

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**DOR SOFRIMENTO, DOR ENCANTAMENTO: retratos de vidas
- *ser viúva em camadas médias pernambucanas* -**

Tânia Maria Lago-Falcão

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Pernambuco, como requisito
para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Judith Chambliss Hoffnagel

Recife – Pernambuco
Março, 2003.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

BANCA EXAMINADORA

- Prof^a. Dr^a. Judith Chambliss Hoffnagel (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE
- Prof. Dr. Russell Parry Scott
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE
- Prof^a. Dr^a. Alda Britto da Motta
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFBA

SUPLENTE

- Prof. Dr. Antônio Carlos Motta
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE
- Prof^a. Dr^a. Fátima Santos
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – UFPE

AGRADECIMENTOS

Esta é a página mais difícil de escrever nessa dissertação. Não porque não tenha a quem agradecer. Muito pelo contrário. São tantas as pessoas que me acompanharam nessa trajetória que, para nomear todas, eu precisaria de mais tantas páginas...

A começar por Eduardinho, Leo, Guto e Karina, muito amados e sempre juntos a mim, não importa a que distâncias estejam.

Aos meus pais José e Iracy, a Dona Clarice e Nena, pelo carinho de todo dia.

Aos meus irmãos e irmãs, dos dois lados das famílias Lago e Falcão.

À Sílvia, irmã-amiga, com quem conto sempre. E também a Nice.

À Mônica Franch, amiga-irmã desses últimos anos. À Gil, pela presença discreta e segura. A Filipe, pela ajuda de última hora.

À Rô, amiga querida. À Kátia Feliciano, que primeiro me sugeriu o caminho da Antropologia. À Maria Helena Kovacs, pela amizade e incentivo constante. À Fátima Gama, pelo apoio simples e firme.

À Carol, pela amizade sem fronteiras. A todos os demais amigos, não nomeados, mas sempre presentes no meu coração.

Aos colegas e alunos do Instituto de Ciências Biológicas e da Faculdade de Ciências Médicas/UPE.

À Lourdinha e amigos da Unimed-Recife, e da Urgência Pediátrica, e também Terezinha.

Aos colegas e dirigentes da I DIRES e Secretaria de Saúde/PE.

Aos professores do PPGA-UFPE, especialmente Maria do Carmo Brandão, Russell Parry Scott e Antônio Carlos Motta. Aos colegas do Mestrado e funcionários, particularmente Regina e Ademilda.

À Alda Motta, pelo apoio ao longe.

E muito, muito especialmente a Judith Hoffnagel, pela paciência inesgotável e pelo estímulo renovado quando me dizia:

"-Orientanda minha não desiste". E estava certa!

Às viúvas com quem tive o privilégio de trabalhar, pela confiança com que me narraram tão importantes momentos de suas vidas.

A todos, só tenho a agradecer por terem entrado na minha vida e por me ajudarem a ser mais gente.

Para Duca.

IMPROVISO DO AMOR-PERFEITO

*Naquela nuvem, naquela,
Mando-te meu pensamento:
que Deus se ocupe do vento.*

*Os sonhos foram sonhados,
e o padecimento aceito.
E onde estás, Amor-Perfeito?*

*Imensos jardins da insônia,
de um olhar de despedida,
deram flor por toda a vida.*

*Ai de mim, que sobrevivo
sem o coração no peito.
E onde estás, Amor-Perfeito?*

*Longe, longe, atrás do oceano
que nos meus olhos se alteia,
entre pálpebras de areia...*

*Longe, longe... Deus te guarde
sobre o seu lado direito,
como eu te guardava do outro,
noite e dia, Amor-Perfeito.*

(Cecília Meireles)

Estudar a viuvez remete a um dos temas tabus na sociedade ocidental contemporânea: a morte. A privatização crescente do fenômeno da morte e a progressiva desritualização que vem ocorrendo no Ocidente, nos últimos séculos, favorecem um processo de exclusão dos enlutados para os bastidores da vida, traduzindo a denegação e o escamoteamento dessa outra dimensão da existência. A viuvez inaugura uma categoria social que se instala de maneira não planejada, trazendo transtorno e dor, em geral e especialmente, para a família enlutada. Pelo seu caráter do “inusitado”, pode desorganizar a vida dessas pessoas, exigindo adaptações à nova realidade. Nesta dissertação, analisam-se os suportes (pessoal, social, emocional) eventualmente utilizados na reorganização do cotidiano, e as mudanças que se estabeleceram nas vidas de algumas mulheres viúvas de camadas médias, residentes em duas cidades paradigmáticas da urbanidade pernambucana, Recife e Jaboatão dos Guararapes. O material da pesquisa foi coletado através de metodologia qualitativa, a narrativa de vida. As bases teóricas para o estudo da viuvez feminina foram pautadas, principalmente, nas pesquisas de Helena Z. Lopata (1973; 1979; 1996). Os resultados, mostrados através das verbalizações das informantes, indicam sentimentos de estigmatização e marginalização, que foram analisados a partir dos trabalhos sobre estigma social de Erving Goffman (1988) e da noção de liminaridade de Victor Turner (1974). A proposta básica deste trabalho foi contribuir para a ampliação do conhecimento na área da viuvez feminina, em nosso meio, e estimular novas pesquisas a partir de outras indagações que daí emergirem.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	P.1
-------------------	-----

PARTE I	P.11
----------------	------

Capítulo 1 - A MORTE E OS RITUAIS FUNERÁRIOS	P.12
---	------

1.1 - O MISTÉRIO DA MORTE	P.12
1.1.1 - A MORTE NA SOCIEDADE OCIDENTAL CONTEMPORÂNEA	P.16
1.1.2 - A PESQUISA TANATOLÓGICA NO BRASIL	P.18
1.2 - OS SISTEMAS RITUAIS	P.22
1.2.1 - OS RITOS DE PASSAGEM	P.23
1.2.2 - RITUAIS FÚNEBRES	P.30

Capítulo 2 - CASAMENTO E VIUEZ	P.36
---------------------------------------	------

2.1 - MULHER CASADA - "PERTENCE" DO HOMEM?	P.37
2.1.1 - O CASAMENTO ENQUANTO INSTITUIÇÃO SOCIAL	P.39
2.1.2 - O CASAMENTO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX	P.45
2.1.3 - PERCURSO DA UNIÃO DAS INFORMANTES	P.47
2.2 - MULHER VIÚVA - O TESTEMUNHO DA HISTÓRIA	P.54
2.2.1 - VIUEZ FEMININA E LUTO - MARGINALIDADE E ESTIGMATIZAÇÃO?	P.59

PARTE II	P.69
-----------------	------

Capítulo 3 - ALGUMAS QUESTÕES DE MÉTODO	P.70
--	------

3.1 - REFLEXÕES METODOLÓGICAS	P.70
3.2 - O MÉTODO	P.73
3.3 - OS INSTRUMENTOS	P.76
3.4 - A ANÁLISE DOS DADOS	P.78

Capítulo 4 - DESVELANDO AS VIÚVAS, SUPORTES DE LEMBRANÇAS	P.81
--	------

4.1 - "CAÇA" ÀS VIÚVAS	P.81
------------------------	------

4.2 - CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA	P.84
4.2.1 - OS MARIDOS	P.86
4.2.2 - CLASSIFICAÇÃO MÉDICO-LEGAL DE MORTE	P.87
4.3 - COMPOSIÇÃO DA AMOSTRAGEM	P.89
4.3.1 - CARACTERÍSTICAS SOCIAIS DAS VIÚVAS	P.96
4.3.2 - CLASSE SOCIAL DAS INFORMANTES	p.106
PARTE III	P.110
Capítulo 5 - O EVENTO DA MORTE E A RITUALÍSTICA	p.111
5.1 - A VISITA DA MORTE	P.111
5.2 - VIVENDO O INESPERADO	P.113
5.2.1 - REAÇÕES IMEDIATAS À NOTÍCIA DA MORTE	P.113
5.3 - PENSANDO OS RITUAIS	P.116
5.3.1 - RITUAIS IMEDIATOS	P.118
Capítulo 6 - "E A VIDA CONTINUA"... MAS NÃO DO MESMO JEITO	P.132
6.1 - A VIÚVA NO PRIVADO PESSOAL	P.133
6.2 - A VIVÊNCIA DA AUSÊNCIA: O LUTO EMOCIONAL	P.137
6.3 - O VIVER NA AUSÊNCIA: O LUTO SOCIAL	P.141
6.3.1 - A SAUDADE EXISTE?	P.143
6.3.2 - O FANTASMA DA SOLIDÃO - REALIDADE OU FICÇÃO?	P.145
6.4 - ASSUMINDO A CONDIÇÃO DE VIÚVA	P.147
6.4.1 - OS VÍNCULOS FAMILIARES	P.148
6.4.2 - A REDE DE AMIZADES	P.150
6.4.3 - OUTROS RITOS DE SEPARAÇÃO NA MARGEM	P.152
6.5 - SUPORTES E APOIOS ÀS VIÚVAS	P.154
6.5.1 - SISTEMAS DE SUPORTES	P.154
6.5.2 - SUPORTES ECONÔMICOS	P.156
6.5.3 - SUPORTES DE SERVIÇOS	P.158
6.5.4 - SUPORTES NA ESFERA PESSOAL-SOCIAL	P.161
6.5.5 - SUPORTES NA ESFERA EMOCIONAL	P.166
CONSIDERAÇÕES FINAIS	P.172
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	P.180
ANEXOS	P.189

INTRODUÇÃO

SONETO DA SEPARAÇÃO

*De repente do riso fez-se o pranto
Silencioso e branco como a bruma
E das bocas unidas fez-se a espuma
E das mãos espalmadas fez-se o espanto.*

*De repente da calma fez-se o vento
Que dos olhos desfez a última chama
E da paixão fez-se o pressentimento
E do momento imóvel fez-se o drama.*

*De repente, não mais que de repente
Fez-se de triste o que se fez amante
E de sozinho o que se fez contente
Fez-se do amigo próximo o distante
Fez-se da vida uma aventura errante
De repente, não mais que de repente.*

(Vinicius de Moraes)

MEMÓRIAS, SONHOS, REFLEXÕES OU MORTE - RENASCIMENTO?

A idéia desta pesquisa foi gestada lentamente durante meu curso de mestrado em Antropologia. Através das diversas disciplinas que freqüentava, fui percebendo a conotação que o evento morte tinha dentro das Ciências Sociais, paradoxalmente diversa à da ciência médica, meu campo profissional de origem. Concebida como um paradoxo porque, embora lidando com doença e risco de morte desde a formação acadêmica, tanto o ensino como o trabalho médico remontam sempre à cura de tais problemas, escamoteando a morte, essa outra dimensão da existência.

À medida que os semestres se sucediam, e a turma aprofundava seus conhecimentos sobre outras épocas e outras sociedades, dediquei-me a elaborar trabalhos¹ baseados em tanatologia antropológica. E foi então que um evento inusitado atingiu a minha vida, virando inteiramente meu mundo de pernas para o ar - a morte inesperada do meu marido, companheiro de toda minha vida. E esta vida foi varrida como por um vendaval que desabou impiedosamente, arrastando consigo meus projetos e meus sonhos, o sentido para existir e a vontade de viver. E um longo hiato se estabeleceu...



Vivenciar uma perda afetiva por morte acidental é uma experiência que deixa marcas profundas. Os caminhos buscados para não se sucumbir à tragédia, quando se opta por continuar vivendo, podem ser diversos. O tempo que se leva para uma reintegração à sociedade depende de cada um, da forma que lhe parece mais eficaz para manter a sanidade numa situação experimentada como enlouquecedora. Os “loucos” de Nise da Silveira usavam suas mandalas para comunicar e denunciar seu caos interior, enquanto segregados

¹ Os principais trabalhos sobre o tema foram *Mortalidade Infantil - uma perspectiva antropológica*, para a disciplina de Antropologia da Saúde, e *Crianças que são anjos* para a disciplina Sistemas Simbólicos I redigidos com a antropóloga Mônica Franch, amiga e colega do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA/UFPE. O primeiro ensaio teve a colaboração ainda de Vera da Silva, colega também do mesmo curso.

do mundo exterior. Embora não me reconhecendo assim, sentia a situação marginal em que me colocava voluntariamente, fazendo colagens de recortes de revistas em caixas de papelão, talvez com o mesmo objetivo.

A colagem, como quaisquer outras formas de terapia ocupacional, é um ato de criação, onde se obtêm trabalhos que falam por si. A partir de figuras recortadas, como cacos que se juntam, são confeccionados novos quadros, e neles as histórias são contadas, situações vividas são lembradas, num verdadeiro processo que pode significar também uma reconstrução interior. Muitos questionamentos me atingiram e algumas idéias foram construídas, sobre a vivência feminina, quando assim trabalhava.

Uma dessas inquietações relaciona-se à abordagem das pessoas ao enlutado.

Toda experiência de vida é única! Ninguém vive um acontecimento igual a outra pessoa, mesmo que aparentemente o evento seja o mesmo. Em se tratando de morte de um parente próximo, dá-se o mesmo: não há como aferir quem sofre (se sofre) mais ou menos - não existe instrumento capaz de medir essa dor. Tampouco se pode asseverar em relação a *quem* o sentimento é mais doloroso: se pela perda de companheiro, filhos, pais...

