competir ou se exibir num desfile festivo, cantar para valer até se exaurir.

Porém, esse corpo que se esgota em intensa celebração é também a imagem concreta daquilo que vai junto com o aqui e o agora: a finitude. Quem brinca ou quem faz um carnaval sabe que tudo vai se acabar na quarta-feira de cinzas... Pois essa festa profana do corpo e da carne ganha sentido pleno no contexto do calendário cristão, regido pelos episódios mítico-religiosos da morte e ressurreição de Jesus Cristo com os quais se

estabeleceu uma oposição ritual fundamental.[3] Do lado do carnaval, um corpo vivo cósmico renasce anualmente com a alegria expansiva, a expressão simbólica da agressividade, a expressão mais livre dos apetites corporais. Do lado da quaresma, estão a imagem da morte humana e o comedimento, a tristeza, a desolação, os jejuns, a contenção devotados à transcendência da alma.

Como o tema da vida e da morte é significado e experimentado no carnaval carioca, em especial no principal evento carnavalesco da cidade: o desfile das escolas de samba? Definindo o enfoque do carnaval urbano, como é vivido e simbolizado o envelhecimento do corpo dos sujeitos individuais no carnaval multifacetado e espetacular das escolas de samba? Nesse contexto, Baianas e Velhas Guardas são dois lugares sociorrituais nos quais os temas da velhice e do envelhecimento são focos de intensa simbolização. Antes de enfocá-los, vale situá-los no dinâmico ambiente contemporâneo das escolas de samba.

O CARNAVAL DAS ESCOLAS DE SAMBA NO RIO DE JANEIRO

Há atualmente no Rio de Janeiro cerca de 70 escolas de samba sediadas em distintos bairros e regiões da grande cidade e de seus arredores. A vida dessas agremiações é regida pela produção dos desfiles, competições festivas organizadas a partir de um regime ritual competitivo e hierárquico que distingue sete diferentes grupos de escolas. Como argumentei em *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile* (Cavalcanti, 2006), a elaboração de um carnaval é um amplo processo ritual que, convergindo para a culminância festiva, abrange grupos sociais heterogêneos, requer trânsitos e mediações constantes entre todos eles, percorre e conecta espaços e áreas urbanas geograficamente distantes. As escolas de samba são verdadeiras agências mediadoras do relacionamento de amplas camadas da população com o ambiente urbano e com a sociedade envolvente. Toda

escola de samba é o centro de uma ampla rede relacional, com extensões em muitas cidades do país e até do exterior. Além do desfile, por meio de shows, oficinas e apresentações, seus músicos e artistas têm por vezes significativa experiência de vida e de circulação em outros países.[4]

Assim é que, embora imbricado na dimensão cósmica e abrangente da festa carnavalesca, o carnaval das escolas de samba constrói e articula mundos sociais não só complexos como altamente regrados e ordenados. A elaborada organização artística de um desfile — que narra anualmente um novo enredo na linguagem rítmico-musical do samba-enredo e plástico-visual das alegorias e fantasias — requer muitos saberes e propicia experiências particulares. Sob esse aspecto, cada carnaval desdobra-se em múltiplos carnavais, vividos sob a luz de lugares sociais, trajetórias pessoais e posições rituais diversas. Compositores, carnavalescos, alas, mestres-salas e porta-bandeiras, passistas, puxadores, instrumentistas, bateria, comissão de frente, Baianas e Velha Guarda são posições rituais que configuram horizontes próprios de questões e conformam pontos de vista peculiares sobre a festa carnavalesca. Todos esses grupos têm funções específicas tanto no dia a dia da escola como no ciclo de preparação e na performance ritual anual do desfile festivo. Universos morais e simbólicos peculiares ganham vida através deles, como demonstraram Toji (2009), em seu estudo sobre os passistas, Gonçalves (2010), em sua abordagem da dança dos mestres-salas e porta-bandeiras, Santos (2009), em seu trabalho sobre os carnavalescos, e Júnior (2008, 2009), em suas pesquisas sobre a Velha Guarda.

Dentro do carnaval multifacetado das escolas de samba, dois lugares sociorrituais — as Baianas e a Velha Guarda — associam-se, especificamente, a um conjunto de reflexões sobre a “idade avançada”. A identidade desses dois grupos sociais é bem distinta daquela dos demais grupos e segmentos da escola de samba, e a eles se agrega expressivo valor ritual. Deles se exigem condutas específicas, permanentemente elaboradas,

negociadas e ressignificadas. Mais do que isso, ser Baiana ou integrar a Velha Guarda é, como veremos, um processo no qual pessoas se constroem e se modificam e no qual se configuram perspectivas distintas sobre o envelhecimento do corpo no carnaval carioca

Nessa abordagem, velhice e envelhecimento são entendidos, como já propôs Lins de Barros (1981), como noções classificatórias que resultam simultaneamente da atribuição social e da autoatribuição e que se referem não necessariamente à idade cronológica, mas à elaboração coletiva da ideia de um último período de vida. De fato, embora seja possível tornar-se Baiana aos 20 anos e integrar a Velha Guarda por direitos hereditários aos 40, nesses dois grupos sobrepõem-se simbolizações individuais e coletivas acerca de uma última fase de vida. Esses homens e mulheres das camadas populares — no caso das Baianas basicamente mulheres e no caso da Velha Guarda predominantemente homens — vivem parte significativa de suas vidas no ambiente fortemente relacional das escolas de samba, um complexo mundo social que referencia a construção das sociabilidades e das identidades sociais e subjetivas em jogo. Ao falar de si e de suas experiências e trajetórias de vida na escola de samba, eles mencionam, de alguma forma, o "peso da idade", a "velha" e o "velhinho", a "cacurucaia". Os dois grupos encontram-se frequentemente associados em ocasiões festivas, como nas feijoadas promovidas pelas escolas de samba ao longo do ano (Ericeira, 2009), e são aproximados e comparados de modo natural em especial na fala das Baianas, mas também na fala das mulheres componentes da Velha Guarda, associadas de alguma forma às Baianas.

Ao examinar o envelhecimento feminino em suas pesquisas com segmentos das camadas médias, Goldenberg (2008) sugeriu que o corpo pode ser ressignificado em termos de "perdas" ou como uma "descoberta valorizada". No universo eminentemente popular das escolas de samba, o corpo das Baianas emerge como um lugar de elaboração da própria trajetória de vida que se confunde com a trajetória do corpo. O ingresso na

Velha Guarda, por sua vez, destaca de forma positiva o conhecimento artístico-musical acumulado e a habilidade na lida com instrumentos musicais — violão, pandeiro, cuíca, cavaquinho, além de vozes — corporificados na velhice ativa de seus componentes. E esse corpo, ainda que envelhecido, mas sempre ativo através do carnaval, é um dom pelo qual se é grato.

RODANDO A BAIANA

> *A gente tira a força não sabe de onde (...). Eu sei que o negócio é bom para caramba. Não quero largar isso não!*
>
> Wania Neves Calado, 54 anos, baiana do Salgueiro

As Baianas são uma ala de evolução obrigatória nos desfiles das escolas de samba. Abriga mulheres na faixa dos 40 aos 70 anos, mas há Baianas notáveis com mais de 80. Embora, como as demais alas, à exceção da bateria, as Baianas não sejam julgadas por nenhum quesito específico, mas apenas englobadas pelo quesito fundamental da evolução[5] e pelos quesitos gerais de fantasia e conjunto, elas ocupam lugar ímpar no conjunto das alas. Ao longo da passagem de uma escola pela avenida, ao som do refrão final do samba-enredo repetido inúmeras vezes, as Baianas executam uma coreografia característica e muito apreciada: giram em torno do próprio corpo, todas ao mesmo tempo e no mesmo sentido. O giro faz rodar suas amplas saias e provoca um efeito visual belíssimo. Depois do giro, terminado o refrão, voltam a evoluir ao ritmo do samba-enredo com o conjunto da escola.[6] Esse movimento é, em si, para esse grupo social, o símbolo de sua atividade e vitalidade características.

Izoneth Batista Zai de Minas, 63 anos, baiana da Imperatriz Leopoldinense, em entrevista a Lucas Bilate,[7] diz:

> Olha, o grupo das baianas é um grupo de senhoras. Nós gostamos sempre de estar juntas fazendo alguma coisa por nós mesmas. (....) É uma ala muito respeitada, uma coisa que comove, e para ser baiana, uma boa baiana, tem de amar o rodopiar da baiana, erguer sua mão direita e girar.

Embora esse rodopio da Baiana vá "de cada pessoa", Izoneth explica a técnica que a levou também aos palcos:

> Eu abria o girar da baiana pelo lado direito da mão e depois a pessoa solta no ar e deixa fluir. É uma coisa muito boa. Ser baiana é ser baiana, é rodar. Eles podem inventar belos carros, belas fantasias, belas alegorias, mas o rodar das baianas eles não vão mudar nunca. É isso que leva uma baiana a ser sempre baiana, é isso que me levou a ser uma baiana. Vão mudar tudo, menos o giro das baianas, porque rodar é rodar como gira o mundo.

Quando Lucas lhe pediu que falasse um pouco mais desse "rodar da baiana", Izoneth retomou prontamente:

> A sensação é de você sempre seguir a mesma meta sem que outras pessoas intervenham, é simplesmente rodar. Rodar é rodar, girar é girar. Sempre no mesmo eixo. É aquela vontade de evoluir e rodar. Uma baiana que rode baiana, que goste, é um rodopiar que gira o mundo.

O giro em si requer uma elaborada técnica corporal que caracteriza uma classe de idade: a das mulheres maduras. Izoneth comenta:

> Devido ao rodar (...) as meninas mais jovens sentem dificuldades, sentem tonteira, quando deveria ser o contrário (...). Ficam tontas mesmo, de as pessoas terem de segurar porque elas não aguentam rodar.[8]

Wania Neves Calado, 54 anos, baiana do Salgueiro, comentou, por sua vez, o cansaço de uma professora de educação física que foi prepará-las para um desfile. Ao fim do desfile, diante da surpresa da jovem ginasta, ela lhe explicara: "Meu bem, joelho, coxas e quadril!" E ela explicava a Lucas: "Porque as baianas vêm daquelas mulheres que subiam no morro carregando trouxa, lata d'água. Baiana anda parecendo uma pata, aquelas mulheres parideiras, é até o jeito do nosso bailado."

Nesses fragmentos de entrevista, emerge claramente o fato de a Baiana pensar-se coletivamente, sempre em grupo. Muito embora cada uma tenha seu jeito e sua própria história, é como grupo que a elas se associam os atributos de independência, atividade, jovialidade das "senhoras" que "fazem as coisas por si mesmas"[9] e rodam "com volúpia".

Essas imagens que encontram no próprio giro corporal da baiana um símbolo privilegiado podem expandir-se também em uma direção que tangencia a "redescoberta" feminina diante do envelhecimento assinalada por Goldenberg em seu trabalho já mencionado. Goldenberg comenta:

> No entanto, as frases "hoje eu posso ser eu mesma pela primeira vez na minha vida" e "hoje eu sou uma mulher livre" foram repetidas inúmeras vezes por algumas das brasileiras pesquisadas, que percebem o envelhecimento como uma descoberta, altamente valorizada, de um "eu" que estava encoberto ou subjugado pelas obrigações sociais, especialmente pelo investimento feito no papel de esposa e mãe (p. 36).

Wania reagiu com um categórico “não, menino!” à pergunta de Lucas de se “as baianas já se sentem mais velhas?” e explicou:

> Elas estão numa fase de redescoberta, de... é a idade da loba, meu bem. É a idade da loba. A passista está na idade da pantera, a baiana está na idade da loba. É a idade em que ela está se redescobrindo como mulher, é a idade em que a maioria delas está passando ou já passou pela menopausa, é a idade em que elas estão virando os olhinhos sem compromisso nenhum. Então elas estão se amando. Não é qualquer uma que aceita um “tia” não. Baiana beija na boca pra caramba, menino. Baiana está fazendo menino por aí. Você sabe o que é fazer menino? Não é parir, é pegar o menino e fazer o menino. Tem algumas assim, não são todas, não vou generalizar, mas ela está na idade da loba. É a idade em que ela já criou seus filhos, ela agora está na fase dos netos, mas ela tem os dias para sair para dançar, para paquerar, então a baiana está doida, meu filho, ela está maravilhosa.

Contudo, de modo diverso do que ocorre nos segmentos de camadas médias pesquisados por Goldenberg, no ambiente popular das escolas de samba não há a afirmação de um “eu” que se define, de certa forma, “contra” obrigações sociais. Aqui, a Baiana é independente por ser Baiana, uma atividade social e ritual eminentemente coletiva. Cada experiência subjetiva, cada trajetória particular de Baiana, lida, assim, com um repertório simbólico prescrito. Ser Baiana é lidar com a experiência de ocupar um lugar altamente simbólico do carnaval carioca no qual se elabora e se constrói certa imagem de tradição calcada em representações do feminino e do envelhecimento. A cada experiência particular sobrepõem-se, assim, simbolizações coletivamente prescritas. A elaboração individual, por mais

criativa e existencialmente única, acontece dentro de um universo de sentido definido. Vejamos.

A elaborada fantasia da Baiana, que pesa, segundo Magalhães (1997),[10] cerca de 15 quilos, estiliza o traje típico da baiana quituteira, da baiana do acarajé (Bitar, 2010),[11] que, com um banquinho e um tabuleiro, podia ser facilmente encontrada vendendo quitutes nas esquinas da cidade do Rio de Janeiro até os anos 1960. A personagem da Baiana é antiga na formação da cultura popular e comparece ladeando procissões religiosas no Rio de Janeiro e executando os passos de uma dança característica em *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, publicado em 1854 (Riotur, 1991). Entre 1926 e 1934, Cecília Meireles (1983) desenhou magnificamente os trajes e os gestos da baiana quituteira, da baiana de carnaval e da baiana da macumba e do candomblé. Nessa época de formação das escolas de samba, alguns relatos mencionam a presença de homens nas alas das baianas, que, ocultando sobre as saias rodadas da fantasia apetrechos de briga, ocupavam as laterais dos grupos em desfile quando necessário. Nessa mesma época, como já indicaram Velloso (1990) e Moura (1995), as "tias" baianas, mães de santo famosas pela liderança e prodigalidade, foram elos centrais nas redes da sociabilidade do samba. O traje da baiana de carnaval alude, portanto, também ao papel dessas "matriarcas" do samba urbano que se espraiava no mesmo período de surgimento das escolas de samba como organizações carnavalescas. Se a ideia da liderança emerge num dos polos da simbolização das Baianas, no outro um ideal tipo afetivo-corporal associa-se a elas: são mulheres acolhedoras de formas redondas e seios fartos.

A criação da ala das Baianas, como um grupo coreografado e destacado que desfila com fantasias idênticas, data do início dos anos 1960 (Bernard, 2001). As grandes escolas desfilam atualmente com cerca de 150 baianas e as menores, com 30. O número diferenciado de Baianas exigido no regulamento depende da posição ocupada pela escola no gradiente

hierárquico e competitivo que rege o desfile festivo e indica o porte de uma escola.[12] Tanto a prescrição de um número obrigatório de Baianas na ala quanto a obrigatoriedade da ala nos desfiles assinalam seu valor ritual.

Izoneth, na mesma entrevista, aponta a cadeia de sentidos semânticos associados às Baianas no cotidiano festivo da escola:

> Olha, a baiana, se tem um churrasco eles chamam. Geralmente já são pessoas acostumadas a fazer comidas grandes como angu à baiana, feijoada... então teve essa época que foi assim, já não está sendo mais. Com a evolução, chamam bufê. Antes a gente cozinhava com todo amor e todo carinho. Cozinhava nas festas da escola e ainda tenho esse prestígio até hoje. Nas festas da bateria, eles me chamam, os compositores quando fazem churrasco, nas festas quando eu estou presente, mesmo eles não me chamando, se eu estiver presente eu lavo prato, enxugo, se tiver de lavar um banheiro eu lavo, é para a minha escola. E eu sou tradicionalmente baiana. Aquela mãezona (...) estou sempre incentivando as pessoas para chegarem lá. Que nem tem a Elisângela, passista, que tem um corpo bem-aperfeiçoado, que ela diz toda hora que eu estou na escola, entre beijos e abraços, que ela quer ser que nem eu. Então para mim é muito bom.

Ou ainda:

> A gente leva porque é tradição, não é? Baiana tem que sempre ter quitute. E o meu grupo leva bolo, salgadinho, bolo de laranja, quindim (...). E a gente sempre procura agradar (...) um pudim, um manjar, a gente sempre leva. O nosso grupo ali sempre levando iguarias, sempre inventando amigo-oculto, sempre inventando uma festa de aniversário. É assim, uma pedra fundamental dentro de uma

> escola, é uma ala muito respeitada onde (...) existe uma força maior, para ser uma boa baiana, existe uma força maior!

O prestígio da Baiana associa-se, assim, à prodigalidade, à fartura, à comensalidade, à figura da "mãezona" que remete ao acolhimento de todos, em especial dos jovens, e a transforma em uma espécie de dona de casa, pois lhe transfere a responsabilidade de tornar a escola uma "casa". "É a minha casa", diz Wania. "Meu sobrenome é Salgueiro." E ela contrasta fortemente essa atitude feminina e maternal que assumiu como Baiana com a "soberba de sua juventude"[13] quando só fazia pela escola o que sabia, "sambar à beça". Com a maturidade que corresponde ao tornar-se Baiana, "a minha cabeça é o seguinte: pela minha escola, eu faço o que eu puder e o que eu não puder. Já empurrei carro quando empacou... Já lavei banheiro... é minha casa!"

Esse apoio que elas oferecem aos jovens resulta de sua inserção numa rede de pessoas, parentes e amigos que ocupam outras posições dentro da escola de samba. Baiana é, sob esse aspecto, a culminância de uma possível carreira feminina dentro da escola de samba. Wania relata:

> E, com isso, lá se vão os anos e vão se passando muitas coisas e nesse período eu já fiz muita coisa. A baiana, é como eu te disse, como eu estava dizendo no início, a baiana, já dizia o poeta, já foi passista, brincou em ala e foi o grande amor de um mestre-sala.[14] Não vou dizer para você que eu fui o grande amor de um mestre-sala, mas fui o grande amor de alguém dentro de uma escola. Então, normalmente a baiana é a mãe, a tia, a avó, a madrinha de alguém de dentro de uma escola de samba. É o natural isso, é normal isso acontecer. Então é normal de serem mulheres de mais idade. É uma tradição de mulheres de mais idade que já passaram por muita coisa na escola. Algumas estão estreando agora, mas o natural é você

> achar uma pessoa mais da antiga. Eu, por exemplo, dentro da Salgueiro tenho um filho que é cavaco da escola, tive um ex-marido que foi diretor de bateria, tenho uma sobrinha que sai na ala de comunidade, tenho um mestre-sala que vem a ser um sobrinho-primo, tenho um ex-cunhado que é da Velha Guarda (...) tenho um cunhado e uma cunhada que são da Velha Guarda. Tenho um sobrinho que é da comissão de frente. Então é natural que a baiana seja chamada de a mãe-baiana. Porque ela tem a parentada dela toda ali. É um matriarcado (...). É um reino encabeçado por mulheres (...). Baiana é um estilo de vida, uma opção. Ela vai dizer "eu sou baiana", antes de dizer "eu sou carioca", "eu sou paulista". É uma identidade.

Lins de Barros (1987) indicou como as representações e o papel de avós, nas famílias de segmentos das camadas médias cariocas, articulavam as noções de autoridade e de afeto. E acentuou que a geração intermediária dos pais emergia como um contraponto, pois, mesmo oculta nas falas, era fundamental para a compreensão do lugar social de avós. A experiência das pessoas entrevistadas como avós associava-se à plenitude do afeto, à experiência de liberdade e prazer na relação com os netos, e contrapunha-se à dificuldade ou impossibilidade de efetivá-lo como pais por conta das obrigações da educação dos filhos. No universo por ela pesquisado, a autoridade dos avós passava, assim, por um respeito afetuoso e cheio de jocosidade.

As duas baianas entrevistadas, ao confessar sua atração e admiração pelas baianas desde meninas, podem ser associadas às imagens dos avós reveladas por Lins de Barros. Wania dizia a Lucas:

> Sou baiana há 34 anos. Resolvi ser baiana, eu deveria ter uns 8. Vi as baianas do Salgueiro passarem ali na praça Saens Peña, ali em

> frente ao Cinema Olinda, e me apaixonei, tinham uns fogareiros acesos e falei para mamãe, mamãe, eu não morro sem ser baiana.

Wania foi passista da Império Serrano até os 17 anos e relata:

> Naquele período que eu passei na Império Serrano, tinha uma baiana chamada Yvone, era a mulher que no Rio de Janeiro ganhou mais samba-enredo, Dona Yvone Lara,[15] mas ela era mulher e não podia sair na ala dos compositores, então ela saía de baiana. Meu maior ídolo de baiana é ela. Ela tinha um pescoço com tantas voltas, uma coisa linda, parecia uma sudanesa, estilosa. Não deu outra, no meu primeiro ano de baiana, eu tinha 20 anos, botei tudo que eu tinha no meu pescoço, arrasei. Aí meu primeiro dia de pista como baiana. Chego na Salgueiro e tinha Dona Jandira, Tia Zezé, Tia Neném, Dona Romana, Dona Andresa e Dona Beth, que eram as potentosas das Baianas da Salgueiro. Quando eu olhava para aquelas mulheres, comecei a chorar porque amava aquelas mulheres de paixão. Aí eu olhava, queria falar, mas com vergonha. Aí a Tia Odete falou assim, "Vem para cá". Tia Odete é mãe da Roxinha, primeira Estandarte de Ouro [prêmio concedido pelo jornal *O Globo*] como passista, foi rainha da bateria e prima do Louro [famoso mestre da bateria da Salgueiro, falecido em 2008]. E ela: "Vem cá minha netinha, vem cá, perto da gente." Porque as velhas, as velhas mesmo saíam na última fileira ... Ih, rapaz! Ali naquele negócio tinha um dendê, uma zoeira. O negócio ali era bom pra caramba. Eu me metia no meio delas ali.

Ao relatar sua participação na Imperatriz desde a época de bloco, Izoneth toca em pontos semelhantes:

> Eu acompanhei isso desde menina, essa insistência dessas pessoas para fazer com que a Imperatriz fosse essa escola, uma grande escola. Já era uma grande escola dentro dos corações de todo mundo porque todo mundo que começa algo quer que aquilo cresça. E eu vim seguindo a Imperatriz até me tornar baiana. Dentro da escola eu fui passista, saí em alas, quando chegou uma certa época... sempre ali debaixo da saia das baianas. Era uma coisa que vinha de mim. Eu sempre gostava de estar com as baianas, com as pessoas mais antigas da escola... e dali quando chegou em 1988 eu cheguei para mim mesma e disse que o que eu queria era rodopiar a baiana. Eu acho que com uns 40 anos, ou menos de 40 anos. Eu já tinha meus filhos e eles saíam em ala mirim, depois as minhas filhas saíram em alas de adolescentes e depois cada uma foi casando e foi fazendo a sua vida e fiquei só eu rodando baiana na Imperatriz, coisa que me trouxe horas de muita alegria, de muito conhecimento e de conhecimento partindo também da diretoria.
>
> Agora tem assim, não sei o que aconteceu comigo que sempre, desde sempre que eu fui baiana, eu estou sempre perto de jovem. Sempre perto de gente jovem. As meninas estão sempre, a ala de passista está sempre perto de mim, perguntando se elas vão chegar a ser baianas, que elas querem. Nosso grupo de baiana está sempre perto de jovem, a porta-bandeira está sempre perto do nosso grupo, eu acho isso muito bom.

MAS HÁ UMA HORA EM QUE O CORPO CANSA

Tia Nilda, chefe das Baianas na Mocidade Independente até hoje, e que é a Baiana entrevistada no meu livro (2006), ressaltava também a admiração e a amizade que os demais setores da escola expressavam e tinham por elas e a amizade e o carinho existente entre elas. E comentava o fato de que, como uma ala de baianas abriga mulheres até uma idade avançada, era comum entre elas, a morte. Naquele carnaval de 1992, a Mocidade tinha perdido cinco baianas. Nesses casos, por vezes, a pessoa era velada na quadra da escola e enterrada com sua fantasia. A perda "abria lugares" na ala, ocupados por novas candidatas.

Quando Lucas insistiu no assunto envelhecimento e voltou a indagar a Wania se as Baianas se sentiam velhas em algum momento, ela lhe respondeu: "Eu acho que na hora do cansaço. Na hora em que ela chega lá no fim [ela se refere ao trecho final da pista dos desfiles], mas ela nunca bota na cabeça dela 'eu estou velha', ela luta contra isso." Ficamos sabendo então

que Wania já não rodava mais a Baiana, mas que mesmo assim: “Hoje em dia, como sempre sou baiana. É o meu jeito de ser, o meu jeito de viver, as minhas amigas, a minha família está lá. Estou diretora da ala das Baianas da Salgueiro, na parte de divulgação e marketing.”

Izoneth, por sua vez, também não rodava mais a Baiana nos desfiles, era diretora de harmonia do recuo da bateria, mas assegurava a Lucas que:

> Eu volto, se tiver uma baiana leve, eu rodo. Eu rodo baiana lá na quadra, eu fico com elas. Eu não deixei de ser baiana. Só não posso prejudicar [a escola]. Porque no meu rodopiar teve pessoas que tiveram vontade de entrar para ser baiana me vendo rodar ali, e eu me desprendendo, não sendo baiana conforme eu era com aquele peso todo, eu prefiro não rodar. Se for para não exercer o meu papel de baiana dignamente, não carregar a minha cruz de acordo como eu gosto, não dá. Continuo a ser feliz, mas fui muito mais feliz quando fui baiana, uma coisa inexplicável. Ser baiana para mim foi tudo.

Nesse momento em que “têm de parar” de rodar, a Baiana caracteriza a chegada da velhice, atrelada a impedimentos corporais como cansaço e doenças (“hipertensão, labirintite, diabetes, e o peso é um senhor peso!”). É melhor parar “para que o tempo não te pare”, ou “para que a velhice não as pare”, ou “ser tirada” da ala, não ter mais “o direito de ser Baiana”, o que acarreta “depressões na certa”, ou “que outras pessoas vejam que a pessoa já não aguenta mais e diga: ‘Olhe, você vai para a Velha Guarda!’” É melhor parar e continuar em atividade, como fez Izoneth, que sai agora como diretora, pois assim pode “movimentar melhor”:

> Há muitos jeitos de a pessoa ser feliz sem que ela fique infeliz porque alguém tirou ela do lugar; é muito ruim, assim, “a senhora não pode mais, vovó, sai”, entendeu? Ou então ir ali sendo

> acobertada, os dirigentes da escola sempre com medo de que a pessoa venha a ter um derrame, um enfarte na avenida que prejudique a escola. Nada, eu tenho certeza de que uma baiana bem conscientizada tem de saber a hora de parar. Quando ela não aguentar o peso da sua baiana, ela vai, e é com muita dor, viu! É com muita dor.

Porém, mesmo sem rodar a Baiana, Izoneth nos diz: "Ser baiana, isso eu serei até morrer."[16] A velha baiana permanece Baiana e agora, ao assistir eventualmente a um desfile de sua escola na arquibancada com um "convitezinho", ela "aguenta espiritualmente", pois afinal "uma baiana, quando é baiana, é eternamente baiana" e está pronta, de alguma forma, para um eventual retorno: "E eu sempre falo que, quando eu estiver na avenida ou em qualquer lugar do mundo onde a escola precise que eu envergue uma roupa de baiana e vista para rodopiar, eu vou rodopiar, nem que seja a última coisa que eu faça na vida."

Mas há outras opções para essa espécie de aposentadoria como Baiana: "Se você quer ir para a Velha Guarda, é outra opção; você deixou de ser baiana e foi para a Velha Guarda." Um lugar para o qual Izoneth, ao menos, não pretende ir, pois é um "grupo fechadíssimo deles que são homens e mulheres".

VELHA GUARDA. A NATA DO SAMBA

> *Estamos aí como vocês estão vendo, estamos velhos, mas ainda não morremos.*
>
> Trecho do hino da Velha Guarda da Portela,
> de Chico Santana (Nilton Júnior, 2006)

Quando assistimos a um desfile carnavalesco, vemos comumente uma ala de senhores e senhoras que, sambando ou simplesmente andando de modo mais desorganizado e descontraído, vem geralmente encerrando a passagem da

escola pela avenida. É a ala da Velha Guarda, que, uniformizada de terno ou *tailleur* todos da mesma cor (que varia conforme as cores da bandeira da escola) e sempre com o chapéu característico, reúne a princípio pessoas mais velhas e ligadas à história de cada escola de samba. Embora não seja ala obrigatória, a maior parte das escolas de samba tem a sua galeria de personagens da Velha Guarda. E se hoje a Velha Guarda encerra geralmente um desfile, vale lembrar que antes o abria. Até o início dos anos 1990, era comum entre as grandes escolas de samba que a comissão de frente fosse composta por integrantes da Velha Guarda. Gradualmente, entretanto, as comissões de frente foram inteiramente absorvidas pelo enredo e passaram a vir com elaboradas fantasias e coreografias.

A relevância simbólica da ideia de Velha Guarda encontra-se inextricavelmente ligada à história da Escola de Samba Portela, que criou, em 1970, sua Velha Guarda, reunindo o "pessoal antigo" num conjunto musical. A Velha Guarda da Portela pode ser tomada como paradigmática da ideia de Velha Guarda[17] no carnaval, como mostram as pesquisas de Nilton Júnior (2006, 2008, 2009).

Na história do carnaval carioca, os anos 1970 corresponderam à ascensão ao grupo principal (com a obtenção de importantes vitórias) de escolas de samba até então menos conhecidas, como a Beija-Flor de Nilópolis e a Mocidade Independente de Padre Miguel, ambas fundadas em 1955. Com a entrada de patronos ligados ao jogo do bicho,[18] essas escolas desejavam ser "modernas" e investiram na elaboração artística e visual de seus desfiles, consagrando o personagem do carnavalesco. O talento e o sucesso de Joãozinho Trinta, que ganhou no período diversos carnavais com a Beija-Flor de Nilópolis, são emblemáticos desse novo momento.

Data de então a "primazia do visual", tendência de desenvolvimento dos desfiles que valoriza a unidade estética da apresentação do enredo que, além de um bom samba-enredo, deve agora enfatizar uma sofisticada elaboração visual e plástica (Cavalcanti, 2006). Ora, embora o lugar do artista plástico

no carnaval já existisse e viesse ganhando força nas décadas anteriores (Guimarães, 1992), na maior parte das escolas, em especial nas mais antigas, como Portela (1923) e Mangueira (1928), eram os compositores de samba e de samba-enredo (um grupo, por sinal, ainda hoje central na produção de um carnaval) que até então concebiam e, de certo modo, centralizavam as decisões da escola relativas ao desfile anual.

Nesse contexto de mudanças, como relata Júnior (2009), em 1970, na Portela, o compositor Paulinho da Viola, numa intenção explicitamente preservacionista, produziu o LP *Portela, passado de glória: a Velha Guarda da Portela* (RGE), que iniciou a consagração da ideia de Velha Guarda como um grupo detentor de um saber musical valioso e autêntico do samba. Como declarou, em 1971, Paulinho da Viola:

> Reparei que, depois de fazermos as fotos, o pessoal se reuniu... Tinha o Mijinha, seu Armando, Caetano e eles fazendo um som incrível, uma coisa de momento. Aquilo me deu uma dor, porque tinha de ser gravado. Era uma batucada tocada de uma maneira como eu nunca vi... Ainda pensei que aquilo certamente estaria no próximo disco, mas se perdeu.[19]

Ou ainda:

> Quando fui para a escola de samba e vi o povo do samba mesmo, como eles se comportavam, como compunham, como eles viviam... aí que percebi que era um universo que eu não conhecia direito, aí que você começa a ver que tem toda uma história ali atrás.

A criação da Velha Guarda era em si um ato de "preservação" do que se entendia como samba autêntico e almejava produzir representações sobre as

escolas de samba que valorizassem a autenticidade do samba no ambiente carnavalesco.

Em 1971, assumiu a direção da Portela um novo patrono do jogo do bicho — Carlinhos Maracanã (que lá permaneceria até 1994) — que substituiu o bicheiro Natal, fortemente identificado com os grupos da base mais comunitária da escola. Como revela Nilton Júnior (2009), na Portela enfrentaram-se de modo especialmente dramático as duas tendências em curso nos desfiles das escolas de samba da época: uma tendência identificada com a ideia de "tradicional", associada aos compositores e ao mundo do samba como gênero musical, e outra identificada com a ideia de "moderno", ligada especialmente à nova direção associada à centralidade do carnavalesco e à ênfase crescente nos aspectos plásticos e visuais do desfile.

Nesse contexto, a ideia mesma de Velha Guarda repercutirá intensamente. A Velha Guarda da Portela já era um grupo musical que encarnava a tradição, a pureza, a autenticidade das raízes portelenses. Ligada ao grupo tradicionalista, ela logo se tornou, como bem assinalou Júnior (2009), "um ideal organizacional e discursivo".[20] Tendo Paulinho da Viola como sua figura central, e no compositor Candeia um personagem-chave, essa organização "acabou funcionando como uma espécie de 'espaço comum' no qual tanto seus integrantes como os futuros dissidentes [membros da ala tradicionalista da Portela] poderiam manter um 'espírito portelense'".[21] O projeto tradicionalista "defendia, entre outras coisas, que a Portela deveria manter um lugar de destaque no campo das escolas de samba, não cedendo, entretanto, às intervenções, intromissões e 'espoliações' de pessoas de camadas sociais estranhas às escolas de samba, principalmente as pessoas de classe média e os intelectuais". A diretoria, por sua vez, desejava "abrir a escola à participação de 'pessoas de fora', como defendia a presença da agremiação em outras áreas geográficas da cidade que não o subúrbio" (Júnior, 2009, p. 317).

Independentemente desses eventos ocorridos na Portela, o desfile das escolas de samba prosseguiu seu caminho rumo à "primazia do visual".[22] O efeito da formação do grupo musical, entretanto, abriu espaço para as Velhas Guardas nas escolas de samba e repercutiu amplamente no imaginário carioca, e nacional, valorizando compositores populares de samba e promovendo o interesse do meio musical por seu repertório. A trajetória de vida de um grupo de compositores e o modo como "faziam" samba — o saber aprendido com "velhinhos" — foram iluminados. O termo Velha Guarda consagra, desse modo, o conhecimento musical acumulado pelos compositores e visto como patrimônio formador das escolas de samba de modo geral, de algumas escolas de samba em particular e como patrimônio mais amplo da história do próprio samba como gênero musical: "As coisas da gente, a gente tem de saber a origem delas, a gente tem de procurar saber" (Paulinho da Viola em *O mistério do samba*). Ou como relata Seu Jair do Cavaquinho (1920-2006), um dos membros da Velha Guarda da Portela:

> Eu comecei a tentar aprender cavaquinho. Sabe como eu aprendi? A Portela tinha uns velhinhos, e esses velhinhos em Oswaldo Cruz se reuniam num bar com cavaquinho, aí começavam a tocar ali, tocar partido. Minha mãe mandava eu comprar pão e eu esquecia o que eu ia comprar. Ficava ali ouvindo, olhando aquilo ali com olho no cavaquinho. Aí eu fui para casa, não tinha dinheiro para comprar cavaquinho. Aí eu arranjei uma tabuazinha, improvisei quatro arames fininhos imitando corda. Aí quando eu parava no botequim eu olhava para a mão do cara tocando, ele fazia a posição e aí eu fazia naquela tabuazinha. Quando eu arrumei um cavaquinho, eu já estava tocando direitinho (Jair do Cavaquinho, *O mistério do samba*).

Lins de Barros (1987), ao falar sobre a articulação entre autoridade e afeto nas representações associadas aos avós, refere-se à pesquisa de Meyer Fortes entre os Ashanti. Nessa pesquisa, Fortes revelou como, junto com a afeição derramada sobre os netos, "os avós são venerados como repositório do conhecimento antigo, mas também como símbolos de continuidade da descendência". De modo similar, nas escolas de samba cariocas, o conjunto de imagens e valores associados aos idosos, desdobra-se em dois. As Baianas encarnam a autoridade e o afeto. Os componentes da Velha Guarda, por sua vez, ligados a imagens da tradição do samba e portadores de um valioso conhecimento musical, associam-se, sobretudo, à veneração mencionada por Meyer Fortes: são prestigiados e respeitados no meio das escolas de samba e aspiram, como veremos, a um reconhecimento artístico mais amplo. Com eles, e com os esforços de documentação sonora a que estão associados, afirma-se a continuidade do samba e traçam-se linhas de descendência até a atualidade.