Na intenção talvez de me confortar, muitas pessoas me abordavam contando experiências dolorosas próprias ou de outros, mas sempre conferindo à tragédia relatada uma carga maior de sofrimento que aquela por mim vivida. Pontuavam também a existência dos filhos, o conforto material, minha carreira profissional, as boas lembranças da relação matrimonial, entre outros, como dádivas que permanecem e que podem servir de substituto para a perda. Mas nada disso me servia de consolo.

O que se pode fazer, então?

O que se pode fazer, entre outros caminhos a percorrer, é observar como a sociedade reage à perda de um de seus elementos humanos; quais as articulações que engendra para tentar restabelecer a ordem dentro da estrutura social, quebrada que foi pelo desaparecimento de alguém. Em qualquer caso, jamais se consegue restabelecer a mesma organização. É como um quebra-cabeça, montado com todas as peças encaixadas: se uma só peça se desprende e se perde, todo o conjunto fica comprometido. É preciso, então, haver uma transformação, remodelar as peças restantes, para que o conjunto novamente se encaixe num todo devidamente articulado - embora a forma original jamais seja conseguida: o conjunto fica novamente arrumado, mas com outra forma, com outro

desenho, com outra cor. Que modificações serão necessárias para conseguir isso? Algumas peças sofrerão mais mudanças que outras?



Retomar a vida foi, e continua sendo, uma tarefa difícil, embora necessária. O percurso, nesses primeiros anos, tem sido calcado em avanços e retrocessos. A vivência dos ritos sociais, hoje eu sei, só foi possível pelas leituras e reflexões que eu havia empreendido na Antropologia², permeando uma decodificação de alguns ditos e atitudes das pessoas do universo social no qual eu estava inserida, mas também trazendo um estranhamento em relação a outros tantos, que eu sequer sabia que existiam. O mais interessante é que muitas situações dadas culturalmente, e que seguimos automaticamente, só são apreendidas ou questionadas quando ocorre um envolvimento pessoal, quando a gente se sente atingido por deliberações externas a si próprio, e com as quais podemos não concordar, mas que devemos cumprir.

É então que se identifica claramente a aceção assinada pelo sociólogo francês Emile Durkheim (1998: 48) sobre os *factos sociais*, aquelas instituições criadas coletivamente e que “consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem”. Mesmo que se questione tais instituições, elas aí estão, e a coletividade espera que sejam respeitadas. Então, ao pesquisador compete estar atento ao problema, e ir em busca de sua significação, se quer melhor entender e se situar na comunidade que estuda ou vive. Assim, lembro as palavras do mesmo autor, quando escreve que “o objeto de qualquer ciência é descobrir, e qualquer descobrimento desconcerta mais ou menos as opiniões estabelecidas” (Durkheim, 1998: 11). Inclusive as do próprio pesquisador.

Foi isto, em parte, o que aconteceu em relação ao meu interesse em investigar a viuvez feminina. Ao me deparar com uma situação de perda e em meio ao caos, atinei que “o espírito” de pesquisadora estava lá, em algum lugar, em estado latente, pois aqueles ditos e atitudes das pessoas em torno ao acontecido fizeram emergir questionamentos

² Quero deixar claro que não fiz da Antropologia uma espécie de curso de auto-ajuda. Pelo contrário. Apropriei-me dos seus conteúdos para aprofundar uma linha de pesquisa que já estava sendo desenvolvida de modo incipiente na minha formação acadêmica.

vários, que podem ser sintetizados em duas questões: Como as mulheres se vêem, em nosso meio, ao deixarem de ser esposas para serem viúvas? Quais são as estratégias de que lançam mão para lidar com o evento morte do parceiro e dar conta dessa nova fase de vida? A partir dessas interrogações, o que era uma idéia começou a se esboçar como um projeto de pesquisa e, por que não dizer, de vida.

Assim, o projeto foi criado. A minha pretensão, com este trabalho, visava duas instâncias básicas. Primeiramente, contribuir para aumentar a informação sobre uma significativa parcela da população, pela possibilidade de dar vez e voz aos discursos dessas mulheres, tornando-as visíveis - inclusive, para si próprias e para outros -, e favorecendo o redimensionamento de uma identidade social. Segundo, proporcionar um espaço no qual as mulheres viúvas que fizessem parte do universo do estudo tivessem oportunidade de discorrer sobre suas vivências, seus problemas, suas memórias, seus sonhos e perspectivas, sua saudade “gostosa” [ou não].

Isto sempre foi claro para mim. No entanto, uma das perguntas mais freqüentemente endereçadas ao meu trabalho, referia-se justamente à escolha do tema, que de maneira nem sempre explicitada, deixava escapar nas entrelinhas uma dúvida: teria sido ele pensado apenas visando um efeito catártico sobre mim? Ou seja, a questão básica que se colocava é quanto deste trabalho estaria comprometido pelas minhas próprias vivências. Penso que o resultado final responderá melhor do que tudo a essa dúvida. Entretanto, penso também que o interesse por qualquer tema de estudo sempre passa por algum envolvimento pessoal, estejamos conscientes disso ou não. Senão, por que alguém estuda isso e não aquilo? Marisa Peirano (1995: 119) discutiu como as *artimanhas do acaso* parecem conduzir alguns pesquisadores em seus projetos e mesmo vocações, mas que, olhando bem, nem eram tão por acaso assim. Sejam quais forem as condições, facilidades, curiosidades que direcionam as nossas escolhas para linhas específicas de pesquisa, alguma coisa nos leva a preferir um tema a outro qualquer. E acredito que os resultados serão melhores de acordo com o grau de envolvimento e compromisso que se tenha com a proposta de trabalho, onde as motivações jogam um papel não desprezível.

Nessa perspectiva, uma questão que se impõe é saber se esta pesquisa é também um instrumento de catarse para quantas pessoas que com ela se envolveram, inclusive para mim. As definições de catarse variam, dependendo do viés pelo qual seja vista. O

dicionário Aurélio a define como uma palavra de origem grega que significa purgação ou purificação. Tanto uma como a outra remete à expiação de algo: uma falta? Um pecado? Imediatamente vem à mente o caráter de religiosidade que a palavra encerra. É como se a pessoa estivesse com algum tipo de impureza que representasse perigo³, e cujo processo de catarse facultaria a resolução do problema, reintegrando-a ao grupo a que pertence, agora pura e sem risco para ninguém. A noção se vincularia, então, aos ritos de passagem, como estabelecida por Arnold van Gennep (1978), em cuja fase liminar ou marginal dar-se-ia o processo de preparação para a re-inserção no grupo social. Como será visto aqui, pesquisas em vários campos do conhecimento têm mostrado os diversos graus de exclusão conferidos às viúvas, em todas as épocas e sociedades, e os tabus que lhes são infligidos, pelas representações negativas que sempre lhes foram imputadas. O significado da condição de viuvez, para as informantes, tem uma relação diádica pessoal-social.

Do ponto de vista da Psicologia, a catarse teria um efeito salutar sobre sintomas psicossomáticos, pela descarga emocional advinda da lembrança de acontecimentos traumáticos. Aí, configura-se uma situação de doença no indivíduo que é preciso curar. Entra em pauta a velha discussão entre luto e melancolia, como colocada por Sigmund Freud (1974: 276), no sentido de estabelecer limites sobre o normal e o patológico na saúde mental de pessoas que sofreram perdas. Para o “pai” da Psicanálise, o luto profundo, como reação à perda de alguém que se ama, encerra o mesmo penoso estado de espírito, a mesma perda de interesse pelo mundo externo, a mesma perda da capacidade de adotar um novo objeto de amor (o que significaria substituí-lo) e o mesmo afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamentos sobre ele, como no caso da melancolia. A diferença é que a auto-estima do sujeito não está perturbada no luto. Nesta perspectiva, penso que quase todas as mulheres com quem trabalhei estavam em processo de elaboração do luto, embora em níveis de resolutividade diferentes. Em nenhuma parecia haver mais do que isto, como será mostrado

Outra acepção encontrada na palavra catarse vem da Antigüidade grega, onde os espectadores das tragédias, cujas encenações assistiam, experimentavam alívio de seus sentimentos de terror e piedade. Talvez, aqui, coubesse a discussão em termos de eficácia simbólica do rito, como empreendida por C. Lévi-Strauss (1957: 232-36). A encenação da

³ Bem no sentido utilizado por Mary Douglas em seu livro *Pureza e perigo* (1991).

tragédia teria o mesmo efeito no espectador que a vivência ritual, pela força dramática altamente mobilizadora, em ambos os casos.

Apropriando dessas concepções, é possível re-significar a catarse no fazer antropológico, chegando a uma nova onde não caberiam nem a conotação suspeitada de doença mental, nem o sentido de impureza social, mas apenas uma via de reconstrução pessoal-social. Na minha pesquisa, a catarse tem mais a ver com um processo de lidar com o acervo emocional da viúva, constituído pelo sentimento/sensação de ser alguém com uma experiência pessoal e coletiva de perda, sem culpas, sem rótulos, sem prescrições/proscrições, mas simplesmente envolvendo a pessoa inteira e a comunidade. Mais próxima da concepção levi-straussiana do papel do rito/mito.

A catarse pode ser, talvez, um suporte para lembranças, saudade, felicidade, problemas, ritmo de conviver com a perda, busca de alternativas de [nova] vida. Neste sentido, então, qualquer trabalho que não seja meramente mecânico, tem uma função catártica, pois um processo de mão dupla, com uma abrangência maior, não limitada a uma única pessoa, como quer a psicologia, mas passando por todos os envolvidos. De um lado, estaria o pesquisador confrontando-se com temas que podem ser mobilizadores para si próprio e seus pré-conceitos; do outro lado, o pesquisado, também passando pelo crivo das reflexões, embora que, provavelmente, por outros motivos. Isto me lembra a declaração⁴ de Marisa, quando questionada sobre como foi falar sobre a experiência do evento morte do marido:

-Bom, primeiro eu acho o seguinte: que falar pra mim é sempre bom, sobre isso. Acho que rememorar e, até, aclarar algumas coisas na cabeça da gente, na hora que vai perguntando, a gente vai se perguntando também, e::: pra mim é bom, num é ruim, não. (...) Também não fui falsa, não menti; pra mim, eu tô dizendo o que é, o que que eu tô sentindo.

-*Você não se sentiu mal conversando sobre isso?*

-Não, não me senti. (Ao invés de ir para) um psiquiatra pra dizer isso, pra mim dizer pra uma pessoa amiga, ou pra qualquer outra pessoa que queira me ouvir, né?, até pra não dizer nada, pra EU me ouvir na outra pessoa, eu gosto de falar. Pra mim, é sempre um rememorar, é::: emocionante. Eu gosto de sentir emoções. (...) Então, o falar, o dizer::: Eu não vivo dizendo. Eu não sou uma pessoa que viva expressando meus sentimentos assim com facilidade. Então, acho que aí também vai um

⁴ Os sinais gráficos das transcrições foram mantidos com o objetivo de dar ênfase às falas: entonações, emoções e sentimentos; utilizo o modelo de Silverman (1993) – ver bibliografia. Sua decodificação está em anexo.

pouco de::: ((risada)) até de um pouco de terapia nisso, não é? Vai um pouco... Mas, pra mim, funciona assim, funciona como::: um AZEITAMENTO, não é?, um azeitamento de meu sentimento.



O passo seguinte para a elaboração da pesquisa foi averiguar fontes bibliográficas que fundamentassem e/ou mostrassem o que já havia sido estudado dentro da temática da viuvez feminina. Foi com surpresa que constatei a escassez de trabalhos antropológicos nessa área, no Brasil, embora apareçam vinculações incidentais da viuvez com a terceira idade em outros campos do conhecimento, ou mesmo dissertações e teses, no campo da Psicologia e Gerontologia, eminentemente associando-a ao processo de luto emocional. De qualquer forma, quando se especifica a “categoria” viuvez, parece-me que um grande silêncio toma lugar na esfera pública, de uma maneira geral. Na esfera privada, esse silêncio pode também existir, disfarçando-se com outra roupagem.

De qualquer maneira, essa carência já vem sendo assinalada por alguns cientistas sociais brasileiros, corroborando em seus trabalhos a necessidade de investigação do problema no campo da Antropologia. A antropóloga pernambucana Mísia Lins (1995: 117) acredita que é “importante fazer-se um estudo mais específico sobre viúvos dentro da antropologia da morte”. A socióloga baiana Alda Britto da Motta (2002: 1) observa que “as viúvas sempre povoaram o imaginário cotidiano, mas não o dos cientistas sociais”. Na literatura estrangeira, uma rara e importante contribuição ao tema da viuvez vem dos estudos de Helana Z. Lopata, socióloga interacionista simbólica americana. Estas autoras serão retomadas mais adiante. Assim, o encontro de um pequeno acervo bibliográfico resultante de pesquisas científicas e/ou estudos acadêmicos apenas trouxe fortalecimento ao meu propósito.



Passo a passo, nasceu um projeto de pesquisa sobre mulheres viúvas, o qual, pelo perfil da problemática que me inquietava, apontava para uma coleta de dados em base qualitativa, cuja especificidade me permitisse um aprofundamento nas narrativas das informantes em torno da morte do marido e instalação e vivência da viuvez. Isto seria

suficiente? Não. Outras delimitações precisavam ser feitas. Optei, então por trabalhar com mulheres cujos maridos faleceram de uma forma súbita e que residissem na Região Metropolitana do Recife. Além disso, desejava que pertencessem às chamadas camadas médias, visto que a escassez de informações nessa classe social para este tema ainda é maior que em classes populares. Assim, o percurso até as informantes conduziu-me ao encontro de mulheres residentes em Recife e Jaboatão dos Guararapes, cidades paradigmáticas da urbanidade pernambucana.

Por outro lado, logo no início da pesquisa, observei algumas peculiaridades no discurso das informantes que, aliadas a fundamentos teóricos, me fizeram pensar nas hipóteses de que a viuvez feminina poderia constituir-se em uma situação estigmatizante e marginal, mesmo em sociedades modernas urbanas, nas quais as prescrições e proscricções a ela destinadas apresentariam diferentes matizes, mas que me sugeriam apontar para características de segregação e/ou exclusão social. Além disso, observei que as vivências, emoções e sentimentos das viúvas pesquisadas, em relação à situação de falecimento do marido ou perda do companheiro, expunham um perfil um tanto diverso do que tinha lido sobre o assunto, principalmente em Lopata (1973 a; 1979; 1996) e Britto da Motta (2002).



Para dar conta, pelo menos em parte, das minhas pretensões, esta dissertação está dividida em três partes e seis capítulos, antecidos por uma introdução e seguidos pelas considerações finais, bibliografia e anexos. A primeira parte trata da morte e da viuvez, com apresentação de alguns fundamentos teóricos sobre estes assuntos. Gostaria de antecipar que os espaços dedicados ao estudo da morte e do casamento poderiam parecer hipertrofiados num trabalho cujo âmago é a viuvez. No entanto, sabe-se que o fato fundador da viuvez é a morte do marido, e que a forma de vivenciar a viuvez denuncia a existência de alguns pressupostos: a atenção que a morte e o morto têm dentro da organização social, e a conformação dada à instituição do casamento. Por outro lado, desejo que este trabalho seja proveitoso para estudantes e outros profissionais, e/ou pessoas leigas na ciência antropológica, os quais eventualmente podem carecer de conhecimentos básicos sobre a

temática e que se confundiriam sem algumas informações e referências que são dadas sobre morte e casamento neste trabalho.

A segunda parte explicita mais claramente a metodologia utilizada, os critérios da seleção da amostra e as características gerais das informantes. A parte seguinte descreve o evento da morte, a ritualística e a vivência da viuvez, sempre do ponto de vista das mulheres enviuvadas. As considerações finais trazem as reflexões sobre tudo o que foi visto nestes percursos.

Enfim, esta pesquisa faz uma incursão por um mundo ainda pouco explorado no viés sócio-antropológico, que é a viuvez feminina. As aproximações que eventualmente puderem ter ocorrido com meu caso pessoal foram abolidas pela vocação de pesquisadora que despertou para a problemática em pauta: estudar a viuvez, buscando captar atos e atitudes levadas a efeito em mulheres que sofreram a perda dos maridos, como visto/vivido por elas próprias, e os recursos que precisaram utilizar para “tocar a vida pra frente”.

PARTE I

REMEMBER

*Recorda-te de mim quando eu embora
For para o chão silente e desolado;
Quando não te tiver mais ao meu lado
E sombra vã chorar por quem me chora.*

*Quando não mais puderes, hora a hora,
Falar-me no futuro que hás sonhado,
Ah, de mim te recorda e do passado,
Delícia do presente por agora.*

*No entanto, se algum dia me olvidares
E depois te lembrares novamente,
Não chores; que se em meio aos meus pesares*

*Um resto houver do afeto que em mim viste,
_ Melhor é me esqueceres, mas contente,
Que me lembrares e fiques triste.*

(Manuel Bandeira)

Capítulo 1

A MORTE E OS RITUAIS FUNERÁRIOS

Falar em viuvez remete imediatamente a um acontecimento prévio: um dos cônjuges foi atingido pela morte. É a este fenômeno e às variadas possibilidades de lidar com ele, permeadas pelas cerimônias ritualísticas que o acompanham em distintas épocas, lugares e sociedades, que serão dedicadas as páginas seguintes do presente capítulo.

1.1 - O MISTÉRIO DA MORTE

Os estudos sobre os povos do mundo, em diversos campos do conhecimento, mostram a importância que sempre foi atribuída ao fenômeno da morte, ontem e hoje. “A morte é o evento universal e irrecusável por excelência”, já escrevia o antropólogo francês Louis-Vincent Thomas em seu livro *Anthropologie de la mort* (1980 : 7). Pelo sentimento de mistério que ainda e sempre encerra, a morte pode ser considerada um fim de tudo, um nada, um descanso, um sono eterno, um retorno ao pó, uma passagem para outra vida, um encontro com os ancestrais, uma fusão com a energia cósmica, enfim acepções de que se lança mão na peleja com o injustificável. Eufemização, transcendência, ceticismo: formas encontradas pela humanidade para poder lidar com o segredo que a morte guarda.

O antropólogo polonês Bronislaw Malinowski (1986: 167) comenta sobre os mitos e ritos entre os povos “primitivos”, em relação à morte. Segundo o autor, a morte é assustadoramente real para qualquer ser humano, não só para os trobriandeses que estudou; ela é

(...) excessivamente concreta, de compreensão extremamente fácil para qualquer um que tenha tido um mau presságio ou uma experiência afetando seus parentes próximos. Fosse ela vaga ou irreal, os homens não chegariam nem mesmo a mencioná-la; mas a idéia da morte está repleta de horror, do desejo de remover sua ameaça, da vaga esperança de que ela possa não ser explicada, mas extirpada, tornada irreal, negada realmente.

Essa seria a função primordial dos mitos relativos à idéia do fim físico: uma reação não intelectual, mas nascida dos mais profundos impulsos instintivos e emocionais ao desaparecimento do homem.

Para o sociólogo alemão Norbert Elias (2000: 12), as “idéias da morte e os ritos correspondentes tornam-se um aspecto da socialização”, confirmando quão antiga é a percepção da própria finitude pelos humanos. Apenas as reações ao evento, pessoais e coletivas, é que vêm sofrendo mudanças, especialmente nos últimos séculos, seguindo a direção do processo civilizador que o autor admite no percurso sócio-histórico da sociedade ocidental. Então, nada de mais natural, cotidiano, universal do que a morte. No entanto, ela se impõe como um imponderável que aliena a razão e perturba a afetividade, que nenhuma linguagem pode domesticar, ou tornar mais íntimo. Ela porta em si o poder mais absoluto, que surge do desconhecido, que procede do aleatório e do imprevisível - idéias do antropólogo francês Louis-Vincent Thomas (1978: 15).

Enfim, “a morte não é o vencimento de um prazo; é uma nuance da vida – ou ainda, a vida é uma nuance da morte”, palavras de Jean Baudrillard, antropólogo francês. Segundo esse autor, atualmente, nem a vida nem a morte podem mais ser atribuídas a um *fim* qualquer: logo, já não há pontualidade nem definição possível da morte (grifos do autor, 1996: 215). A tecnologia médica moderna contribui muito para a indecisão do momento da morte como fato biológico: alterações bioquímicas irreversíveis, eletroencefalograma plano, parada cardíaca? De qualquer forma, parece estar ainda bastante longínqua a elucidação do seu mistério, e é possível que nunca se consiga decifrar o enigma que a morte é. O suporte simbólico dado pelos ritos fúnebres, como será visto com mais profundidade adiante, é o que permite lidar com isso hoje – e talvez sempre.

Mesmo assim, e apesar disso, em todas as épocas, procuraram-se meios de driblar a morte, originando diversas concepções sobre os seres humanos que garantissem a sua perenidade. O historiador francês Fustel de Coulanges, em sua obra clássica *La cité antique*, de 1864, mostra as crenças sobre a alma e a morte, presentes desde tempos imemoriais entre os povos originados da raça indo-européia. Segundo este autor, gerações bem antigas não admitiam que tudo terminasse com a morte, mas que havia uma segunda existência para além desse curto período terreno, o que significava, para tais povos, nesse tempo tão antigo, que a morte era simplesmente uma mudança de vida: a existência da alma

continuava, não em outro mundo ou em outro plano, mas aqui mesmo na terra, encerrada no túmulo com o corpo morto. Daí o costume de enterrar, juntamente com o cadáver, objetos utilizados nas necessidades (como vasos, roupas, jóias, ornamentos, armas, alimentos, bebidas), animais (como o cavalo) e até pessoas (como escravos) para que a pessoa falecida continuasse a usufruir o mesmo conforto que tinha enquanto um ser vivente (2001: 15).

Entre os chamados povos primitivos esses mesmos costumes foram observados, mas imbuídos de uma outra conotação, além da função utilitarista sugerida acima. O antropólogo francês Lucien Lévy-Bruhl estudou mitos e ritos em sociedades ditas “simples”, publicados em diversas obras, na primeira metade do século passado⁵, onde apresenta as atitudes frente à morte e o tratamento dispensado aos mortos. Segundo o autor, o encerramento de ferramentas, utensílios, alimentos, etc., nos túmulos, efetuado por povos de todos os continentes, ocorre porque se acredita que esses pertences participam dos próprios defuntos, como os pertences dos seres viventes são propriedades deles mesmos (1963: 325). O pertence do morto se aproxima da idéia ocidental de propriedade, com uma ligação mais ou menos íntima entre o possuidor e o objeto possuído (p. 318). A alma do morto continua a viver mesmo no mais insignificante dos objetos de que ele se serviu ou fabricou quando vivo, e, por isso, tornou-se parte e é inseparável dele mesmo (p. 320). Assegura-se, assim, que a própria individualidade do morto permaneça para além da morte física. Não tocar nos pertences do morto: prescrição bem conhecida dos arqueólogos em muitos dos seus sítios de trabalho.

Uma outra questão que o fenômeno da morte configura é a convicção, em quase todas as sociedades, na imortalidade do ser humano. Os estudos das religiões, tanto antropológicos como historiográficos, mostram as transformações que esse conceito vem sofrendo no tempo e no espaço com relação ao destino *post mortem* do homem. De um lado, acredita-se na agregação do espectro ao grupo dos ancestrais; de outro, na permanência do duplo ou na volta do espírito a este mundo através da reencarnação. Uma terceira concepção, que emergiria da laicização e do racionalismo em alguns grupos

⁵ Não pretendo discutir aqui, embora considere importante o debate, as controvérsias geradas pela idéia levantada por Lévy-Bruhl da mentalidade pré-lógica dos povos ditos “primitivos”, por não considerá-las pertinentes ao meu propósito neste trabalho.

culturais, tem sua expressão no ceticismo, no ateísmo, que chega à negação da imortalidade⁶.

Edgar Morin foi um dos primeiros antropólogos a debruçar-se especificamente sobre o tema da morte, o que fez no ano de 1951, com a publicação do livro *O homem e a morte* (1997). Para o autor, a consciência da morte é característica da espécie humana, que é a única a acompanhar este fenômeno de ritos fúnebres. Desde Frazer (1982), já se sabia da crença quase universal na imortalidade do homem que, para Morin (1997: 26), é prova de uma dupla consciência desenvolvida a partir do reconhecimento da morte: uma consciência que ele denomina como “objetiva”, isto é, que conhece a realidade do acontecimento da morte; e uma outra “subjetiva” que acredita na continuidade da vida após o umbral da aniquilação física. Entre ambas as consciências, há uma “*zona de inquietude e horror*” que se encontra refletida na solenidade dos rituais funerários: estes, por um lado, ordenam o universo, integrando os mortos ao mundo dos mortos e fortalecendo a solidariedade entre os vivos mas, também, afastam os vivos do contágio da morte, contágio este que se estende aos parentes mais próximos do morto e que se expressaria pelo luto.

As perturbações causadas pela morte ao homem, este *horror* que é sempre experimentado, traduzem, segundo Morin (1997: 32), o medo da perda da individualidade. Só sentimos dor pela perda de alguém próximo, parente ou amigo; a morte de desconhecidos suscita, no máximo, um sentimento de solidariedade que logo é esquecido no torvelinho das atividades cotidianas. Só sentimos pavor perante a decomposição do cadáver do semelhante querido. As obsessões da morte revelam a preocupação humana em salvar a sua individualidade além da morte. É a individualidade que se mostra lúcida diante da própria morte e que está consciente de que todos morrem; que fica traumatizada diante da morte do outro ou que se vê afetada pelo desaparecimento do outro; que elabora o mito da imortalidade, negando a morte, e assegurando sua permanência. Este triplo dado antropológico da consciência da morte que Morin aponta - consciência de ruptura, de traumatismo e de imortalidade - representaria a complexa dialética entre inadaptação e adaptação humana à morte. “E é este complexo dialético que revelam os funerais e os lutos. O luto exprime socialmente a inadaptação individual à morte, mas, ao mesmo tempo, ele é

⁶ É o antropólogo francês E. Morin que afirma que o ceticismo pode conduzir ao desespero diante da morte irremediável, e trazer em si mesmo a esperança mágica, mítica, da sobrevivência (1997: 191). E, assim, voltamos ao ponto inicial: os que foram mais cétricos são os mais fervorosos convertidos.

este processo social de adaptação que tende a fechar as feridas dos indivíduos sobreviventes” (Morin, 1997: 80).