UM GRUPO FECHADO. "A CONVITE DE"

Há duas acepções da ideia de Velha Guarda. Uma mais ampla indica as galerias de Velha Guarda, que abrigam as pessoas mais idosas e com um passado considerado relevante na escola de samba e que saem como grupo em um desfile.[23] Outra acepção mais restrita e muito ativa simbolicamente é a Velha Guarda como um grupo de músicos, cantores e compositores que, a meio caminho entre o profissionalismo artístico e o ambiente mais comunitário das escolas de samba, se apresenta em um circuito de shows que corre de modo bastante independente da produção do desfile. Com isso em mente, talvez possamos entender as restrições de Izoneth, da Imperatriz Leopoldinense, a esse grupo "fechadíssimo".[24]

Na Portela, o grupo da Velha Guarda Show é liderado pelo compositor Monarco e, antes dele, por Manacéa. Em 2005, na Velha Guarda Show

portelense, como indica Júnior (2006), o número de componentes estava fixado em 20 e nele só se entrava mediante a morte de algum dos membros e a convite de.[25] Duas pré-condições, entretanto, se impunham: “ter idade” e “ter passado na escola”.

Em trabalho de curso para Mirian Goldenberg, Júnior (2008a) trouxe o depoimento de Jilçária Cruz Costa, a Tia Doca (1932), que integrava o grupo das “pastoras”, as cantoras da Velha Guarda Show. Embora não tivesse um passado longo na Portela, ela lhe dizia: “Velha Guarda não é menina nova, é tudo mulher velha.” Ela tinha chegado à Portela nos anos 1970: “Já mulher, mãe de filho, formada”:

> Iara e Vicentina, que eram as primeiras pastoras da Velha Guarda, foram “convidadas” por Natal da Portela, irmão de Vicentina e primo de Iara, para assumir a cozinha do Portelão, o que levou o grupo a ficar sem pastoras. Minha chegada à Velha Guarda foi uma coisa tão assim, que eu não esperava, que eu não sabia que tinha (...) para mim Velha Guarda era só aqueles velhinhos [risos] eu fui para a Velha Guarda.

Apesar de dizer “não sou ninguém”, foi por intermediação sua que Neide Santana, filha de Chico Santana, autor do samba-enredo considerado o hino da Portela e do hino da Velha Guarda, entrou também na Velha Guarda:

> Quando fui falar da filha do Chico Santana, eu falei com o presidente [da Portela], não falei com gente pequenininha igual a mim não. Falei: oh, aqui na Velha Guarda entram os filhos (...) dos homens que (...) já pertenceram à Velha Guarda, também tem de ter a idade, falei logo na idade.[26]

Quando Nilton Júnior (2008a) lhe indagou se gostava de cantar, ela respondeu:

> Eu gosto [com voz arrastada], mas assim né, não é toda hora que eu gosto não, tem hora [risos], tem hora que eu não gosto não (...) tem hora que a gente tá cansada, a idade já tá me pesando também.

Eunice Fernandes da Silva (1920) era outra pastora da Velha Guarda e dizia a Nilton ter chegado à Portela quando "já era cacurucaia", isto é, com quase 40 anos. Júnior (2008a) conta: Primeiro, ela criou os sete filhos e "depois eu me debandei". Antes de entrar para a Portela, fez parte da Escola de Samba Unidos de Turiaçu, na qual ocupava o cargo de diretora da Ala das Baianas, além de puxar sambas de terreiro na quadra da escola. Em 1960, foi convidada para integrar a Ala das Baianas da Portela. Perguntada sobre a dificuldade de desfilar como baiana, ela foi sincera: "Cansa... dá trabalho, é muito amor mesmo." Com a formação da Velha Guarda nos anos 1970, fez teste a pedidos do então pandeirista do grupo, Alberto Lonato, e foi aprovada e elogiada por Manacéa. Com o grupo musical, Eunice fez shows em diversos países; ganhavam pouco, mas "o negócio era aparecer". Renomada dançarina de "miudinho", ela se queixava a Nilton Júnior de que seus pés já não mais lhe obedeciam. Tinha trabalhado como decoradora de casas em Copacabana, mas, em 2005, ela dizia ao pesquisador que "só tenho a Velha Guarda (...) a Velha Guarda tem sido muito boa para mim".

As mulheres integrantes da Velha Guarda são, sobretudo, cantoras, e os homens, que cantam também, são geralmente compositores e instrumentistas de renome no meio do samba e do carnaval.

David de Araújo (1934) é conhecido como David do Pandeiro. Criança ainda, aprendeu a tocar num instrumento improvisado com tampa de lata de goiabada. Quem gostava de samba era o pai, zelador de igreja e mestre de obras, que "vivia no meio dos chorões (...), se perdia nas rodas de samba" e

o levava para as noitadas na casa das tias baianas no Centro do Rio de Janeiro. Nos anos 1940, tornou-se pandeirista e passista de diversas escolas e, em 2005, quando Nilton Júnior o entrevistou, vivia de sua música. Só entrou na Velha Guarda no final dos anos 1980, substituindo o antigo pandeirista, Alberto Lonato, que falecera: “Meu primo me chamou pra vir pra Velha Guarda da Portela. Aí eu já tava com a idade avançada, (...) entrei em 1986, mais ou menos” (Júnior, 2008a).

Outro integrante era Casemiro Vieira (1919-2009), Casemiro da Cuíca, que aprendeu a tocar o instrumento aos 19 anos. Frequentando a Portela, conheceu Monarco (1933), fez um teste e entrou para a bateria. Nilton Júnior (2008a) registrou sua fala: “Botaram lá os cuiqueiros junto comigo pra ver se eu puxava cuíca, né? Ah, mas aquilo foi um massacre! Eu fiquei até com pena deles. Porque até hoje eles não aguentam puxar.” Da bateria para a Velha Guarda Show, foi um pulo:

> Eu tava na bateria da Portela, já tinham fundado a Velha Guarda da Portela. Aí o cuiqueiro lá furou, um tal de Periquito. Aí saiu de lá, tiraram ele porque Manacéa, Casquinha, [diziam] ah, o Casemiro puxa mais (...) vamos botar o Casemiro. Aí saí da bateria e fui tocar na Velha Guarda.

Casemiro foi empreiteiro de obras com “carteira assinada” e parou porque “o corpo não aguentava mais”. Mas continuava ativo com sua cuíca. Em 2005, com 84 anos, vangloriava-se de não sentir “cansaço no braço pra tocar cuíca. É muito difícil”. Casemiro era capaz de tocar várias músicas seguidas sem largar a cuíca. Fez shows em viagens, ensinou cuíca na França e dizia a Nilton Júnior: “A Velha Guarda pra mim foi muito bom, eu viajei, encontrei muitos amigos.”

Como já indicou Ericeira (2009), em seu estudo sobre os sambas-exaltação e as feijoadas portelenses, a metáfora da família é constantemente utilizada para falar da construção da atuação coletiva na Portela. A Velha Guarda, na qual o envelhecimento simboliza a origem e a autenticidade do samba, ocupa lugar de destaque nessa família. Esse lugar ritualizado do envelhecimento e do conhecimento sobre o "autêntico", entretanto, não está isento de tensões. Embora vista como um "baluarte da tradição", ela encarna uma tradição viva, que é também o lugar do conhecimento e do talento. Tia Doca disse para Nilton Júnior (2008a): "Velha Guarda da Portela é registro da escola, o cartão de visita da escola. É o maior orgulho pra mim fazer parte dessa maravilhosa comissão de frente, junto com Casquinha, Monarco, Tia Doca, entendeu? Só fera!"

Como todos os segmentos de uma escola de samba, a Velha Guarda é também perpassada por tendências modernizantes, pelo interesse na divulgação do samba de autoria pela indústria fonográfica, pela valorização do talento individual e pelo desejo de reconhecimento desse talento em termos financeiros: "Essa centralidade dos compositores na formulação de um discurso de autenticidade nas escolas de samba (...) convive com a ambição de sucesso de um grupo musical que se apresenta em shows e grava discos" (Júnior, 2009, p. 329). Esse paradoxo, como sinaliza Júnior, é central na organização desse grupo: "Revelando o drama que se estabelece quando os integrantes do grupo têm de optar entre uma necessidade de realização profissional e, consequentemente, de obtenção de sucesso e a manutenção de sua posição no núcleo musical tratado como autêntico e/ou de raiz" (p. 329). Nada disso, entretanto, ofusca a expressão do sentimento de gratidão pela participação na Velha Guarda, que, em muitos casos, propiciou o reconhecimento artístico e o registro dos repertórios individuais.[27] O depoimento de Argemiro do Patrocínio (1923-2003), no documentário *O mistério do samba*, é expressivo:

> Me aposentei como mecânico de refrigeração de geladeira e ar-condicionado. Depois gravei logo *Chuva cai* e aí eu disse, “ah, se com essa idade eu gravei *Chuva cai*, tinha 65 anos, não trabalho mais. Deus me deu esse negócio com essa idade para eu não trabalhar mais”. Aí não trabalhei mais.

Edir Gomes (1943), que já era compositor na Portela e substituiu Argemiro quando esse faleceu, também disse a Nilton Júnior (2008a): “Eu me sinto feliz da vida por ser um dos integrantes da Velha Guarda Show da Portela. Pra mim foi um presente... Não há dinheiro que pague, não tem preço.”

CONCLUSÕES

> *A velhice não é o final nem o princípio. A gente nasce, cresce, envelhece e morre, mas, se a pessoa procurar viver eternamente jovem e vivendo o seu dia a dia como se fosse o primeiro dia da sua juventude, vai viver mais.*
>
> Izoneth, baiana da Imperatriz (entrevista a Lucas Bilate, 2010)

> *Quando os cabelos brancos, em silêncio dizem mais/o corpo já não tem aquela mesma agilidade/o rosto já marcado se revela no espelho/Você está mais velho!/(...) É a vida que anoitece/Você está mais velho!*
>
> *Samba Cabelos Brancos, de* Jair do Cavaquinho/Jandyr/Ari Araújo
> (CD *Seu Jair do Cavaquinho, 2002)*

Baianas e Velha Guarda são dois lugares sociorrituais de preservação e elaboração do sentido de continuidade da experiência no carnaval das escolas de samba cariocas. Ambos elaboram imagens do envelhecimento, mas o fazem de modo bastante distinto.

Com o giro de seu corpo, a Baiana é a imagem encarnada da tradição e aciona todo um universo de valores associado ao feminino e às avós. É pródiga e acolhedora, “dá força” para os jovens que a prestigiam, goza de

autoridade ímpar. Toda escola “ouve muito” suas baianas e a autoridade a elas atribuída e a deferência com que são tratadas podem ser percebidas, em sua forma negativa, na gíria popular “rodar a baiana”, usada para designar alguém que expressou, com razão, muita raiva. O descontentamento de uma Baiana não é um descontentamento qualquer: tem forte lastro moral. Sua fantasia é sempre muito elaborada e recebe atenção especial por parte dos carnavalescos. É como um grupo coeso que a Baiana metaforiza essas imagens. Ingressar na ala das Baianas é, por essa razão, “Ser Baiana”.

A relação de pertencimento à Velha Guarda é diversa. Seu Jair do Cavaquinho era da Velha Guarda. Nesse caso, a simbolização do envelhecimento não esmaece nem dissolve a identidade individual no pertencimento ao grupo. Embora mulheres participem, trata-se, simbolicamente, de um lugar social associado ao masculino. A entrada no grupo requer o convite intransferível e mesmo o “teste”. Cada um é um saber, um talento, um instrumento, uma trajetória de vida, enfim, na qual se acumularam relações, conhecimentos e habilidades preciosos. Ingressar na Velha Guarda significa o reconhecimento social de que você é, afinal, como dizia Seu Jair a Nilton Júnior (2006), “a nata do samba”. Talvez por essa razão, uma Velha Guarda, afinal, não se fantasie em um desfile, apenas se uniformize.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB, 1987.

BARBIERI, Ricardo. *Conflito e sociabilidade em uma pequena escola de samba: a Acadêmicos do Dendê da Ilha do Governador*. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/IFCS, 2010.

BERNARD, C. *O beabá das escolas de samba*. Florianópolis: Diálogo Cultura e Comunicação, 2001.

BITAR, Nina. *Agora que somos patrimônio...: um estudo antropológico das baianas de acarajé*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/IFCS/UFRJ, 2010.

BURNS, Mila. "A dona da voz e a voz da dona: a trajetória de Dona Ivone Lara." In: VELHO, Gilberto (org.). *Rio de Janeiro: cultura, política e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 108-127.

BUSCÁCIO, Gabriela. "Enquanto se luta se samba também: o Gran Quilombo nos anos 1970." In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata de Sá (orgs.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

CARO BAROJA, Julio. *Le Carnaval*. Paris: Gallimard, 1979.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O rito e o tempo: ensaios sobre o carnaval*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. "Os sentidos no espetáculo." *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, vol. 45, nº 1, p. 37-80 , 2002.

_____. *Carnaval carioca:* dos bastidores ao desfile. 3ª ed., revista e ampliada. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

_____. "Festa e contravenção: os bicheiros no carnaval do Rio de Janeiro." In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata de Sá. *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, p. 91-123.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata de Sá, *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ERICEIRA, Ronald. "Ôôô, a Majestade do Samba chegou: os sambas-exaltação da Portela." In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata de Sá. *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, p. 253-276.

FERREIRA, Felipe. *O marquês e o jegue. Estudo da fantasia para escolas de samba*. Rio de Janeiro: Altos da Glória, 1999.

GOLDENBERG, Mirian. *Coroas. Corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GONÇALVES, Renata de Sá. *A dama nobre do carnaval*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010.

GUIMARÃES, Helenise Monteiro. "Uma cidade enganalada! As decorações de ruas e salões de baile no carnaval carioca." In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata de Sá (orgs.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

_____. *Carnavalesco, o profissional que faz escola no carnaval carioca*. Dissertação de mestrado, Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

IPHAN. *Ofício das baianas do acarajé*. Dossiê nº 6. Brasília: Iphan/MinC, 2007.

JÚNIOR, Nilton. "O que faz a velha guarda, velha Guarda?." In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata de Sá (orgs.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, p. 309-338.

_____. *O que faz a velha guarda, velha guarda?*. Dissertação de mestrado, PPGSA/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

_____. *Álbum da família portelense*. Rio de Janeiro: Centro Comunitário de Capacitação Profissional Paulo da Portela, 2006.

_____. "Velha Guarda não é menina nova: ensaio etnográfico sobre as representações geracionais na Velha Guarda da Portela." Trabalho final apresentado à professora Mirian Goldenberg no curso "Gênero, corpo e envelhecimento", 2008a.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. "Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice." In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; FRANCHETTO, B.; HEILBORN, M. L. (orgs.). *Perspectivas antropológicas da mulher 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 11-70.

_____. *Autoridade & afeto. Avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

MAGALHÃES, Rosa. *Fazendo carnaval*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

MEIRELES, Cecília. *Batuque, Samba, and Macumba. Drawings of Gestures and Rhythm 1926-1934*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

MOURÃO, Vânia Maria. "A formação da ideia de baiana carnavalizada na cultura popular brasileira". In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata (orgs.). *Anais Eletrônicos do Seminário Circuitos da Cultura Popular*. Rio de Janeiro: Programa de Graduação em Sociologia e Antropologia/IFCS/UFRJ, 2010. Disponível em: www.lauracavalcanti.com.br.

SANTOS, Nilton. *A arte do efêmero. Carnavalescos e mediação cultural no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

TOJI, Simone. "Passistas da Mangueira: o desfile das emoções na festa carnavalesca." In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, Renata de Sá (orgs.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, p. 195-220.

VELLOSO, Mônica Pimenta. "As tias baianas tomam conta do pedaço." *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, nº 6, p. 207-228, 1990.

WAINER, Daniel. "Sobre corpo e envelhecimento no carnaval carioca: a Velha Guarda." Relatório de Iniciação Científica, IFCS/UFRJ, 2010.

Filme

O *mistério do samba*. Documentário. Direção de Lula Buarque de Hollanda e Carolina Jabor. Rio de Janeiro: Conspiração Filmes, 2008.

CD

Seu Jair do Cavaquinho. Produção e arranjos de Pedro Amorim. Rio de Janeiro: Phonomotor Records, 2002.

NOTAS

1 Esta pesquisa, realizada entre abril e julho de 2010, contou com a colaboração de Daniel Wainer (bolsista de iniciação científica) e Lucas Bilate, estudantes de ciências sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A Lucas, devo a pesquisa com as Baianas e, a Daniel, a organização da bibliografia disponível sobre a Velha Guarda. As pesquisas de Nilton Júnior são nossa referência para a abordagem da Velha Guarda; o pesquisador nos cedeu também, generosamente, todas as entrevistas realizadas por ele. Aos três, muito obrigada. Agradeço, também, a Felipe Ferreira, Renata Gonçalves, Ricardo Barbieri, Ana Ferrara, Carmen Cavalcanti, Tania Salem e Edmar Bacha, que leram e comentaram a primeira versão deste texto, e aos colegas e participantes do seminário que motivou a organização deste volume, agradeço os comentários e incentivos recebidos.

2 Mikhail Bakhtin (1987) viu no carnaval a síntese da cultura pública, festiva e grotesca medieval, apreendida por Rabelais em sua obra clássica *Gargantua e Pantagruel*.

3 O folclorista espanhol Julio Caro Baroja (1979) chamou a atenção para esse forte contraste entre o carnaval e o período que na tradição civilizatória cristã o sucede imediatamente, a quaresma. A suspensão de regras do comportamento comum — com as inversões da hierarquia social, o uso de máscaras e os travestimentos — é um elemento festivo arcaico que pode ser encontrado em muitas civilizações e sociedades humanas. O carnaval, entretanto, tal como chegou até nós, nasceu efetivamente na Europa, no contexto da tradição civilizatória cristã. Com a decadência do Império Romano, a partir do século IV, o calendário cristão se expandiu e padronizou gradualmente os usos e costumes das populações em uma grande extensão territorial. Muitos elementos de festas populares pagãs agregaram-se, então, nesse nicho temporal imediatamente anterior à quaresma, conformando o carnaval.

4 Ver, por exemplo, o caso revelador de Mestre Dionísio, bailarino/mestre-sala, estudado por Gonçalves (2010).

5 O quesito evolução avalia a unidade do fluxo visual da escola e é complementado pelo quesito harmonia, que avalia a integração entre ritmo e canto no desfile. Para uma discussão da corporalidade e do uso dos sentidos da visão e da audição no desfile, ver Cavalcanti (2002).

6 Ao ler uma primeira versão deste texto, Felipe Ferreira observou que entre os anos 1930 e 1960 o giro não era realizado de modo sincronizado. Cada baiana girava quando o samba e o corpo pediam. O giro sincronizado contemporâneo, ele complementou, integra um repertório coreográfico que inclui levantar os braços, balançar as saias etc.

7 As entrevistas de Izoneth e de Wania foram realizadas por Lucas Bilate em julho de 2010.

8 Izoneth comentou com Lucas as dificuldades das alas de Baianas mirins, que “não rodam”. Começam e logo não querem mais “conforme a minha neta, ‘vovó, tem de rodar!’ Tem de rodar e [ela]

não quer mais. Então, o rodar, o rodar e o peso é o que leva as pessoas a desistirem".

9 Tanto Izoneth quanto Tia Nilda, a baiana que entrevistei em minha pesquisa (2006), enfatizaram o prazer de participar de eventos comemorativos e de shows na cidade, em diferentes estados e mesmo em outros países (França, Dinamarca, Alemanha).

10 A carnavalesca Rosa Magalhães assim descreve: "A tradicional fantasia de baiana consta de saia bem rodada, com armação, pano da costa, bata, turbante, colares e pulseiras e nos pés chinelas. A roupa completa, com a anágua, pesa aproximadamente 15 quilos" (1997, p. 113). Mourão (2010) apresenta pesquisa em andamento sobre a formação dessa fantasia no contexto das imagens da baiana na cultura popular. Para um estudo sobre figurinos e fantasias nas escolas de samba, ver Ferreira (1999).

11 Em 14 de janeiro de 2005, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan/Ministério da Cultura) registrou o ofício de Baiana do Acarajé no Livro dos Saberes como patrimônio cultural imaterial (Iphan, 2007).

12 Ricardo Barbieri, autor da dissertação "Conflito e sociabilidade em uma pequena escola de samba: o Acadêmicos do Dendê da Ilha do Governador" (2010) e um dos organizadores do site www.batuque.com, informa em comunicação oral que, embora o regulamento da Liga Independente das Escolas de Samba (Liesa) exija o mínimo de 100 baianas no Grupo Especial, a maioria das grandes escolas desfila com 150 a 200 baianas. No grau hierárquico imediatamente inferior, a obrigatoriedade é de 60 baianas (a maioria das escolas desse grupo desfila, entretanto, com 100 baianas). Para os quatro grupos seguintes, exigem-se 30 baianas. Nas escolas menores, situadas nos últimos degraus dessa hierarquia competitiva, o cumprimento dessa exigência numérica é difícil e muitas perdem pontos por isso.

13 Wania refere-se a sua atuação como passista na Império Serrano que terminou em briga e afastamento quando a escola não pôde lhe fornecer uma roupa para sair no carnaval.

14 Trata-se de uma referência ao samba-enredo da Vila Isabel de 1984, de autoria de Martinho da Vila, intitulado "Pra tudo se acabar na quarta-feira".

15 Sobre a carreira de Dona Yvone Lara, ver Burns (2008).

16 Izoneth tentava organizar um núcleo de "guardiãs" na Imperatriz Leopoldinense: "São baianas não rodantes (...) ou por opção ou por necessidade, e elas vão participar de ensaios, de passeios e de reuniões para poder estar com a gente na avenida de apoio ou até ajudando a gente a se vestir e com o seu convitezinho sentar na arquibancada para ver a sua escola passar."

17 Sobre o assunto, ver Buscácio (2009).

18 Sobre esse tema, ver Cavalcanti (1999, 2009).

19 Paulinho da Viola liderou então um esforço de documentação sonora e de construção mais institucionalizada de memória coletiva dos sambas da "gente antiga", os sambas que eram cantados "de boca em boca" pelos mais antigos sambistas portelenses.

[20] Dainel Wainer, em seu relatório de pesquisa, observa de modo pertinente que, “ao ouvir suas músicas, percebemos que a Velha Guarda anuncia os ideais que traz consigo (tradição, pureza e autenticidade), os ideais que a constituem”.

[21] Em 1975, o compositor Candeia e outros componentes da Portela fundaram o Grêmio Recreativo Arte Negra Escola de Samba Quilombo. Ver a respeito Buscácio (2009). Em 1984, Nésio Nascimento, neto de Natal, rompeu com a Portela, fundando a escola de samba Tradição.

[22] Enfoquei em minha pesquisa o desfile contemporâneo como um campo de tensão constitutiva e complementar entre os aspectos musicais e visuais, o “visual” e o “samba no pé” (Cavalcanti, 2006).

[23] Vale observar, como me alertou Ricardo Barbieri em comunicação oral, que mesmo escolas de samba muito novas e com apenas um ano de vida já nascem hoje com sua “Galeria da Velha Guarda”. Ou seja, mesmo sem um passado concreto, a escola de samba simboliza com sua Velha Guarda um lugar do passado valorizado como elemento fundamental da tradição do samba.

[24] A sequência do depoimento de Tia Doca a Nilton Júnior (2008a) revela tensões entre a Velha Guarda na acepção mais ampla e o grupo mais restrito da Velha Guarda Show que fogem ao escopo deste artigo.

[25] Para fotos e detalhes desses componentes, consultar Nilton Júnior (2006).

[26] Atualmente os filhos de ex-integrantes do grupo são: Áurea Maria, filha de Manacéa, que entrou para a Velha Guarda em 1998; Neide Santana, filha de Chico Santana, que entrou para a Velha Guarda em 2003; e Serginho, filho de Osmar do Cavaco. Ver Nilton Júnior (2006).

[27] Ver a discografia da Velha Guarda da Portela e as gravações solo de seus integrantes em Nilton Júnior (2009).

“Respeito é bom e elas merecem”: uma antropologia do vagão feminino no metrô do Rio de Janeiro

Jean-François Véran

“*O Metrô-Rio destina carros exclusivos para as mulheres, nos dias úteis, entre 6h e 9h, e entre 17h e 20h. Vagão das mulheres, respeitar a lei é uma questão de cidadania, respeito é bom e elas merecem.*”

Essas frases, emitidas repetidamente em todas as composições, mobilizam em poucas palavras três registros de justificação. Somam-se um argumento cívico — “respeitar a lei é uma questão de cidadania” — moral — “respeito é bom” — e performativo — “elas merecem”.

Em sua justificativa formal, a Lei Estadual nº 4.633/2006 tem um só objetivo: proteger as mulheres de abusos sexuais no espaço do transporte público. Trata-se de um *habeas corpus* designando ao mesmo tempo o corpo como objeto de direito e as mulheres como sujeito do direito.

De que direito se trata? De um lado, o registro cívico neutraliza o gênero ao convocar o imaginário cidadão da igualdade. Do outro, ao considerar o corpo das mulheres sob a perspectiva de sua exposição no espaço público, afirma-se que a ficção política da igualdade deve se sacrificar às exigências práticas das diferenças naturais — ou tidas como tais — entre os sexos. É

essa tensão dialética que a frase do metrô restitui e tenta resolver. Porém, a justaposição de argumentos não faz uma argumentação. A tensão, então, fica. Tentaremos aqui restituí-la em suas sutilezas.

O propósito deste trabalho[1] é ver como, no vagão das mulheres, ocorre uma pluralidade de registros argumentativos e modos concretos de inscrição do corpo no espaço. Explorando a liminaridade transitória dos percursos subterrâneos, o intuito é estudar como representações e atitudes corporais circulam em invenções e reinvenções performativas desse novo espaço instituído por lei.

LUTAR PELO ESPAÇO PÚBLICO

Mesmo constituindo um território exclusivo, o vagão feminino é agregado ao resto das composições e viaja dessa forma no espaço subterrâneo do Rio de Janeiro levando consigo o mesmo universo de códigos, valores e símbolos que os demais vagões.

Em primeiro lugar, o metrô é um espaço no qual se exerce o direito de ir e vir, mas de forma hiper-regulamentada. Pedindo informação, o registro de linguagem é logo imperativo: “tem de” pegar tal linha e descer em tal estação. O próprio percurso é balizado por regras e injunções sem o respeito às quais a viagem seria impossível: tem de pagar, passar pela roleta, seguir o percurso obrigatório até a plataforma, e o reencontro com a superfície somente é possível mediante a mesma estrita obediência. Comum a todos os espaços nos quais se cruzam tecnologia e regulação coletiva, essa hipernormatividade é acentuada no Rio de Janeiro por uma hipercomunicação. Uma semiologia do espaço revelaria a saturação de uma sinalética da proibição (de andar nos corredores no contrassentido, “ultrapassar a faixa amarela”, “sentar no chão”). O território sonoro é frequentemente invadido por prescrições que limitam as estratégias de evasão. Aliás, no vagão, é frequente observar mímicas de exasperação ou

ouvir comentários criticando o volume sonoro ou ironizar a necessidade de tradução em inglês da mensagem “próxima estação, Flamengo; *next stop*, Flamengo”. Enfim, a forte presença dos guardas de segurança incita a mais estrita obediência.

Em segundo lugar, o metrô do Rio de Janeiro funciona como um espaço de empreendedorismo moral. O transporte atravessa a cidade como um veículo de valores pertinentes tanto à boa circulação no metrô quanto a uma navegação social harmoniosa e cidadã. “Viajar com a mochila nas costas atrapalha os demais passageiros”, “seja solidário, ceda o lugar”, “ofereça ajuda às pessoas idosas e com necessidades especiais”, “respeito é bom e elas merecem”. Lembra o que Boltanski e Thévenot (1991) chamam de uma “prova da grandeza”. Ou seja, a regra de boa conduta no metrô é justificada em referência a um registro normativo mais geral. Os corredores impecáveis são percorridos tendo música clássica como um fundo sonoro. Ao contrário do trem suburbano, não se entra sem camisa, não se batuca nem se anda com isopor. Contrastando ainda singularmente com o metrô de Paris observado por Michel Kokoreff (1988), nenhum grafite vem rasgar a ordem lisa. O metrô parece ter sido o vetor de uma “profilaxia urbana”. Por essas características, a hipótese seria sedutora, a de suspender o metrô na cosmologia de Roberto DaMatta (1979), formando um triângulo com a casa, em oposição estrutural com a rua. Ambos se situariam na mesma borda constituída pelos espaços anônimos de circulação coletiva, mas o metrô seria uma inversão da rua, onde se teria um ritual de ordem na linha reta entre duas estações antes de voltar para a sinuosidade caótica da circulação urbana. Seria esquecer, porém, que o metrô não constitui um espaço moral diferenciado e muito menos oposto à superfície, mas justamente sua exemplaridade, sua projeção ideal, sua utopia. Aliás, seria fácil mostrar como o metrô do Rio de Janeiro ativa todas as unidades ideológicas elementares compondo essa “utopia urbana” descrita por Gilberto Velho (1973): “Metrô-Rio, a vida é melhor aqui” afirma a voz (dessa vez

masculina) encantatória nos corredores. Como ainda anuncia a voz, o metrô, longe de ser um santuário, um refúgio, indica o rumo: “Metrô-Rio, caminhos para uma vida melhor.”

Em terceiro lugar, esses caminhos que as composições percorrem com velocidade pelas galerias escuras do subsolo levam os viajantes para a luz eletrizante da modernidade. Quem conhece o metrô de Paris associado a uma imagem tradicional em tons sépia e quase nostálgica da cidade, e onde ecoa o acordeão sobre paredes *art déco*, sabe que o metrô não é necessariamente esse ícone futurista celebrado no Rio de Janeiro. No caso, se, como afirma McLuhan (1968), “o meio é a mensagem”, a mensagem está tão nítida e viva quanto as formas e as cores que compõem a identidade visual do metrô. Dos corredores ao logotipo, dos títulos de transportes à decoração dos vagões, afirma-se o que os usuários facilmente reconhecem numa continuidade messiânica: a modernidade é aqui. Além da estética, o metrô dota-se de todos os atributos técnicos da modernidade comunicacional: um website dinâmico, com aplicativo para iPhone, um twitter, um jornal institucional. Como anunciado, os bilhetes são comprados “na bilheteria mais moderna do mundo”. Os telões planos marcando a contagem regressiva até a próxima composição parecem afirmar que o domínio do tempo garante o futuro. “Um dos metrôs mais modernos do mundo”, afirmam os painéis anunciando a chegada de novos vagões, os programas de responsabilidade social e ecológica, a implementação de bicicletários ou do sistema Livros e Trilhos.

Apesar de constituir um serviço de utilidade pública, o espaço do metrô é “explorado” por uma sociedade privada que adquiriu em 1997 uma concessão de 20 anos, com a missão de realizar a “operação comercial” das linhas. De fato, como mostrou Janice Caiafa (2009), o espaço do metrô passou a ser ressemantizado e reterritorializado como um espaço de consumo, transformando o usuário em cliente. Comerciais, *marketing*, lojas nos corredores lembram que, afinal, aquele ambiente *clean* do metrô participa da mesma encenação da modernidade que os centros comerciais.

Porém, não se trata apenas do consumo do usuário. A chegada do vagão feminino mostrou justamente o quanto o espaço do metrô era ainda densamente representado e investido em termos de direito e de serviço público. Afinal, Jeannot Gilles (1998) tem razão ao falar do usuário e do cliente em termos de "convergência", e não de substituição: a convergência entre um cliente dono de suas escolhas — "Prezados clientes, o Metrô-Rio agradece a preferência" — e um usuário detentor de direitos e deveres — "A sua segurança também depende de você".

Em resumo, o metrô do Rio de Janeiro é mais um espaço de interface do que de oposição, no qual circulam nas mesmas trilhas e pelas mesmas galerias a injunção hipernormativa e a construção cidadã, a idealização da modernidade e a celebração do consumo. Não há nem oposição nem fusão ou confusão. Mas, por enquanto, contentamo-nos em acompanhar Marc Augé (1986) quando diz que "o metrô, porque nos aproxima da humanidade quotidiana, joga o papel de um espelho de aumento". Aliás, as mulheres bem sabem que os vidros *fumée* do metrô do Rio de Janeiro funcionam como espelho eficaz, onde não se olha somente para si mesmo.

A MULHER MERECEDORA

Atado ao resto da composição, o vagão feminino veicula a mesma exemplaridade. Em muitos aspetos, constitui um espaço no qual se reproduz e promove uma concepção clássica de gênero.

Da faixa na plataforma aos painéis beirando as portas, a sinalética que identifica o vagão é cor-de-rosa. Poucos meses após seu lançamento, já era investido de propagandas voltadas para o público feminino: a Garnier regularmente veste o vagão, das paredes ao chão, do interior ao exterior, de um ambiente colorido celebrando a contribuição de seus produtos para a beleza feminina. Em maio de 2010, o vagão foi inteiramente revestido por uma propaganda da cervejaria Devassa. Logo abaixo da faixa cor-de-rosa

“carro exclusivo para mulheres”, podia-se ver a pinape Devassa encimada pelo eloquente *slogan*: “Bem loura.” Durante as primeiras semanas de vigência da lei, em 2006, o Metrô-Rio propôs miniesquetes interpretados nas plataformas de embarque, encenando uma conversa entre uma mulher, vestida de cor-de-rosa, e um homem, vestido de azul. Assim começava o diálogo: “Ei, bonitão! Você vai entrar no carro exclusivo das mulheres?” O homem concluía: “Vocês mulheres merecem!”

A ideia de “mérito”, porém, não é somente uma retórica comunicacional, mas consagra o ícone tradicional da mulher dedicada. Esse ícone está na gênese da “Lei do Vagão”, como ressaltou seu autor, Jorge Picciani, deputado estadual e então presidente da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (entrevistado em 6/9/2007):

> Além de trabalhar, as mulheres continuam com suas tarefas domésticas, cuidar dos filhos, arrumar as roupas dos filhos, fazer a comida antes de ir para o trabalho, preparar os filhos para ir para a escola, deixar comida pronta para o marido quando voltar do trabalho, e têm de enfrentar um sistema de transporte caótico.

Vale lembrar que essa visão é consistente com o que a sociologia vem retratando desde a década de 1960, quando surgiu o conceito de “dupla jornada de trabalho” (Meda, 2001). É justamente essa realidade que o “mérito” celebrado no vagão endossa, ao oferecer um reconhecimento ao valor das mulheres. “Nossas mulheres são corajosas”, acrescentou o deputado. Como lembra François de Singly (2007), a gratidão pode mesmo ser coerente com um sistema de justificação das desigualdades no espaço doméstico no qual “a igualdade é um valor em si, mas não ocupa uma das primeiras posições na hierarquia dos valores para a vida a dois”. Assim sendo, surge a hipótese de que a justificação do vagão pelo mérito participa

dessa hierarquia normativa e contribui para sua reprodução. Veremos que é essa leitura que fazem as mulheres que se recusam a viajar no "vagão rosa".

O vagão em si mesmo oferece um espaço exclusivo que suspende a mixidade pelo tempo de uma viagem. Resumido a essa proposição elementar, ele parece andar no contrassentido da dinâmica histórica de "emancipação" das mulheres pela saída do confinamento ao espaço privado e a conquista do direito ao espaço público. Nessa perspectiva, o vagão se assemelharia aos dispositivos descritos por Huguette Dagenais (1980) que submetem as mulheres na cidade ao mesmo controle social patriarcal que na família. O objetivo seria que a circulação das mulheres no espaço urbano seja feita em estrita continuidade com seu espaço social. Talvez seja essa a visão que levou o México, a Índia ou o Irã a tornar obrigatória a separação dos sexos nos trens ou metrôs. Porém, vale ressaltar que no caso do Rio de Janeiro, a lei somente se aplica na hora do *rush*. Ela é menos uma medida contra a mixidade no seu princípio do que contra certa promiscuidade física. Seu foco explícito é proteger as mulheres de contatos indesejados e agressões sexuais. Ou seja, constitui as mulheres em sujeito de direito mediante a produção de seu corpo como objeto de direito. De novo, a sociologia do gênero mostra que ao transferir a gestão do corpo do indivíduo para o coletivo, se reproduz a ideia de uma "inferioridade estrutural" das mulheres (Poirier, 2006). A cena de mulheres esperando o metrô atrás da faixa rosa sob a vigilância de guardas masculinos armados de cassetetes traduz visualmente essa perspectiva de forma impactante. Assim resume o autor da lei,

> na medida em que as mulheres estão na rua, estão se arrumando um pouco mais, estão mais cheirosas e não sei o quê, nesses vagões de metrô superlotados passou a ter... esse marginal... Ainda há indivíduos com uma formação machista da sociedade.

Ao registrar a centralidade do tema da mulher “eterna tentadora”, contentemo-nos em objetivar essa dimensão sexualizada do corpo feminino que se encontra no princípio da lei.

Resumindo os argumentos, o “carro das mulheres” se inscreve plenamente no espaço hipernormatizado do metrô. Em sua concepção e organização, ele não é um espaço de “perturbação” do gênero. Ao contrário, ele é a “afirmação” ostentatória de certa condição feminina e entende recompensar o mérito das mulheres que assumem tal condição. Para as que não se reconhecem nesse retrato, o vagão soa menos como uma provocação, e mais como uma verdadeira humilhação.

“SEI ME VIRAR SOZINHA”

Logo na plataforma, a separação dos sexos é organizada. A faixa cor-de-rosa pintada no chão delimita o espaço dentro do qual se posicionam as usuárias do vagão. Porém, até chegar a composição, não há nenhuma materialização da fronteira. Em ambas as partes da faixa, estão os homens e as mulheres não usuárias. “Sinto-me constrangida, acho esquisito, vendo aquelas mulheres todas ali, sabendo que elas estão em um vagão que é só pra elas e olhando com naturalidade aquilo. É estranho sabe?” É possível observar, apesar de pouco frequentes, mulheres atravessando todo o espaço da faixa na plataforma para se posicionar logo depois da “fronteira”. É dessa posição de alteridade provocada que elas eventualmente lançam olhares indo da ironia sutil ao encarar de desdém. “Acho ridículo”: eis o *leitmotiv* exasperado pontuando a hostilidade a tal encenação de uma suposta vulnerabilidade.

O argumento mais registrado nas entrevistas foi o da capacidade própria de se defender no espaço público. “Eu tenho 38 anos, nunca precisou de um vagão pra nenhum homem não me sarrar. Se vem com gracinha, dá uma olhadona! Tá entendendo, se impõe, na verdade, né?” A afirmação dessa

capacidade autodefensiva se acompanha de uma estigmatização das usuárias do vagão "quem pisar no vagão é mulherzinha: me recuso a entrar nesse vagão. Penso que leis estúpidas patrocinam a ignorância e o preconceito. E me sinto no direito de não me misturar com mulheres que reagem ridiculamente apavoradas quando um homem entra no vagão rosa". Essa afirmação de saber lutar "de igual para igual" é associada à conquista da igualdade como princípio da relação entre cidadãos:

> Eu me orgulho de andar no vagão misto e não sofrer nenhum desrespeito e, caso aconteça, me orgulharei de defender o meu direito, reclamar sim, porque não?

Nesse caso é válido até escândalo para as que são barraqueiras. "Isso é se orgulhar de ser mulher e usar os benefícios que conseguimos com a igualdade entre os sexos."

Como mostra esse último exemplo, seguindo ainda a sociologia da justificação de Boltanski e Thévenot (1991), as não usuárias confrontam o vagão como uma "prova de grandeza", reinserindo o caso particular das mulheres dentro de uma ordem coletiva maior: a dos cidadãos. No mundo cívico, afirmam, se alcança a grandeza sacrificando os interesses particulares e imediatos. A renúncia ao particular permite ultrapassar as divisões que separam para agir coletivamente. Nesse mundo cívico, é muito pequeno tudo que dilui ou restringe. Nessa perspectiva, o vagão seria muito pequeno. Assim parece pensar a pedagoga Maria, de 66 anos:

> Se for assim a gente vai dividir tudo, vai dividir idade, raça, sexo... As pessoas deveriam conseguir viver juntas sem ter necessidade desse tipo de alternativa, que não resolve nada, em minha opinião. Sou mulher, eu quero o melhor para a mulher, mas não dessa forma.

> Por que eu tenho de ficar separada do homem pra eu ser respeitada? Eu quero ser respeitada viajando todo mundo junto!

Assim sendo, o vagão atravessaria a cidade e a modernidade (“Acho que isso é coisa de terceiro mundo”) estabelecendo uma “prova de pequeneza”, diminuindo todas as mulheres, usuárias ou não. Ele é percebido como a inversão simétrica do mundo cívico: se rompe a igualdade, então é discriminatório: “Parece que a mulher não é capaz de fazer as coisas, né? O vagão é feito isso, igual à cota... é discriminação contra as mulheres...” Essa aceitação de uma condição de discriminação é vivida como uma humilhação ostentatória.

> Cem anos de luta por igualdade pra vir um inconsequente fazer uma lei discriminatória... discriminação consta do Código Penal Brasileiro e é crime passível de punição... nunca em todos esses 22 anos em que sou usuária de trem e metrô me senti tão discriminada, humilhada e assediada moralmente.

CORPO A CORPO

O simples fato de se recusar a entrar no vagão implica uma exposição assumida do corpo a um espaço misto no qual podem ocorrer, na hora do *rush*, situações de promiscuidade. É nesse momento que a postura afirmativa do direito ao espaço público dentro do mundo cívico se manifesta por atitudes, estratégias de afirmação e de proteção do corpo.

A viagem pode ser a ocasião de microbatalhas vencidas em segredo. Mochila na frente como um escudo, cotovelos quebra-multidão. A barra de ferro é alvo de incessantes disputas de território. Mãos são lançadas em busca de uma pegada que se mantenha com firmeza. As mulheres que seguram a barra de ferro com a ponta dos dedos são rapidamente afastadas por pegadas de outros para espaços menos concorridos. Na parte inferior da barra, corre-se o risco de perder o equilíbrio mais facilmente e de ser

precipitada contra o corpo dos outros, numa confissão involuntária de instabilidade e fragilidade. Quando o metrô freia, é fácil observar a postura e o olhar de desafio das que conseguiram manter firmemente sua posição. Uma entrevistada confessou ter estudado propositadamente a postura corporal ideal para se manter em equilíbrio nas paradas súbitas. Dessa forma, "não passa vergonha". De fato, quando precipitadas involuntariamente contra corpos masculinos, as mulheres, com sorrisos envergonhados, frequentemente lançam uma palavra de desculpa e expõem-se, tantas vezes, a esse sorriso entendido como "não há de quê". Outras vezes, mulheres desequilibradas fingem a inexistência do corpo encontrado e recompõem a postura sem um olhar ou comentário. Uma mulher desestabilizada chegou a segurar firmemente a mão de um homem vizinho e depois largou essa mão sem a menor consideração por seu proprietário, como se ele fosse apenas uma extensão da barra de ferro. Para algumas mulheres, o espaço do vagão é visto como uma arena provisória de pequenos desafios. O desafio consiste exatamente em não se mexer, em não se retirar mediante a pressão dos outros. Uma mão pode se aproximar na barra de ferro a ponto de forçar um contato e provocar um abandono de território. A mulher luta contra o sentimento de invasão e de constrangimento desse contato e mantém firme a posição. Muitas vezes o desafio é simplesmente não se mexer e afirmar a soberania temporária sobre o mínimo de espaço conquistado. Nessas microafirmações, é frequente observar que mulheres prestam entre si um apoio tácito, simplesmente formando agrupamentos espontâneos. Concentrações de mãos femininas se formam nas barras de ferro. Se necessário, o acesso ao espaço pode ser reivindicado: "Posso?", disse uma mulher com voz exasperada a um homem encostado em todo o comprimento da barra de ferro e impedindo, dessa forma, o acesso.

Obviamente, o uso cotidiano do metrô não se resume a uma batalha entre homens e mulheres. As mulheres também podem contar com a colaboração dos homens. Muitos liberam os espaços na barra de ferro, outros se retratam

espontaneamente quando a proximidade força o contato, dão prioridade a elas no embarque ou desembarque. Ao explicar sua posição contrária ao vagão feminino, uma mulher assinalou:

> Esses vagões especiais foram feitos para as mulheres se livrarem dos caras atrevidos. Mas desse modo elas se livraram dos caras educados também. E aprenderam uma coisa que só se aprende onde só há mulheres: quem faz gentilezas para as mulheres são os homens, e não outras mulheres.

"GANHAR FIRMEZA": UM ESPAÇO DE AFIRMAÇÃO

> A "lei do pau"
> O coletivo é muito bom para sarrar
> Pois o povo aglomerado sempre tende a se esfregar
> Com as nega veia é perna aqui perna acolá
> Se é nos calombos ou nas freadas
> Se é nas curvas ou nas estradas
> São situações propícias para o ato de sarrar
> No coletivo o que manda é a lei do pau
> Quem tem esfrega nos outros
> Quem não tem só se dá mal
> (Raimundos, Esporrei na manivela)

"Porque ainda rola isso, o namorado acha que tem de abraçar a namorada quando ele entra no vagão, quando ele está nessa situação, ele já acha, é melhor eu proteger a bunda da minha mulher, entendeu? Porque tudo pode acontecer..." Essa atitude do namorado fazendo de seu corpo um escudo traduz o que todos bem sabem: no transporte público existe mesmo a "lei do pau". Obviamente, tal "lei" não prevalece em todos os momentos. Na pesquisa quantitativa, quando incentivadas a indicar que tipo de violência elas já sofreram no metrô, 13% das mulheres disseram ter enfrentado olhares insistentes, 15% um contato físico inapropriado e 2% uma agressão sexual. O sentimento de segurança no metrô é muito alto (75%) em relação ao ônibus (24%) ou à rua (14%). Mesmo assim, 16% das usuárias do metrô

entrevistadas declararam sentir insegurança a maior parte do tempo e 9%, “absolutamente sem segurança”. Ao dar a esses dados uma densidade mais etnográfica, o objetivo aqui é retratar o sentimento de humilhação quando a “lei do pau” prevalece. Uma humilhação provocada pela perda de controle sobre o próprio corpo.

No seu livro *Corps de femmes, regards d’hommes* (1995), Jean-Claude Kaufmann afirma que no espaço público as mulheres podem oscilar entre três registros corporais. O primeiro é um corpo banalizado, invisível, “visto sem ser visto”. Um corpo neutralizado de seu gênero, facilitando a circulação num espaço público mais igualitário. O segundo é o corpo estetizado, voluntariamente produzido como tal e oferecido aos olhares “estetizantes” tanto dos homens quanto das mulheres. Esses olhares seriam recolhidos como suportes na construção da identidade pessoal. Enfim, o corpo sexualizado. Essa dimensão é produzida pelo olhar dos homens, quer seja de forma discreta (“ver sem ver”) ou ostentatória (“ver para ver”). Ainda segundo o autor, no espaço público essa sexualização do corpo também é codificada: o homem não pode ser um *voyeur* nem a mulher uma provocadora.

No espaço público carioca, nossa hipótese é que é possível oscilar entre esses três corpos de forma relativamente controlada. Pode-se ostentar a neutralidade burocrática num guichê de administração ou no trabalho, atravessar o Largo da Carioca recolhendo olhares estetizados, sabendo ao mesmo tempo afastar os olhares inapropriadamente sexualizados. Numa *happy hour* perto do escritório e em companhia de amigos e colegas, pode-se enfrentar olhares mais ostensivos e, por que não, retribuí-los. Quando recebem na rua comentários “de baixo calão” em voz alta, pode-se praticar a “surdez seletiva” ou ostentar o aborrecimento. Obviamente, em todos os ambientes, podem ocorrer inúmeras formas de assédio e nem sempre as estratégias defensivas funcionam. Mas tirando esses casos em que a violência é explícita, o argumento é que, de modo geral, a viagem pode ser

desgastante, mas fica sob o controle relativo da pessoa. No metrô e nos transportes públicos de forma mais geral, o risco de perda de controle é tanto mais provável quanto são mais limitadas as estratégias de evasão.

Num carro lotado onde a densidade dos corpos impede qualquer deslocamento, o "ver sem ver" se torna impossível para evitar o encaramento de quem "vê para ver". Sentir um olhar carregado e sexualizado sobre si e não poder se subtrair durante dez ou até quarenta minutos a esse olhar é uma situação peculiar ao transporte público. Na rua, esses olhares passam; no metrô, eles ficam. Da mesma forma, é o único espaço no qual acontecem de forma contínua e prolongada contatos físicos não desejados ou ritualizados. Tocar um corpo alheio pode sempre acontecer na rua, num supermercado ou num elevador, mas de forma fugaz, sendo que a esquiva é a forma predominante de andar na multidão. Não no metrô. "É impressionante como eles arrumam espaço para não encostar em outro homem; mas encostam facilmente em qualquer mulher." Os contatos podem ser muito mais pesados, "mãos bobas" podem ser lançadas, corpos roçados, encoxados, encostados. "Já presenciei fatos assim de que tava mesmo é... alisando o bumbum de uma pessoa." "Eles se esfregam, coçam o saco." Sentadas, as mulheres ficam na altura do pênis do homem de pé, disposição propícia a provocações discretas.

> No metrô não, mas já vi muito homem tocando punheta no ônibus, isso rola muito, muito homem bota o pau pra fora e você: uohhhh!!!! Rola, uma vez eu e a Bruna, a gente estava andando aqui perto e um cara chamou pedindo informação: "Oi! Por favor..." e colocou o pau pra fora.

Sem admitir tais comportamentos, alguns homens entrevistados não hesitaram em confessar, num ar de cumplicidade, que são capazes de esperar várias composições até aparecer uma "gatinha" sozinha num carro lotado.

“Não precisa fazer nada, é só encostar e já tá bom quando chega em Madureira.” O que torna esses comportamentos específicos dos transportes públicos é não somente o anonimato, mas a invisibilidade do transgressor. A cena foi registrada várias vezes: de repente, uma mulher vira a cabeça com expressão de indignação, mas são três, cinco pessoas “com a maior cara de paisagem” em contato direto com ela. Quem é o culpado? Em tais situações, “você não tem pra onde ir e tem muita mulher que não tem reação de começar a berrar e tal, fica ali quietinha, morrendo de medo... é escroto...”. Várias cartas de protesto enviadas ao Metrô-Rio relatam casos de mulheres que somente na saída repararam que a roupa tinha ficado “suja de porra”.

Deixamos a conclusão para Luciana, de 25 anos:

> Só fala contra o vagão quem realmente não sabe o que é ter um monte de homem roçando em você, te espremendo e tirando sarro, e você não poder fazer absolutamente nada. Primeiro, porque não sabe quem fez, segundo porque o espaço dentro do vagão não permite.

No trajeto urbano de composições lotadas, o controle da fronteira entre o corpo estetizado e o corpo sexualizado às vezes escapa. “Quem nunca sentiu movimentos estranhos atrás de si, que não sabe se é um celular, uma bolsa ou um descarado… sou mulher, eu sei.”

O DIREITO DE TER DIREITOS

Longe dos discursos condenando o vagão em prol de um direito à mixidade e do princípio de igualdade, foi registrado outro tipo de discurso: contra a “lei do pau”, existe agora a “lei do vagão” que resgata “o orgulho de ser mulher”. Estamos longe do feminismo “da igualdade” exigindo o fim dos estereótipos da feminilidade. Também não estamos na esfera do “feminismo

da diferença" defendendo a irredutibilidade das mulheres a uma dialética estrutural. Nesse discurso, não se negocia o que é ser mulher. Nem se questiona. Sabe-se. E pouco importa se essa certeza remete a um naturalismo, uma construção social, um culturalismo ou uma experiência fenomenológica do mundo. Antes de mais nada, é um pragmatismo.

"Somos todos iguais, alguns menos do que outros." As mulheres das classes populares têm uma percepção pragmática desse aforismo clássico. Elas são 93,7% dos 400.000 trabalhadores domésticos registrados pelo IBGE. Como mostra Dominique Vidal (2007), a perspectiva da igualdade formal entre os indivíduos fica muito distante da sua experiência cotidiana. Quanto mais que, como veremos, as classes superiores têm dificuldade de plenamente reconhecê-las em sua comum humanidade. Então, pensar que o vagão das mulheres seria uma infração ao princípio de igualdade está longe de suas preocupações.

Como foi registrado por Alana e Camila, as mulheres de classe popular não são feministas. Elas são femininas. Ou se dizem feministas sendo femininas. Uma feminilidade assumida, liberada e respeitada pode ser um modo desejado e acessível de participar da modernidade. Quando esse modo de "ser muito mulher" ainda é protegido pela lei do vagão, um direito dado, então se participa também da democracia. Concordando com Aparecida Moraes e Bila Sorj (2009), é importante ir além da antinomia entre a postura feminista universalista e o que seriam formas locais de sociabilidade para enxergar a articulação, mesmo que "tensa e, por vezes, paradoxal". Entender tal articulação é determinante para dar conta da experiência do vagão.

Voltamos então para a nossa descrição do metrô como uma encenação arquetípica da modernidade. Sair dos bairros populares e viajar de metrô para trabalhar no Centro ou na Zona Sul é participar dessa modernidade. Pouco importa o trabalho. No desembarque das estações de Copacabana e Ipanema de manhã cedo, é impactante ver essas centenas de mulheres

maquiadas, perfumadas, vestidas com blusas justas, sapatos de salto. Os acessórios são da moda, pouco importa quais ou se foram comprados no camelódromo. As unhas são pintadas e tanto faz se não foram no salão. “Hoje em dia, mulher pobre anda que nem gente rica, toda ajeitadinha. Nem sei de onde elas tiram dinheiro para isso... é cada bolsa, cada par de sapato!” Se, como bem mostrou Mirian Goldenberg (2007), o corpo é investido como capital, o corpo também é o suporte no qual se ostenta o capital conquistado. É difícil às vezes distinguir as que descem em Botafogo rumo ao shopping Rio Sul, onde trabalham como vendedoras, das que vão para as zonas residenciais onde muitas são “trabalhadoras domésticas”. Outras já descem no Centro. Andam às vezes no metrô com o crachá da empresa orgulhosamente pregado como uma medalha. Outras vezes, viaja-se de uniforme, quando esse “veste bem”. Cada uma conquistou um pouco da modernidade, nem que seja apenas pelo tempo de um trajeto no metrô. Mas nesse trajeto importa mostrar essa conquista, e o corpo é o principal suporte para isso. Pouco importa que a estetização desse corpo responda aos estereótipos comerciais da mulher. Ao contrário, pelo menos agora pode também se aproximar desse ícone da mulher moderna vendido nas paredes do vagão. Elas de fato não menosprezam a feminilidade exaltada pela Garnier ou L’Oréal, mesmo que possam valorizar uma corporeidade mais opulenta e ostentatória. De todo jeito, a feminilidade assumida faz parte do orgulho de ser mulher. “Porque eu mereço.” Pouco importam os olhares condescendentes das madames da Zona Sul. Muitos outros sabem o que é ser “mulher de verdade”. Os olhares podem, e até devem, ser recebidos com aparente frieza, mas não deixam de ser recolhidos como raios clareando o pavimento, como para facilitar o deslocamento na modernidade urbana.

Constitutivo dessa inscrição na modernidade, esse corpo estetizado é, como já mencionado, ameaçado pelas sexualizações indesejadas. Uma lei garantindo a integridade física no metrô entra no pleno sentido desse direito de ser mulher assumindo sua feminilidade e protegida das indelicadezas.

Aliás, 18% das usuárias entrevistadas dizem que viajam no vagão para se proteger de abusos sexuais e 17%, para evitar contatos de promiscuidade com os homens. O foco explícito da lei encontra em certa medida seu público.

Porém, esses dados mostram que há mais em jogo. Contrariamente às mulheres reagindo ao vagão como uma negação de sua independência e autonomia, para muitas que usam o vagão a lei é intrinsecamente emancipadora. Ela reconhece as mulheres como sujeitos de direito. Seguindo a fórmula de Hannah Arendt (1973), ela consagra "o direito a ter direitos". Vale lembrar nessa perspectiva que a lei se encaixa numa série de dispositivos, como o Estatuto das Mulheres, a Lei Maria da Penha ou a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Essa dinâmica reforça a sensação de que "agora é nossa vez". É importante ressaltar que tais dispositivos, mesmo que criem mecanismos diferenciados, não são percebidos como rupturas do princípio de igualdade. Numa sociedade na qual, como aponta Celi Scalon (2007), o discurso em defesa da igualdade e a aceitação de elevados níveis de desigualdade não são necessariamente incompatíveis, o *justo* pode ser uma forma de resolver o hiato. É justo todos terem um direito igual a ter direitos. Mesmo que esse direito seja diferente — desigual? — em substância. No caso do vagão, não se trata de um direito exclusivo, *só* para si, mas também para si.

Além do mais, a lei do vagão é tida como justa em substância porque entra em coerência com certa pragmática da "condição feminina". Essa não se resume às dificuldades de proteção do corpo estetizado já mencionadas. Ainda há o corpo cansado, usado, velho ou simplesmente menos imponente, mais reservado. As mulheres que batalham cotidianamente no transporte público bem sabem: a competição pelos lugares sentados é profundamente desigual. Depois de um dia de trabalho, e com ainda uma hora de transporte pela frente, tais lugares são disputados sem mercê. É fácil observar que a força física masculina prevalece a maior parte do tempo. Como resume uma

jovem de 25 anos, “na hora do empurra-empurra com homem não tem condição de a gente competir”. Muitas mulheres viajam no vagão simplesmente porque reduz essa competição desigual pelo espaço e aumenta a possibilidade de viajar sentada — 23% dizem utilizar o vagão porque é o mais vazio. Do ponto de vista do feminismo da igualdade, o discurso imputando uma menor performance das mulheres na luta pelo espaço público soa como profundamente conservador. Para as mulheres das classes populares condenadas aos trabalhos manuais e sem a ajuda de uma empregada em casa, tal reconhecimento é, de fato, uma forma de respeito e de gratidão. Mesmo que consagre o que essas mulheres também aceitam: uma dependência.

Vale ressaltar as observações de Richard Sennett (2003) que visam a relativizar o preceito liberal do trabalhador moderno e independente. O dogma de cuidar de si mesmo seria um discurso da elite liberal. Não será a obsessão pela “autoestima” no Rio de Janeiro típica de uma classe média consumidora de livros de “autoajuda”? “A dignidade da dependência nunca pareceu um projeto político válido para o liberalismo” (p. 149). Sennett lembra, assim, que a associação entre dependência e vergonha é própria a uma determinada cultura, enquanto em outras ela é percebida como a condição mesma do jogo social. Não se trata aqui de entrar no eterno debate relativo ao que seria uma “cultura popular”. Apenas registramos que, para muitas mulheres, esperar o vagão feminino na proteção de guardas não é em nada uma experiência humilhante. Bem pelo contrário, é com certo orgulho que se veem assim publicamente destacadas. “Respeito é bom e elas merecem.” Na plataforma de embarque, é fascinante observar o imenso mal-entendido entre as mulheres que lançam olhares de desdém às usuárias de um lado e a postura serena do direito merecido assumida do outro.

É importante voltar ao tema da gratidão. Talvez seja apressado demais interpretá-lo somente como a expressão de um *ethos* de dependência consentido e assumido. Referindo-se à lei do vagão, uma expressão

recorrente foi que se tratava de um “direito dado”. Decerto, essa ideia de “direito dado” se inscreve na lógica do que Wanderley Guilherme dos Santos (1987) chama de “cidadania regulamentada”. No Brasil, a incorporação na cidadania se faria mediante a produção pelo Estado de categorias de beneficiários de direitos definidos numa base ocupacional, sem que haja previamente uma expansão dos valores políticos a tais coletividades. Sem descartar essa análise de mecanismo vertical-descendente de “doação” dos direitos, levantamos a hipótese de que, numa lógica ascendente (*bottom-up*), a expressão pode ser levada ao pé da letra. Para uma categoria das mulheres entrevistadas, ficou óbvio que o vagão era efetivamente representado como parte de uma dádiva: “Um direito que deram para nós.” Como mostram Hawkins, Marshall e Meiners (1995), o elemento mais nitidamente associado ao sentimento de justiça percebido pelas mulheres é o fato de que o marido aprecia o trabalho doméstico e educativo cumprido pela esposa. A gratidão é uma forma altamente valorizada de restituição do trabalho dado. Nessa lógica, não será o “direito dado” do vagão percebido como uma marca coletiva de gratidão, uma forma de restituição das atividades domésticas ou de serviço de todo tipo realizado pelas mulheres de condição modesta? Em perfeita concordância com a perspectiva clássica de Marcel Mauss,[2] algumas entrevistadas disseram que as mulheres têm a obrigação de receber esse vagão “dado”.

> Eu acho que a gente tem de andar no vagão feminino... porque a gente tem de prestigiar o vagão... porque é um direito que a gente conquistou, né? Aí tem mulher que não anda, mas acho que a gente tem de dar prioridade a alguma coisa que fizeram para a gente, em nosso favor, tem de prestigiar...

Nessa perspectiva, não somente a “dependência” do vagão como garantia da integridade individual não seria vergonhosa como seria

perfeitamente constitutiva da gramática elementar dessa relação social "livre e obrigada" descrita por Alain Caillé (1994).

"CAI FORA, CAI FORA!!!"

Mas não se trata aqui de colocar em contraposição, de um lado, o modelo liberal do *self* independente e moderno e, de outro, uma sociabilidade popular impregnada de valores comunitários tradicionais. Se o vagão é percebido pelas mulheres de condição modesta como "dado", ele, por sua vez, obriga. Torna-se "nosso direito" e por isso deve ser afirmado, defendido e respeitado. Mostrando como o vagão se torna constitutivo desse "nós" e desse "direito a ter direitos", queremos agora explorar a perspectiva de que ele não suspende a modernidade democrática, mas pode funcionar como um veículo de sua realização.

De manhã, no sentido Zona Sul-Centro, em algumas estações do percurso Zona Norte-Centro e de noite no sentido Centro-Zona Norte, guardas de segurança impedem a entrada masculina no vagão feminino. Sempre acontece, porém, que, desavisado, por inadvertência ou às vezes por provocação, um homem entre no vagão feminino. Logo, o clima de hostilidade silenciosa se faz. A distância é logo marcada. As mulheres trocam olhares de exasperação. Os corpos se retraem em posturas de repúdio. É frequente observar que até a próxima estação, aonde irão correndo para outro carro, os homens fiquem de costas viradas, como perdidos na contemplação de uma paisagem invisível pelas janelas escuras. Se algum homem ficar mais de uma estação, logo surgem os comentários: "Olha ali um sentado, e novinho"; "E ainda disputam lugar sentado!"; "Sai! Vai embora"! Uma ainda sentencia: "É, manda todo homem para fora. Fora!" Com a tensão subindo, é frequente que o inoportuno seja desqualificado em sua virilidade: "Olha a mulherzinha que acabou de entrar!", "Aqui tem uma menininha no meio". Protestando contra a "invasão" dos homens, uma

usuária fez a seguinte sugestão ao Metrô-Rio: “Por que vocês não pintam o vagão todo de rosa pink e escrevem nele: vagão das mulheres e dos homossexuais?” No embarque, na Zona Norte, é frequente observar cenas coletivas de expulsão em que os homens são fisicamente projetados para fora. A violência de certas cenas tem uma dimensão catártica.

> Porque... às vezes é muita gritaria: a maioria dos homens entra, mas sem saber, então começam a gritar: “Ê, não tá vendo não, que é o vagão das mulheres? Cai fora, cai fora, cai fora!” E às vezes o homem fica desnorteado! Fica igual baratinha tonta, elas começam a gritar! “Ê, esse é o vagão das mulheres! É o vagão das mulheres! Cai fora, cai fora, cai fora!” Tem a moça do apito, e quando chega uma pessoa estranha, que é o masculino, começa a apitar! Apitar, apitar, mas ela é muito engraçada mesmo, ela. Então ela começa a gritar: “Ah! Ê, tem um homem estranho! Ô, psiu, psiu, tá vendo não? Só tem mulheres, aqui, gatíssimas!”

O engajamento chega a ser mais radical. Uma passageira escreveu para o Metrô-Rio:

> Hoje eu fiz um protesto, impedi o fechamento da porta do trem lá na estação do Maracanã, os guardas disseram que não poderiam retirar o indivíduo que estava dentro do trem, mas ele pôde tentar fazer com que a porta se fechasse comigo no meio.

Deixamos o último depoimento para um homem contando por carta sua desventura ao entrar no vagão:

> Como não saí, vieram gritando no meu ouvido várias ofensas e palavrões. O mesmo veio se repetindo até a estação de Maria da

> Graça, onde a composição passou às 9h29. Senti-me ainda mais humilhado nessa estação, pois dois seguranças que estavam na plataforma viram e, ao invés de garantir minha segurança, se limitaram a rir da situação. Nunca fui tão humilhado e espero uma reparação por parte da empresa.

Assim possuído, o direito do vagão dado, por sua vez, empossa. Multiplicam-se de forma espontânea comunidades de emoção, fortalezas de corpos femininos contra a invasão de corpos masculinos. Mas seria abstrair abusivamente uma intencionalidade política ver sistematicamente nessas cenas as expressões de um fortalecimento da cidadã ou de uma conscientização feminista. Certas vezes, a violência observada parece sobretudo traduzir um revanchismo ou um linchamento simbólico do gênero masculino. Não que tais expressões não tenham uma carga política, mas focam mais no confronto e na rejeição jubilatória do que na afirmação positiva de um direito. Nesses casos, o vagão somente oferece mais uma arena para um enfrentamento mais amplo. Mesmo assim, muitos homens não ficam sem reação e as cenas acabam exemplificando e reforçando uma violência de gênero.

> Um rapaz desavisado ia entrando no vagão e o amigo o puxou rapidamente antes que entrasse e falou em voz alta: “Cara, não entra aí não que nesse vagão só pode mulher feia ou sapatão.”
>
> Nós mulheres, ao reclamar, fomos xingadas e os mesmos ameaçaram até nos agredir, faço a reclamação para evitar que isso ocorra! Há muitos homens que entram em grupos, dispostos a arrumar confusão!
>
> Havia um homem dentro do vagão das mulheres debochando e rindo, causando constrangimento para nós.
>
> Muitas vezes presenciei ameaças desses homens a mulheres que reclamam da sua presença. Outro dia uma delas foi ameaçada de morte por um que se dizia ex-presidiário e ainda desceu na mesma estação [que ela].
>
> E um deles debochou da minha cara dizendo que sabia e que entraria assim mesmo, esse homem ficou me encarando desde lá até o Estácio.

Uma usuária relata que no vagão feminino entrou um homem mostrando "as partes íntimas do seu corpo" para as passageiras que estavam no vagão. Realmente, no vagão podem se repetir as humilhações já sofridas em outros contextos, amplificadas pelo fato de que, dessa vez, acontecem em público. "Quando o vagão é invadido por homens eu fico triste. Porque a gente não se sente respeitada... é nosso direito, né?" A pesquisa registrou centenas de cartas de mulheres protestando contra a invasão impune dos homens e o sentimento de humilhação e desrespeito que essas cenas provocam.

Porém, é inegável que a "lei do vagão" também constitui um espaço de afirmação. Do ponto de vista conceitual, ela representa o que Sennett chama de "um selo de aprovação", permitindo uma aliança discursiva entre o respeito devido às mulheres e o respeito devido à lei. É assim que no recinto do vagão opera-se um descolamento e uma simplificação do ônus da prova. Deslocamento do registro doméstico para o registro cidadão, da esfera privada para a esfera pública. Simplificação pelo fato de que a presença masculina por si só constitui, ao mesmo tempo e com plena visibilidade, a prova do desrespeito à pessoa e da infração à lei. A lei materializa uma fronteira clara substituindo a subjetividade dos sentimentos de injustiça pela objetividade da norma, separando o legal do ilegal.

É importante ir além dessa elaboração conceitual e tentar entender como concretamente opera esse empossamento dentro do vagão. A ideia de "zona de indiferença" de Michel Crozier (1992) nos parece operatória. A "zona de indiferença" é o espaço em que um poder aceito em seu princípio é aceito em todas as suas modalidades. Nesse espaço, o indivíduo está em um estado de desinteresse ou insensibilidade perante a autoridade exercida sobre ele. No entanto, quando em grupo, esse indivíduo vai mais facilmente se despertar perante um problema qualquer, porque é provável que vá se encontrar em contato com uma "zona de não indiferença" de algum outro membro. Concretamente, muitas mulheres não protestam contra a presença de um homem no vagão. Como resultado, muitos homens podem viajar no

“vagão harém” sem nenhuma reação por parte das mulheres. Mas de repente chega a “moça do apito”, ou uma mulher que impede o fechamento das portas ou que se dirige diretamente ao transgressor. É impactante perceber então a dimensão performativa de cada uma dessas situações em que uma mulher iniciando sozinha um protesto acaba despertando cenas de expulsão coletivas. O vagão nesse momento acaba se tornando uma “zona de não indiferença”.

> O que eu mais gosto é poder expulsar os homens [risos...] As mulheres se unem contra os homens que entram, para defender nosso direito, né? A gente precisa se fortalecer contra os abusos, não é por isso que a gente luta?

O que o caso do vagão permite entender é que o empossamento de um “direito a ter direitos” não surge de forma espontânea e *sui generis*. Ele repousa na multiplicação de microssituações performativas pelas quais o consentimento a uma autoridade ou uma violência se torna progressivamente intolerável. Talvez seja assim que o vagão, como dependência consentida e gratificação merecida dentro da matriz relacional da dádiva, pode se tornar para certas mulheres o veículo de uma independência reivindicada dentro da cidade cívica.

Nas assembleias feministas da Sorbonne na década de 1970, os homens eram expulsos ou, quando aceitos, eram submetidos a provocações e cenas de ironia coletiva (Boudoux e Zaidman, 1994). Foi nesse tipo de recinto onde a mixidade era recusada que se elaborou a postura de um feminismo cidadão.

O CONDOMÍNIO FECHADO DAS MULHERES

Os usos e as representações do vagão parecem oscilar entre, de um lado, um repúdio radicado numa concepção na qual mixidade e democracia são inseparáveis e, do outro, uma aceitação resgatadora de dignidade e afirmadora de direitos. Os dados da pesquisa apontam para a existência de uma terceira leitura, na verdade majoritária.

De 71% das mulheres que já andaram no vagão, 63% disseram ser usuárias ocasionais, 20% regulares e 17% sistemáticas. O perfil dominante é uma mulher que faz do vagão um uso oportuno e ocasional. Viajou nele porque parou em frente (13%), porque era mais perto da saída (13%), porque era mais vazio (23%). Da mesma forma, 69% das mulheres e 63% dos homens entrevistados dizem que a lei é útil, mas, ao mesmo tempo, 64% das mulheres e 66% dos homens concordam que "separar as mulheres não vai resolver nada, melhor seria investir na segurança e na educação". Não se trata aqui de uma incoerência, mas de uma pragmática: o vagão tem uma utilidade circunstancial sem enfrentar com profundidade os desafios das relações de gênero no espaço público. O vagão seria um "arranjo".

WITH-THEN-APART: O ARRANJO ENTRE OS SEXOS

O "arranjo" é justamente a ideia a partir da qual Erving Goffman (1977) dá conta da organização da copresença dos sexos nas sociedades contemporâneas. Segundo Goffman, a utilização dos espaços públicos se faz a partir de pequenos arranjos permitindo às mulheres terem a possibilidade de cessar de ser expostas aos homens e de se retirar num enclave inteiramente feminino. Desde as escolas, atividades separadas são propostas. Na vida cotidiana, banheiros, salas desportivas ou de repouso têm espaços separados. Dessa forma, é instituído um tipo de ritmo *with-then-apart*, que comporta um período no qual os sexos são reunidos, seguidos de um curto período de separação e assim por diante. Espaços nos

quais se pode suspender a comédia de representação (mesmo que para melhor se preparar) que constitui de forma geral a relação entre os sexos.

Essa análise permite explorar outra dimensão do vagão feminino. Não será simplesmente mais um espaço ritmando a organização *with-then-apart* dos sexos na vida cotidiana carioca?

O "conforto" e a "intimidade" constituem temáticas onipresentes. Das usuárias, 12% apontaram espontaneamente para o caráter mais "agradável" do ambiente. Um espaço no qual têm "mais privacidade". De fato, de manhã cedo, é muito frequente ver mulheres aproveitando a viagem para terminar a maquiagem, usando a janela escura do vagão como um espelho. Muitas ainda têm o cabelo molhado. Outras se deixam cochilar mais um pouco. O vagão aparece nesses momentos como um recanto onde as mulheres podem retardar sua entrada na cena do espaço público. A esse registro da privacidade, soma-se o registro de uma sociabilidade feminina privilegiada e protegida. "No feminino, no feminino... Ah, a mulher é mais sensível, né? As mulheres dão lugar para sentar... Eu me sinto melhor, vou puxando papo, falo com elas e aí a viagem passa mais rápido..."