1.1.1 - A MORTE NA SOCIEDADE OCIDENTAL CONTEMPORÂNEA

No passado, era relativamente simples atestar a realidade da morte biológica: ausência de movimento da penugem ou embaçamento do espelho pela respiração do moribundo. Desencadeava-se, então, uma extraordinária mobilização ritual, onde a preparação para a morte era também muito importante. “O grande medo era mesmo morrer sem um plano (...). A preparação facilitava a espera da morte e aliviava a apreensão da passagem para o além” (Reis, 1999: 95)⁷. Para esse autor, quase todos temiam a morte, principalmente se ela “chegasse de surpresa”, sem aviso prévio, pois era preciso deixar a família com a vida bem organizada e estar preparado espiritualmente, a fim de partir com a consciência tranqüila para o outro mundo. Assim, em muitas partes do mundo, a morte súbita sempre foi muito temida, pela impossibilidade de se cumprir os rituais adequados. Mas a Modernidade veio introduzir modificações nos costumes que atingiram inclusive a morte e o morrer.

Em tempos modernos, os debates sobre a questão da morte apontam um fenômeno peculiar que vem acontecendo no Ocidente ao longo do século XX: a denegação da morte. Estudando as representações sobre a morte na sociedade ocidental no transcurso do último milênio, o historiador francês Philippe Ariès (1977; 1982) ilustra as mudanças que se operaram no lidar com a morte nesse período - da morte domada, na Idade Média, passando pela dramatização da época do Romantismo, até a sua denegação nos tempos atuais. O mesmo fenômeno é analisado por Louis-Vincent Thomas (1985: 41- 42), que remonta às possíveis causas: “A mudança de mentalidades que resulta do impacto do saber científico implica no abandono progressivo de condutas simbólicas, consideradas insignificantes ou gratuitas”. Max Weber (1994) já se referia a esse fenômeno como o *desencantamento do mundo*.

⁷ A referência aqui é sobre o costume no Brasil do século XIX, mas podem ser encontrados esses preparativos em muitas outras culturas e épocas, como têm bem mostrado antropólogos e historiadores.

Para Edgar Morin (1997)⁸, a moderna mitologia fundeia-se na valorização da felicidade, do amor, da juventude, do êxito. Denominando-a de mitologia euforizante, esse autor afirma que “ela recalca a culpabilidade, a angústia, o envelhecimento, o fracasso e a morte”. De forma similar, Philippe Ariès (1977: 56) escreve, em relação ao interdito da morte na sociedade urbana moderna, que há

(...) a necessidade da felicidade, o dever moral e a obrigação social de contribuir para a felicidade coletiva, evitando toda causa de tristeza ou de aborrecimento, mantendo um ar de estar sempre feliz, mesmo se estamos no fundo da depressão. Demonstrando algum sinal de tristeza, peca-se contra a felicidade, que é posta em questão, e a sociedade arrisca-se, então, a perder sua razão de ser.

Então, como lidar com a morte e o pesar em tais contextos? A moderna sociedade industrial, com seu discurso de produtividade e felicidade, não consegue integrar a existência da doença e da morte no seu âmago. Como refere Pitta (1991: 37), “adoecer nesta sociedade é deixar de produzir e, portanto, de ser; é vergonhoso; logo, deve ser ocultado e excluído, até porque dificulta que outros, familiares e amigos, também produzam”. Tudo se passa como se a sociedade ocidental não soubesse mais o que fazer com seus mortos -“corpos que bruscamente deixam de produzir, deixam de consumir, máscaras que não respondem a nenhum apelo, resistem a todas as seduções” (Ziegler, 1977:142).

Procura-se, então, tornar os mortos invisíveis. O desaparecimento progressivo de certas práticas (velório, cortejo fúnebre, condolências, luto, etc.), especialmente nos meios urbanos, ou a sua transformação, favorece o esquecimento dos símbolos com os quais tais práticas estão implicadas. Por outro lado, procura-se desdramatizar a morte através da sofisticação da cerimônia fúnebre, dos arranjos ornamentais, ataúdes, etc, voltados para o conforto e a estética. Isto tem sentido na medida em que o dinheiro passa a exercer uma função libertadora⁹, consagrando os laços com o morto e favorecendo, em algum grau, a desculpabilização e superação da angústia. Entretanto, a falta de suportes simbólicos adequados, segundo Thomas (1985), acarreta importantes prejuízos para os vivos. O luto tornou-se vergonhoso, a reintegração ao mundo produtivo imediata. Angústia e depressão

⁸ No seu livro *Cultura de Massas no Século XX - O Espírito do Tempo - I: Neurose* (1997), o referido autor discorre sobre os mitos modernos que sustentam o novo imaginário das sociedades contemporâneas.

⁹ A função simbólica do dinheiro na nossa sociedade é amplamente discutida por Marshall Sahlins (1979) no seu livro *Cultura e Razão Prática*.

solitárias são as reações mais comuns dos sobreviventes, que encontram no recurso a ansiolíticos e outras substâncias os substitutos químicos às solidariedades sociais (Franch & Lago-Falcão, 1999: 12). Contudo, no Brasil, como em outros países, as coisas não são bem assim...

1.1.2 - A PESQUISA TANATOLÓGICA NO BRASIL

Até algumas décadas atrás, as referências à morte no Brasil eram encontradas, principalmente, na literatura leiga ou incorporada ao folclore. No campo folclórico, Luís da Câmara Cascudo (1971; 1984), em sua vasta obra, compilou as crendices sobre a morte e o morrer, principalmente no nordeste do país. A interpretação popular da morte varia desde uma concepção tida como o final da vida e extinção total do homem (“_Acabou!”; “_Descansou!”) até, o que é mais freqüentemente encontrado, a “imagem da viagem, a mudança, o trânsito, o passamento, em que a Vida apenas se desloca, indo, sob a espécie eterna, continuar a existência do espírito noutras paragens do Mundo sobrenatural” (1971: 95): “_Desocupou o beco!”; “_Passou desta para melhor!”; “_Está na Terra de Nós-Todos!”; “_ Está com Deus!” ; “_Bateu o Loro¹⁰!”.

Os estudos científicos na temática da morte e ritos específicos, desenvolvidos no país, começam a ser mais freqüentes após os anos 1980, geralmente ligados a cursos de pós-graduação de universidades nacionais. Anteriormente, os poucos trabalhos que haviam eram oriundos de pesquisadores estrangeiros ou de alunos brasileiros vinculados a curso de pós-graduação no exterior. Não se pode deixar de referir, na área de Sociologia, a contribuição da obra de Gilberto Freyre (2000: 490) sobre o tema, especialmente em *Casa Grande & Senzala*, considerações sobre o tratamento dado aos mortos pela sociedade brasileira dos séculos XVII ao XX.

No campo da Arqueologia, os estudiosos buscam entender o passado humano através de pesquisas e escavações no mundo todo. No Brasil, Torres (1998: 49) dedica-se a explorações de sítios arqueológicos na região nordeste, e afirma que “grande parte das

¹⁰ Loro - tiras de couro que sustentam os estribos - arranjos prévios para a jornada a cavalo.

informações sobre a vida pré-histórica nos chega através da morte”. Em trabalho similar, Etchevarne (1998: 64) investiga a inumação realizada por grupos indígenas brasileiros, e considera que

Os enterramentos, qualquer que seja o tipo, expressam uma intencionalidade, por parte de um grupo, na deposição de seus mortos. Os sepultamentos manifestam, em maior ou menor grau, uma ligação significativa entre os vivos e os mortos (...) Os acompanhamentos funerários ou oferendas, assim como os adornos corporais do indivíduo morto, identificam a relação ritualística, portanto, simbólica, dos vivos com o corpo morto.

Especificamente na Antropologia, cite-se a dissertação de Juana Elbein dos Santos, para seu doutorado em Etnologia na Universidade de Sorbonne, em 1972, cujo título é *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Neste trabalho, a autora objetiva a descrição e a interpretação dos elementos e dos ritos associados à morte, mostrando que no sistema dinâmico de inter-relações *Nàgô*¹¹, a morte e seus símbolos estão ligados ao funcionamento do todo (1998: 15). Para os afro-brasileiros, descendentes das linhagens africanas *Yorùbá-Nàgô*, a existência transcorre em dois planos inseparáveis: o *àyé*, isto é, o mundo - o universo físico concreto e a humanidade -, e o *òrun* ou além - o espaço sobrenatural, vastidão ilimitada -, onde habitam as entidades ou seres sobrenaturais. Cada ser vivo deste mundo possui um duplo espiritual no outro mundo (pp 53-54). No *òrun*, também, encontram-se as divindades *Nàgô*, os *òrìsà*, e os ancestrais ou os *égun*, que são os espíritos de todos os seres humanos dos grupos africanos.

Cada indivíduo tem um destino (*orí*) que traz consigo para a terra, e quando o tiver cumprido, estará pronto para a morte, transformando-se em ancestral e podendo ser invocado como *Égun*. Uma morte prematura prejudica o desenvolvimento do ciclo de vida; por isso, faz-se oferenda-substituto que garante à pessoa sobrevivência, fecundidade e prosperidade. Para o *Nàgô*, a morte não significa a extinção ou aniquilamento: “Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de *status*. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social” (p. 221). O morto que cumpriu todo o seu destino também é uma restituição que “garante a continuação da vida pelo eterno

¹¹ *Nàgô* é o nome genérico pelo qual são conhecidos no Brasil os diversos grupos populacionais africanos que trouxeram, atrelado à condição de escravos, suas tradições, costumes, estruturas hierárquicas, conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, suas danças, sua literatura oral e mitológica e, principalmente, sua religião (Elbein dos Santos, 1998: 29). O africano é o elemento-base mais denso que contribuiu para a formação da população brasileira da atualidade (*Ibid*: 26).

renascimento: reintegrado ao grande útero mítico, desintegra-se em unidades individualizadas, e suas substâncias se reintegram em suas massas de origem” (p. 225). O morto perde sua individualidade ao mesmo tempo em que promove o refortalecimento e a mobilização das forças e dos princípios coletivos (p. 226). Através de ritos mortuários complexos, dá-se a passagem, e seu princípio de existência genérica vai corporificar-se em novos indivíduos. A cultura *Nàgô* comporta a existência simultânea do *àiyé* e do *òrun*, da vida e da morte (p. 235).

Muitos estudos desenvolvidos com grupos indígenas brasileiros aludem às representações da morte, do morto e do além-mundo. McCallum (1998: 228), ao pesquisar os Kaxinawá da Amazônia, encontrou a crença de que “cada pessoa tem tanto uma alma imortal como uma alma do corpo, socialmente mortal”. A alma do corpo, mortal, está atribuída à matéria, e ambas são finitas. A alma imortal seria a verdadeira alma, cuja origem é diretamente vinculada ao outro mundo, e que ingressa no corpo da criança quando esta recebe um nome, representando a reencarnação de um parente morto.

Mas essa alma verdadeira pode afastar-se do corpo por motivo de doença, desmaio, medo ou susto, e deve ser instada a retornar através de apelos e choros dos parentes, cujas vozes lamurientas assumem importância vital para trazer de volta o espírito fugitivo. Quando a pessoa desfalece ou morre, “esta alma voa na forma de um besouro ou pássaro para a terra dos mortos, onde assume a forma humana” (McCallum, 1998: 229). Assim, utiliza-se o ritual do choro - *nui kaxarin* - sempre que alguém fica inconsciente ou morre¹², visando sua reanimação.

Uma outra maneira de fazer contato com a alma verdadeira, na cultura Kaxinawá, é através da entoação de cantos conhecidos pelos líderes mais idosos. Pelo canto, o curandeiro tenta transformar o besouro ou pássaro novamente em alma, que voltará a reanimar a pessoa. Mas a morte pode, também, ser definitiva; aí, então o líder de cantos deverá usar outro tipo de canto, na intenção de fazer com que o espírito prossiga o seu caminho, e não volte mais. Este canto, portanto, assegura a separação entre os vivos e os mortos (McCallum, 1998: 231).

As observações registradas em grupos que preservam suas tradições, como sinteticamente foi exemplificado acima, parecem contrastar com o que é informado nos

¹² Os Kixanawá empregam a palavra *mawa* para ambos os estados: inconsciência ou morte.

meios urbanos ocidentalizados, segundo a ótica de Edgar Morin (1997) da negação da morte. O escamotear a morte, no mundo ocidental, parece estar diretamente relacionado com a credibilidade granjeada pela ciência, transferindo-se para a tecnologia a confiança que se tinha nos deuses e nos ancestrais. Todavia, numa população cosmopolita como a que constitui a urbanidade brasileira, a visão da morte e do morrer não se restringe à simples denegação; antes, parece haver uma mesclagem com o sentimento de preservação da ligação com os que se foram.