> O mais legal é que a gente faz amizade. Às vezes a gente está menstruada, de TPM, e a outra te olha e até já sabe, ela entende né? O homem não entende isso, o homem acha que é pretexto essa história de TPM... A mulher dá lugar pra outra mulher grávida, o homem não dá não! Finge que tá dormindo, acredita? As mulheres se entendem... no vagão feminino elas se entendem. A gente se sente mais à vontade...

Aparece com frequência o registro do "viajar com conforto", às vezes justificado pragmaticamente: "Ainda levamos conosco bolsa e muitas vezes sacolas, o que toma mais espaço."

Longe dos debates a respeito de sua carga humilhante ou de seu potencial emancipador, o vagão aparece assim como um "arranjo" que se assume com pragmatismo e naturalidade. Um espaço ao qual se vai, como num banheiro feminino, quando se precisa de mais privacidade para ajeitar a aparência, conversar entre amigas, se livrar dos olhares masculinos nos momentos de cansaço, mas sobretudo quando a promiscuidade é tal, que se torna não necessariamente insuportável ou perigosa, mas simplesmente desconfortável. Esse caráter fluido dos usos explica por que a maioria das mulheres é usuária ocasional e por que, quando os vagões mistos estão quase vazios, o vagão feminino perde parte de sua utilidade. É sintomático que a lei acabou "não pegando" nos horários e sentidos nos quais o fluxo de passageiros é menos denso. O Metrô-Rio deixou até de colocar guardas nas estações do Centro de noite na direção Zona Sul. Talvez quando pouco cheio o vagão feminino volte a entrar na "zona de indiferença" de uma maioria de mulheres. O "arranjo" se tornaria, assim, desnecessário.

A SÍNDROME DA BOIA: UM DESARRANJO DOS SEXOS?

O conceito de "arranjo" de Goffman não traduz somente uma lógica da boa convivência. Ele remete à construção e reafirmação de um tipo particular de relação entre homens e mulheres. Justamente por isso, veremos agora que não basta decretar por lei um lugar exclusivo para as mulheres para que o vagão esteja logo integrado dentro dos pequenos arranjos consentidos do *with-then apart*. Porque mexe com a fronteira entre organização social e diferenças tidas como naturais, ele pode ser veículo de desarranjos.

Um primeiro desarranjo diz respeito a uma forma de circulação na vida pública que Goffman chama "mistura de corte e galanteio". O arranjo inicial consiste, para o homem, em ter a possibilidade de oferecer ajuda. Tal possibilidade não é somente uma obrigação, mas também um privilégio porque ele pode usar dessa obrigação de forma seletiva e porque a mulher se

encontra obrigada a testemunhar sua gratidão. Ainda traz um pequeno toque de sexualidade e uma pequena confirmação de sua masculinidade. O vagão claramente limita tal modalidade: “Detesto, porque sempre escolho o vagão em que vou entrar dependendo de se tiver alguma gostosa para entrar junto e quando vejo que ela vai para o vagão rosa, aí tenho de ir para outro.” Além do mais, o vagão transforma a princípio o “galanteador” em “tarado”. Não só um homem pode se sentir frustrado em uma das microssatisfações que lhe oferece a prova cotidiana de sua masculinidade, mas também ainda pesa sobre ele doravante uma suspeita genérica de agressor. Pelo simples fato de existir, o vagão desloca o cursor do apropriado e do inapropriado: a situação de mixidade em si se torna recodificada como suspeita e predatória. Na perspectiva de Foucault, aparecem assim novas figuras da predação e da monstruosidade sexual. Novos “anormais”.

Essa suspeita que sua simples presença levanta pode ser vivida pelos homens como uma grande humilhação, maior ainda por acontecer em público. Ao entrar desavisado no vagão, um homem conta que ficou “envergonhado, pois me passei por um malandro”. Outro diz se sentir discriminado e acha injusta uma lei que “trata os seres do sexo masculino como se todos fossem tarados”. Outro relata que foi “constrangido perante todas as pessoas. Fui humilhado na frente de todos que estavam no vagão e na estação”. Uma mulher conta uma situação em que um amigo, ao entrar no vagão, “foi tratado como um ladrão, um bandido e um estuprador, meu amigo quase chorou, ele se sentiu humilhado”. Mesmo quando não entram no vagão, a contemplação dessas dezenas de mulheres esperando atrás da faixa rosa é vivida por muitos como uma ferida narcísica, uma marca coletiva de repúdio. As queixas não se situam somente nos registros estéticos e sexuais. Um homem conta que “antes era mais gostoso. Tinha umas senhoras, daquele tipo que o mercado rejeita, mas que viajavam bem perto da gente e rolava um carinho muito grande, tipo solidariedade de trabalhador”.

Se fica claro que na percepção de algumas mulheres a existência do vagão melhora a autoestima, para alguns homens baixa a autoestima.

Essas queixas de uma redução do homem ao registro sexual se traduzem com frequência por um descolamento do argumento para o registro da dignidade e sobretudo da cidadania. “Nós homens também queremos nossos direitos.” Uma temática central é que a afirmação do direito diferencial das mulheres fere o direito à igualdade dos homens. Mas, sobretudo, contesta-se em substância o propósito do vagão. A lei seria assim um modismo e sobretudo um oportunismo político. Um homem escreve: “Assim verificamos leis que oferecem não direitos, mas vantagens e privilégios somente. ‘Respeito é bom e todos merecem’ seria a frase correta.” Aparece com frequência e num modo denunciador a associação entre a lei do vagão e as cotas raciais. “Primeiro as cotas e agora isso.” A lei é vista numa continuidade política na qual se promovem minorias em detrimento do direito de todos. Exatamente da mesma forma que as mulheres condenando o vagão, esses homens estabelecem uma “prova de grandeza” ao avaliar o vagão numa ordem cívica mais geral. Nessa perspectiva, o vagão não é um pequeno “arranjo”, apenas é pequeno.

Quer seja no registro da sexualidade ou da igualdade, existe então para alguns homens um sentimento de desorientação. Esse sentimento produz atitudes concretas nas quais se manifesta claramente a experiência de um desarranjo. Num ensaio sobre linguagem e comunicação corporal, Birdwhistell (1970) observa que, numa sociedade de transformação rápida dos papéis sociais relacionados ao gênero, os jovens têm dificuldade de apreender as mensagens intra e intergênero apropriadas. Não é de estranhar que, numa tal sociedade, mensagens sobre sexo e gênero podem se tornar uma preocupação. O vagão é sem dúvida um espaço a propósito do qual tal preocupação se exprime. Muitos homens manifestam dificuldade de saber como se comportar nos vagões mistos quando a promiscuidade é grande. Desculpam-se com ênfase logo que tocam por acidente um corpo feminino,

como para se diferenciar publicamente da figura do predador. Nas zonas populares, pudemos observar jovens rapazes entrando no vagão "comum" de mãos levantadas, um pouco como faz um jogador de futebol querendo ostentar que não cometeu falta nenhuma e que o adversário caiu sozinho. São mãos levantadas de quem não quer nem pode cometer um assalto à integridade física das moças. Ao entrar num carro lotado, um jovem acabou encostando na coxa da passageira ao lado. Enquanto essa exprimiu seu aborrecimento, o jovem protestou em voz alta, dizendo que não havia como impedir o contato e que do jeito que estava "a gente vai ter de andar no metrô com boias para não arriscar tocar ninguém". Exasperado, um homem gritou a uma mulher: "Pare de reclamar e vá para o vagão de vocês!" Eles exprimem que, com o vagão feminino ao lado, a mixidade já não é mais exatamente a mesma coisa.

O segundo desarranjo é consecutivo do primeiro. Se há homens que se sentem genericamente tratados como predadores, há mulheres, em contrapartida, que se veem olhadas como presas potenciais. Ou seja, a dimensão sexualizada do corpo feminino acaba também sendo reforçada. O vagão das mulheres se torna assim o "vagão harém" e os guardas do Metrô, "verdadeiros eunucos modernos". Pragmaticamente, um jovem observa: "Ué! Aparece um carro cheio de mulheres, o que você faz? Você olha, né?" Outro ironiza: "Das mulheres que fazem questão de utilizar e reclamam da presença de homens, 80% são barangas, que jamais sofreriam assédio." Um disse que, quando ouviu a "gravação informando do 'carro das mulheres' com uma voz sexy", a primeira coisa que lhe passou pela cabeça foi "clube das mulheres" e ele "ficou imaginando o Vitor Fasano dançando em volta do ferro e a mulherada colocando passe unitário na cueca dele".

Obviamente, esses tipos de conflito não são próprios do metrô. Afinal, são cenas banais remetendo a um *ethos* do enfrentamento que continua marcando, em grande medida, o imaginário e a prática cotidiana das relações entre os sexos. Aliás, arranjos e enfrentamentos são produtos

simétricos da mesma matriz relacional. Trata-se, então, apenas de registrar que o vagão aparece às vezes como um microespaço de desarranjo da sociabilidade ordinária e que se torna, por isso, um foco de enfrentamento. É revelador que 35% dos homens e 32% das mulheres estimam que o vagão "vai aumentar os conflitos entre homens e mulheres no metrô".

Essa carga conflituosa acaba sendo devolvida para as próprias mulheres. Uma dimensão central da lei do vagão é seu caráter opcional. Criam-se dessa forma dois grupos. As usuárias de um lado. As não usuárias do outro. De certo, predomina o uso ocasional, a fronteira entre os grupos é constantemente redefinida, cada composição estabelece implacavelmente uma fronteira. Tal dimensão opcional devolve para cada mulher a responsabilidade de seu bem-estar e uma segurança. Uma escolha pode e deve, então, ser feita. Nos termos dessa escolha, aparecem numa perfeita simetria à figura da mulher "que se respeita" e à "vadia" ou "devassa". O número é significativo: 12% das entrevistadas estimam que mulheres não usam o vagão só "porque elas querem mesmo viajar na companhia dos homens". Obviamente, tal repartição das virtudes não é a regra predominante. Uma grande maioria das mulheres, justamente por serem usuárias ocasionais, bem sabe que o uso do vagão misto não é desqualificante. Além do mais, não se pode ignorar os 2,5% das mulheres que disseram mesmo não usar o vagão "para não perder a oportunidade de conhecer alguém interessante". Uma universitária evoca com sutileza essa situação na qual "você não precisa se tirar daquela posição que você já está, tipo, às vezes você já está ali e fica ali né, meio perto... do pescoço".

Por consequência, seria muito dizer que o vagão é um fator de conflitualidade feminina a respeito da boa moralidade no espaço público. Todavia, é um espaço no qual pequenos julgamentos dos outros e confirmações de si podem ser feitos a partir de um critério simples e visível. Um espaço de dúvida plausível.

Em conclusão, por mais que o vagão esteja efetivamente representado e utilizado pela maioria, como mais um pequeno “arranjo” entre os sexos, ele suscita tensões marginais. De fato, ao criar o “vagão feminino”, foram criados ao mesmo tempo os “vagões mistos”. O que foi retratado aqui é que, seguindo essa nova fronteira, criam-se também grupos e polaridades de ambas as partes de sua demarcação física e simbólica. Observamos também que surgem efeitos paradoxais: ao fazer do risco sexual o princípio demarcador, tornou-se mais frouxa a linha entre os registros estetizados e sexualizados dos corpos. É que a sexualização ostentatória do “vagão das mulheres” agita, ou perturba, de forma geralmente discreta ou imperceptível, mas sempre imprevisível, um ambiente no qual coexistem também os registros da neutralidade e da estetização. Tal perturbação entre os registros do corpo no espaço público constitui o principal fator dos pequenos desarranjos que foram observados. O contato físico no metrô passa dessa forma por microprocessos de ressignificação, nos quais é agitada de tremores e sobressaltos discretos a fronteira do tolerável e do intolerável, da decência e da indecência. Talvez a multiplicação desses pequenos desarranjos acabe provocando um rearranjo da relação entre os sexos no metrô. Tal rearranjo implicaria uma modificação da fronteira entre, de um lado, a organização social e, do outro, o que se acredita que tal organização deva sacrificar às diferenças “naturais”, ou tidas como tais, dos sexos. Talvez a extensão ao contexto do metrô do *with-then-apart* inscreva um pouco mais as mulheres no registro de uma natureza tentadora e frágil necessitando de proteção. O vagão apareceria, assim, como um desses espaços nos quais se produz uma nova ecologia das relações entre os sexos.

A SÍNDROME DO KOLENE PINGANDO: *APART AND APART*

Enfim, um último desarranjo deve ser destacado. Um primeiro indicador é que 36% dos homens e 26% das mulheres entrevistados concordaram, pelo

menos em parte, com a ideia de que o vagão é um privilégio injustificado. Tal discordância não remete necessariamente a um igualitarismo republicano ferido, mas a uma relação de analogia estabelecida com o que chamaremos aqui a lógica do "condomínio fechado". É que o *with-then-apart* não remete somente aos arranjos entre os sexos, mas aos pequenos e grandes arranjos que se autoatribuam grupos privilegiados para os quais o conforto é justamente não se misturar com a massa. De condomínios fechados a clubes náuticos ou de regatas, de salas VIP, de blocos de carnavais a igrejas, a produção de tais espaços exclusivos é uma estratégia clássica da diferenciação social.

Para algumas mulheres, o vagão é uma extensão do condomínio. Ou deveria ser. Prossegue que o novo arranjo entre os sexos provoca pequenos desarranjos espaciais de classe. O vagão suspende a mixidade de gênero mas acrescenta por efeito de concentração a mixidade social entre as próprias mulheres. No mesmo vagão, enquanto algumas se orgulham de ter um direito "também para si", outras se lamentam de que tal direito seja também para aquelas. O sonoro "merda de pobres" ouvido quando uma mulher batalhava o acesso ao vagão é esclarecedor.

> Sempre achei um absurdo esses vagões cor-de-rosa. Na real, eu sempre os evitei, pois acho que prefiro estar espremida com quem não curte estar no meio daquele ambiente de rancor feminino às 8h com o cabelo pingando de kolene. Não acho o vagão das mulheres nenhum paraíso. Também não é agradável viajar encoxada por mulheres, nem ter de ouvir os barracos induzidos por estresse, muito menos as conversas estridentes sobre BBB/novelas.

Uma senhora conta que foi "mais empurrada do que nos vagões mistos. Segurei-me no primeiro ferro que pude. Na mesma hora uma moça me deu uma mordida forte no braço". Ainda se queixa das "barangas malcuidadas".

Das entrevistadas, 5% explicitaram que não andam no vagão por motivos de “cheiro”, “histeria”, “confusão” ou por ser um lugar “de falatório”, “barulhento”, no qual mulher quer logo “virar amiga e puxar assunto”. Outras mulheres percebem a carga preconceituosa que emana das atitudes e dos comentários aborrecidos. Queixam-se da frescura e da metidez das senhoras. “Uma vez vi uma mulher pedir licença para outra passar e essa mulher não deu e ainda colocou o pé na frente.” “As mulheres acham que estão em um táxi, ficam preocupadas com a chapinha, em amassar a roupa, não aguentam empurrões.” Outra foi ouvida gritando: “Quem quer privacidade vai de táxi!”

Ou seja, o problema do vagão para algumas é que não é suficientemente reservado. Aliás, em Ipanema ou Leblon, algumas associações de moradores nem sequer querem o metrô. A “extensão” espalharia nos bairros nobres nos finais de semana as classes populares pelas ruas e praias. Para essas associações, tal extensão significa sobretudo mais perfume barato no ar e kolene pingando no calçadão.

CONCLUSÃO

A rejeição cívica, a valorização afirmativa ou o uso pragmático não definem três ideais típicos de mulheres, muito menos remetem a retratos reais. São três polos configurando um espaço no qual se efetua sem exclusividade e de forma combinatória a circulação social dentro e fora do vagão. Assim, o fato de serem usuárias ocasionais não significa que as mulheres desconsideram a questão da igualdade. Algumas admitem pagar o conforto físico por certo desconforto moral. “Aí eu reparei que eu estava no vagão de mulheres e eu me senti um pouco constrangida e envergonhada por ter me deixado levar por esse tipo de... mas eu também não fui culpada.” Da mesma forma, pode-se ostentar o orgulho do direito conquistado e nem sempre “prestigiar” tal direito, ou ainda lembrar-se com certo mal-estar dos homens que também

“mereceriam” e que ainda não tiveram “o direito deles”. Pode-se assumir plenamente o vagão como um direito justo e ao mesmo tempo usá-lo como uma comodidade.

Uma opinião comum a respeito da lei do vagão é que é algo “sem gravidade”, algo que não dá certo, que não vai dar certo ou que não pode dar certo. O vagão ainda seria um carioquismo, um modismo ou um oportunismo político. Alguns estranharam ainda que uma pesquisa possa ser conduzida sobre tal não objeto.

A aposta deste trabalho foi mostrar que em seus espaços de funcionamento, como em suas transgressões, rejeições e aprovações, a “lei do vagão” não é sem gravidade. Porém, não se tratou de projetar o vagão fora e além de seus trilhos. Ele não representa algo numa escala maior, não prova nem desmente nenhum aparelho teórico. Tampouco nele se decifram os rumos de um mundo a ser. Apenas é um desses espaços do cotidiano nos quais valores, normas e posturas se cruzam, se chocam ou se combinam e produzem algo que as ciências sociais chamam de “modernidade democrática”.

Referências bibliográficas

Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme: Le système totalitaire*. Paris: Calmann-Lévy, 1973.

Augé, Marc. *Un anthropologue dans le métro*. Paris: Hachette, 1986.

Becker, Howard. *Outsiders*. Paris: A. M. Mètailé, 1985.

Birdwhistell, Ray. *Kinesics and Contex: essays on body-motion communication*. Pensilvânia: University of Pennsylvania, 1970.

Boltanski, Luc e Thévenot, Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur.* Paris: Gallimard, 1991.

Boudoux, Claudine e ZAIDMAN, Claude (eds.). *Egalité entre les sexes: Mixité et Démocratie*. Paris: L’Harmattan, 1994.

Caiafa, Janice. “Espaço, comunicação e consumo no metrô do Rio de Janeiro.” *Revista Contracampo,* nº 20, 2009, p. 17-32.

Caillé, Alain. *Don, intérêt et Désintéressement.* Paris: La Découverte, 1994.

Crozier, M. e FRIEDBERG, E. *L'acteur et le système*. Paris: Seuil, 1992 (Points essais).

DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1979.

Dagenais, Huguette. "Les femmes dans la ville et dans la sociologie urbaine: les multiples facettes d'une même oppression." *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, nº 1, p. 21-36, 1980.

De Singly, François. *L'injustice ménagère*. Paris: Armand Colin, 2007.

Gilles, Jeannot. *Les usagers du service public*. Paris: PUF, 1998.

Goffman, Erving. "The arrangement between the sexes." *Theory and Society 4*, 1977, p. 301-331, 1977.

Goldenberg, Mirian. *O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2007.

Hawkins, A. J.; MARSHALL, C. M.; MEINERS, K. M. "Exploring Wifes: Sense of Fairnness about Family Work." *Journal of Family Issues*, vol. 16, n° 6, p. 693-721, 1995.

Jenkins, David. "Women, work, and care giving. How do these roles affect women's well-being?." *Journal of Women and Aging*, vol. 9, nº 3, p. 27-45, 1997.

Kaufmann, Jean-Claude. *Corps de femmes, regards d'hommes: sociologie des seins nus*. Paris: Nathan, 1995.

Kokoreff, Michel. "Des graffitis dans la ville." *Caderni*, vol. 6, p. 85-90, 1988.

Mathieu, N. C. "Homme-culture et femme-nature." *L'Homme*, nº 3, p. 101-113, 1973.

Mauss, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Année Sociologique, 1923.

McLuhan, Marshall. *Le medium est le message*. Nova York: Columbia University Press, 1968.

Meda, Dominique. *Le Temps des femmes. Pour un nouveau partage des rôles*. Paris: Flammarion, 2001.

Moraes, Aparecida F. e SORJ, Bila. *Gênero, violência e direitos na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

Poirier, Jean. "Les droits de l'au-delá du droit". In: EBERHARD, Christophe e Vernicos, Geneviève. *La quête anthropologique du droit: autour de la démarche d'Étienne Le Roy*. Paris: Karthala, 2006.

Santos, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

Scalon, Celi. "Justiça como igualdade? A percepção da elite e do povo brasileiro." *Sociologias*, nº 18, p. 126-149, 2007.

Sennett, Richard. *Respect: The Formation of Character in an Age of Inequality*. Londres: Penguin, 2003.

Tavolaro, Sergio. "Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro." *RBCS, vol.* 20, nº 59, p. 5-22, 2005.

Velho, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

Venturi, G.; RECAMÁN, M.; OLIVEIRA, S. *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

Vidal, Dominique. *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique au Brésil*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2007.

Internet

DAHMER, Andre. Blog Malvados. Disponível em: http://malvados.wordpress.com/2009/04/06/eu-que-nunca-molestei-ninguem/.

PENTELHA on-line. Disponível em: http://pentelhaonline.wordpress.com./2010/04/29/metrorio-a-qualidade-de-vida-nao-anda-aqui/.

PUTA-QUIU-PA... Disponível em: http://putaquiupa.blogspot.com/2008_09_01_archive.html

NOTAS

1 A pesquisa foi conduzida entre 2008 e 2010. Consistiu em observação, 32 entrevistas, levantamento de blogs na internet, 369 questionários, análise de 760 cartas de protesto enviadas ao Metrô-Rio. Agradeço à empresa pela cessão desse material e por ter facilitado o acesso às estações Carioca, Cantagalo e Pavuna. Participaram da aplicação dos questionários: Vinícius Fernandes da Silva, Alexander David Anton Couto Englander, Vinicius Mayo Pires, Ludmila Fernandes de Freitas, Jenifer Barros Tinoco e Giselle Lage. Camila Fernandes, Felipe Lins, Alana Moraes e Cecília Elizabeth Barbosa Soares participaram da observação e das entrevistas. Agradeço a todos. A pesquisa contou com o apoio da Faperj.

2 Lembramos que na perspectiva clássica de Mauss a dádiva funciona sobre a tripla obrigação de dar, receber e restituir.

A velhice como desculpa

Alexandre Werneck

O título acima pode causar certo estranhamento, sobretudo aos observadores típicos de seu cândido objeto. Deixado propositalmente manco, sem a bengala de um subtítulo, ele se dá passiva e tropegamente à interpretação: seria este um texto de crítica aos idosos, a apresentar a condição de "velho" como uma desculpa esfarrapada para, corpo combalido pelo tempo, sentar-se na cadeira de balanço e nada mais fazer? Ou estaria o autor interessado em produzir um discurso de "autoajuda", sugerindo que a velhice não pode ser uma escusa para a inação? Ou, ainda, seria o objetivo aqui negar que a idade avançada seja de fato um recorte da vida, interpretando-a como um confortável escamoteamento lógico no qual seria possível se furtar de responsabilidades cabíveis a outras camadas etárias?

Não é o caso. Este texto pulsa de outra forma. Ele é, sim, sobre a velhice. Mas muito mais por ser escrito a partir dela do que por ser a respeito dela. Pois em vez de pensar a velhice e a desculpa vendo cada uma, respectivamente, como condição e ação desviantes, a ideia aqui é pensá-las como elementos de constituição de uma rotina. O ponto de partida é conceber essa categoria "etária", recebedora de inúmeras denominações,

menos como grupo ou como modo de caracterização e mais como porta de entrada para aquilo que poderíamos chamar de uma gramática moral.

Aquilo para o que quero apontar é como uma categoria cujo ponto de partida analítico é etário pode ser operacionalizada em uma abordagem pragmatista, como uma "competência" (Boltanski, 1990), uma "ação que convém" (Thévenot, 2006) ou, como tenho preferido tratar (Werneck, 2008a, 2008b), um "dispositivo de efetivação". Estou tratando a velhice como um operador moral para prestar contas, para com isso permitir a continuidade, a concretização, a efetivação de determinadas ações que sejam o centro de situações de polêmica moral, nas quais alguém, na vida cotidiana, possa sentir o que chamei de "mal-estar relacional". Ao afirmar a velhice como competência, quero mostrar como ela pode ser vista como importante elemento de um igualmente importante jogo de interações para as quais a participação de idosos ajuda a chamar a atenção.

Em uma simples ida ao supermercado não é raro assistir a situações como esta: o corredor dos laticínios se estreita, de modo que o carrinho de compras deverá reduzir sua velocidade para avançar. O consumidor, um homem de uns 30 anos, ensaia o ingresso na passagem com suas mercadorias, mas se vê de repente atravessado pela surpresa: outro carrinho surge do corredor perpendicular, guiado por uma senhora de 65 anos, que coloca o bico do seu veículo na passagem, empurrando com a ajuda da mão esquerda o do outro, que se vê obrigado a recuar. O olhar reprovador do mais jovem em nada altera a trajetória da idosa. Perguntado, o homem depois caracterizaria a ação da velhinha como "violenta" e "desnecessária" — "até porque eu cederia a vez se ela solicitasse", diz — mas não sem encontrar no mesmo crítico uma forma de contenção da crítica: "Ah, mas não vale nem a pena reclamar. É uma velhinha... É assim mesmo."

Não precisaria ser. Qualquer um pode viver uma "disputa de cortesia", ou seja, uma situação em que "uma forma de violência específica pode surgir onde as interações constantemente fazem referência às exigências da cortesia

e das civilidades" (Gayet-Viaud, 2008, p. 63). O que estou sugerindo aqui não é uma "falta de educação" do idoso, longe de mim. Não há nada na velhice que caracterize um indivíduo como descortês *a priori*. Quero chamar a atenção para as situações nas quais a possível continuidade "violenta" é aplacada usando-se uma circunstância específica como forma de legitimidade da ação incômoda praticada: a condição de idoso. Se qualquer um poderia empurrar o carrinho, não é qualquer um que passará por essa situação sem "levar um carão" (nas palavras do consumidor "atropelado").

O que discutirei aqui é como a velhice é operada, nas situações de interação da vida cotidiana, como elemento de circunstancialização; como desculpa, portanto. Pretendo entender como uma tipificação social como a velhice pode servir de circunstância efetivadora para ações sociais que possam ser colocadas em questão.

Provocado por situações como a que acabo de apresentar, busquei analisar interações no supermercado. Nele, nos movemos por corredores exíguos, com carrinhos que não raro se chocam e que, parados diante de prateleiras, se interpõem entre os outros. Essa disputa, se não é explícita, não deixa de ser e não deixa de produzir uma série de micropolêmicas morais a respeito das precedências em termos de espaços — pelos quais se trafega e em que se pretenda ficar parado — e em termos de velocidade — em um jogo de movimentos para se chegar a algum lugar, por vezes antes de alguém. O supermercado é um lugar ao qual somos todos praticamente obrigados a ir rotineiramente e no qual somos impelidos à interação como outros transeuntes, em uma espacialidade exígua que nos torna "unidades móveis" (Goffman, 1971) fadadas ao conflito. Enquanto nos deslocamos em busca da massa e do molho para o jantar, nos movemos entre pessoas que desconhecemos e às quais devemos uma cordialidade que se vê ameaçada naqueles corredores.

Um *insight* apontava para a prodigalidade daquele espaço para uma pesquisa sobre a velhice: a percepção, primeiro como intuição, depois

confirmada na pesquisa, de uma grande frequência de idosos nos supermercados. Pude, com essa pesquisa, confirmar não apenas a constituição de um hábito de frequentar esses espaços de forma bastante intensa (encontrei idosos que vão ao mesmo mercado diariamente), como ainda uma permanência longa e uma distribuição desse tempo por atividades que têm pouco a ver com a aquisição de itens necessários à vida doméstica, estando mais ligadas à convivência com amigos e vizinhos.

Dediquei-me, então, por um período de seis meses, a uma observação participante, alimentada por algumas entrevistas, em dois supermercados de bairros do Rio de Janeiro escolhidos estrategicamente: Copacabana e Tijuca, as duas localidades com maior proporção de idosos (considerados como tal pela lei a partir dos 60 anos) na cidade do Rio de Janeiro.[1] Em Copacabana, tradicional e turístico bairro da Zona Sul, o percentual de idosos chega a 27,2% dos 161 mil habitantes, com mais de 43 mil idosos, enquanto a Tijuca apresenta 38 mil idosos, que representam 21,1% de sua população de 181 mil pessoas. A título de comparação, a média dos percentuais de idosos da cidade fica em torno de 12%.

Percorri os mercados, livremente, em geral na companhia de um carrinho com um ou outro item (em geral, pão de forma), em busca de situações de mal-estar relacional envolvendo idosos. Nesse caso, um conjunto de representações físicas sobre o idoso entrou em ação. Austin (1979) fala em uma "aparência de vulnerabilidade" a marcar o reconhecimento do idoso na vida pública. Trata-se de um "trabalho de face" voltado para certa imagem do idoso como alguém a ser objeto de ajuda, que costuma pautar uma série de ações formais nos espaços públicos, sobretudo a partir de leis como a que garante gratuidade em transportes públicos ou precedência em filas. Por essa descrição, qualquer permissão para um idoso agir deveria ser pensada por meio de uma mecânica da piedade: a vulnerabilidade aboliria a possibilidade de conflito.

Mas encontrei a antítese do “trabalho de face” do “velhinho”. Tanto na interpretação dos jovens sobre os idosos quanto na dos próprios velhos, a imagem de um ator ao qual se lega mais piedade do que crítica é pouco acionada. Diferentemente, a condição de ator móvel no supermercado parece anular a possibilidade de reconhecer qualquer vulnerabilidade. O que vi legitimar a ação em questão foi o tratamento da condição idosa como circunstância. A afirmativa de que “é assim mesmo” apresentada pelo homem empurrado pela velhinha é emblemática de um mecanismo intrincado de deslocamento entre universal e particular, que aqui assumirá a forma da velhice.

Preferi recorrer a uma caracterização dos objetos observados de forma mais relativista: parei para prestar atenção a situações nas quais era flagrante a grande diferença de idade entre os envolvidos. Adotei essa operação após observar que ela era adotada pelos próprios consumidores nos mercados: era para as diferenças de idade que eles apontavam. Nos vários contatos que travei, observei descrições das pessoas como “mais velhas” do que como “velhas” simplesmente. Esse tipo de abordagem limitou minha observação às interações intraetárias, o que era o ponto mais fértil a ser observado. Essa abordagem permitiu colher de forma bastante direta situações nas quais a velhice ocupava prodigamente o papel de circunstância, ou seja, de desculpa.

A DESCULPA, DISPOSITIVO MORAL PECULIAR

Desculpa: tenho me debruçado sobre esse tema há algum tempo. Todos nós temos, em diferentes dimensões, uma maquinaria moral, que nos faz buscar/interpretar o bem.

A desculpa tem despertado interesse esparso nas ciências sociais, sobretudo no campo dos estudos interacionistas. A observação seminal se deu no plano da filosofia da linguagem, no trabalho de John Austin (1979),

que dá ênfase aos elementos linguísticos formais e sugere uma definição situacional:

> Em geral, a situação é aquela em que alguém é acusado de ter feito algo, ou (para deixar mais claro) na qual é dito que alguém fez algo de mal, errado, inepto, indesejado. Logo depois, o próprio, ou alguém que esteja a seu lado, tentará defender sua conduta ou tirá-lo da situação (p. 176).

Scott e Lyman (2008), a partir de Austin, situam formalmente o dar uma desculpa como um tipo de *account*, ou seja, como o ato de prestar conta, de dar satisfação por algo, ou, mais formalmente, "um discurso feito por um ator social para explicar uma ação imprevista ou um comportamento problemático, seja esse comportamento da própria pessoa ou de outros, ou quer a causa imediata a provocar esse discurso provenha do próprio ator ou de outrem" (p. 112). Eles estão interessados na qualificação desses discursos como "habilidade para manter de pé as vigas da sociação rompida, para estabelecer pontes entre o prometido e o executado, para consertar o que está quebrado e trazer de volta quem está longe" (p. 111). A desculpa, no modelo deles, é um dos dois tipos de *account*, ao lado das "justificações". A primeira é um *account* em que alguém admite que o ato em questão seja ruim, errado ou inapropriado, mas nega ter plena responsabilidade sobre ele. A outra, aquele em que alguém aceita a responsabilidade pelo ato em questão, mas nega a qualificação pejorativa associada a tal ato.

A desculpa como categoria sociológica parte do fato de que ela é um elemento relevante da vida social, integrante do grupo de ações capazes de garantir que o próprio social se mantenha.

Um exemplo no supermercado da Tijuca: duas moças estão com um carrinho grande cheio, na fila do caixa. Elas são as segundas na fila e

aguardam a vez atrás de outro consumidor de carrinho cheio. A essa altura do mês, o mercado está particularmente lotado, em especial de idosos,[2] de modo que os caixas exclusivos trazem filas longas também. A celeuma no ambiente é grande e as pessoas se acotovelam para atravessar as filas, a fim de ingressar nos corredores de gôndolas. Em certo momento, as duas jovens têm sua atenção atraída por uma senhora. Ela traz na mão um pacote de biscoitos, uma caixa de leite desnatado e dois sacos com legumes. "Vocês podiam passar essas comprinhas aqui para mim junto com as compras de vocês?" Uma das duas não entende o pedido direito e pede que ela repita. Ela explica que "em dias normais" entraria na fila para idosos, mas naquele dia não dava. Ela queria que elas incluíssem suas compras em seu montante e, mediante o adiantamento do valor de suas compras, passar direto, indo embora antes delas, que ficariam para acertar as próprias compras.

Temos aqui os elementos típicos de uma desculpa: uma situação em que se estabelece uma desigualdade de "grandeza" entre duas partes, uma desigualdade considerada ilegítima por uma das partes. "Mas isso, na prática, é furar fila, né?", diz uma das moças em entrevista após a saída do supermercado. Elas até admitiram passar a compra da idosa, mas não sem reconhecer a injustiça envolvida. Mas não seria bom ajudar uma idosa? "Ah, mas ela se aproveita, né? Não tinha nenhuma necessidade!", diz a outra.

Outro exemplo, esse no mercado em Copacabana: no corredor de laticínios, uma senhora estaciona seu carrinho, acompanhada por um rapaz. Ela está em busca de "creme de leite fresco". O rapaz aponta para duas embalagens na prateleira refrigerada: "Olha aqui, creme de leite pasteurizado." "Não, não pode ser pasteurizado, tem de ser fresco." "Mas é praticamente a mesma coisa." "Mas esse leva morango", ela argumenta, diante da embalagem do produto. "Não, não é de morango, é só o rótulo... É de preparar..." O debate prossegue por mais alguns instantes, permitindo que se formasse um pequeno grupo diante dos dois, todos apertados no pequeno corredor: o produto ficava justamente ao lado dos requeijões e das

manteigas e margarinas, produtos mais procurados do setor. “Temos de resolver isso logo, porque as pessoas estão esperando para pegar mercadorias.” A resposta da senhora: “Ah, elas esperam!”

Sem disfarçar seu desconforto pelo questionamento de sua ação, a idosa não se furta a responder. “Olha aqui, meu filho, eu já fiz o que tinha de fazer na minha vida. Já casei, já criei e casei dois filhos, já enterrei marido, já fiz o meu papel.” E completa: “Não é possível que depois disso tudo eu não possa me dar ao luxo de pensar em mim.” Não se trata, nas situações de polêmica moral, de a velhice constituir um ente sofredor, digno de piedade e compaixão. Trata-se de a velhice conferir uma condição de permissão moral de algo que chamei de “egoísmo competente”, ou seja, um “egoísmo” entre aspas, uma ideia de “bem de si” efetivada. Trata-se de construir a própria condição de idade avançada como uma desculpa.

O ESPAÇO COMO ELEMENTO DE DISPUTA

O espaço é uma das variáveis mais relevantes no que diz respeito à conflituosidade cotidiana. Em grande parte, nas interações da vida urbana é o próprio espaço o que está no cerne das discussões. E, no que diz respeito a idosos, essa questão assume proporções peculiares: eles são “lentos”, “têm movimentos limitados”, “precisam de ajuda”, “ficam tempo demais em um lugar só”, “permanecem tempo demais” nas lojas (declarações ouvidas nas entrevistas). A vida moderna, em grande medida, costuma ser desenhada idealmente como uma vida de jovens e adultos que se movem e velhinhos que ficam parados. E as limitações de movimento desses atores de idade costumam colocá-los por vezes como obstáculos.

Não se trata, entretanto, de construir uma categoria de vitimização ou de estigmatizados. Nem, por outro lado, de apontar o dedo para os idosos como praticantes preferenciais de ações incômodas. O elemento central é ver os velhos como “agentes competentes” (Garfinkel, 1967), ou seja, como seres

dotados de uma competência moral capaz de operacionalizar sua condição como elemento de efetivação de suas ações, seres capazes de sustentar a ambiguidade moral que qualquer ser humano em vida social deve ser capaz de sustentar. E que é capaz de articular uma com a outra, ou seja, a condição etária com a condição de ator moral.

Nosso objeto aqui, então: situações em que idosos são praticantes de ações que, por algum motivo, possam incomodar os outros a seu redor, mas que têm a possibilidade de conflito aplacada pelo uso justamente dessa condição como circunstância.

No mercado, tive a oportunidade de vivenciar situações em que o espaço de fato "comunica" os atores e os faz questionar um a posição do outro. Um bom exemplo disso é o fato de que nos dois mercados há espaços que costumam concentrar os idosos frequentadores. Um deles é formal e institucionalizado: a fila preferencial, na qual se espera uma frequência etária específica.

Mas há as áreas contextualmente construídas, produzidas pela rotina peculiar de cada mercado. Na Tijuca, observei dois locais de concentração: a banca de prova de café e a fila e o redor da seção de laticínios a granel. Em Copacabana, uma lanchonete com mesas. No primeiro caso, Gilberto, que eu vira no caixa a questionar a atendente com um "Como você não me conhece? Eu venho aqui todo dia!", explica que ir ao mercado virou uma rotina para ele, porque é divertido e é um lugar onde "encontra os amigos". Na bancada que oferece provas gratuitas de café, ele apoia o braço e bate papo com a jovem atendente e com Ricardo, ferroviário aposentado que mora em outro bairro, mas que vai ao mercado "pelo menos duas vezes por semana". Na "fila do queijo minas", como os entrevistados a chamaram, porque o principal atrativo são as provas do produto que são oferecidas, conversa-se, estando ou não na fila. Mas, sobretudo, se fura a fila: presenciei muitas vezes idosos chegarem diretamente ao atendente, ignorando o resto das pessoas que aguardam. O intrigante é a baixa taxa de

conflito demonstrada: em seis meses de observação, nunca presenciei um momento em que se reclamasse dessa ação. Os idosos contam com o atendimento prioritário e isso poderia explicar a concordância. Mas a abordagem aos consumidores da fila revelaria o mecanismo da efetivação dessa prática. “Claro que incomoda! A gente está numa fila enorme, no supermercado lotado. E não tem fila preferencial aqui, só no caixa”; “A gente já entra na fila olhando para a ponta, vendo quando vai aparecer uma senhora para provar queijo e aproveitar que está ali para fazer seu pedido na frente de todo mundo.” “O cidadão é sênior por isso: ele chega, faz o que quer e não se reclama. Não se reclama de velhinho.” Por que, piedade? “Não, simplesmente não se faz isso. Vai discutir com o velhinho para quê? Vai perder a razão”, diz um rapaz de 28 anos.

Perder a razão: é disso que parece se tratar. Diante da condição de idoso, não há argumento racional que possa ser colocado. Em vez disso, ocorre simplesmente a constatação de algo que poderíamos chamar, inspirados pela fala do rapaz, de uma *senioridade*, condição afirmada sobre o espaço: no mercado, a condição de idoso estabelece uma prioridade que não é cívica, e sim de tomada de espaço, de reconhecimento de um “egoísmo” sobre esse espaço que não se costuma desafiar, embora possa ser questionado (e é), apesar de quase nunca diretamente. Ouvi de vários jovens uma redução das ações dos idosos a uma dimensão pitoresca, constituindo um desvão de análise moral: “Ah, velho é que nem milionário excêntrico de desenho, né?”; “Velho tem cada uma!”; “Não é fofa? Ela pisa no pé mesmo!”

Na lanchonete do mercado de Copacabana, eles costumam ficar sentados. Vi algumas vezes se formarem duplas ou trios, a conversar, sem nada pedir. Uma senhora está sentada, “apenas descansando do esforço de ir até ali”; até que puxa conversa com outra. “Quando você passa dos 60, por aí, parece que as pessoas não te veem mais. Então, você tem de mostrar a elas que existe ainda”, diz a primeira. “Eu fico aqui parada e é como se não estivesse em lugar nenhum, sabe? Mas se você está fazendo a mesma coisa

que as outras pessoas, está ali no corredor com elas, comprando a mesma mercadoria, como é que pode não ser visto?"

De volta à Tijuca, no café se encontra um grupo de senhoras que diz: "Eu, não, meu filho, não quero ser grossa, não. Mas eu sou idosa, né? Tô podendo!", diz Adalgiza. O riso das outras, diante do jogo de palavras da colega, conduz a explicações: "Não é uma sacanagem, me perdoe a palavra, não querer que o velho faça seu supermercado, tome seu cafezinho, converse com suas amigas e, se precisar fazer o que tem de fazer para isso, fazer? Não é uma questão de respeito, não, é uma questão de como as coisas são. O velho é mais experiente, ele tem de poder fazer o que quiser!", diz Ilda. "Não tudo o que quiser, né?", atenua Shirley, pegando mais um café. "Mas a gente sabe bem o que pode fazer, não é? Não é bater em ninguém, mas eu não vou poder tomar uma atitude de ser enérgica só porque sou a velhinha? Não, senhor!"

A VELHICE COMO DESCULPA: DOIS TIPOS DE EFETIVAÇÃO

Quando me refiro a efetivação, estou me localizando na ideia de que a vida social é um universo atravessado, de um lado, por práticas tomadas como indiscutíveis, *taken for granted* (Garfinkel, 1967), e, de outro, por práticas constantemente colocadas em questão. Essas últimas, para poder ocorrer, dependem de um componente linguístico, o *account*, "empregado sempre que se sujeita uma ação a uma indagação valorativa" (Scott e Lyman, 2008, p. 140).

A se raciocinar a partir desse modelo, uma pergunta sociológica essencial passa a ser: de que fenômeno se está falando quando se responde a uma ação que está em questão? As ciências sociais e outros sistemas de pensamento têm usado vários termos para dar conta desse fenômeno: "realização" em Hegel; "ação da ideologia" em Marx; "legitimação" em Weber; "justificação", com um sentido em Goffman e outro em Boltanski e

Thévenot; “validação” para Habermas; e vários outros modelos. Tenho proposto usar o termo efetivação. A opção por ele tem a ver com a ideia de pensar uma forma mais abstrata, que dê conta desses vários modelos, permitindo tratar cada um deles como uma diferente gramática de resolução dessa questão. Com esse termo, desenho a forma mais pragmática possível para a categoria: efetivação aponta para a produção de efeitos, para a criação de consequências. E é nas consequências que se podem ler as ações sociais: “se os homens definem as situações como reais, elas são reais em suas consequências” (Thomas e Thomas, 1938, p. 572). O processo de concretização de uma ação é, social e analiticamente, um processo de constatação de suas consequências, de seus efeitos. Mas isso não significa apenas uma neutralização da categoria. Representa também o reconhecimento de sua pragmática: essas consequências se colocam segundo diferentes gramáticas, diferentes formas de produzir consequências. E minha aposta é que essas gramáticas operam segundo diferentes formas. Isso corresponde a fazer duas afirmações sobre a vida social em sentido amplo:

1) Ela é atravessada constitutivamente por um imperativo moral;

2) A moral pode/deve, antes de ser pensada como um plano de normatividade (a definir uma gestão do correto e do incorreto), ser considerada como um plano de gestão do bem. Se a justificação é operada segundo o “bem comum”, situações mais complexas moralmente exigem pensar em diferentes regimes, para dar conta de outras formas de bem: além do “bem comum”, pesar o “bem de si”, o “bem do outro”, o “bem de todos” e, claro, uma condição de “tudo bem” (a rotina).

Minhas observações da desculpa me levaram a mapear dois modelos principais segundo os quais ela opera, tipos que chamei, a partir de várias designações nativas, de:

1) “Não sou/era eu” — dá-se um deslocamento do plano universal para o circunstancial com o ator: ele é alguém que tipicamente obedeceria à regra moral em questão, mas que, naquela circunstância, viu-se transformado,

deslocado de sua condição normal. É o tipo de desculpa mobilizada quando se diz: “A serpente me tentou com a maçã e eu a comi”, “Eu estava bêbado” ou “Não consigo mais fazer isso como antigamente”.

2) “É assim mesmo” — dá-se um deslocamento do plano universal para o circunstancial com a situação: ela é um momento em que tipicamente qualquer um obedeceria à regra moral em questão, mas que, naquela circunstância, se construiu de uma maneira peculiar, revelando uma “normalidade paralela”, uma situação incontrolável. É o tipo de desculpa mobilizada quando se diz: “Você sabe que eu não consigo acordar a essa hora!”, “No Brasil, as coisas sempre acontecem desse jeito” ou “Com velho é assim”.

Conversei mais detidamente com 20 idosos. Com seus interlocutores mais jovens, 35, travei conversas mais curtas, a fim de colher descrições dos incômodos que os velhos lhes poderiam causar. Com esses últimos, percebi a primeira coordenação entre “não era eu” e “é assim mesmo”. Uma mulher de 44 anos me disse que “com velho não adianta entrar em conflito, porque ele não muda de ponto de vista, então você acaba sendo aquele que briga com velho”. Uma das moças que serviram de exemplo para a situação de “passar a compra” disse que “é preciso relevar o que os velhos fazem. A gente sabe que eles acham que podem fazer tudo e, se a gente for reclamar de tudo, vai brigar por tudo... Se a gente não desculpar isso, não pode viver, porque eles têm a melhor desculpa: eles são velhos”.

Na pesquisa, consegui isolar os tipos mais característicos de situação de polêmica moral:

1) Quebra de protocolo — O “velho expansivo” ou “entrão”.

No mercado, pude observar um conjunto de ocorrências ligadas aos protocolos de comunicação. É bastante nítida uma distinção entre a aproximação de idosos e de jovens. Esses, em geral, não “puxam conversa”, não tomam a iniciativa de falar com um estranho no mercado. Com os idosos, por sua vez, a prática é recorrente. Em geral, com duas diferentes

orientações: de um lado, naquilo que Gayet-Viaud chamou de “falar para nada dizer”, o estabelecimento de uma conversação sem tema específico, apenas para estabelecer contato. A outra prática é a de solicitar algum tipo de ajuda, o que pode ser feito tanto a funcionários quanto a outros consumidores, em geral mais jovens. Nos dois casos, a marca é a quebra de protocolo. Parece haver, no caso dos idosos, uma sobreposição dos dois tipos de comunicação: o fato de haver uma comunicatividade estabelecida na própria copresença anula a necessidade de protocolos para se ingressar na conversação, constituindo o que foi chamado por várias pessoas de “velho expansivo”. O idoso se aproxima do interlocutor e começa a falar. Ele não chama a atenção do interlocutor antes de emitir a mensagem. Não chama, não pede licença, não faz contato físico. Chega e fala diretamente: “Qual é a diferença entre esses dois cafés?”, pergunta uma senhora de 70 anos. Não há “com licença”, não há “boa tarde”, não há nem um “meu filho”.

Torna-se uma questão de cortesia mais clara quando surge aquilo que alguns pesquisados chamaram de “velho entrão”, que, com a mesma sem-cerimônia, interpõe-se a diálogos de outros, esses dotados de intimidade, de uma relação prévia, que os qualifique como interlocutores. Ao conversar sobre temas privados nos corredores, podem de uma hora para outra ouvir um conselho ou uma avaliação de um idoso. “É, minha filha, homem nenhum presta”, diz uma velhinha de 70 anos a uma moça que conversa sobre o namorado com outra. “Experimenta aguarrás”, orienta um senhor a um rapaz e uma moça que debatem como limpar uma mancha de tinta. Uma moça que fala ao celular fica enfurecida quando sua conversa é interrompida por uma senhorinha, que diz: “Manda embora logo, minha filha!” Depois, eu soube que ela conversava com a babá do filho, que não estava bem de saúde. “Pois é, velhinho se mete na sua conversa, né? Vive acontecendo isso”, resigna-se.

2) Competição agressiva pelo espaço — O “velho espaçoso”.

Se a copresença impõe a comunicação, ela tem no espaço seu maior valor. E quando as pessoas se movem em busca de algo, tornam-se

inevitáveis as disputas. Se as filas existem para discipliná-las, poucos são os dispositivos semelhantes. A cordialidade sugere “ceder a vez”, em geral aos mais vulneráveis: homens adultos a cedem a idosos, crianças, mulheres. O supermercado é um lugar privilegiado para se observar uma disputa pacificada pelo acesso às mercadorias, por posições para se ficar parado e para se chegar antes a determinados lugares, como quando se acelera o carrinho para chegar à fila ao ver que outros se aproximam. Essa é certamente a dimensão em que é mais aparente a ação descortês do idoso.[3] Observaram-se carrinhos empurrados, tomadas à frente, idosos parados diante das gôndolas por longos períodos e outras formas de uso desmedido da força para solucionar a disputa por espaço.

Martina, de 67 anos, diz estar cansada de ter de abrir caminho entre as pessoas, porque “ninguém sabe andar no mercado”. “Eu tenho é sessenta anos de prática; não tem pra ninguém.” Casada, ela gostaria que o marido estivesse com ela, porque ele gosta de empurrar o carrinho, mas ele também atrapalha um pouco, porque entra na fila de idoso aconteça o que acontecer, enquanto ela prefere estudar a fila. E descreve uma técnica: entrar no papa-filas, carregue-se quantas mercadorias carregar.[4] “Ninguém vai ter coragem de me tirar dali e de não registrar as compras quando chegar a hora. Na fila de idoso, geralmente se demora muito. No papa-fila, você vai bem mais rapidinho.”

3) Furar a fila comum — O “velho aproveitador”.

Martina e a idosa que “pede para passar” compras são exemplos de uma série de técnicas para apresentar velocidades maiores do que os outros. Os mais jovens estão de acordo com os idosos terem direito adquirido à precedência. Mas demandam mais gentileza. “O ideal é que a gente ceda a vez para eles, e não que eles tomem a vez. Ela até é deles por direito, mas quando eles a tomam dessa maneira, para mim perdem a razão”, diz um homem de 51 anos. O que parece ser mais incômodo para os pesquisados é justamente o uso da velhice como desculpa “esfarrapada” para o que

entendem como tirar vantagens. A preferência pela fila comum e pelas possibilidades de obter uma posição mais vantajosa nela, diferentemente do que acontece na fila de idosos, na qual todos são iguais, é bastante recorrente. E me foi explicada por vários idosos como uma forma de ser prático. “Ué, cada um lida com o que tem. Se eu posso fazer isso, tenho de aproveitar, não?”, diz Ricardo, que vai ao mercado na Tijuca todos os dias. “Prefiro não ter amigo no mercado. Mas é bom conversar com todo mundo, né?”, prossegue, para depois explicar sua técnica principal para se livrar das filas: “Às vezes eu faço metade das compras e entro na fila comum menor que tiver. E aí deixo alguém tomando conta do meu lugar e vou pegar mais itens. Volto, ponho no carrinho e vou buscar mais, até terminar. Quando vai chegando a vez, eu vou deixando as pessoas passarem, até poder pagar.” Ele é prático? Não para quem toma conta do carrinho dele. “Não entendo porque velho precisa de fila preferencial. Ele é em geral aposentado, não tem nada para fazer em casa. Para que a pressa? Já eu, tenho mil coisas para fazer e tenho de ficar 15 minutos na fila”, diz uma mulher de 37 anos. Ela se revolta por ser obrigada a se tornar “colaboradora” na estratégia de Ricardo. E prefere se chamar de “vítima” da mecânica dele. Mas a condição da idade continua efetivando a postura. “Mas, vai entender. Eles parecem precisar do tempo deles. Deixe-os fazerem essas coisas todas para correr.”

4) Abordagens de senhores a moças — O “tio” ou “velho babão”.

Essa rubrica é associada exclusivamente aos homens. Nesse caso, a avaliação moral é menos ambígua: em geral, fala-se desse tipo, o “tio” ou “velho babão”, com negatividade e com uma desqualificação das mais fortes. As descrições são sempre pejadas de um horror com sua imagem física, com sua sexualidade inoportuna e, no limite, anacrônica. “É bonitinho ver os velhinhos namorando entre si, mas velho vir se engraçar com menina nova? É o fim do mundo”, diz uma jovem de 22 anos, que conta já ter sido alvo de um “tio”. “Mas não dá nem para responder, né? É tão descabido que a gente só pode fingir que não ouviu e sair de perto”, completa. Ao mesmo

tempo, ouço de “vítimas” deles falas como: “Mas o que se pode fazer? O que se pode esperar de velho sem noção? Velho é sem noção.” Por outro lado, ouço de Carlos, 66 anos, “conquistador”: “Eu já namorei, já aprontei. Depois, casei, tive meus filhos, formei todos eles na faculdade e entreguei para o mundo. E me separei. Agora eu quero aprontar de novo. Agora nada mais me prende; agora eu posso.” De outro senhor, de 67 anos, perguntado se abordaria uma mulher mais jovem, ouço o discurso de uma virilidade quase militante: “Essas meninas, se derem mole, eu pego mesmo. E se eu pegar, elas vão ver que o velho dá muito mais no couro do que muito garotão por aí.”

CONCLUSÃO: DA RECUSA DE UMA RUBRICA IDENTITÁRIA AO USO DE UM DISPOSITIVO MORAL

É verdade: jovens também tomam liberdades desagradáveis na comunicação com estranhos. Eles também competem pelo espaço de forma descortês. Também furam fila. E também eventualmente abordam moças na rua (e no mercado, por que não?). O que é peculiar com os idosos é a articulação de sua condição etária como “motivo” (Wright Mills, 1940) das ações que praticam. Trata-se, então, de uma coordenação entre “não sou eu” e “é assim mesmo”. A circunstância apontada é a condição de velho, a velhice. As situações normais, nas quais se cumpririam determinadas regras de conduta, quando na circunstância de ser atravessadas por idosos, criam para esses uma condição de licença. A velhice se torna uma espécie de desculpa prévia, de salvo-conduto.

Isso aponta para a possibilidade — mais, para a necessidade analítica — de se pensar a velhice em quadro distante de uma rubrica identitária. Não se trata de pensar o que a velhice traz como *habitus* etário ou como conjunto de disposições, de formas de agir prescritas por essa mesma condição. Vista pragmaticamente, ela pode ser observada antes de tudo como um dispositivo

de inserção nas situações de sociabilidade. Conseguimos ver aqui a velhice como um recurso utilizado pelos atores para atuações competentes, convenientes, efetivas. Nesse sentido, a operação analítica aqui contida consistiu em pensar meu personagem central menos como alguém que *é* velho do que como alguém que *opera* (n)a velhice. A velhice como desculpa, então, converte-se em uma gramática moral, uma espécie de acessório que se atrela à pessoa em sua inserção social. Se pensarmos em um "ente individual" (Teixeira, 2010) neutro, ao qual se possam associar diferentes dimensões de individuação (sujeito, indivíduo, pessoa, cidadão, agente etc.), podemos pensar também nos elementos identitários como elementos a entrarem depois do hífen (descrevendo um "ente-sujeito, um "ente-indivíduo" etc.). Em vez de disposições básicas, podemos pensar em dispositivos pragmáticos dos quais se pode lançar mão para a entrada na ordem da interação. O que pretendi demonstrar neste texto é como a velhice pode ser construída como um desses pós-hífen, como um desses dispositivos. O "ente-velho" conta com menos limitações a várias de suas ações, por mais que elas possam ser consideradas como produtoras de mal-estar relacional. Como desculpa, a velhice serve como uma das formas mais efetivas de operadores para os atores que dela dispõem. É assim mesmo.

Referências bibliográficas

AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

_____. "A plea for excuses." *In: Philosophical Papers*. Londres: Oxford University Press, 1979.

BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 1963.

Benoit, William L. *Accounts, Excuses, and Apologies*: a Theory of Image Restoration Strategies. Nova York: State University of New York Press, 1995.

BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.

_____. *La condition fœtale: une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Anotações de aula do seminário "Sociologie des opérations critiques"*. Paris: Groupe de Sociologie Morale et Politique/EHESS, 2006-2007.

BOLTANSKI, Luc e THÉVENOT, Laurent. *Les économies de la grandeur*. Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi, 31. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

_____. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

Chateauraynaud, Francis. *La faute professionelle: une sociologie des conflits de responsabilité*. Paris: Metailie, 1991.

Clavérie, Elisabeth. "La violence, procès et la justification: scènes d'audience au Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie." In: BREVEGLIERI, Marc; LAFAYE, Claudette; TROM, Danny. *Compétences critiques et sens de la justice: Colloque de Cerisy*. Paris: Economica, 2009.

Debert, Guita Grin. "A invenção da terceira idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas." *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 12, nº 34, p. 39-56, 1997.

_____. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Edusp, 1999.

DEWEY, John. *The Essential Dewey — vol. 1: Pragmatism, education, democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Garfinkel, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.

Gayet-Viaud, Carole. "De l'innocuité sociale aux degrés d'humanité: les types du petit vieux et du bebé." *Les Annales de la Recherche Urbaine*, nº 100, 2006.

_____. "As disputas de cortesia no espaço urbano: quando a cortesia se transforma em violência." *Dilemas*, Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, vol. 1, nº 1, p. 61-91, 2008.

GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nova York: Anchor Books, 1959.

_____. *Behaviour in Public Places*. Nova York: The Free Press, 1963.

_____. *Interaction Ritual: Essays in Face-to-face Behavior*. Nova York: Pantheon Books, 1967.

_____. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. Middlessex: Penguin, 1971.

_____. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

Goldenberg, Mirian. *Coroas: corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GOLDSTEIN, Patrick. "'Sorry' seems to be the easiest word." *Los Angeles Times*, 26/12/2006.

HABERMAS, Jurgen. *The Theory of Communicative Action — vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon, 1984 (1981).

_____. *The Theory of Communicative Action — vol. 2: Life World and System: a Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon, 1987.

Herzfeld, Michael. "The etymology of excuses: aspects of rhetorical performance in Greece." *American Ethnologist*, vol. 9, nº 4, p. 644-663, 1982.

_____. "Practical mediterranism: excuses for everything, from epistemology to eating." In: Harris, W. V. *Rethinking the Mediterranean*. Nova York: Oxford University Press, 2006, p. 45-63.

HIRSCHMAN, Albert O. *Saída, voz e lealdade: reações ao declínio de firmas, organizações e estados*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

——. *As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.

Idomeneos, Angeliki. *L'excuse en France et en Grèce dans la vie quotidienne (étude contrastive d'échanges langagiers)*. Paris: Atelier National de Reproduction des Thèses, 1996.

Latour, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Unesp, 1997.

MCDOWELL, Banks. *Ethics and Excuses: The Crisis in Professional Responsability*. Londres: Quorum Books, 2000.

MCEVOY, Sebastian. *L'invention défensive: poétique, linguistique, droit.* Paris: Métailié, 1995.

SCHÜTZ, Alfred. *Éléments de sociologie phénoménologique*. Paris: L'Harmattan, 1998 (1951).

Scott, Marvin B. e Lyman, Stanford. "Accounts." *Dilemas*, Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, vol. 1, nº 2, p. 139-172, 2008.

Simmel, Georg. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

_____. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOARES, Luiz Eduardo. *Meu casaco de general: 500 dias no front da segurança pública do estado do Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SYKES, Gresham M. e MATZA, David. "Techniques of neutralization: a theory of deliquency." *American Sociological Review,* nº 43, p. 643-656, 1957.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *Modalidades discursivas do homo criminalis: uma proposta de análise sociológica a partir de concepções, práticas e experiências "subjetivas" de "ressocialização"*. Ensaio teórico de qualificação (doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

THÉVENOT, Laurent. *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement.* Paris: Éditions de la Decouverte, 2006.

_____. *Anotações de aula do seminário "L'action au pluriel: du proche au public."* Paris: Groupe de Sociologie Morale et Politique/EHESS, 2006-2007.

Thomas, William I. e Thomas, Dorothy Swaine. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. Nova York: A. A. Knopf, 1938.

WERNECK, Alexandre. "Uma definição sociológica do dar uma desculpa: do senso comum à sociologia pragmática." In: MISSE, Michel (org.). *Acusados e acusadores: estudos sobre ofensas, acusações e incriminações.* Rio de Janeiro: Revan, 2008 (2008a).

_____. "Culpabilidade pública e circunstâncias: casos de desculpas dadas por figuras públicas diante de acusações de corrupção e incompetência em jornais." Apresentação no 32º Encontro Anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs) — Grupo de Trabalho 8: Crime, violência e punição. Caxambu, 27 a 31 de outubro de 2008 (2008b).

_____. *O invento de Adão: o papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais*. Tese de doutorado, PPGSA/IFCS/UFRJ, 2009.

WRIGHT Mills, Charles. “Situated actions and vocabularies of motive.” *American Sociological Review*, vol. 5, nº 6, p. 904-913 , dezembro de 1940.

NOTAS

[1] Censo Demográfico, disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2000/populacao/UFs/rj.zip.

[2] Os pagamentos das pensões e aposentadorias do INSS ocorrem em uma escala que cobre do primeiro ao décimo dias do mês, e nesse período o mercado concentra suas promoções e atrai um contingente maior de consumidores.

[3] Aqui, acho que cabe salientar algo para que fique bem claro: este trabalho não tem a intenção de afirmar que o idoso é pessoalmente descortês. É, antes, uma modelização do que acontece quando ele eventualmente o é e de como sua condição é manifestada como dispositivo de efetivação.

[4] Geralmente, trata-se de filas para clientes com até 15 itens.

Novos desafios para o jovem país envelhecido

Renato Veras

INTRODUÇÃO

Uma das preocupações da Universidade Aberta da Terceira Idade (UnATI), da UERJ, desde os seus primórdios, foi ter como propósito basilar a criação de modelos de integração da prática assistencial com a preventiva. Na verdade, sempre procurou radicalizar a lógica preventiva por meio da criação de mecanismos de detecção precoce de agravos, antes mesmo de esses serem percebidos pelos idosos. Essa linha de investigação e preocupação da instituição que dirijo há 16 anos se reflete nos achados de nossas pesquisas e nas ações no cuidado com a população idosa.

No debate dos últimos vinte anos sobre modelos assistenciais de saúde existem várias concordâncias. A imensa maioria dos gestores considera a lógica atual ineficiente, devido à fragmentação da assistência que eleva de forma desmesurada os custos sem oferecer resultados satisfatórios. Também existe concordância, quase que absoluta, de que os profissionais de saúde devem trabalhar de forma integrada, por meio de equipes multidisciplinares, e que prioridade deve ser conferida a práticas preventivas e de educação de saúde, como forma de minimizar ou evitar problemas de saúde que têm seus fatores de risco bem conhecidos.

Apesar desse discurso, quando são analisados os modelos de saúde, no sistema público ou no privado, verifica-se que a realidade é outra, os modelos preventivos não são associados às práticas assistenciais curativas. Para os idosos, as consequências são ainda mais graves, devido à multiplicidade de doenças crônicas que acometem aos indivíduos de idade mais avançada.

A UnATI tem como meta melhorar e ampliar a integralidade de ações que visem à excelência do cuidado com o idoso, com mais qualidade de vida para ele e sua família, aliado a maior resolutividade e redução de custos.

ALGUMAS PREMISSAS DA RELEVÂNCIA DO TEMA

Uma das maiores conquistas da humanidade foi a ampliação do tempo de vida. No entanto, o aumento da população idosa exige dos gestores da área da saúde mudanças nos modelos assistenciais, em decorrência da significativa ampliação dos respectivos custos.

O aumento dos idosos na população implica, em termos de utilização dos serviços de saúde, um maior número de problemas de longa duração, que, frequentemente, exigem intervenções custosas, envolvendo tecnologia complexa para um cuidado adequado.

Em menos de trinta anos, o Brasil passou de um perfil de morbimortalidade típico de uma população jovem para um quadro caracterizado por enfermidades complexas e onerosas, próprias das faixas etárias mais avançadas.

Esse fato acarreta crescimento das despesas com tratamentos médicos e hospitalares, ao mesmo tempo que coloca um desafio para as autoridades de saúde, especialmente no que tange à implantação de novos modelos e métodos de planejamento, gestão e prestação de cuidados.

Autonomia, participação, cuidado, autossatisfação, possibilidade de atuar em variados contextos sociais e elaboração de novos significados para

a vida na idade avançada são hoje conceitos-chave para qualquer política destinada aos idosos.

A Organização Mundial de Saúde define as bases para um envelhecimento saudável, destacando a equidade no acesso aos cuidados de saúde e o desenvolvimento continuado de ações de promoção à saúde e prevenção de doenças. O sucesso desse debate poderá ser alcançado se esses temas suscitarem reflexões e fomentarem a elaboração de modelos mais resolutivos e adequados para o cuidado com os idosos. A meta é contribuir para a melhoria do nosso sistema de saúde como um todo, mas, particularmente, para o segmento dos idosos, grupo etário que mais cresce no país e que necessita de políticas afirmativas e integradoras que priorizem uma abordagem preventiva com programas abrangentes de educação, sem abandonar uma assistência de qualidade para aqueles idosos com doenças adquiridas.

Verifica-se uma positiva reversão de expectativa das condições gerais de saúde da população idosa. Tal fato — possivelmente devido ao progresso da tecnologia médica, a mudanças comportamentais, ao desenvolvimento de programas específicos para idosos, à elevação do status socioeconômico, principalmente em relação ao nível educacional dos idosos e à mudança na composição ocupacional e a modificações no padrão epidemiológico da população — pode ocasionar uma drástica diminuição das doenças infecciosas, que determinam limitações e dificuldades funcionais na fase adulta da vida do indivíduo.

O envelhecimento populacional e os recentes aumentos na expectativa de vida, inclusive entre as pessoas de 60 anos ou mais, têm chamado atenção sobre as condições de saúde durante esses anos adicionais de vida e sobre a incidência futura de morbidade, morbidade múltipla e disfuncionalidade.

A transferência do enfoque da mortalidade e da longevidade para o estado de saúde vem ocorrendo gradativamente e tem gerado investigações

visando a compreender a distribuição, os determinantes e as consequências da perda da capacidade funcional nas populações idosas.

Envelhecimento saudável, dentro dessa nova ótica, passa a ser resultante da interação multidimensional entre saúde física, saúde mental, independência na vida diária, integração social, suporte familiar e independência econômica. A perda de um ente querido, a falência econômica, uma doença incapacitante, um distúrbio mental ou um acidente são eventos cotidianos que podem, juntos ou isoladamente, comprometer a capacidade funcional de um indivíduo. O bem-estar na velhice — ou saúde, num sentido amplo — seria o resultado do equilíbrio entre as várias dimensões da capacidade funcional do idoso, sem necessariamente significar ausência de problemas em todas as dimensões.

O conceito de incapacidade funcional cobre um espectro de estados de saúde relacionado ao processo de aumento de limitação funcional, existindo diversas formas de mensurá-lo. Frequentemente, é avaliado através de declaração indicativa de dificuldade ou de necessidade de ajuda em tarefas básicas de cuidados pessoais e em tarefas mais complexas, necessárias para viver de forma independente na comunidade.

A baixa resolutividade do modelo em curso, os precários serviços ambulatoriais, os escassos serviços domiciliares e a falta de instâncias intermediárias fazem com que o primeiro atendimento ocorra em estágio avançado, dentro do hospital, o que aumenta os custos e diminui as chances de um prognóstico favorável.

Em geral, as doenças dos idosos são crônicas e múltiplas, perduram por vários anos e exigem acompanhamento médico constante e medicação contínua. Além disso, a abordagem médica tradicional — focada em uma queixa principal — e o hábito médico de reunir as queixas e os sinais em um único diagnóstico podem ser adequados ao adulto jovem, mas não ao idoso.

DEMANDA CRESCENTE

Em paralelo às modificações observadas na pirâmide populacional, doenças próprias do envelhecimento ganham maior expressão no conjunto da sociedade. Um dos resultados dessa dinâmica é uma procura maior por serviços de saúde. Aliás, este é um dos desafios atuais: escassez de recursos para uma demanda crescente. O idoso consome mais serviços de saúde, as internações hospitalares são mais frequentes e o tempo de ocupação do leito é maior quando comparado a outras faixas etárias. Dessa forma, o envelhecimento populacional se traduz em maior carga de doenças na população, mais incapacidades e aumento do uso de serviços de saúde.

Estudos recentes têm mostrado que as doenças ou condições crônicas — e as incapacidades delas resultantes — não são consequências inevitáveis do envelhecimento. E que a prevenção é efetiva em qualquer nível, mesmo nas fases mais tardias da vida. Dessa forma, somente a ênfase na prevenção pode mudar o quadro atual.

AVALIAÇÃO FUNCIONAL

Identificar e tratar doenças continuam sendo objetivos do profissional de saúde moderno, mas não bastam. Conhecer como o idoso está exercendo suas tarefas no dia a dia e seu grau de satisfação exige que esse profissional investigue funções básicas — como independência para alimentar-se, banhar-se, movimentar-se e higienizar-se — e outras mais complexas — como trabalho, lazer e religião. É o que chamamos de avaliação funcional. Associada à avaliação das capacidades cognitivas e do humor, assim como à presença de distúrbios comportamentais, ela fornece um quadro que vai bem além da simples lista de patologias.

Assumir como objetivo isolado identificar e tratar doenças em idosos traz importantes limitações, pois é comum que as doenças se manifestem de forma atípica, dificultando o diagnóstico, e é frequente o aparecimento de problemas no formato de síndromes, ou seja, um conjunto de sinais e

sintomas comuns a várias doenças, muitas vezes crônicas. Isso acaba por fazer com que o único objetivo do geriatra seja controlar suas manifestações.

Como o principal fator de risco associado aos problemas de saúde do idoso é a própria idade, e a multiplicidade de doenças crônicas é uma característica frequente entre idosos, a estratégia de cuidados deve ser distinta em relação à empregada nas demais faixas etárias. É preciso monitorar os problemas de saúde do idoso para estabilizar seu quadro e manter sua capacidade funcional. O conceito de fator de risco é utilizado em ciências da saúde para indicar características que aumentam a probabilidade de uma pessoa adoecer.

Portanto, o conceito serve para estabelecer predições a respeito da ocorrência de eventos mórbidos. A melhor maneira de prever tais eventos é a experiência passada com um grande número de indivíduos portadores de fator ou fatores de risco semelhantes. A lógica é simples. Se um fator de risco mantém uma associação do tipo causal com um evento mórbido, então a remoção desse fator pode ser usada na prevenção do evento e assim se torna um importante operador em procedimentos de redução de risco.

SAÚDE E PREVENÇÃO

A maioria das doenças crônicas dos idosos tem seu principal fator de risco na própria idade. O que não impede que o idoso possa conduzir sua vida de forma autônoma e decidir sobre seus interesses sem ajuda de quem quer que seja. Esse idoso que mantém sua autodeterminação deve ser considerado um idoso saudável, ainda que apresente uma ou mais doenças crônicas. O conceito de capacidade funcional pode ser definido como a capacidade de manter as habilidades físicas e mentais necessárias para uma vida independente e autônoma.

Do ponto de vista de saúde pública, esse conceito é o mais adequado para se estruturar e viabilizar uma política de atenção à saúde do idoso.

Portanto, todas as iniciativas de promoção de saúde, de assistência e de reabilitação em saúde devem ter como meta aprimorar, manter ou recuperar a capacidade funcional do indivíduo, valorizar a autonomia, ou autodeterminação, e a independência física e mental — o que vai além de simples diagnóstico e tratamento de doenças específicas.

O objetivo é a manutenção da máxima capacidade funcional pelo maior tempo possível. A dependência, física ou mental, é um fator de risco importante para a mortalidade, mais até do que as próprias doenças que levaram à dependência, já que nem todo doente se torna dependente. Dentro desse contexto, devem se estabelecer as novas prioridades e novas ações de saúde que deverão nortear as políticas de saúde deste século.

As diretrizes básicas da Política Nacional de Saúde do Idoso são um bom exemplo das preocupações com a promoção do envelhecimento saudável, com a manutenção e a melhoria, ao máximo, da capacidade funcional dos idosos, com a prevenção de doenças, com a recuperação da saúde dos que adoecem e com a reabilitação daqueles que venham a ter a sua capacidade funcional restringida.

OPERACIONALIZAÇÃO DE UM MODELO PREVENTIVO

Embora os principais conceitos de prevenção da saúde já estejam assimilados pelos profissionais da área, percebe-se muita dificuldade na operacionalização, particularmente quando nos concentramos no grupo etário dos idosos. Quando se observa a prática de saúde, vê-se que, apesar do discurso de prevenção estar presente, os serviços são, em sua maioria, curativos e tradicionais. Portanto, apesar de a dicotomia continuar presente entre o discurso — amplamente incorporado — e a sua implementação — pouco executada —, há que se reconhecer que alguns passos já foram dados. É sempre importante lembrar que, apesar de termos que citar as morbidades e fragilidades dos idosos, apenas uma pequena minoria de idosos é tida com

perda da sua capacidade diária, ou, num linguajar mais leigo, pessoas doentes. No Brasil atual, 82% dos idosos estão com sua capacidade funcional preservada, portanto aptos a manterem-se ativos e participantes na sociedade (apesar de possuírem alguma doença crônica, controlada). Para esse segmento, políticas sociais e integrativas como os "locais de convivência" precisam ser estabelecidas.