O estudo da antropóloga pernambucana Mísia Lins (1995), sobre o imaginário da morte no Alto do Reservatório (Casa Amarela - Recife), apresenta as nuances de que a denegação da morte se reveste no meio urbano nordestino. Para essa autora, mesmo entre aquelas pessoas que negam a existência do além, as imagens da morte são caracterizadas como repouso frente às inclemências do estar vivo. Também, práticas como o acender velas, guardar retratos dos falecidos e visitar o cemitério no Dia de Finados, fazem parte de um sistema de comunicação entre os vivos e os mortos, em que os que partiram são trazidos à baila através da lembrança. Desta forma, a autora alerta para a necessidade de se matizar as afirmações um tanto monolíticas sobre a denegação da morte na sociedade ocidental.

Para o antropólogo brasileiro Roberto DaMatta (1997: 136), a questão da morte será mais ou menos demonstrada na dependência do sistema social predominante. Para aquelas sociedades de base mais relacional, como nas sociedades tribais, o morto é mais importante do que a morte: “Nelas, o que temos é uma grande elaboração relativamente ao mundo dos mortos, que são sistematicamente invocados, chorados, lembrados, homenageados e usados sem cerimônia pela sociedade”. Já naquelas mais individualistas, como nas sociedades urbanas modernas, a morte aparece como um problema fundamental, e o morto deve ser logo descartado, para que a vida siga o seu curso produtivo normal: “Esquecer o morto é positivo, lembrar o morto é assumir uma espécie de sociabilidade patológica” (p. 136). Em relação ao caso brasileiro, que DaMatta considera como um sistema social relacional, a morte é uma passagem para o outro mundo, onde os vivos e os mortos mantêm relações permanentes: os vivos homenageiam e sentem saudades dos seus mortos, cuidam de seus túmulos e ossos; os mortos protegem e ajudam os seus vivos, e asseguram a existência de uma outra realidade, “da continuidade da vida mesmo depois da morte” (p. 146).

Todos esses contextos vão refletir-se sobre o luto e novo papel social - no sentido referido pelo antropólogo americano Ralph Linton (2000: 118) - que incide sobre o sobrevivente, aqui considerado a mulher viúva. A admissão nesse novo papel é feita através de cerimônias mais ou menos marcadas, dotadas de uma eficácia simbólica que favorece a inserção na sua nova condição. E mais: através da encenação engendrada por todos os envolvidos na relação com o morto, uma nova ordem social é anunciada.

É nesse sentido que são executados os ritos funerários. Porque a mudança desorganiza. O ritual é um meio de colocar a serviço da ordem social as próprias forças da desordem, conforme Victor Turner percebeu (1974: 115). Além disso, o rito pode traduzir o *ethos* e a visão de mundo de uma comunidade, pois

Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas”. (Monica Wilson, 1954¹³)

1.2 - OS SISTEMAS RITUAIS

Do exposto até agora, vê-se que o evento da morte é, em muitas sociedades, marcado pela esperança numa outra vida que se desenvolve após o término desta. “A morte - passagem é um arquétipo universal que subentende o desejo de continuidade” (Thomas, 1985:192). Portanto, falar em morte deve remeter ao tema da passagem e dos rituais que a acompanham. Despedir-se de alguém significa, ao mesmo tempo, expulsá-lo do mundo dos vivos e reinseri-lo naquele dos mortos. A morte, assim, não aniquila o ser: através de complexos sistemas simbólicos, expressos em cerimônias rituais mais ou menos elaboradas, as culturas garantem que a vida não termina, nem para o grupo social que se viu privado de um dos seus membros, nem para aquele que “partiu”, “foi embora”, “deixou os seus”. Para a consciência coletiva, a morte não é mais do que um afastamento, embora muitas vezes trágico, do convívio humano.

A passagem pode ser feita de diversas formas e são igualmente variadas as destinações dos moribundos. No entanto, os rituais que as sociedades dedicam aos mortos

¹³ Apud Victor W. Turner (1974). *O processo ritual- estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, p. 19.

seguem sempre a mesma estrutura, que é aquela dos ritos de passagem, fenômeno já bem sistematizado nas Ciências Sociais pelo antropólogo alemão Arnold van Gennep. Então, antes de me referir, especificamente, aos ritos funerários - parte relevante deste meu trabalho -, é mister discorrer um pouco mais nas idéias sobre o ritual, pontuando a forma como tem sido abordado pelo próprio Van Gennep, e por outros autores que, a partir dele, têm contribuído para sua ampliação, na atualidade.

1.2.1 - OS RITOS DE PASSAGEM

Arnold van Gennep foi o primeiro antropólogo a tomar o rito como um fenômeno a ser estudado independentemente, como um objeto dotado de autonomia dentro dos domínios do mundo social. Recusando-se a atribuir ao rito e à cerimônia um caráter secundário ou, como eram tidos à época, “produtos (ou melhor, subprodutos) de atos estranhos, dotados de eficácia, situados na esfera interdita do sagrado” (DaMatta, 1978: 16), o autor percebeu que a sociedade se funda em atos formais, cuja lógica tem raízes na própria decisão coletiva, e nunca em fatos biológicos, marcas raciais ou atos individuais, pensamento este vigente na sua época, que abrange o final do século XIX e inícios do XX. Nesse tempo, os estudiosos ingleses, com sua visão vitoriana, reduzem a sociedade a determinismos universais biológico, geográfico e individual. Na França, Durkheim elabora seu conceito de fato social, onde apreende a sociedade na perspectiva de uma totalidade, não redutível a fenômenos singulares, mas regida por forças coercitivas e polarizadas no sagrado e no profano. As idéias desenvolvidas por Van Gennep escapam deste contexto e introduzem um dinamismo no mundo social que “nem os vitorianos nem os durkheimianos foram capazes de reconhecer” (DaMatta, 1978: 17).

Embasando-se no conceito de Durkheim de totalidade, Van Gennep avança na explicação do social, afirmando que a sociedade geral é constituída por divisões internas, ou seja, é a resultante das várias sociedades especiais que a compõem. Diz o autor, textualmente: “Toda sociedade geral pode ser considerada como uma espécie de casa dividida em quartos e corredores, com paredes tanto menos espessas e portas de comunicação tanto mais largas e menos fechadas quanto mais esta sociedade se aproxima

das nossas pela forma de sua civilização” (1978: 41). Para se passar de um cômodo a outro há que se executar cerimônias que ajudam e demarcam os espaços e a circulação das pessoas e dos grupos na sua trajetória social. Tais rituais são como marcadores na dinâmica do mundo social, autênticos princípios organizatórios, onde a necessidade de incorporar o novo, reduzir a incerteza e realizar a passagem de uma posição para outra posição, num deslocar constante, é fundamental.

Antes, é preciso lembrar que nas sociedades ditas simples, o mundo da vida diária e o mundo religioso estão muito próximos, quase fundidos, não havendo distinção nítida entre o que é da ordem do profano e o que é da dimensão do sagrado. Daí a intensa ritualização de que se reveste qualquer dos atos vividos¹⁴. Como se viu, para a maior parte dos antropólogos até Van Gennep, o ritual não era algo socialmente relevante, apenas um apêndice do mundo mágico ou religioso. É, então, que uma outra importante noção é emprestada de Durkheim e modificada por Van Gennep: a que se refere ao sagrado e ao profano. Este autor introduz a noção de rotatividade desses conceitos, pois, para ele, uma pessoa pode estar no profano em um local - sua aldeia, seu clã, sua família, por exemplo - e no sagrado em outro - como estrangeiro em outra terra, outra comunidade. Assim, alternadamente, conforme seja a pessoa colocada numa posição ou noutra, no sagrado ou no profano da sociedade geral, pode ocorrer um deslocamento dos “círculos mágicos” (Van Gennep, 1978: 32). Segundo a antropóloga americana Mary Douglas (1991: 21), “Afinal de contas, o sagrado e o profano não são sempre e como que por necessidade diametralmente opostos. Podem ser categorias relativas: o que é puro em relação a uma coisa, pode ser impuro em relação a outra e vice-versa”.

É então com Van Gennep que se procura estudar o rito como o próprio objeto de investigação, e ainda é ele quem descobre que este é um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes no tempo e no espaço, com um conjunto de significados que pretende explicar as posições e domínios dos indivíduos dentro das diversas sociedades que constituem a sociedade geral. Pois “a vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra” (Van Gennep, 1978: 26). O que esta assertiva parece sugerir é que “Viver socialmente é passar, passar é ritualizar” (DaMatta, 1978: 21). Assim, o rito assegura a

¹⁴ Na verdade, muitas sociedades complexas, como a judia e o Oriente milenar, comportam, ainda hoje, numerosos rituais permeando as tradições religiosas que subjazem o cotidiano.

mudança de posição no grupo, protegendo-o de qualquer situação que lhe possa causar insegurança, constrangimento ou dano. É pelo rito que são legitimados os deslocamentos no âmbito do social, ou melhor, no pessoal-social.

Da leitura de Van Gennep, percebe-se que o autor reconhece três fases como constitutivas do mesmo evento ritual: 1. fase pré-liminar - que compreende os ritos de separação, quando o indivíduo é destituído de uma posição ou grupo; 2. fase liminar - com os ritos de margem, onde a pessoa está em trânsito, não pertencendo mais ao *status* anterior nem tendo ainda conquistado o novo; 3. fase pós-liminar - caracterizada pelos ritos de agregação ou reintegração no mundo social, mas numa nova condição. Essas três categorias podem ter graus diversos de importância no mesmo conjunto cerimonial, bem como desenvolvimentos diferentes numa mesma população. Além disso, em muitas situações, o esquema básico pode se decompor, como acontece quando a margem é mais prolongada, tornando-se quase uma fase autônoma, com aquela seqüência verificando-se também na entrada e saída dessa fase marginal¹⁵. Portanto, cada etapa pode desenvolver-se em períodos mais ou menos longos, dependendo da situação a que se destina - talvez por isso é que os etnógrafos, até então, descreviam apenas partes das cerimônias, e não percebiam o conjunto, a totalidade do evento.

O trabalho de Van Gennep permitiu antecipar para a antropologia algumas questões: a importância do contexto na discussão do significativo, o valor das seqüências no estudo dos rituais, a separação radical dos fatos da biologia e dos fatos da sociedade. A contribuição de Arnold van Gennep foi tão notável que praticamente nenhum autor que aborde quaisquer questões de mudanças no decorrer da vida em sociedade pode deixar de referi-lo, pois é a própria vida [ou a própria morte] que é conduzida no rito:

Para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar, limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano e do mês, do dia ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida - para os que acreditam nela. (Arnold van Gennep, 1908)

¹⁵ O noivado é considerado pelo autor como a margem entre a adolescência e o casamento; mas, a passagem da adolescência para o noivado implica em ritos especiais de separação, de margem e de agregação à margem (noivado); e a passagem do noivado ao casamento igualmente requisita ritos de separação da margem noivado, de margem e de agregação ao casamento (Van Gennep, 1978: 31)

Muitas pesquisas posteriores, visando apreender e interpretar o papel do ritual na organização social, foram direcionadas para aspectos específicos, dependentes do interesse do investigador para este ou aquele ponto. Assim, alguns estudaram os ritos ligados a eventos totais (como nascimento, morte, etc), enquanto outros quiseram aprofundar o sentido e finalidade de uma fase particular do ritual. No primeiro caso, exemplifica-se com os trabalhos sobre ritos de morte de Louis-Vincent Thomas; no segundo, com os estudos de Victor W. Turner sobre a fase de liminaridade. Ambos os autores fizeram trabalho de campo na África negra, mas discutem suas idéias também em relação às sociedades ocidentais urbanas. É o que será visto em seguida.

O antropólogo francês Louis-Vincent Thomas, na atualidade, vem dando uma valiosa contribuição ao estudo do ritual, centrada nas sociedades ocidentais ditas complexas – especificamente na França do século XX. Seus estudos estão mais voltados para a tanatopraxia, trazendo importantes reflexões sobre o tema na metrópole. Partindo da afirmação de que uma sociedade não pode viver sem ritos, Thomas (1985: 07) pontua que qualquer mudança vem carregada de promessas e de ameaças; por isso, convém negociar com a alteridade, de modo que ela seja positiva e fundamente uma ordem maior. Para o autor, “tal é a função do rito: a partir de um sistema de imagens e de símbolos, ele dita as normas e as condutas a seguir para livrar [a sociedade] das dúvidas e orientar o êxito [na nova situação]”.

A maior finalidade do rito seria dar segurança, segundo Thomas (1985: 14), tendo um poder estruturante e tranqüilizador, constituindo-se em verdadeira necessidade vital em todas as situações onde se percebe a inquietude instaurada pela perda. Através das palavras pronunciadas e dos gestos executados, é exercida uma ação sobre a realidade: é a eficácia simbólica do rito, questão abordada também por C. Lévi-Strauss (1975), já citado. Dessa forma, Thomas credita ao rito uma dimensão simbólica que esclarece sua função e define sua especificidade. Nessa perspectiva, o ato ritual tem uma *função terapêutica*, um efeito catártico, enquanto expressão libertadora das angústias e via de resolução de dramas e conflitos.

Para Thomas (1980; 1985), enquanto as culturas ditas arcaicas possuem um rico sistema simbólico, expresso na grande variedade de ritos adaptados a todas as situações, o mundo ocidental vem paulatinamente assistindo a uma falência das condutas simbólicas.