CUSTOS DO ENVELHECIMENTO

Como parte da crise global do sistema de saúde, a assistência ao idoso apresenta um importante estrangulamento, que é a demanda altamente reprimida por atendimentos ambulatoriais especializados, criando uma dificuldade crescente na correta identificação de idosos com risco de adoecer e morrer precocemente. Acresce-se a esse fato o pequeno número de profissionais de saúde habilitados a tratar de idosos, o que tem contribuído decisivamente para as dificuldades na abordagem adequada desse paciente.

A maioria das instituições brasileiras de ensino da área de saúde ainda não despertou para o atual processo de transição demográfica e epidemiológica e suas consequências médico-sociais, não oferecendo conteúdo gerontológico adequado em seus cursos de graduação. Com isso, amplia-se a carência de recursos técnicos e humanos para enfrentar a explosão desse grupo populacional nas próximas décadas.

O sistema de saúde não está estruturado para atender à demanda crescente desse segmento etário. Como disse anteriormente, os idosos consomem mais dos serviços de saúde, suas taxas de internação são bem mais elevadas e o tempo médio de ocupação do leito é muito maior quando comparados a qualquer outro grupo etário. A falta de serviços domiciliares e/ou ambulatoriais faz com que o primeiro atendimento ocorra em estágio avançado, no hospital, aumentando os custos e diminuindo as chances de prognóstico favorável. Em outras palavras, consomem-se mais recursos do

que seria preciso, elevam-se os custos, sem que necessariamente se obtenham os resultados esperados em termos de recuperação da saúde e melhoria da qualidade de vida.

IDOSOS SAUDÁVEIS E IDOSOS FRÁGEIS

A imensa maioria dos idosos está bem de saúde. Entretanto, a generalização dessa característica é enganosa, pois os idosos não constituem uma população homogênea no que diz respeito ao uso dos serviços de saúde. Uma parcela substancial da utilização deve-se à demanda gerada por um subgrupo relativamente pequeno.

É necessário, portanto, formular novas concepções de assistência à saúde da população idosa, que consigam englobar as diferentes condições de saúde desse segmento etário, respeitando suas características especiais e peculiares. Os clássicos modelos de promoção, prevenção, assistência e reabilitação não podem ser mecanicamente transportados para grupos de indivíduos idosos sem que algumas adaptações importantes e significativas sejam realizadas.

O cuidado ambulatorial e o domiciliar, as instâncias intermediárias de apoio e a estrutura hospitalar são fundamentais para se restabelecer a saúde. A compreensão de que se devem priorizar ações de saúde voltadas para o idoso saudável, aliadas a programas qualificados para os já doentes, é uma concepção de cuidado aceita por muitos gestores da saúde, mas ainda pouco implementada.

A mudança no paradigma de atenção à saúde da população idosa é imprescindível, pois os modelos tradicionais centrados na assistência hospitalar e/ou asilar já demonstraram sua ineficiência. A insistência na manutenção do atual modelo, longe de solucionar tal questão, termina por agravá-la.

Por outro lado, na construção desse novo modelo é imprescindível levar em consideração a heterogeneidade da situação de saúde dos indivíduos idosos. Se, por um lado, em torno de 80% da população idosa pode ser considerada saudável, estudos mostram que entre 10% e 25% dessa população é portadora de condições clínicas que a identificam como indivíduos frágeis, que necessitam de cuidados intensivos e de custos elevados. É essa diversidade de riscos e de uso dos sistemas de saúde que faz com que, nos Estados Unidos da América, de 5% a 10% dos idosos sejam responsáveis por 60% a 70% dos gastos totais de saúde com a população idosa.

Dessa forma, deve-se ter um enfoque especial para os idosos frágeis, devendo-se buscar um modelo de atenção à saúde do idoso que incorpore entre seus objetivos a identificação, a avaliação e o tratamento desse segmento e que possa ser aplicado nas mais variadas modalidades assistenciais. Do ponto de vista da saúde pública, esse tipo de prática surge baseada em um novo conceito de saúde, mais adequado para instrumentalizar e operacionalizar uma política de atenção à saúde do idoso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O atraso ainda existente, na agenda social do país e, como subproduto, na agenda da saúde, em particular aquela com as tarefas destinadas à produção de modelos e estruturas de atenção ao idoso, torna essa necessidade urgente e imperiosa. No entanto, não se deve descuidar da qualidade na elaboração desses modelos, de sorte a, embora aproveitando experiências já existentes, não se descuidar da sua avaliação rigorosa na realidade brasileira e da busca de soluções alternativas às já existentes.

A força da proposta aqui apresentada está, genericamente, na profunda compreensão da heterogeneidade que caracteriza a população idosa, do alto custo dos procedimentos de saúde destinados a essa população, da

diversidade dos gastos em subgrupos dessa população. Por outro lado, seu valor encontra-se, também, na certeza de que sem uma abordagem preventiva, que associe a reflexão epidemiológica e o planejamento sistemático de ações de saúde, não há saída possível para a crise de financiamento do setor.

De maneira mais específica, a qualidade positiva do presente trabalho é a tentativa de identificar instrumentos padronizados que possam ser utilizados de maneira sistemática e organizados de forma a produzir séries de risco de complexidade crescente. Por outro lado, a abrangência das ações propostas permitirá dar conta dos problemas de saúde de grande parte da população idosa.

Esta reflexão tem como objetivo prioritário subsidiar o setor de saúde na elaboração de políticas/estratégias que permitam a indução de modelos de atenção ao idoso com ênfase em projetos preventivos e resolutivos, que visem à detecção precoce de agravos à saúde e incorporem metodologias de avaliação ampla em geriatria, permitindo uma gestão mais eficiente e eficaz do cuidado ao idoso fragilizado e com múltiplas patologias.

Referências bibliográficas

PARAHYBA, Maria Isabel e VERAS, Renato Peixoto. "Diferenciais sociodemográficos no declínio funcional em mobilidade física entre os idosos no Brasil." *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 13, p. 1257, 2008.

VERAS, Renato Peixoto. "Envelhecimento populacional: desafios e inovações necessárias para o setor de saúde." Revista *Hupe*, vol. 7, p. 13-20, 2008.

_____. "Fórum Envelhecimento Populacional e as informações de saúde do PNAD: demandas e desafios contemporâneos." Introdução. *Cadernos de Saúde Pública*. Fiocruz, vol. 23, p. 2463-2466, 2007.

VERAS, Renato Peixoto; CALDAS, Célia Pereira; ARAÚJO, Denizar Viana; MENDES, Rosana; KUSCHNIERE, Walter. "A assistência suplementar de saúde e seus projetos de cuidado para com o idoso." *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 13, p. 1119, 2008.

_____. “Características demográficas dos idosos vinculados ao sistema suplementar de saúde no Brasil.” *Revista de Saúde Pública/Journal of Public Health*, vol. 42, nº 13, p. 21-31, 2008.

VERAS, Renato Peixoto; CALDAS, Célia Pereira; COELHO, F. D.; SANCHEZ, Maria Angelica. “Promovendo a saúde e prevenindo a dependência: identificando indicadores de fragilidade em idosos independentes.” *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*, vol. 10, p. 355-370, 2007.

VERAS, Renato Peixoto; CALDAS, Célia Pereira; DANTAS, Sergio Baptista; SANCHO, Leyla Gomes; SICSÚ, Bernardo; MOTTA, Luciana Branco da. “Demented elderly people living at home in Rio de Janeiro, Brazil: Evaluation of expenditure on care.” *Psychoageriatrics*, vol. 8, p. 88-95, 2008.

VERAS, Renato Peixoto; CALDAS, Célia Pereira; DANTAS, Sergio Baptista; MOTTA, Luciana Branco da; SANCHO, Leyla Gomes; SICSÚ, Bernardo; CARDINALE, Carlos. “Avaliação dos gastos com o cuidado do idoso com demência.” *Revista de Psiquiatria Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 34, p. 5-12, 2007.

VERAS, Renato Peixoto e PARAHYBA, M. I. C. A. “O anacronismo dos modelos assistenciais para os idosos na área da saúde: desafios para o setor privado.” *Cadernos de Saúde Pública*, Fiocruz, vol. 23, p. 2479-2489, 2007.

Sobre a institucionalização da velhice e as condições de asilamento

Clarice Ehlers Peixoto

Tratar bem ou maltratá-las? Esse foi o mote para a realização de uma ampla pesquisa sobre as violências domésticas e institucionais cometidas contra as pessoas envelhecidas[1]. Proponho, neste artigo, uma análise sobre o envelhecimento institucional e as condições de asilamento, apontando para o (não)atendimento às necessidades básicas e cotidianas das pessoas asiladas e, consequentemente, para os (des)cuidados no final da vida.

A entrada em uma instituição asilar não se dá sem traumas. Ainda que constatem a dificuldade de permanecer vivendo em suas casas — saúde precária, perda da autonomia, ausência de parentes cuidadores etc. —, raros são aqueles que resolvem, voluntariamente, viver em instituição. Não é nada fácil trocar a própria morada, que simboliza os investimentos materiais e afetivos feitos ao longo da vida, por um abrigo/asilo ou casa de repouso, cuja imagem negativa é frequentemente veiculada pela mídia. Essa entrada em instituição é decidida na urgência pelos parentes e, em geral, ela é encoberta por não ditos que suscitam ressentimentos naquele que é asilado e certa culpabilidade naquele que interna o velho.

Assim, podemos ler a entrada em uma instituição asilar como um rito de passagem, no sentido de Van Gennep (1978), pois o indivíduo se separa do mundo exterior e se desfaz de muitos dos seus bens pessoais (a começar pela própria morada e seus objetos) para entrar em outro cenário de vida com novas regras e ritmos. Ele transfere sua vida privada para um espaço coletivo, compartilhado com pessoas que não escolheu e que tampouco conhece.

Não é por acaso que muitas clínicas e casas de repouso adotam a palavra “lar” no nome da instituição. Trata-se de sugerir que a nova vida de asilamento não se distingue tanto daquela da morada de origem. Há também outros termos que transmitem essa noção de aconchego familiar: “casa”, “recanto”, “solar”, “vivenda”, “abrigo”. Uma referência à vida em família, à permanência dos hábitos e do ambiente cotidiano da vida anterior. Outras instituições adotam termos como “hotel”, “pensionato”, “pousada”, “estância”, “bosque”, que transmitem a ideia de lazer/prazer, de um tempo passageiro tal como as viagens que rompem o ritmo cotidiano e as preocupações com a vida doméstica. Aí está implícita também a prestação de serviços de uma hospedagem temporária e que induz à possibilidade de retorno à vida anterior.

Mas todos sabem que esse novo lugar de vida tem a particularidade de ser a última morada, principalmente para aqueles que não têm autonomia ou a têm reduzida, para os que não têm família ou ela não pode cuidar deles, ou para os que têm parcos recursos. Idade, sexo, saúde, estado civil e renda são indicadores importantes da passagem para o asilamento.

A análise de Goffman (1961) sobre os asilos, considerando-os como instituições totalitárias, está mais focalizada na estrutura da instituição, nas suas normas e interações, do que no próprio sujeito asilado. Para ele, “o eu pode ser visto como algo que se insere nas disposições que um sistema social estabelece para seus participantes. Nesse sentido, o eu não é uma propriedade da pessoa a que é atribuído, mas reside no padrão de controle

social que é exercido pelo indivíduo sobre si mesmo e por aqueles que o cercam. Esse tipo de disposição social não apenas apoia, mas constitui o eu" (p. 142). Sua atenção analítica se volta para os efeitos da institucionalização sobre os sujeitos, deixando pouco lugar para a percepção de um eu "autônomo", enraizado em um passado, uma memória, como assinala Mallon (2004). Essa "cultura importada", como Goffman a concebe, não seria levada em conta pela instituição, uma vez que ela restringiria as formas de expressão da personalidade. Ou o que Caradec (2001) chama de "processo de despersonalização", que tem efeitos devastadores para a identidade do sujeito. Para esse autor, os mecanismos dessa transição identitária se pautam na construção de uma familiaridade com o novo lugar de vida e na maneira como as pessoas administram sua identidade no novo contexto. Os indivíduos que passam a viver institucionalmente "se deparam com um grande desafio: eles devem manter sua identidade nesse lugar marcado pela presença de pessoas de muita idade, sendo que a maioria é física e mentalmente deficiente. Essas pessoas são a imagem daquilo que eles temem se tornar" (p. 117). Por isso, como aponta Billé (2005), a entrada em uma instituição é vivida como "uma não escolha que leva a uma deterioração do amor próprio e da imagem de si. É preciso reinventar a instituição para reencontrar a liberdade" (p. 63).

Mas a entrada em uma instituição nem sempre é vivida como uma não escolha que leva à deterioração da imagem de si. Debert (1999) estudou uma instituição asilar paulista, privada e étnica, "cuja entrada no asilo é antes representada pelos residentes como uma alternativa capaz de possibilitar sua independência e o resgate de uma multiplicidade de papéis sociais, de uma vida social intensa que estaria ameaçada ou em franco declínio fora do asilo" (p. 107). Existem, assim, formas diferenciadas de passagem à institucionalização: os que escolhem entrar e aqueles que não têm outra alternativa. Há, também, condições diferenciadas de asilamento.

Ainda que nos últimos anos o número de instituições gerontológicas privadas tenha aumentado, principalmente as “casas de repouso” ou “casas geriátricas” destinadas às camadas sociais mais favorecidas, em geral as instituições asilares mantêm a imagem de lugares mórbidos e de maus-tratos, “depósitos de velhos” ou “velhódromos”.

Em levantamento das instituições asilares brasileiras, Camarano (2007) revela que, em 2003, quase 100 mil brasileiros de 60 anos e mais residiam em instituições asilares, mas nem todos eram dependentes física e/ou mentalmente. Para ela, “isso significa que pelo menos 1,9 milhão[2] de idosos frágeis estavam sendo cuidados ou ‘descuidados’ pelas famílias, dado que aponta para a importância da família como instância cuidadora ou ‘negligenciadora’ dos idosos dependentes” (p. 173). De fato, as famílias estão, cada vez mais, transferindo o cuidado de seus velhos para as instituições asilares, consequência da entrada da mulher no mercado de trabalho, das mudanças nos arranjos familiares e da ausência de políticas públicas de apoio material aos velhos e às suas famílias (Peixoto, 2007).

Em estudo recente realizado pelo Ipea sobre Características das Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIs),[3] Camarano e Kanso (2010) assinalam que existem 3.549 instituições geriátricas brasileiras, sendo que 65,2% são de natureza filantrópica e apenas 6,6% são públicas. A maior parte é administrada pelos municípios. A informação mais impressionante dessa pesquisa é que “das instituições criadas entre 2000 e 2009, a maioria é privada com fins lucrativos (57,8%). Isso aponta para uma tendência de mudança no perfil das instituições” (p. 223). Um dos sinais dessa mudança é a redução do tamanho das novas ILPIs privadas, que são relativamente pequenas para acolher poucos residentes, uma média de 30 pessoas. Eis outro dado que não é novidade: das cerca de 100 mil pessoas institucionalizadas, mais da metade são mulheres (57,3%). O que confirma o que temos apontado há alguns anos: mais as mulheres avançam na idade,

mais elas são numerosas e o envelhecimento pode ser visto como um fenômeno particularmente feminino.

Ainda que viver em instituição asilar não seja uma prática recorrente no Brasil — a coabitação intergeracional é a principal solução encontrada pelas famílias brasileiras para cuidar dos seus velhos —, essa pesquisa do Ipea mostra o aumento da população residente em ILPIs, certamente relacionado ao crescimento acelerado da população de mais de 65 anos. No Sudeste, por exemplo, entre 2008 e 2010, enquanto apenas 1.428 pessoas viviam em instituições públicas, 24.660 e 16.923 moravam, respectivamente, em instituições filantrópicas religiosas e não religiosas e 10.511 em instituições privadas.[4]

DUAS INSTITUIÇÕES ASILARES: UMA PÚBLICA E OUTRA PRIVADA

Um choque. Uma mudança brutal na vida cotidiana. As razões da entrada em uma instituição se devem, em geral, à perda do cônjuge ou de um ente próximo, à perda de autonomia, à impossibilidade de ser cuidada pela família, seja porque ela não pode, seja porque não quer. A essas perdas, soma-se a inserção em uma vida coletiva, em que se depara com pessoas que portam graus e formas de envelhecimento diferenciadas, desde a mais degenerada até a mais independente. Para muitas delas, essa nova vida coletiva implica também compartilhar o quarto com uma ou várias pessoas desconhecidas. Logo o quarto, a alcova, o lugar da intimidade, do refúgio. Uma vez institucionalizadas, elas dificilmente retornam à sua casa para revê-la ou para buscar um objeto afetivo que ficou para atrás; são os filhos, os parentes e os vizinhos que se encarregam de desmontar a morada e distribuir os pertences, fazendo tudo desaparecer.

> Nem quis me despedir de minha casa. Só pedi a meu filho que me trouxesse a estante de bibelôs, um sofá, a cadeira de braço, uma

> mesa e meus retratos. Desde então, vivo com o que sobrou. (Sandra Carvalho, 80 anos, residente na Casa São Luiz, Rio de Janeiro)[5]

A resistência a entrar em uma instituição asilar pode ser entendida pelo medo que alguns velhos têm de não poder mais decidir sobre seu destino, suas vontades e seus desejos, de perder a liberdade, de ficar isolado da família — quando ela existe — e do mundo exterior. Mas não só. A reputação dessas instituições é negativa, pois elas são herdeiras das representações sociais dos antigos asilos e abrigos para velhos: lugares repugnantes, ambientes mórbidos, abusos de poder e maus-tratos. A imagem desses estabelecimentos e a internação involuntária significam, para muitos velhos, o equivalente a uma morte social que poderá se traduzir em uma morte real (Billé, 2005, p. 68).

Nas duas instituições que analisamos, esse processo de institucionalização se dá de forma diferenciada.

O ABRIGO PÚBLICO

Criado em 1936 como instituição filantrópica para abrigar todos os indesejáveis da sociedade, em 1987 ele foi transformado em fundação pública vinculada à Fundação Legião Brasileira de Assistência (LBA) e, com a extinção dessa, passou a ser vinculado aos órgãos federais de assistência social (ao Ministério da Previdência e Assistência Social e, atualmente, ao Ministério de Desenvolvimento Social). Em 2004, o ministério iniciou um processo de descentralização e, em 2008, o Abrigo Público passou para a administração do Estado do Rio de Janeiro.

Ao longo dos anos, a institucionalização dos indivíduos se tornou setorizada, conforme as idades e os critérios de saúde: as crianças e adolescentes foram para as fundações estaduais de bem-estar do menor

(Febems), os loucos para os hospícios, os mendigos para os abrigos da Fundação Leão XXIII. Ou seja, cada um no seu lugar.

Hoje, os velhos ou suas famílias já não podem mais requerer um lugar para viver a última etapa da vida, pois esse Abrigo Público atende fundamentalmente às demandas do Ministério Público para abrigar velhos abandonados e/ou moradores de rua, velhos que vivem sós e perdem a autonomia ou sofrem de senilidade mental, além de velhos que sofrem violência familiar. Nesses casos, a passagem se dá na urgência e, portanto, no ato violento da retirada do seu espaço de vida.

São 370 residentes, a maioria homens.[6] Vários deles vivem na instituição há mais de 40 anos; alguns chegaram ainda no tempo em que ela recebia pessoas incapacitadas, crianças e jovens abandonados, mulheres agredidas. Essas pessoas passaram a maior parte de suas vidas institucionalizadas. João (83 anos), por exemplo, vive há 70 anos no Abrigo: veio do interior do estado, ainda garoto, para fazer uma cirurgia na perna cuja recuperação foi complicada. Foi ficando: "Aí eu perdi meus pais, mãe e tudo. Então, para eu não ficar jogado no meio da rua, fiquei aqui." Ali estudou, saiu e morou fora por uns tempos e depois voltou para trabalhar na instituição durante 30 anos. Aposentou-se e lá ficou.

Lourdes (74 anos) tem uma história semelhante à de João. A irmã mais velha a trouxe do Espírito Santo, ainda pequena, para fazer uma cirurgia ortopédica. A irmã morreu quando ela estava hospitalizada. Como era muito pequena, não sabia o endereço da família: "Não tinha noção para saber de muita coisa, porque tinha 7 anos, não tinha noção de muita coisa."

> Eu sou paraplégica, mas não tinha para onde ir, já tinham me botado aqui e fiquei no meio delas [as freiras]. Elas foram embora e eu fiquei. No entanto, aqui tomei conta de uma família que tinha 14 filhos e tomei conta de uma senhora também. Para dar remédio, para dar um banho, mudar roupa, cortar unha, conseguia colocar ela

> deitadinha e dava comida porque a cabeça já não dava. E a família dela gostou de mim. A filha dela comprou uma casa em Bangu e ela me levava para passear lá. Agora eu estou mais abandonada no cantinho, quase ninguém aparece para me ver, muito difícil.

A maior parte dos residentes do abrigo é de pessoas sem vínculo familiar ou que não recebem nenhum apoio familiar; muitos são deficientes físicos que necessitam de ajuda para desempenhar as mínimas atividades da vida cotidiana. Luzia vive há 27 anos na mesma cama. Paralítica, recebeu recentemente uma cadeira de rodas elétrica, mas ainda não teve coragem de sair do quarto. Adotou a companheira de quarto — deficiente mental — como filha e é ela quem faz as mediações na instituição. O celular e a televisão são sua ligação com o mundo.

Cada um tem uma história para contar e todas são ilustradas com momentos de alegria e de tristeza.

O Abrigo tem seis pavilhões e as pessoas estão distribuídas por sexo e nível de dependência.[7] Não existem quartos individuais, eles são para duas, três ou até quatro pessoas. Os quartos têm meia parede e as portas permanentemente abertas, o que reduz mais ainda a privacidade, as janelas são pequenas e deixam entrar pouca luz do sol. Os banheiros são coletivos e providos de barras de segurança para apoio. Cada pavilhão tem um pequeno refeitório para quem não quer ou não pode ir ao refeitório principal, uma sala com TV e outra reservada às cuidadoras e enfermeiras.

Essa instituição atravessou anos de total abandono do setor público, os velhos não tinham assistência médica nem alimentar. Como disse uma funcionária antiga, “era um genocídio, as pessoas sujas, vagando...” Foi preciso uma mobilização popular, em 2008, para que o estado desse atenção às pessoas ali (des)abrigadas, procedendo a uma intervenção.[8] Sob nova direção, os residentes passaram por avaliações médica, psicológica e nutricional, os pavilhões foram pintados, os banheiros e o refeitório

reformados, o matagal virou jardim e foram criadas inúmeras atividades lúdicas conduzidas por animadores (oficina de poesia, artesanato, alfabetização, sessões de cinema etc.)[9] e pelos próprios residentes, como rádio comunitária e jardinagem; e terapêuticas, como ginástica, fisioterapia, fonoaudiologia, psicoterapia. Os serviços de limpeza, lavanderia, preparo das refeições e segurança foram terceirizados.

A qualidade do asilamento mudou, mas, apesar das transformações do espaço e da reorganização das práticas, a instituição é herdeira de uma imagem negativa, ela ainda é percebida como o último e único recurso para os desamparados. Não para todos: José, morador de rua, depois de inúmeras tentativas de fuga, saiu para dar um passeio e não mais voltou. Para ele, a liberdade é mais importante do que ter casa e comida.

Uma conversa entre dois moradores de rua me deu o mote para essa leitura: Copacabana, 7h, um acaba de acordar e o outro lê um jornal velho. O que acorda olha em volta e diz: "Que dia bonito!" O leitor de jornal responde, olhando em direção ao mar: "Com esse horizonte, todos os dias são bonitos." Dobra o jornal e os dois ficam admirando o movimento da praia.

Localizado em uma área de 170 mil metros quadrados e muito arborizado, o Abrigo é cercado por muro alto, há controle de entrada e saída de visitantes, funcionários e residentes, pois alguns desses têm liberdade de ir e vir, autorizados pela administração. Carlos (76 anos), por exemplo, entrou no asilo há 10 anos por vontade própria, pois sua aposentadoria é insuficiente para "viver lá fora". Autônomo e independente, ele entra e sai do Abrigo quando quer, seja para visitar o irmão ou para fazer pequenas compras, seja para almoçar nos bares e botequins próximos, porque "hoje, não gostei do cardápio do refeitório". Sueli (71 anos) foi para a instituição desde que sua filha morreu, há dois anos, e o neto (24 anos) não pode mais cuidar dela: "Eu vim porque quis. O que eu ia fazer em casa, sem andar, quem é que ia cuidar de mim?."

Outros chegam à força, como Luiz (73 anos), que foi para o Abrigo via Ministério Público:

> Porque eu não andava, não saía da cama e, também, porque não queria me tratar. Aí eu vim para cá por mandado judicial. Eu moro sozinho e os vizinhos fizeram uma reclamação na justiça baseada na Lei do Idoso, e eles mandaram um médico lá, psicólogo, assistente social e arrumaram para eu fazer tratamento, mas eu não queria. Aí o juiz decretou mandado judicial e me pegaram lá em casa e me trouxeram para cá. Se eu não estivesse era para me procurar onde eu estivesse, se eu não abrisse a porta era para arrombar e se eu não quisesse vir... Estou aqui há dois meses. Mas eu não estou preso.

A liberdade de ir e vir é, na verdade, administrada pela direção da instituição diante do elevado número de indivíduos com senilidade mental e dependência de álcool.[10] Assim, ainda que a dimensão disciplinar seja menos rígida, há um controle estrito, pois os residentes liberados para sair recebem um cartão de autorização a ser apresentado na portaria. Podemos interpretar essa "abertura para o exterior" como uma nova leitura das instituições totais que leva a uma outra concepção da vida em instituição (Mallon, 2004). Pois, para aqueles que não sofrem de senilidade avançada, manter vínculos com o mundo exterior evita o isolamento e o recolhimento. Como disse Luiz: "Eu vou sair daqui andando porque eu quero."

O HOTEL-LAR

Vejamos agora a instituição privada, denominada Hotel-Lar.[11] Fundada por uma médica, em 1985, ela é um arranjo de duas casas residenciais que não passaram por reformas de adaptação à nova função. Nessa instituição vivem 45 pessoas — a maioria mulheres (32).

O rito de entrada na instituição requer a submissão a vários exames para avaliar o grau de autonomia e independência do novo residente. Esse é um fator determinante para fixar o custo da internação. Assim, os mais debilitados pagam mais e as mensalidades variam entre R$ 1.000,00 e R$ 1.500,00. Esses exames são elaborados pela própria médica-diretora. Para ela, há duas formas de classificar um interno: pela sua independência e por sua autonomia, e elas têm graus de classificação diferenciados. Para a diretora, "ser independente é não precisar de ajuda para tomar banho, defecar e urinar, é levantar e se virar na cama. O idoso independente sabe lidar com dinheiro, sabe telefonar, pegar um ônibus etc. Mas muitos desses que são mais independentes não são autônomos". Ela cita o exemplo de Mafalda (90 anos), que, apesar de ser completamente independente fisicamente, tem Alzheimer e não consegue lembrar os telefones da família nem pedi-los à administração, reclamando, assim, da indiferença dos parentes.

Além desses dois exames, a diretora faz uma avaliação das condições mentais do candidato para saber "o grau de demência do paciente", que consta de exercícios de localização (onde está) e de datas (dia da entrevista, do aniversário etc.), de repetição de frases e memorização de palavras, propondo ainda exercícios de subtração, leitura e escrita de frases. Essas informações constam, junto com dados pessoais sobre idade, estado civil, renda, relações familiares etc., de um formulário guardado em arquivo na sala de consultas.

Uma pesquisa realizada na França pela Universidade de Lille 2 (1997) evidencia que as pessoas que são enviadas para viver em coletividade têm, particularmente, "uma grande vulnerabilidade física e psicológica; uma dependência importante dos cuidados de base, alimentação e higiene; mobilidade restrita e, por vezes, com alguma deficiência física ou déficit cognitivo que acentua a dependência e, assim, a vulnerabilidade" (Plamondon, 2000).

O Hotel-Lar tem duas alas. Uma é reservada para os mais abastados e os quartos são individuais; eles têm uma cômoda, paredes pintadas e, alguns, até frigobar. Os residentes menos abonados ficam em quartos para três ou quatro pessoas, mal iluminados e com mobília velha. No momento da pesquisa, somente sete deles viviam em quartos individuais, que são muito pequenos (1,80m de largura x 2m de comprimento). São separados por finas divisórias de madeira que não vedam os barulhos provenientes dos quartos vizinhos. Não há campainha, luz de vigília ou alarme nos quartos. Os residentes precisam gritar para as enfermeiras quando precisam de ajuda para ir ao banheiro, beber água, tomar remédio etc. As camas não têm proteção, assim são frequentes as quedas durante o sono. João, por exemplo, dorme e passa o tempo todo amarrado à cama para se evitar que caia.

Os quartos coletivos são um pouco mais amplos para comportar mais camas. A distribuição dos residentes por quarto não segue nenhum critério médico para acomodá-los conforme as condições de saúde e/ou segundo as escalas AVD e AIVD, ou seja, os mais independentes/autônomos e os mais dependentes e deficientes. Há residentes com debilidades mentais graves que dividem o quarto com outros que apresentam menos, ou nenhuma, deficiência física ou mental. Isso implica que alguns portadores do mal de Alzheimer, que gemem e gritam o dia (e noite) inteiro, perturbem o sono dos companheiros de quarto. Não há critérios médicos pautados, nos exames preliminares de ingresso, realizados pela médica-proprietária, que possibilitem uma melhor qualidade de vida para os residentes da instituição.

No final do corredor dos quartos, fica o banheiro dos residentes dessa ala e, à direita dele, o dos funcionários. O Hotel-Lar tem somente três banheiros para os 43 residentes e para os funcionários: somente um para cada ala e o terceiro é reservado aos funcionários. Eles não são separados por sexo, a limpeza é precária e o mau cheiro é muito forte; só há uma cadeira higiênica para cada banheiro.

Diferentemente da instituição pública, essa não tem atividades físicas e recreativas devido ao espaço restrito: uma pequena varanda e um jardim. Não existe um corpo médico, tampouco ambulância para atender aos residentes. Em caso de consultas e urgências, são levados a um hospital público no carro da própria diretora. Os serviços de limpeza, lavanderia e preparo das refeições são realizados pelos auxiliares de enfermagem, que têm, assim, dupla função.

O refeitório é decorado com enormes mesas de madeira e frágeis cadeiras de plástico. Ali, eles fazem as quatro refeições diárias. Como no Abrigo Público, os residentes do Hotel-Lar reclamam muito da alimentação, cujo cardápio varia pouco: "Sempre arroz malcozido, macarrão, carne moída e uma saladinha de repolho", diz Antônio. Raramente há sobremesa e não oferecem frutas, iogurtes ou biscoitos nos intervalos das refeições. Além disso, não há opção de cardápio: não gostou, fica sem comer. É o caso de Ilda, que não gosta de sopa de ervilhas e, como não tem escolha, nesse dia fica com fome à noite. Para Augusto: "A vida aqui é uma porcaria, a gente paga uma fortuna e não tem nada em troca. O café, você está vendo, é essa mesma coisa todo dia." Isto é: café com leite, pão e manteiga.

FINALIZANDO

Muitos são os descuidos (e as desatenções) com o sofrimento do outro, suas dores e mazelas nem sempre são levadas em conta, tanto numa como noutra instituição. Muitas vezes, são os próprios residentes que denunciam as dores do outro que, de tão fragilizado, já não tem forças para reclamar.

As exigências fundamentais de um indivíduo podem ser definidas no conjunto das suas necessidades biopsicossociais que lhe permitem viver com saúde e respeitar sua identidade (gostos, cultura, comportamentos...), em um espaço provido de segurança e atenção ao seu bem-estar. Os meios humanos e materiais oferecidos por uma instituição asilar não podem ser

indiferentes ao risco de maus-tratos. A pobreza das instalações e a má qualidade de atendimento, e de residência, são violências institucionais cometidas contra as pessoas asiladas. Para que essas instituições evitem a banalização das violências cotidianas, é preciso valorizar o lado humano, oferecendo conforto e respeitando os ritmos pessoais, em vez de manter horários extremamente rígidos. A vida em instituição é um microcosmo à parte, que modifica as regras sociais e induz a uma distorção das relações entre as pessoas, implicando uma restrição da liberdade dos residentes, de sua possibilidade de escolha e realização dos desejos. As regras institucionais parecem, assim, ter força de lei (Malo, 2000).

Os estudos que realizamos nessas duas instituições asilares do Rio de Janeiro (privada e pública) mostram preocupações diferenciadas com o tratamento da pessoa envelhecida. Na instituição privada, prevalece o interesse comercial e financeiro, que se revela pelo reduzido corpo de empregados e a inexistência de equipe de saúde; pelas péssimas acomodações; pela alimentação deficiente; e pelo tratamento desrespeitoso dispensado aos residentes. A instituição pública tem pautado sua gestão na proposta de "humanização" das relações ali existentes, mas igualmente na reestruturação física do lugar e da equipe de saúde com vistas à criação de um estabelecimento asilar modelo para o Rio de Janeiro, no qual é dispensado aos residentes um tratamento de respeito à cidadania e, portanto, aos direitos humanos da pessoa de mais idade. Ainda que esse seja o objetivo maior, a instituição se depara com certa precariedade física (consequência dos parcos recursos públicos) e com "vícios" de tratamento dos funcionários para com os asilados. Outro ponto a assinalar diz respeito à alimentação: dos 20 residentes entrevistados, 15 reclamaram da (má) qualidade da alimentação.

As condições materiais, e morais, de internamento indicam o estado precário, e extralegal, em que vivem muitos velhos. É a ausência total de controle e fiscalização dos órgãos públicos que permite o funcionamento de

instituições que não respeitam a regulamentação proposta pela Anvisa (Agência de Vigilância Sanitária) para seu funcionamento. O Plano Nacional de Saúde do Idoso prevê, igualmente, normas de funcionamento para as instituições geriátricas e similares, bem como de serviços hospitalares geriátricos, e delega aos estados e municípios a fiscalização do cumprimento dessas. Mas tudo leva a crer que a institucionalização da velhice permanece invisível aos olhos públicos. É preciso uma vigilância sistemática para coibir certos maus-tratos que se instalam em cada espaço das instituições asilares públicas ou privadas; é imperativo quebrar o silêncio e mudar a imagem do asilamento como "depósito de velhos" e lugar de exclusão.

Se, para alguns, entrar em uma instituição asilar significa "manter a independência e a autonomia que poderia vir a ser ameaçada" pelos filhos, como relatado por pessoas asiladas, para outros essa passagem foi uma escolha de terceiros — família ou Ministério Público — e se deu de forma violenta. Para os primeiros, porque escolheram viver em instituição, a vida se equilibra na liberdade de ir e vir, de estar dentro e fora, na instituição e com a família. Esses criam maneiras de viver na instituição e, quando o peso dessa aumenta, eles reagem com firmeza ou desalento, pelo conflito ou depressão. Para Mallon (2004, p. 176):

> a forte sensibilidade à coação institucional está vinculada à ausência de uma interiorização da obrigação de entrar em instituição, necessária por conta de uma deficiência, de dificuldades sociais ou familiares. Todos os indivíduos que têm dificuldade para adaptar-se insistem na violência simbólica do asilamento, agravado pela rapidez de sua execução.

Dois relatos revelam a pressão familiar em prol da institucionalização dos velhos:

> Minha filha me colocou aqui e fica com o meu dinheiro. Aqui eu não tenho telefone, não tenho como ligar para ela nem para ninguém. Ela está de "macunação" com a dona disso aqui, porque ela vem aqui, paga lá em baixo e vai embora, eu nem fico sabendo. (Wilson, 75 anos, Hotel-Lar)

> Minha filha mentiu para mim. Um dia eu estava na casa dela e ela falou: "Papai, vamos dar um passeio lá em Niterói?." Era sábado, eu não tinha nada para fazer, tinha muito tempo que não vinha a Niterói. O que eu podia dizer? Demos uma volta, almoçamos, depois o carro dela parou aqui na porta. Ela disse assim: "Papai, vamos entrar nessa casa aqui." A gente entrou, eu subi pela rampa porque não consigo subir escada, e ela foi pela escada. Quando cheguei lá em cima, pensei: cadê a filha? Ela me enganou. Fiquei preso aqui. Acho que ela já tinha trazido a minha roupa. Logo apareceu um me mostrando meu quarto, minha cama. Estava eu preso aqui. (Antônio, 79 anos, Hotel-Lar)

A passagem de um mundo para outro está vinculada ao envelhecimento, ao aparecimento de doenças mais ou menos graves, às condições familiares e sociais. A adaptação ao novo modo de vida está ligada à capacidade de aceitar o envelhecimento e suas fragilidades, mas, principalmente, de preservar os laços familiares. Para aqueles que apostaram na reciprocidade e na solidariedade familiar, a ausência da família nessa etapa da vida pode ser percebida como abandono, ela é muito mais sentida do que para aqueles que sempre viveram sós. Para esses, a institucionalização pesa somente quando perdem o contato com o mundo externo.

Referências bibliográficas

BILLÉ, Michel. "L'entrée en institution. Dernière mise en demeure?" *Gérontologie et Société*, 2005, p. 63-72.

CAMARANO, Ana Amélia. "Instituições de longa permanência e outras modalidades de arranjos domiciliares para idosos." In: NERI, Ana. *Idosos no Brasil: vivências, desafios e expectativas na terceira idade*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Sesc, 2007.

CAMARANO, Ana Amélia e KANSO, Solange. "As instituições de longa permanência para idosos no Brasil." *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, p. 233-235, 2010.

CARADEC, Vincent. *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement.* Paris: Nathan Université, 2001.

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

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, Debates, 1961.

GROISMAN, Daniel. "Duas abordagens aos asilos de velhos: da clínica Santa Genoveva à história da institucionalização da velhice." *Cadernos Pagu*, p. 161-190, 1999.

MALLON, Isabelle. *Vivre en maison de retraite*. Rennes: PUR, 2004.

MALO, Pierre-Yves. "Des conditions sécuritaires au risque de la maltraitance." *Gérontologie et Société*, nº 92, p. 135-150, 2000.

PEIXOTO, Clarice. "Relações intergeracionais: da solidariedade aos maus-tratos." *Interseções: revista de estudos interdisciplinares*, 11(2), p. 407-421, 2009 (2009a).

_____. "Nova política francesa para o envelhecimento: *le bien vieillir*." Fundação Joaquim Nabuco, *Revista Ciência & Trópico*, 32(2), 163-182, 2009 (2009b).

_____. "Les parents âgés, de la solidarité à la maltraitance: au Brésil, les effets de la re-cohabitation." *Informations Sociales*, 144, p. 48-54, 2007.

_____. "Histórias de mais de 60 anos." *Revista Estudos Feministas* 5(1), p. 148-158, 1997 (1997a).

_____. "De volta às aulas ou De como ser estudante aos 60 anos." In: VERAS, Renato (org.). *Terceira idade: desafios para o próximo milênio*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997 (1997b).

PLAMONDON, Louis. "Violence en gériatrie: le cas de la douleur et ses enjeux éthiques." *Gérontologie et Société*, nº 92, p. 121-133, 2000.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

NOTAS

1 Trata-se de uma pesquisa que analisa dados quantitativos e qualitativos sobre os maus-tratos contra velhos no Rio de Janeiro: são estatísticas do Instituto de Segurança Pública, referentes aos registros de ocorrência de todas as delegacias (2002-2006); dados da Delegacia do Idoso (2004-2006), do Ligue-Idoso e da Ouvidoria da Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos (2007-2008). Realizamos também entrevistas na Delegacia do Idoso com as pessoas que registravam denúncias e 20 entrevistas com quem sofreu, ou presenciou, alguma agressão contra uma pessoa de mais idade. Como as estatísticas oficiais sobre violências institucionais são precárias, realizamos uma pesquisa qualitativa em duas instituições asilares: uma pública e outra privada. Além disso, como contraponto comparativo, foi realizada uma pesquisa em um hospital público geriátrico francês.

2 A Pesquina Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2008 informa que já são 3 milhões e 200 mil as pessoas que têm dificuldades para realizar as atividades da vida diária (AVD).

3 Em 2005, a Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia sugeriu a mudança de nome das instituições para pessoas de mais idade — asilos, abrigos, casas de repouso — para Instituições de Longa Permanência para Idosos/ILPIs: "Instituições governamentais ou não governamentais, de caráter residencial, destinadas a domicílio coletivo de pessoas com idade igual ou superior a 60 anos, com ou sem suporte familiar, em condições de liberdade, dignidade e cidadania." In: *Resolução da Diretoria Colegiada*, nº 283. A denominação asilo, originária da filantropia católica, saiu de cena.

4 Agradeço a Ana Amélia Camarano por me ceder esses dados antes de sua publicação em *Características das instituições de longa permanência para idosos — Região Sudeste*. Ipea/Secretária Especial de Direitos Humanos.

5 Relato extraído da revista *Época*, 24/12/2001. A Casa São Luiz foi fundada há 120 anos pelo visconde Ferreira D'Almeida para abrigar os velhos operários das suas fábricas de tecido. Aos poucos, ela se transformou em casa de repouso para as pessoas de idade pertencentes às camadas médias altas e superiores e permanece administrada pelos descendentes da família.

6 Esse Abrigo Público foge do cenário feminino das estatísticas oficiais, e as razões podem ser, possivelmente, atribuídas às internações de moradores de rua — majoritariamente homens — requisitadas pelo Ministério Público.

7 Escalas de AVD (atividades de vida diária) e de AIVD (atividades de integração na vida diária), criadas pela medicina geriátrica. Através delas, busca-se apreender o grau de independência dos indivíduos. O preenchimento das tabelas é bastante simples: responde-se Sim ou Não às perguntas; as respostas positivas valem um ponto e o total de pontos obtidos define o grau de independência/autonomia do indivíduo.

8 Tudo indica que o movimento surgiu entre os internos que buscaram sensibilizar a vizinhança para o estado de abandono em que se encontravam: escolas, comércio e moradores saíram em passeata pelo bairro, atraindo a mídia, que espetacularizou as precárias condições em que viviam.

9 A nova administração criou um centro de convivência, um espaço para ginástica ao ar livre com vários equipamentos, um centro-dia para aqueles que passam somente o dia, uma central de doações e um setor dos alcoólicos anônimos, pois é elevado o número de dependentes.

10 “De vez em quando um bebe, ontem mesmo um caiu aí: era bebida, quando a pessoa excede na bebida, cai num lugar e pode machucar gravemente. Ah... a bebida entra clandestinamente.” (José, 96 anos, residente há dois anos)

11 O nome original da instituição é Hotel e Lar... Por questões de anonimato, suprimi o restante.

Imagens e significados da morte no Ocidente

José Carlos Rodrigues

Este trabalho compõe-se de três partes. Na primeira, procurarei levantar algumas questões antropológicas gerais associadas à morte. Universalmente as sociedades humanas são obrigadas a encarar o fato de que seus membros morrem. Tanto no plano prático como no plano especulativo, é-lhes necessária uma organização que ofereça soluções para os problemas que a morte acarreta. A segunda parte será dedicada à consideração dos principais processos históricos mediante os quais nossas presentes mentalidades e sensibilidades relacionadas à morte vieram a ser o que são. Na parte final, pretendo concentrar o olhar em algumas questões atuais, relativas à morte na sociedade ocidental contemporânea — capitalista, industrial e de consumo.

I

O ser humano é o único de quem se pode afirmar que é consciente da morte. Alguns animais manifestam algo como um "sentimento" de morte, que se revela em atitudes de defesa, de ataque ou de conformismo diante de um perigo capaz de resultar em morte. Por exemplo, os animais podem fugir ao

detectar a proximidade de um predador; em matadouros, é comum que resistam e empaquem, recusando-se a marchar até o local onde tantos já foram sacrificados; velhos ou doentes, alguns procuram local adequado para aguardar o desfecho da vida, transmitindo aos humanos a impressão de ter consciência do fim. Mas em caso algum se verifica com a mesma intensidade do que entre os homens uma elaboração intelectual da finitude, uma reflexão sobre o drama da diluição do indivíduo na espécie, tal como podemos testemunhar por toda parte nas mitologias e nos rituais fúnebres. Em animal algum existe a consciência de ser mortal.

Para os seres humanos, entretanto, a consciência da morte carrega um problema lógico. Esse problema é universal, se o fim da vida for entendido como aniquilação. Ei-lo: como é possível a um existente pensar a inexistência, pensar-se inexistente? Como pode um algo pensar o nada, se o conceito de nada em si mesmo já constituiria algo? Como poderia um ser pensante pensar o não pensamento, pensar-se não pensante, se o próprio resultado do pensar seria um pensamento? Que possibilidade haveria de um alguém pensar-se ninguém? De um eu conceber-se radicalmente outro? Um homem pode imaginar-se morto. Pode fabular-se inteiramente outro. Mas os resultados dessas operações não seriam manifestações de sua própria vida e um permanecer profundamente si mesmo? Tais questões apontam para um paradoxo: rigorosamente, o único ser consciente de ser mortal jamais poderá ter consciência da morte.

Onde a consciência está a morte não está. Onde a morte está a consciência não está. O falecimento físico não basta para realizar a morte na mente dos que continuam a viver. A lembrança dos que se foram não deixa de ser presença deles no mundo. Por consequência, os sobreviventes são coagidos a lhes atribuir alguma vida. As ações dos falecidos não cessam imediatamente de produzir efeitos. Eles continuam sujeitos de poderes e obrigações, prolongando sua presença no aqui. Essa permanência em geral só se dilui aos poucos. Para os próximos, de modo extremamente vagaroso,

por meio de numerosos dilaceramentos e de rituais de que vivos e mortos são vítimas ou objetos. Se ela é uma aniquilação, como, então, ser consciente da morte?

A experiência dos antropólogos sugere que os sistemas míticos e rituais que se ocupam da questão tratam exatamente de recusar a morte como aniquilamento. No limite, as mitologias e os rituais afirmam que não há morte, que há apenas uma passagem. Os mortos continuam a viver de algum modo. Não se interromperam de todo os vínculos de direitos e de obrigações entre os que partiram e os que ficaram. Os finados não estão fora da circulação das mensagens humanas: o falecimento não interrompeu totalmente os canais de comunicação, embora impusesse novos meios e novos códigos. É preciso lembrar-se desses interlocutores, respeitá-los, dirigir-lhes oferendas, continuar caminhando pelas sendas que abriram. É necessário temer suas retaliações e cultivar suas bênçãos. Em síntese, manter os mortos vivos.

A morte, desse modo, não é exatamente determinada pela realidade natural, mas pelas instituições sociais. Às vezes nem mesmo é preciso expirar para morrer, como aconteceu na cultura ocidental a alguns doentes (leprosos, por exemplo), socialmente banidos e considerados mortos. Em muitos casos, os marcos entre o começo da agonia e suas consequências nem sempre são visíveis ou tidos por relevantes e alguns moribundos são classificados como mortos antes de cerrar os olhos. Essa questão classificatória não é meramente linguística: por toda parte os limites das categorias semântico-culturais da morte estão na raiz de práticas como a de abandono dos velhos e também na base de discussões sobre longevidade, eutanásia, aborto, contracepção, cura, tratamento, pena de morte etc.

A morte não existe enquanto os mortos vivem. Como, então, ser consciente dela? A ameaça do silêncio absoluto, do abismo definitivo, do não tempo, do não lugar, do aniquilamento, passa a existir somente quando se matam os mortos. Em outras palavras, quando os mortos caem no

esquecimento e não encontram mais espaço no território da vida. Essa situação é raríssima na literatura antropológica — decerto um reflexo da ordem geral das coisas nas sociedades humanas. Porém, nas últimas décadas os estudos sobre representações da morte nas sociedades ocidentais contemporâneas (Gorer, 1965; Urbain, 1978; Thomas, 1977) vêm apontando para uma direção diferente: para o enfraquecimento dos mitos e dos ritos funerários, para o descomparecimento da morte das conversas e das preocupações cotidianas, para o rápido esquecimento dos mortos...

Mesmo problemática e paradoxal, como estou tentando afirmar, a consciência da morte é uma marca da humanidade. As mais antigas materializações que permitem acompanhar o processo de hominização, como sabemos, são instrumentos de sílex e marcas de presença humana em um território. Mas outras provas desse processo se adicionam logo a essas primeiras e de modo cada vez menos contestável: as sepulturas. Determinar as circunstâncias dentro das quais o homem começou a inscrever sua marca sobre o cadáver é uma empresa improfícua, pois nesse domínio como em tantos outros as origens estão provavelmente perdidas. Mas o homem de Neandertal já enterrava seus mortos e também os reunia às vezes, como na Gruta das Crianças, perto de Menton, na França. Os homens das cavernas de Carmel, no Oriente Médio, da Chapelle-aux-Saints, na França, de Monte Circeo, nas proximidades de Roma, cavaram sepulturas e nelas depositaram seus mortos adultos — sentados, tornozelos e punhos atados, como fetos prometidos a uma segunda vida (Morin, 1970; Ziegler, 1975).

As sepulturas são respostas para um problema prático que desde sempre e por toda parte a morte tem colocado aos homens. Que fazer com o resíduo que a morte deixou? Que destino atribuir ao cadáver que permaneceu? Exclusivamente entre os seres humanos — e universalmente — existem ritos que se ocupam de resolver esse problema. Contrariamente ao que se costuma pensar, a universalidade de tais ritos nada tem a ver, ou quase nada, com

supostas razões refletidas, intuitivas ou instintivas de caráter higiênico e instrumental. Muito pelo contrário, não poucas vezes esses ritos são o oposto daquilo que se poderia considerar "higiênico". A literatura antropológica vem demonstrando, pelo menos desde Hertz (1970), que o sepultamento responde principalmente a uma obrigação moral e à necessidade de exprimir alguma coisa. Os corpos eram e são enterrados, cremados, mumificados etc. porque neles se reconhece um valor simbólico; porque o corpo humano morto não pode ser considerado um cadáver qualquer; porque o cadáver que apodrece tem a qualidade de antilinguagem agressiva. Os ritos ajudam a traduzir a antiordem nos termos da ordem. Propõem-se a aprisionar nas malhas da cultura as evidências da destruição do corpo no qual essa cultura se vê projetada.

Para os humanos, a morte não se limita a pôr fim à existência corporal. Ela destrói ao mesmo tempo o ser social investido na individualidade física, ao qual a coletividade atribuía uma dignidade maior ou menor. Segundo os dados etnográficos, por toda parte a morte de uma pessoa adulta significa dor e solidão para os que sobreviveram. Em todas as sociedades o desaparecimento de um membro representa uma verdadeira chaga que põe em perigo a vida social. A perda, principalmente de um adulto, cria um vazio afetivo e interacional, impondo quase sempre o rearranjo das relações sociais de poder, de parentesco, de propriedade, de vizinhança etc. Universalmente essa lacuna na rede relacional esculpe a imagem mais próxima que possuímos da morte: o vazio.

Desmaios, sonos profundos, acidentes graves são alguns caminhos para os seres humanos se aproximarem da consciência de morte. Mas nenhum se iguala à experiência da morte do próximo, ao desaparecimento de um ser ao qual estamos afetivamente ligados, com que constituímos um "nós" — alguém com quem edificamos uma comunidade que agora parece ruir. Na medida em que essa comunidade é de certo modo eu mesmo, diante da morte do companheiro experimento, quase como uma mutilação, um quê de morte

dentro de mim. Por esse percurso a morte do outro evocará a minha própria. Testemunhará minha precariedade. Forçar-me-á a pensar-me nos meus limites. Rigorosamente, o nada é impensável — como escrevi. Mas por toda parte a amputação representada pela ruptura dos laços afetivos, somada ao vazio acarretado pela ausência dos que se foram, visceraliza a mais verossímil metáfora desse impensável nada.

Sobre a morte, sistemas lógicos abrangentes e coerentes foram construídos pelas diferentes culturas, demonstrando extraordinária acuidade e qualidade de reflexão. Mas a consciência que os homens possuem da morte contém, como estamos vendo, alguma coisa de paradoxal. Nas simbologias funerárias, o que encontramos são saberes incomparáveis de conjugar o tudo e o nada, a angústia e o alívio, a tristeza e a alegria, a falta e a substituição, o inteligível e o incompreensível, a revolta e a resignação, o aqui e o além, a vida e a morte. Em todas as culturas tais sistemas lógicos foram construídos para logicizar o absurdo que ameaça fazer da própria lógica um absurdo. Os mitos e os ritos não podem encontrar outra solução que não seja a rejeição da morte — exatamente fonte de absurdo, sem o qual a lógica não seria possível.

Assim, os ritos e mitos fúnebres constituem uma interminável dialética de rejeição da morte, que consiste ao mesmo tempo em viver a vida e matar a morte, em viver a morte e matar a vida. Por isso, em praticamente nenhuma cultura o morto cessa de existir. Ele apenas se libera do aspecto terrestre de sua existência para continuá-la em outro lugar. Por isso, neles os vivos poderão ser representados como já estando mortos e os mortos como retransformados em vivos. A recusa da morte pela crença na sobrevivência em outro lugar é talvez tão antiga quanto o próprio homem. Perto de um esqueleto do homem de Neandertal, na Chapelle-aux-Saints, por exemplo, descobriu-se uma perna de bisão quase intacta. Isso permitiu levantar a

hipótese de que os companheiros do falecido tivessem querido prover as suas necessidades de alimento em outro mundo.

Oferendas como essa podem ocupar uma posição muito especial com referência a uma arqueologia da comunicação. Sugerem que os ofertantes nutriam teorias, especulações, crenças e mitos a respeito de uma vida após a morte. A existência de tais mitos e rituais implica linguagens convencionais específicas, postas em ação no e pelo ritual. Essas linguagens conferem significação tanto ao ato de colocar os corpos em sepultura quanto aos objetos específicos ofertados — além de semantizar os gestos particulares que atribuem materialidade à intenção de oferecer. Esses mitos e ritos permitem principalmente presumir a existência de uma língua tão completa e complexa como qualquer outra. Sem essa os mitos não poderiam ser narrados, não haveria como serem transmitidas as técnicas que possibilitam os ritos fúnebres, nem, muito menos, existiriam os meios de se formularem as teorias que esses rituais e crenças comportam.

Esses casos mostram que se despedir de um indivíduo morto é um gesto de exclusão. Mas nos mitos e ritos fúnebres essa exclusão deverá sempre ser compensada, invertida de certo modo, por um movimento contrário de reinserção do indivíduo, de iniciação, de renascimento para uma nova vida, em uma nova sociedade, em um novo mundo. A sociedade do outro mundo é ainda uma sociedade. Suas relações com a dos vivos são quase sempre bastante definidas. Assim, em muitos grupos da América do Norte a vida no outro mundo é concebida como uma réplica da vida terrestre. Mas se trata de uma vida na qual tristeza, fome e aborrecimento não encontram lugar. Os mortos são felizes, embora possam às vezes sentir saudades de seus companheiros, de suas antigas vidas e sejam tentados a reaparecer. Os Bella-Coola da Colúmbia canadense pensam que os mortos passam para o outro lado da Terra, onde levam uma vida inversa à dos vivos. O inverno deles corresponde ao verão desses; seus dias, às noites; os rios correm na

direção da nascente; as comidas amargas têm gosto saboroso; e se, por acaso, um vivo neste mundo aparecer, é ele que exalará odor nauseabundo.

Universalmente, ou quase, os ritos fúnebres são solidários com os sistemas míticos e com eles supõem uma crença comum. Invariavelmente os sistemas míticos e rituais tratam de dar vida aos mortos. Comunicam, assimilam e expulsam o impacto que o fantasma do aniquilamento provoca. Repetem incessantemente que a morte não é jamais o aniquilamento total do homem, que ela é passagem para outra vida. A morte não aniquila o ser. Abre as portas para um além, para uma vida diferente: Inferno ou Céu, para os cristãos e para os muçulmanos, Campos Elíseos, para os gregos antigos, reencarnação e metempsicose na filosofia oriental, passagem para o reino dos ancestrais na África, renascimento do último morto no corpo do próximo nascido, que receberá o nome daquele, como em alguns esquimós... Por toda parte os ritos funerários sustentam que de algum modo o morto ainda vive: tanto que é possível a comunicação com ele e receber dele as suas mensagens. Por todo lado as crenças advertem que morte de fato só advém quando os mortos morrem e que isso acontecerá se os vivos deixarem de praticar suas obrigações. É nesse sentido que se pode afirmar que, muito mais do que da morte, as mitologias e os rituais fúnebres tratam dos mortos.

Apesar da diversidade das crenças e práticas associadas à morte, elas não deixam de apresentar uma surpreendente similitude, constatável através da geografia e durante a história. Por todo lado há ritos que cumprem a missão de preparar o morto para sua viagem em direção ao outro mundo. Há quase sempre uma manifestação de tristeza, mais ou menos real para uns; para outros, um tanto ou quanto convencional. O cadáver é quase sempre considerado perigoso, às vezes repugnante. Salvo exceções, entre as quais a nossa sociedade contemporânea talvez se inclua, parece que o ato de morrer — provavelmente o mais privado e íntimo da existência humana — é transformado em ocasião pública.

Nada de desconsiderar as diferenças particulares de suas concretizações em culturas específicas, pois sempre são dotadas de valor afirmativo que se deve tomar em sua positividade. Não obstante, por toda parte os mitos e ritos funerários apresentam notável invariância quanto às funções que desempenham: conhecer as causas da morte, restabelecer a ordem, acusar no caso de se suspeitar de culpados, expressar interesse e afeição dos sobreviventes pelo defunto... Em todas as sociedades os funerais são ao mesmo tempo uma crise, um drama e a solução deles: quase sempre os ritos fúnebres representam transição do desespero e da angústia para o consolo e para a esperança. Em síntese: diante da universalidade e da irrevogabilidade do fim, as diferentes culturas oferecem uma riquíssima variedade de soluções particulares; mas atrás desse leque variadíssimo de soluções não é impossível localizar caminhos mais ou menos constantes. Dito de outro modo: as culturas divergem assemelhando-se e assemelham-se ao divergir.

Por toda parte a morte é entendida como um deslocamento do princípio vital. Além disso, como variações em torno desse tema principal, as diversas culturas escolhem no interior de um repertório mais ou menos limitado de imagens. Essas sintetizam e dão o tom de suas representações sobre a morte. Sem pretender esgotar as possibilidades, tais imagens, às vezes muito próximas, são mais ou menos as seguintes:

— Uma representação maternal da morte. Nesse caso a vida do aqui é pensada por algumas culturas como a vida de um feto. A morte é vista como o verdadeiro nascimento para outra vida, que é a genuína.

— Uma imagem de sono. Em muitas culturas a morte é encarada como repouso. Muitas vezes ela é referida como sendo o último sono. “Cemitério”, por exemplo, em sua origem grega significava “lugar onde se dorme”.

— Uma teoria de metempsicose, segundo a qual em muitas sociedades se pensa que a mesma vida singular de um espírito se prolongue no

tempo, animando uma pluralidade de corpos diferentes, vegetais ou animais.

— Uma gramática de reencarnações, ou seja, a concepção vigente em algumas sociedades de que, dadas certas condições, é possível que a alma de um homem retorne à vida em outro corpo humano, sustentando uma continuidade consciente da personalidade através de vários renascimentos.

— Ressurreição. Nesse caso, acredita-se no restabelecimento da mesma existência humana depois da morte: reviver. A pessoa desaparecida ressurge. O morto retorna.

Essas imagens e representações tranquilizantes normalmente não se excluem. Frequentemente coexistem em uma mesma cultura. Podem se combinar e acumular: morte-passagem, morte-libertação, convívio eterno com o criador, aniquilação no nada que é tudo, ressurreição, reencarnação, metempsicose, possessão, permanência através dos descendentes, morte fecunda... Trata-se fundamentalmente de caminhos diferentes que pretendem atingir o mesmo fim: a morte é uma *transformação*. Aquele que é não deixa de ser, apenas se apresenta sob outra forma.

Em última instância, a extraordinária diversidade do simbolismo em torno da morte pode se esquematizar em um repertório básico de categorias gerais que a humanidade produziu no decorrer do tempo e que são como variações quase infinitas em torno de uns mesmos poucos temas. Mas nesse ponto talvez seja pertinente observar que vários estudos sobre a temática têm registrado o surgimento de uma imagem surpreendente da morte entre nós, característica provavelmente exclusiva de nossa civilização industrial e de consumo: a morte é um *desaparecimento*.

Podemos encontrar a mesma restrição de repertório no plano dos ritos fúnebres. Como vimos, há questões práticas que os ritos funerários devem

solucionar, ligadas às transformações que a morte provoca, à necessidade lógica de separar o morto e de transportá-lo para o outro mundo. Dentre essas injunções, uma é fundamental e universal: é preciso fazer algo com o resíduo material que a morte deixou. É impositivo de algum modo se desembaraçar do cadáver. Sobretudo — essa é a função fundamental dos ritos funerários — urge transformar as evidências de entropia em signos de ordem; simbolicamente fazer dos perigos de finitude uma exaltação da permanência.

De modo parecido com o que acontece com relação às imagens da morte, tanto no tempo quanto no espaço as técnicas básicas de se desembaraçar dos cadáveres são relativamente simples e poucas, embora na prática também possam ser extremamente sofisticadas e as combinações de uma com outras igualmente resultem numerosas e complexas. O ponto principal a observar, de um ponto de vista significacional, é que, subjazendo a todas as diversas técnicas básicas de lidar com o cadáver, existe um único objetivo fundamental: combater a putrefação.

— O embalsamamento e a mumificação buscam realizar essa tarefa pela solidificação. Numerosas sociedades utilizam óleos e ervas para retardar a decomposição. Os Bateke, do Congo, por exemplo, cobrem o corpo do chefe com folhas embalsamantes; os maias, da América Central, e os algonquinos, do Canadá, fazem o mesmo utilizando óleos. Outros povos envolvem o cadáver em cera, cobrem-no com perfumes e assim por diante.

— A cremação procura banir a ameaça que o apodrecimento comporta pela supressão. Nesse caso a cultura chama para si o trabalho de destruir o corpo e de promover o morto em direção a seu novo lugar, assumindo posição ativa diante do inevitável e substituindo a transformação natural em podre por uma transformação cultural em cozido.

— A exposição tenta combater o apodrecimento por dois caminhos opostos — afastamento e enfrentamento. Há duas modalidades básicas de exposição. Uma consiste em separar o cadáver, levando para longe os perigos que ele contém, ofertando o corpo a entidades sagradas — climáticas, vegetais ou animais. A outra é oposta e se resume em enfrentar diretamente os perigos que o cadáver comporta, como acontece com certos povos que se untam com os líquidos que a tanatomorfose produz ou que encarregam alguém de acompanhar e vigiar de perto o processo de decomposição.
— A inumação tenta realizar a mesma tarefa pelo ocultamento do cadáver. Nesse caso, entrega-se ou não a decomposição a seu próprio ritmo, mas os homens não a testemunham.
— O canibalismo enfrenta a decomposição pelo deslocamento e pela substituição. Em vez de deixar que se transforme naturalmente em podre, no caso da antropofagia a cultura interfere de modo a fazer com que o corpo seja ritualmente transformado em alimento cozido e o resíduo da morte em fomentador de vida.

Embora não muito coerentes entre si, o enfrentamento, a aceleração, a supressão, o retardamento, a preservação, a substituição e o deslocamento constituem simbolicamente as atitudes fundamentais diante do cadáver. No conjunto, entretanto, pode-se observar nessas técnicas, de um ponto de vista significacional, a dupla, contraditória, paradoxal tendência de, por um lado, preservar o corpo, deixar suas formas intactas ou reter partes dele e, por outro, o desejo de despachá-lo, de aniquilá-lo completamente. Esse aspecto tenso e equívoco é perfeitamente compreensível, pois coerente com a natureza do problema a enfrentar.

Dentre os caminhos básicos que acabei de relacionar, a mumificação e a cremação corresponderiam respectivamente talvez às duas expressões extremas e opostas dessas tendências antagônicas: conservar e suprimir. O

canibalismo funerário — frequentemente praticado com repugnância e asco, mas ao mesmo tempo em nome da reverência, do amor e da devoção que se tem pelo morto — talvez represente o vértice intermediário desse triângulo funerário, em que as mencionadas tendências extremas se encontram, entram em conflito e se unem.

Essas técnicas rituais fazem aflorar uma questão cognitiva, significacional e existencial de importante interesse antropológico. Não é muito provável que a mumificação, a cremação, o canibalismo, o enterramento, a exposição e mesmo as formas combinadas tenham sido determinados pelo mero acidente de crença. Em outras palavras, são muito poucas as chances de que tenham acontecido de modo apenas aleatório, casual ou arbitrário no correr das histórias e das geografias das inumeráveis sociedades. Também não é muito provável que qualquer dessas técnicas e desses ritos fúnebres se limite a ser um traço específico, originário de uma cultura particular, que veio a ganhar sua imensa dispersão pelo planeta, movido somente pelo contato entre as sociedades e pela decorrente difusão cultural. Apesar da diversidade humana representada pelas culturas, a extraordinária recorrência das estratégias de resolver um drama existencial e lógico, ao mesmo tempo tão partilhado e tão universal, indica que diante da morte não há muita liberdade para as atitudes mentais dos parentes, dos amigos e dos amantes.

II

Na Idade Média europeia acreditava-se que morrer fosse dormir. A imagem mais comum equiparava morte e sono. Os mortos eram pensados como aguardando o Grande Despertar. Nesse dia, de corpo e alma, todos alegre e gloriosamente erguer-se-iam de suas sepulturas. Tendo dormido mil anos, acordariam como se essa duração tivesse sido de apenas uma noite. O

Grande Ressurgir era imaginado como coletivo, pois coletivo era tudo na vida medieval. Os mitos repetiam que juntos, com aspecto sereno e jovial de quem bem repousou, os mortos sairiam de seus túmulos, espreguiçando-se lentamente, como acontece no dormir de cada dia. Agora, porém, esse levantar seria para continuar a vida no mundo celeste, todos existindo ainda mais próximos de Deus, dos evangelistas, dos santos e dos anjos. Os homens despertariam do sono, mas para fruir a vida celestial em uma comunidade infinita.

Para o indivíduo cristão a espera por esse despertar era calma, pois nos idos medievais acreditava-se que quase todos iriam para o Céu. Havia exceções, certamente, que atingiam uma minoria muito particular representada por hereges, por pessoas que haviam cometido atos sacrílegos, por assassinos de gente de alto poder, por aqueles que deram cabo da própria existência, por traidores... Mas no geral bastava não ter sido excomungado; era suficiente ter feito as páscoas e as comunhões, não haver praticado grandes heresias. Ainda assim, essas exigências se davam no âmbito de parâmetros muito flexíveis, como eram os da Igreja na Idade Média. Fora dos casos excepcionais, a morte era vista como basicamente democrática. Ela reduzia tudo e todos ao denominador comum. Evidenciava a igualdade radical dos seres humanos: ironicamente, no final das contas, todos encontrariam o mesmo destino. Todos — reis, nobres, camponeses — atingidos pela mesmíssima foice que corta rasteiro e por igual.

Algo da imagem medieval de morte persiste de certa forma nos tempos atuais. É claro que nossas teologias oficiais e nossa visão cientificista do mundo não permitem mais, em geral, que acreditemos na ressurreição da carne. Apesar disso, a expressão “creio na ressurreição da carne e na vida eterna” conservou-se no texto de uma das orações mais importantes do catolicismo. De maneira semelhante, se considerarmos nossos bastidores culturais, tal como se manifestam às vezes na arte dos cemitérios e em expressões da linguagem popular corrente (“vestiu o pijama de madeira”,

por exemplo), veremos que de certo modo permanece a imagem medieval, não tendo sido de todo banidas as ideias de que a morte seja um sono tranquilo (“partiu desta para melhor”) e de que as pessoas se reencontrarão no além.

É claro igualmente que essa noção nem de longe continuou com intensidade idêntica à que possuía nos tempos medievais. Em vários segmentos da sociedade ela já desapareceu quase completamente. Em outros, no entanto, o corpo, mesmo defunto, prossegue tendo alguma positividade que permite ainda crer que algo nele seja indestrutível. É bem possível que nesse ponto resida o crucial da dificuldade de muitos contemporâneos de aceitar os argumentos “racionais” dos que tentam convencê-los daquilo que seria um “melhoramento” técnico e sanitário representado pela cremação. Na mesma linha talvez caminhem as resistências a acolher os “avanços” reivindicados pelos defensores da doação de órgãos. Como as estatísticas têm apontado, tais dificuldades são encontráveis em vários países e em variadas camadas sociais contemporâneas, particularmente naqueles que de maneira mais forte conservaram a tradição católica.

Os textos medievais que falam dos modos de morrer, conforme nos ensinou Philippe Ariès (1977), quase invariavelmente começam assim: “Fulano de tal, sentindo a morte próxima...”. Independentemente do que se narre nas reticências, o relato desemboca em recolher-se a pessoa e procurar o leito. Era na cama que se morria, assim como era nela que se dormia. A cerimônia de morrer constituía um acontecimento aberto, pois aberto era tudo ou quase na Idade Média. A morte padrão era a da pessoa que, sentindo que ia morrer, procurava se envolver dos amigos, dos parentes, de vizinhos, de animais... e comandava no cenário doméstico a *mise-en-scène* da própria partida.

O moribundo ouvia os participantes e conduzia o ritual do próprio falecimento. Acertava contas, pagava dívidas, fazia testamento ainda oral e confissão ainda pública. Distribuía conselhos, pedia desculpas... Com a

autoridade dos que não mais precisam negociar com a vida, o moribundo exortava a confraternização dos presentes e transmitia as riquezas que possuísse. Essas em geral eram muito poucas e delas ele se considerava um depositário apenas provisório. Tudo era visível nessa cena. Aquilo que porventura estivesse escondido deveria ser cerimonialmente exteriorizado. Não havia bom lugar para um "ainda bem que ele não se sentiu morrer". De modo muito diverso do que viria a ocorrer séculos depois, os medievais tinham medo da morte sorrateira, que não se anunciasse. Temiam a silenciosa, cujos detalhes fossem desconhecidos. O falecimento acidental, comparecendo sem avisar, causava pânico. A morte surpreendente, repentina, súbita era a que causava medo: prejudicava o cerimonial.

Essas mortes extrarrotineiras não combinavam com a imagem de continuidade que os medievais viam na morte: continham um sabor amargo de ruptura. Na cerimônia de morrer o moribundo tinha um papel importante a encenar. Esse desempenho exigia dele grande dose de consciência de que iria morrer. Requeria também, é possível, certa vontade de partir. A medicina da época conhecia recursos para permitir que isso acontecesse, possibilitando-lhe participar do ritual. Mas o médico, ou equivalente, não pelejava contra a morte. Não se cobrava dele salvar a vida ou prolongá-la. Pelo contrário, no contexto medieval é pouco plausível que o médico devesse contrapor-se aos desígnios divinos e modificar o fluir espontâneo do viver e do morrer. Ele deveria contribuir para que a cerimônia fosse viável, conservando a dor em nível suportável, permitindo consciência, lucidez e serenidade à pessoa que se despedia. De sua parte, o moribundo desde a infância conhecia bem o papel a representar, pois havia presenciado inúmeras vezes a representação da cena de morrer. Além de a morte medieval ser pública, morria-se muito naqueles tempos e isso significava que morrer era comparativamente trivial, cotidiano. Por isso não era necessário preparar-se para a cerimônia, pois é dispensável preparar-se para o que é familiar.

No momento medieval a cena de morrer ainda era quase totalmente leiga. Acontecia sem intervenção de outro poder que não o da comunidade imediata, que acompanhava os homens na morte como o fazia durante a vida. Na medida em que se possa afirmar tal qualidade sobre algo da Idade Média, a cerimônia de despedida não era eminentemente religiosa. Não era ainda a que será no século XVIII, dominada pelo padre e pela Igreja. Nem, muito menos, aquela que constatamos nos hospitais contemporâneos, monopolizada pelo poder da medicina e pelos funcionários da administração hospitalar.

Na Idade Média os cemitérios situavam-se dentro das cidades, nas igrejas. Entre os cristãos, todos queriam ser enterrados perto de um santo, na proximidade de um fundador. Uma acirrada competição existia, tendo como meta ser inumado o mais próximo possível das relíquias de um santo ou do corpo de um mártir. Isso significava na prática que todos desejavam ser sepultados dentro do templo. Apesar da oposição formal da Igreja, o enterramento *ad sanctos* representava muitíssimo para a cosmovisão medieval e constituía um privilégio de que dificilmente se abria mão. Como sempre, nessa disputa os poderosos levavam a melhor e as pessoas comuns acabavam não conseguindo ser enterradas no interior da igreja. Eram sepultadas ao lado dessa. O resultado é que dentre as paredes do templo medieval uma pelo menos acabava sendo também parede do cemitério.