Isso seria responsável pela crise nas relações interpessoais que acontece atualmente, “pois os ritos são a forma indispensável de exprimir e manter os laços, suscitar o compartilhamento das emoções, solenizar ou valorizar situações, fazer circular os bens, enfim, assegurar e reforçar a coesão social” (1985: 15). Neste aspecto, o autor parece concordar com a afirmação de Mary Douglas (1991: 80) que diz que “os ritos sociais criam uma realidade que, sem eles, seria nada”.

Outra questão que me parece importante, em relação à minha pesquisa, é a relação entre viuvez, luto e exclusão social. Em todas as culturas, em caso de morte¹⁶, há uma fase de reclusão ao privado/exclusão do público, espontânea ou comandada pela comunidade maior, ou ambas, que é vivida pela pessoa enlutada, e que corresponde à fase liminar da classificação de Van Gennep. Uma hipótese que tenho levantado é a de que a viuvez feminina é freqüentemente vivida como uma situação marginal ou liminar, auto-imposta ou prescrita pelos códigos sociais de forma implícita ou claramente explícita. Esta discussão será retomada nos capítulos 2 e 6, respaldada pelos depoimentos das viúvas entrevistadas. Agora, apresento algumas questões fundamentais sobre o tema, a partir da base teórica do antropólogo inglês Victor Turner, e que se tornou uma das maiores autoridades mundiais no estudo da liminaridade.

Nos anos vividos com o povo Ndembo, de Zâmbia, Turner (1974) estudou profundamente os rituais, buscando compreender a grande riqueza de símbolos de que é portadora aquela cultura, o que resultou em importantes contribuições para a Antropologia Simbólica. À medida que se tornava mais parte do cenário da aldeia, o autor verificou que, com grande freqüência, as decisões de executar um ritual estavam relacionadas com crises na vida social - a multiplicidade de situações de conflito levava a uma alta freqüência de execuções rituais (p. 24). Concluiu que, como são encontrados nos rituais ndembos, os símbolos e suas relações não são somente um conjunto de classificações cognoscitivas para restabelecer a ordem comunitária. São também, e talvez de modo igualmente importante, um conjunto de dispositivos evocadores, com finalidades de despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas, tais como ódio, temor, afeição e tristeza. Estão também imbuídos de motivação e têm um aspecto “volitivo”. Assim, é a totalidade da pessoa, e não

¹⁶Quando pontuo a situação de morte, é apenas pela referência à minha pesquisa. É claro que, pelo que foi discorrido sobre a passagem, reclusão/exclusão se percebe, com diferentes matizes, em todas as situações de mudança, baseado em Van Gennep (1978).

só o “espírito” dos ndembos, que se acha existencialmente aplicada nas questões da vida e da morte. Penso que essas características dos rituais são universais, modificando-se apenas as formas de expressão cultural.

O testemunho habitual das cerimônias, suscitou em Turner a observação de algumas características peculiares à fase liminar do ritual. O autor parte das mesmas seqüências rituais da passagem que Van Gennep descreveu, mas identifica na fase ou estado¹⁷ liminar atributos de ambigüidade decorrentes do afastamento dos indivíduos liminares daquela rede de classificações que determina a localização de espaços e de posições no ambiente cultural.

Ao cotejar as fases de Van Gennep no rito de passagem, Turner (1974: 116-117) procura identificar situações de estabilidade (ou não), representativas da estrutura social, nas quais a pessoa é colocada. Assim, encontrou: 1. fase de separação - abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou de ambos; 2. fase liminar - neste período, o sujeito ritual (“transitante”) tem características ambíguas - passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro; 3. fase de agregação ou reincorporação - consuma-se a passagem, e o sujeito ritual, seja indivíduo ou coletividade, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disso tem direitos e deveres perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social num sistema de tais posições (grifos do autor).

Pessoas liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos. As entidades liminares podem ser representadas como se nada possuíssem: não possuem “status”, propriedades, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco, em suma, nada que as possa distinguir de seus colegas neófitos em

¹⁷ Turner (1974: 116) emprega o termo “estado” para indicar o contraste entre estado e transição, e inclui naquela denominação todos os termos de Van Gennep, quais sejam lugar, estado, posição social e idade. Estado é um conceito mais amplo do que *status* de Linton ou *função* de Malinowski, e refere-se a qualquer tipo de condição estável ou recorrente, culturalmente reconhecida.

processo de iniciação. Seu comportamento é passivo e humilde. Devem, implicitamente, obedecer aos instrutores e aceitar punições arbitrárias sem queixa. É como se fossem reduzidas ou comprimidas até a uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida. Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. As distinções seculares de classe e posição são homogeneizadas.

Retomando o estudo de Mary Douglas (1991: 117), vê-se que a autora, ao discutir a noção de impureza ou poluição presente numa cultura, corrobora muitas das concepções de Van Gennep sobre o universo ritualístico. São suas as afirmações de que

É nos estados de transição que reside o perigo, pelo simples fato de que toda a transição está entre um estado¹⁸ e outro estado e ser indefinível. Qualquer indivíduo que passe de um a outro corre perigo, e o perigo emana de sua pessoa. O ritual exorciza o perigo, no sentido de que separa o indivíduo do seu antigo estatuto, isola-o durante algum tempo e insere-o em seguida, politicamente, na sua nova condição. Não apenas a transição é em si mesmo perigosa, como também os ritos de segregação ou de liminaridade são a fase mais perigosa do ritual.

Como se percebe nesta extensa citação, essa antropóloga dá um destaque especial ao período de margem, quando se está transitando de uma situação socialmente definida para outra também socialmente definida. Mas, principalmente, assinala a idéia de ameaça e contaminação que a pessoa liminar parece representar para o grupo.

A partir dessas observações, Turner (1974: 118-119) sugere que existem dois “modelos” principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando homens de acordo com as noções hierárquicas de “mais” ou de “menos”. O que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um “comitatus” não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais. Para essa comunidade que se forma no período liminar, Turner prefere usar a palavra latina *communitas* à *comunidade*,

¹⁸ A concepção de estado de Mary Douglas coincide com a de Victor Turner, e ambos parecem ampliar a noção de *status* de Ralph Linton: “estado” é um termo que designa todos os *status* ocupados e papéis desempenhados pelo indivíduo no seu grupo social.

de modo a distinguir esta modalidade de relação social da de “uma área de vida em comum”. A “*communitas*” seria, assim, uma modalidade de relação social que prepararia o indivíduo e o grupo para a sociedade estruturada.

Em resumo: para Turner, a fase liminar é constituída por características sociológicas bem definidas, onde todas as diferenças são abolidas, onde os indivíduos são verdadeiramente iguados, e cujo convívio entre sujeitos constitui um tipo de sociedade denominada “*communitas*”. Passagens liminares e “liminares” (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem (1974: 5) – neste sentido, tudo aquilo que é *marginal* é ameaçador. A partir daí, percebe a sociedade como processo vital, em que episódios marcados por fundamentos sócio-estruturais foram seguidos de fases caracterizadas por antiestrutura social. A dialética estrutura/antiestrutura é, na opinião do autor, um universal que não deve ser identificado com a relação entre cultura e natureza, ponto importante no pensamento de Claude Lévi-Strauss. Enfim, Bohannan & Glazer (1993: 516) parecem concordar com o ponto de vista de Victor Turner, pois dizem que “a liminaridade prepara o indivíduo para a comunidade”.

Vejam agora, como tudo isso se passa em relação especificamente ao evento da morte e as cerimônias que lhes são destinadas.

1.2.2 - RITUAIS FÚNEBRES

De todos os sistemas rituais, aquele que varia mais entre e dentro os povos é o funerário, pois depende das idéias da população sobre este mundo e o além. Mas, segundo Van Gennep (1978), a estrutura interna de fases é mantida sempre. Estudando as cerimônias fúnebres, esse autor observou que os ritos de separação são simples, enquanto que a liminaridade pode ser muito complexa e demorada. Já os ritos de agregação são os mais elaborados, especialmente no que concerne à anexação do morto ao mundo dos mortos. Parece-me que essas categorias são descritivas, isto é, referem-se à execução do ritual, ao significante. O seu significado, penso eu, é sempre complexo, e talvez pudesse ser

mais investigado numa abordagem antropológica das emoções, considerando-se aí o aspecto experiencial do indivíduo e do grupo. De qualquer forma, o significado simbólico das etapas ritualísticas foi estudado por Louis-Vincent Thomas e, especialmente, Victor W. Turner, como visto.

Segundo Van Gennep (1978), a separação pode se dar com o indivíduo ainda vivo, como na ministração da extrema-unção do ritual católico, deposição de vela acesa na mão do moribundo, despedida dos parentes, colocação do morto no chão¹⁹, etc. Tais procedimentos eram mais seguidos quando se morria em casa, coisa mais rara de acontecer atualmente, com a instituição da morte em hospital. A preparação do cadáver (lavar, vestir, colocar no receptáculo para o corpo) pode ser considerada separação e margem²⁰. Outros ritos de separação são a doação ou queima de roupas, destruição da casa, as lavagens do aposento ou da casa, etc.

A fase liminar pode começar pelo velório e destinação do corpo morto – inumação, cremação, etc.-, e continua no período de luto dos sobreviventes. Sua duração depende do grau e linhagem de parentesco, bem como da importância social do morto. Alguns povos determinam o luto até o desencarne do corpo, quando realizam novas exéquias para a destinação final da ossada em lugar estipulado pelos seus costumes: cremação do esqueleto e aspersão das cinzas, guarda em ossuário no cemitério, sepultamento em solo sagrado, guarda em urnas em igrejas, etc. A saída da margem ocorre com a suspensão do luto e reinserção na vida social, também variável com o grupo.

Os ritos de agregação dos sobreviventes são marcados por festividades ou refeições comunais nas sociedades ditas simples. Já a agregação do morto ao mundo dos mortos é facilitada por certas providências, como a colocação de alimentos, roupas, armas, amuletos, cânticos, dinheiro para pagar o pedágio da viagem para o outro mundo, etc. Os ritos de agregação, enfim, são cuidadosamente conduzidos para garantir a permanência do espírito do morto no seu lugar, de forma que deixe os vivos em paz. No ocidente moderno, estes pontos serão vistos quando forem discutidas as idéias de Louis-Vincent Thomas, adiante. Por fim, existem ritos especiais para a ressurreição ou reencarnação dentre os povos que acreditam na volta do espírito a este mundo, depois de um tempo no além. Convém frisar

¹⁹ Entre alguns grupos indianos, deposita-se o morto no chão para que “a alma encontre mais facilmente o caminho da morada dos mortos” (Van Gennep, 1978: 130).

²⁰ As fases do ritual muitas vezes se imbricam ou superpõem: a apresentação em etapas separadas é meramente didática.

que os mortos por suicídio ou violência, ou não reconhecidos como membros da sociedade, na maioria dos povos são considerados indignos das cerimônias, devendo ser abandonados, pois nunca atingirão o mundo dos antepassados.

Para Louis-Vincent Thomas (1985: 16), o ritual funerário é particularmente necessário para regular a ordem social e reforçar ou restituir a harmonia das forças que regem o mundo, ou seja, está a serviço de uma mobilização da comunidade para colocar em cena a última relação com o morto e as relações novas que se estabelecem entre os vivos. Segundo o autor, há uma gradação na forma que as culturas elaboram suas cerimônias rituais: possuem uma grande riqueza simbólica e visibilidade nas culturas ditas simples; já na sociedade ocidental, há uma maior elaboração e conservadorismo das práticas rituais nas zonas rurais do que nas urbanas, e nos países do terceiro mundo mais que nos países ricos – aqui se situa o Brasil.

Essa desritualização que vem ocorrendo nas sociedades ocidentais em relação direta com seu grau de complexidade, decorreria de alguns fatores, tais como do ritmo acelerado de vida, da urbanização, do individualismo, da supremacia do saber científico e da sofisticação tecnológica, características da cultura ocidental moderna. A transferência do local da morte, de casa para o hospital, resultado também do avanço científico, é outro fator denunciador da mudança de costumes. Tudo isto teria como pano de fundo a denegação da morte, como sugerido por Morin (1997). Para Thomas (1985), muito do ritual funerário moderno serviria para mitigar a culpa que os parentes e amigos sentem por transferir os cuidados de seus moribundos à impessoalidade hospitalar. Seria também por isso que se deseja oferecer ao morto um funeral “o mais belo possível”, levando a gastos monetários, muitas vezes, além das posses da família.

Assim, no contexto moderno, o ritual funerário se modificou substancialmente. Thomas (1985) aponta comportamentos e atitudes em vias de desaparecimento, próximo ou por ocasião do óbito: ausência de maternagem ao moribundo hospitalizado, cortejo fúnebre discreto ou nulo, e, principalmente, o desuso da refeição fraternal no velório, bem como o deslocamento dos cemitérios para a periferia das cidades. Reduziram-se as cerimônias, com séquito motorizado, condolências manuscritas, lutos discretos. Thomas fala de simplificação, aceleração, neutralização afetiva como sintomas dessa dessocialização da morte pelo Ocidente.