Em toda cidade ou aldeia medieval a igreja era o centro da vida comunitária. Portanto, um de seus espaços mais movimentados. Junto com a igreja, o cemitério representava também um lugar de proclamações, de diversões e de festas. Ele não constituía só ou principalmente o lugar em que se enterravam os mortos: até o século XVII foi local onde se comerciava, espaço em que todos os modos de informação coletiva tinham lugar. Sem muros que o separassem da cidade ou da aldeia, o cemitério era uma praça pública. Nele se passeava, brincava-se e divertia-se. Refletindo dois

aspectos fundamentais da cultura medieval — comunidade e visibilidade — as sepulturas normalmente eram coletivas, anônimas e ficavam meio abertas até serem preenchidas. Acumulavam os corpos entregues à Igreja para esperar a ressurreição. Em suma, o cemitério era o centro da vida social, seu ponto mais barulhento, movimentado e confuso.

Assim, o lugar dos mortos era também aquele em que se vivia. Espaço aberto a todos, envolvendo a casa comunal, que era a igreja, no cemitério as pessoas se reuniam para as manifestações profanas e sagradas que o templo não conseguisse comportar. Por exemplo, aos domingos e nos muitos dias de festa, era comum em algumas regiões o povo se reunir às sepulturas e com a ajuda de fantasias bizarras fazer uma dança da qual podiam todos participar. A pessoa que conduzia a dança representava a morte, os participantes seguiam-na, fazendo gestos e caretas, formando uma espécie de procissão que percorria diversas vezes o circuito das sepulturas. Considerando que tais práticas se davam também nos cemitérios do campo, infere-se que tenham suas razões culturais positivas e que não se devam à eventual falta de espaço nas cidades.

Essa coexistência do profano e do sagrado — essa familiaridade com o que antes e depois no Ocidente se considerou como objeto digno de expulsão — significa, para os espíritos da época, que os mortos não precisavam ser distinguidos por uma deferência especial. Hoje, essa familiaridade entre vida e morte, entre vivos e mortos, pode nos parecer indecente e até pornográfica. Entretanto, nos primeiros tempos dos idos medievais as pessoas frequentavam e habitavam os cemitérios sem se impressionar, sem se incomodar com a proximidade das grandes fossas comuns mais ou menos abertas. Também não se perturbavam com as exumações que se misturavam às cerimônias fúnebres. A visão e o cheiro do cemitério não impediam que aí se localizasse frequentemente o forno comunal de pão: a proximidade entre alimentos e cadáveres mal enterrados, exumados, expostos — que causaria extremo nojo e pânico em nossos contemporâneos — deixava os

homens medievais indiferentes. É a partir do século XVI que esses sentimentos começarão a se transformar. Lentamente e encontrando resistência da população.

Há uma lógica cultural nessa (in)sensibilidade. O corpo e a alma eram vistos em sua mútua implicação significacional. Cada um era a expressão metafórico-metonímica do outro: uma morte feia, o fim de uma alma feia. Um condenado por falta grave poderia ser jogado a apodrecer entre as imundícies, lançado aos animais, esquartejado, ter o cadáver punido com castigos suplementares. Isso porque seu cadáver era o reflexo de sua alma, e o sofrimento do corpo a expressão metafórico-metonímica do sofrimento da alma. Os condenados são submetidos à exposição de sua decomposição corporal porque essa é também a da alma. Mas, os justos, esses ressuscitarão com os corpos inteiros e gloriosos, porque não faz sentido o gozo de um paraíso sem corpo, porque não existe gozo sem corpo. Dentro dessa lógica foi bem possível para a mentalidade medieval levar ao tribunal o corpo de um morto que posteriormente se descobriu criminoso e o condenar à tortura ou à pena capital. De acordo com essa mesma racionalidade, fez sentido condenar um suicida à morte.

Essa estrutura de ideias existia na França, ainda no século XVIII, embora talvez não fosse mais representativa do espírito dominante. Lebrun (1975) relata um episódio, ocorrido em 1718, bastante ilustrativo do que estamos tentando dizer: aos 16 anos, grávida de seis meses, tentando fugir à desonra pública, Marie Jaquelin se envenena. Seu crime é duplo, pois leva à morte também a criança. O cadáver de Marie Jaquelin é processado após ter sido exumado. E a sentença logo executada: o corpo é arrastado com a cabeça para baixo, o rosto encostado na terra, até a praça pública, onde o carrasco extrai o corpo da criança do ventre da criminosa. O cadáver do bebê é levado para o cemitério em que habitualmente são enterradas as crianças mortas sem batismo. Mas o de Marie Jaquelin é injuriado, pendurado pelos pés, queimado em uma fogueira e tem as cinzas lançadas ao vento. O

carrasco faz as vezes de parteira, obriga que Marie Jaquelin “dê à luz”, para separar o corpo criminoso do corpo inocente. Isso feito, encaminha cada um para seu destino, porque a cada um corresponde uma coloração de alma que o destino do corpo exprime: à mãe as cores do Inferno; à criança não batizada, a incapacidade de penetrar no Céu, a imposição do Limbo e de seu cemitério respectivo. A brutalidade e o desprezo em relação ao corpo-alma de uma expressa, por contraste, a atenção e a dignidade que se reserva ao corpo-alma da outra.

Com o advento do capitalismo, lentamente vão surgindo concepções diferentes sobre a morte e sobre o fim da vida. A noção de Inferno começou a adquirir dramática relevância em torno do século XIV. Passou a aparecer de maneira mais ostensiva nos sermões, nas pinturas e esculturas das igrejas, na vida de todos os dias, nas preocupações íntimas, na educação das crianças, nos jogos de poder... A noção de Inferno representou uma instância repressiva ambivalente: era um pouco expressão de um novo mundo social e político emergente e também meio de exercício de poder no âmbito da antiga ordem. Nesse último caso, a ameaça do Inferno funcionava principalmente como controladora dos excessos daqueles que exageravam na autonomia de si. O individualismo nascente incentivava essa autonomia e muitas vezes a autopossessão levava as pessoas a esquecerem-se de que ainda pertenciam a uma comunidade.

Brandida por toda parte, a imagem do Inferno mostrava fundamentalmente decomposição e sofrimento. Com o fortalecimento histórico do papel do Inferno na vida cristã, o batismo não mais será aquele sinônimo tranquilizador de entrada no Céu e de vida eterna. Ser cristão já não significará mais uma garantia de salvação e de gozo comunitário das delícias celestiais. Novas imagens sintetizariam os recentes modos de se conceber o destino humano. Uma delas é a que faz uma balança interferir no destino da pessoa: depositam-se as boas ações em um prato; no outro, os

cometimentos ruins que o moribundo tivesse praticado: aquele lado que mais pesasse encaminharia seu responsável para o Céu ou para o Inferno. Cada pessoa seria pesada individualmente no fim da sua vida particular, no último instante de sua existência, no quarto em que falece, na hora exata em que realiza a passagem. A vida individual é submetida a um verdadeiro balanço, para usar linguagem cara aos novos tempos e que começava a ficar corrente.

Outra imagem, que, aliás, permanece sobre muitas sepulturas contemporâneas, é a de um livro. O *liber vitae* sugere que a existência de cada um seja mais ou menos como um texto que se escreve palavra por palavra, linha por linha, página por página. Nessa escrita, nada está decidido, nenhum destino está jogado. Pode-se construir uma vida venerável em cada página; mas também é possível pôr tudo a perder na última delas, no momento preciso de morrer. A última página do livro não será a derradeira: na verdade será inaugural, pois decidirá sobre a continuidade e o destino de cada um na vida eterna — Céu ou Inferno?

Surgiu ainda nesse tempo a imagem da cena de morrer como um dramático tribunal. Deus é representado como o Grande Juiz. O Julgamento Final, que deveria ter lugar no Fim dos Tempos, foi agora deslocado para o fim da vida individual de cada um. De um lado do leito, os anjos bons, a corte celeste; do outro, os demônios, os anjos maus. Disputam o destino daquela pessoa que se vai. Pugnam para apossar-se do indivíduo que parte — doravante solitário.

A essas novas imagens da passagem poderíamos adicionar as de anciãos carregando ampulhetas, as de megeras com asas de morcego, as de esqueletos armados com foices. Elas ilustram como a cerimônia coletiva e pública medieval do último momento adquiriu as cores de um drama individual e íntimo. Afinal, com o advento da visão de mundo trazida pela burguesia, ninguém mais conseguirá ter certeza sobre o que lhe poderá acontecer nesse momento tão decisivo. Nesse instante crucial, alguém poderá se salvar? Ter tido uma vida dissoluta, pecaminosa, mas se

arrepender na hora decisiva? Ocorrerá, contrariamente, de uma pessoa ter vivido uma existência virtuosa, porém nos últimos suspiros se prender demasiado à vida e às coisas terrenas e em decorrência tudo deixar escapar?

Um elemento novo se apresenta nas coisas da morte: o medo de não ser eleito, o pavor de ser discriminado, a angústia de ser julgado e de que o demônio se aproprie do livro da vida. Com essas novas imagens que expressam novas ideias sobre o destino humano, compreende-se que, no plano das sensibilidades, a antiga tranquilidade comece a ceder. Começa a aparecer o sentimento de medo diante da morte. Começa a vir à tona durante a vida um especial sentimento de angústia frente à perspectiva de morrer, em face desse horizonte que agora é ameaçador. Por isso a morte se transforma em evento singular, que precisa ser preparado. Torna-se impositivo passar a vida pensando na morte, orando pela salvação, precavendo-se contra as tentações. A morte se transforma em objeto de pensamento contínuo porque se a teme. E essa é a maneira pela qual começa a envenenar a vida.

Tais mutações de sensibilidade têm a ver com o fato de que a partir de agora — e sempre mais — cada ser humano será pensado como dono da própria vida, como proprietário privado de uma biografia individual, como alguém que experimenta uma relação pessoal com Deus. Dito de outra forma, no imaginário que o capitalismo funda cada homem e cada mulher (nesse caso, em geral, mais lentamente) se transformam em uma espécie de proprietário privado de si mesmo e de sua biografia. Concebendo-se onipotente, o indivíduo é o responsável por si: é ele quem decide sobre seu destino, é ele quem pode fazer ou desfazer sua vida, é ele quem pode tudo salvar ou tudo pôr a perder.

Evidentemente essa crença configura uma fantástica ilusão. Mas não podemos esquecer que é exatamente sobre essa ilusão de propriedade de si, de posse do próprio corpo e da própria vida que o capitalismo se fundou. É a partir dessa ilusão que numerosas gerações de pessoas no Ocidente orientaram e continuam a orientar o sentido de suas existências. A

propriedade privada de si constitui o mito de fundação do capitalismo: cada um é dono de si, de sua iniciativa; cada qual, proprietário particular de sua vida, de seu corpo. Cada homem é livre para alugar sua força de trabalho, vendê-la no mercado, ter interesses estritamente privados. Em compensação, cada ser humano passa a ser o responsável único e solitário por si mesmo.

No plano das práticas funerárias começou a ocorrer, embora muito lentamente, uma verdadeira pululação de túmulos individuais. No início o individualismo funerário se materializou em pequeninos processos, em práticas mínimas e tímidas que apenas indicavam mudanças sutis nas mentalidades e nas sensibilidades. Mas os séculos seguintes exibiram um verdadeiro frenesi de túmulos privados, testemunhando que cada vez mais pessoas aspiravam a uma sobrevivência não apenas na vida eterna e etérea, não apenas no Céu. O fato de que alguém queira marcar sua passagem individual pela Terra, fixando-a por um monumento, não insinua que tenha a vontade de permanência individual, concreta e material no aqui? Nessa linha, muitas vezes aconteceu de os riquíssimos construírem as próprias igrejas para no interior delas possuir sepulturas privativas.

Algumas dessas primeiras sepulturas aparecem com pequenos tetos, insinuando que o túmulo seja análogo a uma habitação, parecido a uma moradia em que se reside com parentes. Esses tetos têm ao mesmo tempo a função semiótica de sugerir os significados de proteção e de conservação do corpo: simbolicamente tentam impedir que haja infiltrações de água; arvoram que algo do corpo se conserve e dão a entender um possível desejo de lutar contra a decomposição. Outras dessas primeiras sepulturas, ainda expressando em mármore a concepção medieval da morte como sendo um sono, serão encimadas por estátuas que representam um morto que dorme, deitado sobre a sepultura em que jaz. Com frequência, a estátua retrata o próprio morto, pois não era incomum seu rosto ser máscara realista moldada diretamente sobre a face do moribundo no momento da morte, como se a arte

pretendesse marcar o instante exato, agora imaginável, da passagem deste mundo ao outro.

Um detalhe é significativo em muitas dessas estátuas: o drapeado das vestes às vezes é horizontal, paralelo à sepultura, como se desafiasse a lei da gravidade. Esses drapeados deixam perceber muito sutilmente que, embora deitado, o ser representado quer despertar e sonha com a verticalidade. Cedo na história esse morto-que-dorme será um morto-que-age, pois vão aparecer estátuas de pessoas ajoelhadas, rezando, lendo, praticando gestos de vivo. Ao mesmo tempo, os rostos dos mortos, talvez por evocar a morte de modo demasiado vigoroso, tenderão a desaparecer dos ritos funerários e também da estatuária fúnebre.

Esse novo túmulo não é um lugar qualquer. Aos poucos vai se transformando em um jorrar quase vulcânico de desejos. Não constitui simplesmente um buraco pertencente a alguém, individual ou familiar. A sepultura passa a ser também um monumento, isto é, um artefato semiótico que contém uma tática comunicacional. O epitáfio não é mais aquele medieval, coletivo, dirigido a todos os vivos por todos os mortos, ainda presente nos cemitérios das cidades do século XIV. Agora, antes de tudo, é um dizer individual, que se endereça aos vivos e que pretende proclamar para esses as virtudes imperecíveis do proprietário do túmulo. No início tais mensagens eram pequenas frases. Aos poucos vão se transformando em verdadeiras biografias que, com os exageros que o desespero favorece, narram os feitos, as glórias e cada vez mais os haveres do seu habitante. Pateticamente, esse habitante teme a crueldade do esquecimento.

As sepulturas individuais transmitem para todos e para cada qual uma espécie de recusa privada e coletiva da morte. Elas são habitadas por alguém que ainda deseja viver, seja porque tenha nome e endereço individuais, representados e gravados na sepultura, seja porque pratique nas estátuas gestos de alguém vivo, seja ainda porque envie patéticas mensagens de que os epitáfios são os veículos. Habitados por alguém que ainda quer

viver, os caixões agora serão feitos de material mais resistente, contrastando com os simples lençóis medievais. As sepulturas não mais serão diretamente no chão, mas feitas com as pedras mais duradouras e seus interiores serão agora forrados com cimento. Assim que as técnicas permitirem, virão fotografias do morto sobre o local de inumação. E os retratos não serão mais a antiga máscara realista moldada sobre o rosto do cadáver: serão imagens do morto quando jovem, do defunto quando saudável. Em síntese, esses adornos sepulcrais indicam que o morador da residência não se sente plenamente em casa, não mais dorme tranquilo: é alguém que não quer morrer.

Com o tempo serão privatizados também os destinatários das mensagens que a sepultura transmite. No plano dos afetos, tais mensagens se transformaram em discurso situado entre o inaudível e o silencioso — pelo menos para a maioria das outras pessoas. Isso aconteceu porque, com o correr dos séculos, foram gradualmente se restringindo aos parentes próximos as pessoas que se preocupavam em cultuar o túmulo particular. Compreende-se: o sepulcro é um jazigo privado; por conseguinte, um lugar que diz respeito a poucas pessoas. O destino da sepultura individual está traçado desde a origem: cada vez mais interessar a menos gente. Do ponto de vista sentimental, passará a importar apenas àquelas pessoas bem definidas que tiveram algo a ver com o morto específico que a habita, principalmente os parentes.

Acontece que esses parentes tenderão a ser cada vez menos numerosos, em virtude das transformações demográficas por que passou a família no Ocidente. Além disso, na medida em que se desenvolve o individualismo burguês, os “próximos” terão cada vez menos essa característica. Tudo isso sem falar — é claro — nas próprias mudanças de mentalidade e de sensibilidade que ocorreram com relação à morte. Estamos, pois, bem longe da sepultura comunal da Idade Média, que tocava à afetividade de todos. Agora, desinteressados, os outros indivíduos acabarão passando com

relativa indiferença ao lado do túmulo individual. Às vezes até mesmo pisarão nele.

Eis o ponto aonde se chegou por esse processo: a multiplicação dos túmulos individuais no início contemplou os poderosos, nobres e clérigos; em seguida, os burgueses; depois, os pequenos burgueses; finalmente os proletários — camponeses e operários. Todos passaram lentamente a arvorar, não apenas a vontade, mas também o direito de habitar uma sepultura individual. Exceto talvez em raras condições de cataclismo social, no ponto final desse processo até o mais indigente dos seres humanos ocidentais passará a merecer, no mínimo teoricamente, o direito a uma sepultura individual — seja essa a mais humilde das covas rasas. Mas a democratização foi também transformação do sepultamento individual em obrigação. Doravante não se conceberá mais, não mais passará pela cabeça de ninguém, que as coisas possam se manifestar de outra maneira.

III

Essa angústia diante da morte faz bastante sentido no âmbito dos modos de vida que emergem com o capitalismo. Os novos costumes e concepções funerários representam mais um dentre os muitos passos que foram dados na direção da individualização. Como se sabe, a partir do Renascimento, desde a arquitetura residencial até os mobiliários domésticos, das regras de polidez e higiene aos modos de vestir-se, das concepções sobre saúde e sobre educação das crianças às teorias econômicas e políticas — tudo no Ocidente foi submetido a esse processo. A individualização consistiu em transformações muito lentas nas mentalidades e sensibilidades perfeitamente compatíveis com o sistema econômico que se constituía e desenvolvia tendo por base as ideias de propriedade privada, de iniciativa particular, de acumulação e de progresso.

Acontece que a morte não pode ser aceita por quem pensa como individual a essência mais irredutível de si. Ela é exatamente o desaparecimento da individualidade, a diluição dos indivíduos na espécie. Essa última só pode viver porque os primeiros morrem. A morte, de certo modo, é a contrapartida lógica da ideia de indivíduo. Ela representa simultaneamente a fundação e o fim da individualidade, como Michel Foucault (1978) agudamente observou. Rigorosamente a morte existe somente para quem concebe como individual a essência mais importante de si. De certo modo, não existia nos tempos medievais, pois os mortos estavam ali perto, convivendo com os vivos, dormindo. Não precisava ser recusada, simplesmente porque não havia ainda se afirmado; simplesmente porque não havia sido inventada como negação da vida. Na Idade Média, para lembrar as palavras de Bakhtin (1987), a morte era "uma entidade da vida, na qualidade de fase necessária, de condição para sua renovação e rejuvenescimento permanentes" (p. 43). Todavia, no novo modo de vida, seres humanos que se definem como indivíduos passam a testemunhar, quanto aos outros, que o destino do indivíduo ao se transformar em morto é deixar de ser pessoa e volatilizar-se no esquecimento. Mas isso ele não pode aceitar, ao menos para si.

Podemos ainda compreender a recusa da morte no âmbito dos novos modos de vida se considerarmos que ela é a última coisa em que quer pensar aquele que orienta a vida na direção da acumulação e do progresso. Na sociedade capitalista, pelo menos durante a maior parte da história, fomos incentivados a viver sobre a base do adiamento do prazer, pois esse postergamento era a condição material, ética e existencial do investimento, da acumulação e do progresso. Prometendo-nos a felicidade, convenceram-nos de que essa fosse algo que estivesse adiante, alguma situação que se atingisse, um ponto aonde se chegasse, alguma coisa que se adquirisse, uma conquista que se efetuasse... Nunca nesse sistema a felicidade se concebeu como aquilo que decorresse do simples fato de viver e conviver, como

aquilo que fizesse pulsar alegrias e tristezas, como algo que impulsionasse o ser por e para o transbordamento de si. Absolutamente não: na ética capitalística, a felicidade sempre foi essencialmente aquilo que faltava, aquilo que se prometia somente aos que se engajassem em "conquistá-la". Fingir ter "conseguido" a fugidia felicidade tornou-se requisito da negação do fracasso e da simulação de sucesso econômico.

Mas a morte não é exatamente o que demonstra que nada disso tem sentido? Não nos ensina que todos esses princípios reduzem-se a um amontoado de equívocos existenciais? Alguém que pense um pouco sobre a morte poderá duvidar de que haja sempre mais um progresso a realizar quando se morre? Que morrer seja essencialmente aquilo que nos obriga a tudo desacumular? Que cada instante de vida seja um instante de morte? Que a cova seja o que aguarda todos, inclusive aqueles que vivem do adiamento dos prazeres? Na civilização do sorriso profissionalmente artificial, descobre-se então que a prometida felicidade é um logro. O sonho materialista de crescimento e de progresso desaba. Por isso, nesse sistema ninguém se conforma com a brevidade da vida. Nessa cultura em que viver passou a representar um meio de capitalizar e viver muito, um modo de acumular e enriquecer, o burguês, que inventou a morte, não quer pensar que é mortal.

Uma das principais estratégias que vai usar para não se acreditar mortal será a de tentar petrificar o fluxo do tempo. Revolucionando as concepções medievais, o burguês inventou o tempo linear, fugaz e irreversível. Agora, paradoxalmente, apavora-se com a crueldade dessa fugacidade e desse irreversível, que parecem tudo digerir. É preciso então congelar o tempo. Para isso a burguesia construirá seus túmulos com a perenidade das pedras mais resistentes. Muito mais tarde, substituirá as flores naturais pelas de plástico: não murcham, permanecem sempre idênticas a si, são imitações cada vez mais perfeitas das naturais e vivas. Principalmente (mas esse é

para ele um efeito indesejado) elas permitem aos vivos se preocupar menos com a existência dos mortos.

Antes de ir para o túmulo, contudo, na ilusão de permanecer, o capitalista procurará marcar o mundo com suas obras, com seus feitos e haveres. Inventará as biografias. Mais tarde, as autobiografias. Buscará permanência nas estátuas. Sonhará com a fixidez encomendando retratos, numerosíssimos a partir do século XV. Pretendendo eternizar a própria visão de si, refletir-se-á nos autorretratos. Envolver-se-á de espelhos — antes raríssimos, principalmente os que capturam o corpo inteiro — e o olhar de si para si começará a rivalizar com o de outrem. Mais perto de nossos dias, iludir-se-á com o simulacro de ciclicidade temporal permitida pelas fotos e pelos filmes. Fundará museus, arquivos, registros... Exibirá sua "originalidade", mesmo (ou especialmente) se essa for ininteligível para os outros. Com argumentos baseados no asseio e na higiene, querendo apagar qualquer evidência do transcurso do tempo biológico, acima de tudo procurará banir qualquer manifestação de apodrecimento. Mas todo esse arsenal semiótico não será suficiente. E na impossibilidade de realizar o sonho de perenidade, cessará gradativamente de pensar e de falar na morte. Passará a viver como se a morte não existisse. Viverá sem consciência de seus limites. Terá pouca noção de si mesmo, por mais paroxístico que isso possa parecer. Postular-se-á implicitamente amortal — para relembrar a expressão muito precisa de Edgar Morin.

Essa ilusão de amortalidade se manifestará do modo mais inequívoco nas práticas de algumas casas funerárias americanas em que se aplicam ritos fúnebres que encenam uma espécie de velório, ainda longe de ser dominantes, embora não raríssimos. Mais ou menos como em uma festa, um coquetel, um *vernissage*, as pessoas se encontram em torno do morto para uma patética cerimônia de culto à personalidade individual. Nessas ocasiões uma regra fundamental deve ser observada: a palavra morte está rigorosamente proibida, assim como tudo o que lhe esteja associado. O

defunto aparece como vivo: maquiado, praticando algum gesto — lendo um jornal, assinando um cheque, sentado na poltrona, de pé e apoiado em uma escrivaninha de trabalho... As pessoas se "despedem" dele, pois se trata de uma festa de despedida. Mas é uma despedida de quem não partiu.

O patético é que esse vivo-quase-morto na verdade é um morto-quase-vivo: tenta falar ao telefone, mas não consegue; finge que assina um cheque, mas não o faz; abre ostensivamente as folhas de um jornal, mas não as lê... Os participantes vão embora, levando a imagem de alguém vivo — não a de um defunto — para mais facilmente poder desprezar o fato de que uma morte teve lugar. Nas versões mais leves, temos os velórios em tempo real pela internet, de que se pode participar sem comparecer. Temos ainda os *drive-thru funerals*, estabelecimentos nos quais, na época da *fast food*, da *fast spirituality* e do *fast sex*, tornou-se possível assinar o livro de condolências sem sair do automóvel, certamente para esquecer bem rapidamente, antes do próximo compromisso agendado. Quanto ao morto, é possível que vá "confortavelmente" habitar uma dessas modernísimas sepulturas equipadas com bateria solar, na qual, como diz o anúncio, poderá "escutar sempre" suas músicas prediletas.

Esse postulado de amortalidade é um complô de silêncio. Os cemitérios tendem a desaparecer do cenário contemporâneo. Primeiro, foram cercados com muros. Depois, banidos das cidades. Mais próximos de nós, foram redesenhados na forma de parques em que o repouso dos mortos se associa a uma espécie de retorno à natureza, quase como férias ou aposentadoria na casa de campo tão sonhada, na ambiência do verde cada vez mais raro. Nesse cemitério as sepulturas tendem a ser discretas e silenciosas, para que a morte seja maquiada e tenha escondida sua fisionomia. É um cemitério. Mas pode perfeitamente não ser identificado como tal por um passante não avisado. Corresponde a uma das versões contemporâneas de imposição de silêncio à morte.

A localização da morte na velhice desempenha papel semelhante. Para a nova mentalidade, o falecimento de uma pessoa jovem tornou-se inadmissível e mesmo escandaloso. No novo sistema de expectativas, imagina-se que a morte deva atingir apenas pessoas de elevada idade, que nessa condição podem ser vitimadas por causas "naturais". Uma consequência da localização da morte na velhice é que os não velhos poderão se sentir dispensados de pensar e de falar sobre a morte, autorizados a viver como amortais. Acontece que essa é uma sociedade que cultua o novo e a juventude. Paradoxalmente, admira nos velhos a juvenilidade, não sua vivência. O resultado é que cada vez mais pessoas passam a se considerar jovens. E um número crescente de idosos tende a ver-se com mocidade. Igualmente silenciam sobre a morte.

Além disso, com o correr dos séculos a morte foi parecendo cada vez menos cotidiana. Na sociedade talvez mais mortífera que a humanidade já produziu — pensemos apenas nos seus armamentos e nas suas relações com o ambiente — o morrer tornou-se pouco familiar, deslocado para asilos e hospitais, afastado dos vizinhos e das crianças. A família já não é a mesma e muito frequentemente o doente já não encontra em casa quem dele se encarregue. Ela sonha oferecer aos pequenos um ambiente "psicologicamente sadio", mas na nova mentalidade essa ambição não é coexistível com seres decrépitos, enrugados, decadentes, fracos, tidos como capazes de produzir contaminações físicas e psicológicas. A família também quer para si e para seus doentes ambientes assépticos. Mas a casa não é considerada suficiente asséptica para o doente, nem o doente bastante esterilizado para permanecer no recinto familiar. O resultado foi que a família transferiu o doente para as empresas de saúde, assim como acabará transferindo o morto para as empresas funerárias.

O hospital se transformou, assim, em asilo a proteger a família da doença e da morte, a abrigar o doente das pressões emocionais de sua família, a resguardar a sociedade da publicidade da morte. No hospital a

morte não é mais a cerimônia pública que sempre a caracterizou na história do Ocidente, pelo menos desde aquela que o moribundo presidia em meio a seus próximos, até as cenas de alta participação familiar de algumas décadas atrás. A tendência é que esses ambientes humanos tenham cada vez menos a dizer. O doente, idem.

Ao encampar o paciente, o hospital o despedaça e o decompõe em peças constituintes. Ironia: ao fim de um longo processo histórico de individualização, o indivíduo foi levado para o hospital. Nele, silenciosamente, perdeu sua individualidade e se transformou em número. Etimologicamente "o que não pode ser dividido", o indivíduo foi fragmentado em órgãos com existências independentes. Descobriu-se objeto de uma linguagem que não compreende, referente de uma língua que não é a mesma da vida cotidiana. Longe de qualquer plateia, passou a ser gerido por máquinas que não conhece e que não pode controlar. Tubos penetram nele pelas narinas, pelos braços, orifícios intestinais, pela boca. Máquinas fazem-no respirar, purificam-lhe o sangue, alimentam-no diretamente, controlam suas batidas de coração e o trabalho das células cerebrais. Aparelhos o imobilizam ou movimentam-lhe os membros...

O postulado de amortalidade diminuiu também a ritualidade funerária. Os cortejos fúnebres foram engolidos pelo ambiente urbano. Não constituem mais as pequenas procissões que a pé percorriam os pontos principais das cidades. Nem as carruagens puxadas por cavalos que, com ar solene, dominavam o ambiente. Também não são mais os clássicos carros funerários a motor, que ainda despertavam atenções. Quando existe, o atual cortejo fúnebre mal pode ser percebido. Os automóveis se perdem em meio a todos os outros, e o carro funerário se identifica cada vez menos como tal. Tudo se passa como se tivesse havido o propósito de ocultá-lo. Do mesmo modo, desaparecem progressivamente as condolências, as visitas, as últimas homenagens. As próprias famílias "enlutadas" às vezes passam a solicitar que não se façam visitas e que não se enviem flores: tentam talvez evitar o

incômodo de fazer as pessoas pensarem por demasiado tempo que uma morte ocorreu. Coerentemente, também começam a disfarçar a expressão da dor, sobretudo quando em público. E crescentemente tratam o luto como uma questão individual, de foro íntimo.

O sonho de permanecer aqui não suscitou estratégias apenas semióticas. Desencadeou também ações que pretendem prolongar a vida biológica individual por meios efetivos. Esforços concretos no que diz respeito ao prolongamento da vida, pelo menos para os bem situados no sistema, foram realizados. Para o burguês, os cuidados com a própria saúde foram aos poucos se revestindo do caráter de um investimento do qual se esperam lucros. Mais tarde, com relação à saúde dos trabalhadores, equiparados ao instrumental da fábrica e às reses do rebanho, que convém conservar, a mesma coisa veio a acontecer para os proletários privilegiados por estarem no centro do sistema. Despesas com conforto, previdência, alimentação e saúde passaram a fazer algum sentido em termos de lógica econômica. Começaram a ser compreendidas como atitudes de boa administração da empresa que cada um é; como medidas em favor do patrimônio empresarial que os trabalhadores são. Levando essa lógica ao limite e saltando os séculos, no plano técnico a missão da medicina de combater a doença e a morte acabou realizando façanhas notáveis: injeções de hormônios, reanimações depois do ingresso na morte clínica, invenção de corações e pulmões artificiais, transplantes para substituição de órgãos doentes...

Levados às últimas consequências, esses progressos permitiram a muitos sonhar não mais apenas com uma eternidade simbólica, mas também com uma efetiva imortalidade biológica. Foi assim que se desenvolveram — ou se fabularam — tentativas técnicas de obtenção por meios químico-físicos da eternidade no aqui. Desses devaneios, ao lado da clonagem de seres humanos, a criogenização parece ser um exemplo muito ilustrativo. Trata-se de uma técnica de conservação que consiste em substituir o sangue da

pessoa, alguns segundos após ter sido considerada morta, por uma solução capaz de preservar os tecidos contra a decomposição. Em seguida reduz-se a temperatura corporal a um ponto extremamente baixo, introduzindo-o em um cilindro isotérmico colocado em uma espécie de central que cuida da manutenção do funcionamento. Aí o corpo deverá aguardar até que o desenvolvimento da ciência venha a permitir a descoberta de meios de superação da(s) doença(s) de que o indivíduo teria morrido. Apesar da incerteza que apresenta, com custos relativamente altos, o empreendimento se desenvolve com certa rapidez: diversas cidades americanas têm já suas centrais de criogenização à espera do dia do Grande Degelo — versão em linguagem contemporânea do grande despertar medieval!

O leitor já deve ter percebido que esse sonho de imortalidade despreza todas as questões não ligadas à continuidade de uma existência estritamente biológica e individual. A vida que se quer conservar reduz-se a um dado exclusivamente biológico e individual, sem importar a qualidade: viver é o que importa — qualquer que seja a vida. Perguntas como se a vida após o degelo ou a clonagem valerá a pena ser vivida não são absolutamente formuladas. Onde estarão os amigos de antes? A mulher, os filhos? Que língua será falada no tempo do descongelamento? Terá a pessoa ressuscitada uma profissão? Como poderá ganhar sua nova velha vida? A "quase-viúva" poderá contrair novas núpcias, dispor da herança do quase ex-marido? Existirão ainda essas coisas: herança, núpcias, profissão? O direito à vida eterna aqui poderá ser democratizado? Se sim, haverá lugar no planeta para as próximas gerações? Para nossos trinetos e tetranetos?

Encontramos, então, um exemplo claríssimo de materialização de uma ideologia de poder: conservar a vida, banir a morte, parar o tempo, apagar a história, exaltar a permanência, divinizar o mesmo. A criogenização e a clonagem exprimem com rara nitidez até onde pode ir a ideologia individualista que comanda a sociedade capitalística. Nela os laços afetivos passam a não importar mais. Uma vida sem afeto, em que os amigos e

companheiros ficaram para trás, continua valendo a pena e pode tranquilamente ser mercantilizada, transformada em algo que os ricos podem pagar. Essas tentativas técnicas mostram cristalinamente que o poder tenta se apropriar da vida e da morte: ele poderá decidir quem será ou não congelado e/ou clonado. Um tempo poderá chegar, se esses projetos vierem a se confirmar, no qual nem mesmo a morte poderá ser uma porta para a liberdade. Afinal, o que impedirá que uma pessoa seja congelada ou clonada contra a própria vontade? O que evitará que uma pessoa seja seguidamente descongelada e reclonada quantas vezes quiser o poder?

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Age à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *L'homme devant la mort.* Paris: Seuil, 1977.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Brasília: UnB, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1978.

GORER, Geoffrey. *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*. Londres: Cresset Press, 1965.

HERTZ, Robert. "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, 1907-1970." In: BALANDIER, Georges (org.). *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: PUF, 1970.

LEBRUN, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIème et XVIIIème siècles*. Paris: Flamarion, 1975.

MAERTENS, Jean-Thierry. *Le jeu du mort (ritologiques I): essai d'anthropologie des inscriptions du cadavre*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

MORIN, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris: Seuil, 1970.

THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort.* Paris: Payot, 1976.

URBAIN, Jean-Didier. *La societé de conservation: étude sémiologique des cimetières de l'Occident.* Paris: Payot, 1978.

ZIEGLER, Jean. *Les vivants et la mort.* Paris: Seuil, 1975.

Este e-book foi desenvolvido em formato ePub pela Distribuidora Record de Serviços de Imprensa S. A.

Corpo, envelhecimento e felicidade:

Sobre o livro

- http://www.record.com.br/livro_sinopse.asp?id_livro=25879

Sobre a autora

- http://www.record.com.br/autor_sobre.asp?id_autor=1908

Livros da autora

- http://www.record.com.br/autor_livros.asp?id_autor=1908

Entrevistas com a autora

- http://www.record.com.br/autor_lista_entrevista.asp?id_autor=1908

Entrevista com a autora na Revista Época

- http://colunas.revistaepoca.globo.com/mulher7por 7/2011/10/30/%E2%80%9Cmulheres-envelhecem-melhor-que-homens%E2%80%9D/

Mais sobre a autora em matéria da Revista TPM

- http://revistatpm.uol.com.br/revista/114/paginas-vermelhas/mirian-goldenberg.html#21

Site da autora

- http://www.miriangoldenberg.com.br/

Mais sobre o livro

- http://portaldoenvelhecimento.org.br/noticias/ publicacoes/ corpo-envelhecimento-e-felicidade.html

Trabalho acadêmico da autora

- https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:O6KfFZD_oNQJ:www.e-publicacoes.uerj.br/ojs/index.php/contemporanea/article/download/2143/1658+&hl=en&pid=bl&srcid=ADGEESggpQa7myMzIaStoQLKB8ihclV-1XWDOSRQU_ GMdfaeIrFHaJM7_RZG0mbOH3vNOaItMKceJfOL2AvIbK3im-vOapjrsPJeqoewkswet1Brv35KmamXReaCnUu8ZA_

cNl2iSm_d&sig=AHIEtbTSGEcOrzwpscv
R8tJ9bIW6d2mTfg&pli=1

Facebook da autora

- http://www.facebook.com/mirian.goldenberg