Por outro lado, percebe-se uma tendência de ressocializar a morte, neste final de milênio. Mas esta vem acompanhada da tentativa de eliminar/minimizar os sinais da tanatomorfose, como uma *camuflagem da morte*²¹ – a maquiagem do cadáver, o ataúde sofisticado, a cor cinza no vestuário de recepcionistas e funcionários de funerárias, a decoração das funerárias, a música ambiente suave, etc. Paradoxalmente, é recomendável desembaraçar-se o mais rapidamente possível do corpo morto, reduzindo-se o tempo do velório - para Thomas (1985:79), isto ocorre porque o cadáver não possui algumas das qualidades que se reverencia e cultiva no corpo vivo, na cultura ocidental urbana: juventude, beleza, poder, capacidade de produzir. Assim, a escamoteação da morte faz travestir o cadáver.

Entretanto, há que relativizar as colocações precedentes sobre a denegação e desritualização da morte, em sociedades relacionais como a brasileira, como observou Roberto DaMatta (1997). Aqui, seguramente as coisas se passam de outra maneira: os mortos são reverenciados, os ritos são seguidos: é o que encontro nas viúvas com quem trabalhei, como será pormenorizado adiante. E mesmo naquelas sociedades individualistas, como discute a socióloga francesa Martine Segalen (2002: 61), já se refuta a idéia de denegação da morte e abolição dos ritos fúnebres. Esta autora fala num retraimento das práticas funerárias na contemporaneidade, numa “privatização dos ritos da morte, inscrita nos valores do individualismo do final do século XX – mas não na sua erradicação”.

Enfim, a laicização dos ritos fúnebres não anula a crença na morte como passagem para uma outra esfera de vida. E o ritual funerário segue o esquema clássico da passagem, com separação, margem e integração, fases que duram tempos diversos de acordo com o grupo cultural. Na maioria das sociedades, a separação é menos marcada, enquanto o período liminar pode ser complexo a ponto de parecer autônomo – especialmente nos grupos chamados arcaicos. Nestes, o luto tem maior expressão, com maior ou menor recolhimento e exclusão dos indivíduos, dependendo do grau de parentesco (familiares), proximidade (amigos) e da importância social do morto (comunidade).

Na cultura ocidental urbana, o luto vem sendo paulatinamente reduzido, em grande parte pela prescrição de esconder a dor e a tristeza, e de retorno rápido ao labor cotidiano. Mas a escamoteação de condutas sociais não anula a realidade vivida, havendo uma

²¹ A referência se faz à existência dos *funeral home*, empresas especializadas em cuidar dos cadáveres, muito difundidas em países do primeiro mundo.

tendência da elaboração do luto na intimidade de cada pessoa. Neste sentido, lembro-me de que as viúvas que entrevistei sempre referiam, ao final, como era bom ter um espaço para falar da sua experiência, da sua dor, da sua saudade, ou do seu alívio, desde a morte do marido – “pra mim é sempre um lembrar, é emocionante”; “é o momento de falar (...) das coisas, dos sentimentos, da vivência”; “é bom conversar com alguém assim, sabe?, porque eu acho que é coisa que num interessa mais a ninguém saber”.

Nas sociedades ditas primitivas, a fase de agregação se dá com a suspensão do luto e a reintegração do indivíduo ao grupo. Muitas vezes, são realizadas festividades para marcar o retorno dos vivos ao convívio social. Simultaneamente, o morto é reconhecido como inserido ao grupo dos ancestrais ou está capacitado para reencarnar em alguma criança que venha a nascer. Nesses grupos, segundo Thomas (1985: 216-216), a relação entre vivos e mortos é regida pela reciprocidade ou troca, o dom e o contra-dom: é preciso alimentar e fazer oferendas aos mortos em troca de sua proteção contra forças malélicas e infortúnios. Estas obrigações recíprocas são conhecidas desde Marcel Mauss (1950: 71).

No Ocidente, pela forma como se organiza a sociedade, estimula-se que a reintegração seja compulsória e breve, e a ligação com o morto é lembrada por ocasião do aniversário de morte, ou pela guarda de objetos pessoais e fotografias. Na minha pesquisa, com viúvas pernambucanas de classe média, alguns depoimentos revelam que a reinserção é feita, em geral, após a primeira semana do óbito do marido, através do retorno ao trabalho. Mas grande parte dessas mulheres diz que é preciso muito mais tempo para reorganizar o curso da vida, tanto o seu mundo interior quanto no que concerne à sociabilidade. A participação nos ritos fúnebres se dá sem questionamentos, sendo levadas a cumprir o papel que se espera delas.



Neste capítulo, tentei trazer uma visão panorâmica do que o rito representa numa sociedade, pautada em autores clássicos no seu estudo. Minhas próprias reflexões, enquanto preparava o trabalho, me fazem pensar no quanto a sociedade ocidental individualista pode perder quando desritualiza, progressivamente, as mudanças que ocorrem no percurso da vida. O individualismo crescente e o racionalismo cartesiano podem conduzir a um

empobrecimento das relações interpessoais, com a sensação de se estar sozinho no meio de uma multidão.

Uma outra reflexão que se me apresenta é que qualquer rito é, em si, um rito de morte, de término. Nele, configura-se uma perda simbólica ou concreta. Do fim de algo para o começo de outro algo. Ao período de liminaridade social corresponderia o luto psíquico, quando se está processando a elaboração coletiva e individual para uma mudança efetiva. Segundo Turner (1974: 123), “as imagens da morte proliferam na liminaridade dos ndembos”. Penso que é nessa fase de isolamento que se dá a incorporação do fim de um estado de vida – que agora é passado – e se prepara para um novo estado de vida – que já é o futuro. Neste presente do rito, passado e futuro se misturam.

A partir de tudo isso, como tem sido para uma mulher vivenciar a perda por morte do marido? Quais os caminhos que se lhe apresentam para continuar a dar conta das tarefas que lhe são cabíveis, dentro da sociedade onde vive? Será que o tipo de união conjugal influencia no modo de lidar com a condição de viuvez? Vejamos, em linhas gerais, como se institucionalizaram os papéis de esposa e de viúva em grupos sociais mais favorecidos.

Por definição jurídica, a viuvez é uma categoria de estado civil que resulta da dissolução de um casamento por morte de um dos cônjuges, e na qual o cônjuge remanescente não tornou a casar. Então, exige como pressuposto uma condição anterior: a existência de um casal. Até meados do século XX, nas camadas dominantes de inúmeras sociedades, o casamento era a única forma social e legalmente reconhecida para constituição de uma família, com normas reguladoras específicas, embora diferentes no que concerne ao homem e à mulher, unidos em matrimônio. Por outro lado, em tempos modernos, especialmente a partir dos anos 1960, grandes modificações ocorreram nos arranjos conjugais, com franca ascensão de outras formas de união não regulamentados por lei, mas preferidas e assumidas por pessoas que pretendiam viver juntas. Além disso, como referiu Helena Lopata (1996: 72), as formas experienciadas na viuvez são influenciadas pelas maneiras vividas no estado conjugal. Por isso, penso ser adequado discutir brevemente a posição da mulher na instituição do casamento, revendo o panorama geral de conjugalidade em diferentes épocas, e que culminou com o modelo contemporâneo de família. É aqui que se inserem as mulheres por mim entrevistadas.

É preciso frisar, novamente, que as colocações postas nas linhas seguintes são considerações feitas de uma maneira geral para grupos sociais mais favorecidos – também, aqui e agora, objeto da minha pesquisa - pois é percebido que a apreensão que se faz das leis e regras sociais [mesmo nos tempos mais antigos] articula-se com etnia, classe social, gênero e geração²², entre outros fatores. Se a família, instituída pelo casamento, é “a pedra angular da reprodução social” (Segalen, 1993: 116), percebe-se também que há “uma extraordinária multiplicação das formas familiares [familiais] nos diversos níveis de cultura”, como já havia escrito o filósofo alemão Georg Simmel (2001: 20).

O conhecimento prévio da construção social da união conjugal e da família, embora apresentada, abaixo, de forma sucinta, pode fornecer subsídios para a compreensão de

²² Para maiores informações sobre os fatores articuláveis na formação da família, ver Helena Lopata (1979; 1996), Elza Berquó (1998), Alda Brito da Motta (1998), R. Parry Scott (1996).

ações e reações das mulheres que estudei, frente à viuvez, enquanto herdeiras que são de uma tradição ocidental modeladora do casamento.

2.1 - MULHER CASADA - "PERTENCE" DO HOMEM ?

Já foi visto, dos estudos de Lévy-Bruhl, que diversos povos ditos primitivos acreditam que tudo que é propriedade do homem²³, em vida, continua seu após a morte. Criam-se tabus específicos para assegurar os direitos do morto, cuja quebra acarretaria muitos malefícios para os sobreviventes. A mulher, nessas sociedades, “está no número de ‘pertences’ que não se pode tocar, que não se pode, sobretudo, apropriar-se sem lesar sua própria pessoa”²⁴ (1963: 326). Para o autor, as interdições e obrigações muitas vezes horríveis que são impostas às viúvas, são explicadas pelo tratamento que se dá à esposa, equivalente aos outros pertences do marido – e que muito freqüentemente as conduz à morte, da mesma forma que seus objetos são destruídos ou queimados. Um exemplo disso é que, nas Ilhas Fidji, mesmo em tempos recentes, estrangulavam-se muitas esposas, antes mesmo que o marido tivesse dado o último suspiro; e se lhes fosse deixado viver, elas ficavam em condições de grande penúria, sob a supervisão constante do morto²⁵, que se ofenderia pela menor infração aos tabus e às prescrições do luto. Enfim, a viúva só poderia tornar a casar-se se passasse por cerimônia de “desapropriação” que a desligaria definitivamente do falecido (1963: 327). Até anos recentes, ainda se encontrava na Índia o costume de imolar esposas no fogo funerário de seus maridos. Neste costume pode ser percebido o viés de classe atribuído à auto-imolação, pois, segundo Lopata (1979: 14) essa prática não era geralmente seguida por mulheres indianas de castas média ou baixa, pois as famílias não poderiam prescindir de dois trabalhadores, simultaneamente.

Esses e outros costumes que sugerem pertencimento da mulher ao homem estão presentes em muitas culturas pelo mundo afora. Para o Ocidente, Fustel de Coulanges (2001: 94), em obra já referida, escreve sobre a origem da instituição matrimonial e da

²³ O substantivo “homem”, aqui, é referido em relação a gênero masculino, não como representante da espécie humana.

²⁴ Entre esses povos, acredita-se que tanto a mulher viúva como seu novo marido, em caso de recasamento, podem ser prejudicados até o ponto de perderem a própria vida.

²⁵ A vigilância rigorosa sobre as viúvas era função dos irmãos do morto, que neles se vingaria, caso se descuidassem e os tabus não fossem respeitados rigorosamente (Lévy-Bruhl, 1963: 327).

família na Antigüidade, mostrando a condição feminina de subordinação ao marido, e onde “na morte, como na vida, a mulher é considerada apenas parte integrante de seu esposo”. Enfim, a maior parte das sociedades patriarcais, ontem como hoje, exerce um forte controle sobre as esposas, que pode ser mantido sob a forma de regulamentações a seguir após a morte do marido.

No final da Idade Média e inícios da era moderna, a privatização da família, dentro de um modelo progressivo de nuclearização, restringe as fronteiras de atuação do casal: ao homem delega-se o espaço público, com o trabalho fora de casa, e também o privado, na medida em que ele é o chefe da família; à mulher cabe o espaço privado, o seio do lar doméstico, enfatizado no valor atribuído à maternidade e cuidados dispensados à progenitura. Neste contexto, a idéia de posse masculina sobre a mulher se expressa sob a forma de uma legislação civil que mantém fortes restrições ao seu poder de decisão, como, por exemplo, em relação à aquisição ou disposição de bens próprios, onde a permissão escrita dada pelo marido era indispensável à efetivação de qualquer transação (Prost, 1994: 77).

No transcorrer do século XX, inclusive no Brasil, mesmo com as mudanças legislativas assegurando alguns direitos às mulheres, como o acesso à educação formal de nível superior e a ocupação de trabalho externo remunerado, o modelo do homem provedor e da mulher dona de casa ainda permanece, especialmente nas camadas médias. Muitos conflitos dentro do casal podem emergir, e realmente emergem, se a igualdade entre marido e mulher acontece de direito mas não de fato. Por outro lado, no final desse mesmo século, esboça-se uma tendência à diminuição da hierarquia conjugal. A demógrafa brasileira Elza Berquó (2002: 248), estudando as chefias femininas no Brasil, mostra que muitas famílias, mesmo com presença de marido ou companheiro, apontam a mulher como principal provedora do domicílio. Para a autora, este pode ser “um ligeiro indicio de maior simetria de gênero no casal”.

De uma forma ou de outra, parece-me que a idéia de pertencimento se modifica, particularmente nas classes médias, onde agora seria representada pela reciprocidade da posse. Quer dizer, a escolha amorosa do cônjuge por parte de cada pessoa, a pretensão de homogamia sexual ou total transparência da relação afetivo-sexual, a divisão das tarefas

domésticas, a contribuição de dois salários para o sustento da família, parecem sugerir que a sensação de posse e de pertença é sentida por ambos os membros que constituem o casal.

Todos esses modelos de articulação conjugal afetam a viuvez em uma variedade de formas, como será visto adiante. Por enquanto, é preciso levar em conta como se constitui a família pautada na instituição matrimonial, na forma tradicional ou em novos modelos, mais flexíveis ao sabor dos ventos das mudanças.

2.1.1 - O CASAMENTO ENQUANTO INSTITUIÇÃO SOCIAL

Parte substancial da riqueza da literatura vem da ampla diversidade de tratamentos apresentados em relação a temas estudados. Diferentes autores mostram diferentes abordagens de um mesmo tema, enfatizando este ou aquele aspecto, o que redundava, algumas vezes, até em controvérsias. Observam-se afirmações em um texto sendo contestadas e até negadas em outro. Assim é também em relação aos estudos sócio-históricos sobre o casamento ou a família. Segundo Martine Segalen (1993: 115), “mais do que qualquer outra instituição familiar, o casamento deve ser estudado numa perspectiva histórica”, referindo-se à instituição matrimonial na sociedade ocidental. No Brasil, sugestão semelhante me parece ser dada, também, por Elza Berquó (1998: 412), quando afirma que “as uniões matrimoniais foram regidas por sistemas legais que variaram ao longo do tempo, o que dificulta comparações por períodos muito extensos”. A descrição de todas as etapas histórico-sociais da conjugalidade, e conseqüentes transformações que foi sofrendo nesse percurso, foge ao escopo deste trabalho, e é por isso que farei referências, apenas, a momentos específicos dessa trajetória, destacando a cultura ocidental, que interessa, sobremaneira, à minha pesquisa.

Ralph Linton (2000: 173) define o casamento como “a união, socialmente reconhecida, de pessoas do sexo oposto”, cuja finalidade seria fornecer um fundamento estável para a formação de um grupo conjugal²⁶. Embora as normas reguladoras do

²⁶ Segundo Linton, um grupo conjugal é constituído dos cônjuges e filhos socialmente reconhecidos (2000: 173).

matrimônio²⁷ variem de cultura para cultura, praticamente nenhuma sociedade lhe nega reconhecimento social, sendo até mesmo estabelecida, em muitas, a constituição do casal como um apanágio da adultícia.

Fustel de Coulanges (2001) descreve um modelo de fundação da família ocidental, a partir do casamento, que é bem ilustrador do patriarcalismo, do qual nossa sociedade é herdeira – os homens concentram a autoridade, enquanto que a posição da mulher na sociedade é sempre mediatizada pela figura masculina (pai, marido ou filho). Vejamos, a partir de sua ótica, como isto se deu.

Em tempos bem antigos, desde a era pré-cristã ocidental, a união conjugal se revestia de extrema importância, visto que era através dela que a mulher era introduzida no culto doméstico do esposo, passando a reverenciar os mesmos deuses e o mesmo lar deste. Informações trazidas por Fustel de Coulanges (2001: 52) dão a conhecer as obrigações que recaem sobre a esposa, dentro de uma sociedade patriarcal arcaica, onde ela sai da proteção do pai e passa a pertencer inteiramente à família e religião do marido. A ligação entre esposos pela cerimônia nupcial “era tão solene e produzia efeitos tão profundos” que não é de surpreender que os homens julgassem não ser permitido nem possível a poligamia; o divórcio era quase impossível, só ocorrendo em caso de esterilidade feminina – porque era necessário haver descendência (masculina) que garantisse a permanente realização do culto aos ancestrais. No caso de esterilidade masculina, a mulher era obrigada a ter relações sexuais com irmão ou outro parente masculino próximo do marido, cujo filho gerado seria considerado deste. Por isso aí, indica-se quão antigas são as desigualdades estabelecidas nos direitos e deveres entre os sexos, na cultura ocidental.

Estudando os primeiros séculos da era cristã, o filósofo francês Michel Foucault (1985: 153), trilhando alguns caminhos históricos da sociedade ocidental em relação à sexualidade humana, assinala a concepção filosófica greco-romana do matrimônio, pautada sobre “a dualidade dos objetivos do casamento: uma descendência a obter, uma vida a compartilhar”. Embora reconhecendo a limitação dos textos estudados, restritos a alguns meios sociais e doutrinários, o autor aponta para um “modelo forte” da existência conjugal (grifos do autor, p.164), no qual a relação fundamental é aquela entre um homem e uma

²⁷ Não pretendo incluir, aqui, a discussão contemporânea do casamento de homossexuais, e suas reivindicações de formação legal de família e adoção, mas saber o que eles pensam e sentem sobre o assunto poderia se transformar em mais uma linha de pesquisa dentro da problemática da viuvez.

mulher, institucionalizada no “vínculo conjugal que marca tão fortemente a vida de cada um, [e onde] o cônjuge, enquanto parceiro privilegiado, deve ser tratado como idêntico a si e como um elemento com o qual se forma uma unidade substancial” (p. 165). Sugere-se, então, uma mudança sutil na instituição matrimonial, onde a mulher não tem a mesma autoridade do marido, mas é reconhecida com a mesma dignidade moral.

No entanto, como relata o historiador francês Jean Delumeau (2001: 314), a igualdade fundamental entre o homem e a mulher, expressão revolucionária defendida pelo Cristo e preconizada no seu Evangelho, “cedeu diante dos obstáculos de fato, nascidos do contexto cultural no qual o cristianismo se difundiu”. As estruturas patriarcais dos judeus e greco-romanos contestavam a igual dignidade dos dois cônjuges, e a religião católica romana reforça, na Idade Média, o dogma da subordinação incondicional da mulher ao homem, contribuindo para sancionar veementemente uma situação cultural contra as mulheres. Ao mesmo tempo, a exaltação da virgindade e a condenação à sexualidade, vista como falta grave pela Igreja, tornaram o casamento recurso último e “um dom do pecado” (p. 316). Mas para quem decidia casar, é a própria Igreja que, através do direito canônico elaborado no século XII, regulamenta “o casamento como um sacramento indissolúvel, materializando-se pelo consentimento dos esposos” (Segalen, 1993: 116).

Na Idade Média ainda, grande parte dos juristas e médicos, que constituíam junto com os clérigos as autoridades da época, alimentava idéias sobre a mulher exortando sua inferioridade e falta de razão e de fé como características inerentes ao sexo feminino (Delumeau, 2001: 327). Escreve o autor que a palavra *feminino* é originada do latim *Femina* pela junção de *Fe* e *minus*, significando “que tem e conserva menos fé”. Muitos textos escritos pelas intelectualidades da época mostram, então, uma verdadeira associação da mulher com a malignidade e o satanismo, o que explica que a caça às bruxas fosse prática comum nesse tempo, de tal forma exacerbava-se o preconceito. Paralelamente a esta linha de desvalorização da mulher, havia uma corrente feminista²⁸ em ascensão que combatia as afirmações negativas sobre o “segundo sexo”²⁹.

Apesar dos grandes obstáculos encontrados nessa luta, iam sendo obtidos alguns direitos reconhecidos em lei. Assim é que, no início da Idade Moderna, a jurisprudência

²⁸ Jean Delumeau (2001: 337) utiliza a expressão “corrente feminista” ao historiar a condição da mulher na Idade Média, e remete o leitor para a obra *Histoire du féminisme*, cujos autores são M. Albistur e D. Armogath, referenciada na nota nº 110, p. 460.

²⁹ Expressão de Simone de Beauvoir no livro *Le deuxième sexe*, volume I (1949).

delegava à mulher proteção contra punições físicas infligidas pelo esposo, direito consorciado aos bens da família, guarda ou tutoria dos filhos em situação de viuvez; mas ao mesmo tempo, vê-se aumentado o controle jurídico do marido sobre a esposa, e raramente algo podia ser resolvido por esta sem a autorização legal daquele. Embora alguns historiadores afirmem que na Renascença a mulher era considerada igual ao homem, Delumeau (2001: 339) contesta isso, dizendo que

Não se deve, portanto, avaliar a situação concreta da mulher na época da Renascença a partir de algumas soberanas ou de algumas escritoras pertencentes ao “segundo sexo”. Umhas e outras não foram mais que “álíbis”³⁰ que ocultaram a historiadores apressados a condição real da imensa maioria das mulheres da época. A emancipação de algumas delas não significou absolutamente uma emancipação global (grifos do autor).

Há que esclarecer que as posturas negativas frente à mulher encontram eco nos ditados da época, que repercutem até nos nossos dias: “Mulher é mãe de todo dano. Dela vem todo mal e todo engano”; ou “Mulher sabe artes antes do diabo”; ou ainda “Mulheres são muito arditosas, e por natureza perigosas”. Neste contexto, muitas condutas são justificadas, como no caso do marido não lamentar a morte da esposa, pois “A quem Deus quer ajudar, morre-lhe a mulher”; e “Luto de mulher morta dura até a porta” (Delumeau, 2001: 344).

No início da Idade Moderna, a garantia da moralidade natural é a família, que se funda pelo casamento monogâmico, estabelecido por acordo mútuo, onde o melhor é o casamento “arranjado”. O contrato de casamento é uma característica burguesa do século XIX (Martin-Fugier, 1995: 240). A casa é o fundamento da moral e da ordem social, e as mulheres são confinadas ao espaço privado (Perrot, 1995: 95). Segundo essa autora, o chefe é o homem, admitido em sua superioridade absoluta de marido no lar e de pai na família, o único capaz de refrear os instintos e domar a mulher (p. 94) – daí o perigo emanado da viúva, que deixaria de ter essa regulação masculina. Assim o pai submete a família a um rígido controle, mas resistências crescentes das mulheres e dos filhos fazem que sejam definidos limites legais ao seu poder (p. 131)³¹. Nesse contexto, muitos casamentos são aceitos a fim de escapar do jugo do pai – mesmo que seja para cair no do marido.

³⁰ Delumeau usa a expressão de M. Albistur e D. Armogathe que denominam “mulheres-álíbis” aquelas mulheres que autorizam os observadores superficiais a falar de igualdade geral entre os sexos (grifos do autor; nota 119, p. 460).

³¹ Os poderes e domínios paternos são exercidos em todos os credos e grupos sociais (Perrot, 1995: 128).

Após o século XVII, como eco da influência da Reforma Protestante em alguns países europeus, o direito estabelece que o casamento é um contrato, e passa-se, então, a ter cerimônias separadas para que possa ser sancionado: o contrato legal vincula os efeitos civis, e o sacramento fornece as bênçãos e graças da Igreja (Segalen, 1993: 117). Mas, segundo essa autora, persiste o continuísmo entre o sistema antigo e o novo, onde o controle do casamento apenas mudou de mãos. Permanece o sistema de alianças familiares, onde a hierarquia social e a valorização do patrimônio dão ao casamento um cunho de negócio ou de transação comercial. Diz-se, então, que “o amor viria com as núpcias” (Simmel, 2001: 34). É verdade que os futuros cônjuges são ouvidos em suas opiniões, mas os casamentos são, em geral um arranjo coletivo, onde as regularidades matrimoniais mostram as homogâmias de classe social e de proximidade geográfica. Nas classes mais desfavorecidas socialmente, embora com menor vigor, há tendência a observar os mesmos princípios homogâmicos da burguesia; mesmo se as migrações camponesas se tornam costumeiras com a urbanização, a futura esposa é buscada, preferencialmente, na região de origem do candidato a marido.

No século XIX, o paradigma evolucionista mantém a mulher na dependência biossocial do homem. Alguns cientistas sociais, aí, ainda apontam a mulher como um ser inferior, inclusive em relação à sensibilidade e sociabilidade. É o que se vê em Durkheim (2000: 268), quando afirma que a sensibilidade feminina é “antes rudimentar do que muito desenvolvida” e que a vida social a penetra menos “porque ela é menos impregnada de sociabilidade”. Daí decorre, segundo o autor, que ela se contente com formas sociais muito simples. O que ele não discute é de que forma o contexto social moldou a mulher para assim aparecer externamente. Numa época em que a função da mulher era mais voltada para o privado, ao desempenho doméstico e bem-estar da família (ela como “rainha do lar”), e ao homem competia o espaço público, o trabalho fora de casa (ele como único provedor)³², a relação conjugal é tida como secundária, enquanto se destaca a proeminência do vínculo afetivo e do sustento dos filhos. Por isso, ainda segundo Durkheim (2000: 229), em caso de viuvez, a crise vivida pelo homem deveria ser maior do que pela mulher, pois

Para restabelecer o equilíbrio perturbado, seria preciso que o homem cumprisse uma dupla tarefa e desempenhasse funções para as quais não é feito. É por isso que ele perde tantas vantagens de que desfrutava durante o

³² Estes são padrões, fundamentalmente, das camadas altas na hierarquia sócio-econômica da época.

casamento. Não é por não mais estar casado, mas porque a família de que ele é chefe se desorganizou. Não é o desaparecimento da esposa que causa esse desmormenteio, mas o da mãe.

Durkheim (2000: 229) denomina essa crise que se instala com a viuvez de anomia doméstica³³, dando mais ênfase à perda da esposa do que à do marido pelo cônjuge controlateral, isto é, que o fato é mais doloroso para o homem, visto que falta uma “engrenagem essencial ao funcionamento doméstico, e todo o mecanismo fica entravado”. Parece muito clara, nas colocações do sociólogo citado, a preeminência estabelecida para o grupo familiar, com desigual divisão do trabalho doméstico, em detrimento da afetividade e companheirismo dentro do casal, que são desejáveis e esperados, embora nem sempre encontrados, em tempo posterior.

Contemporâneo de Durkheim, também Simmel (2001: 35) considera que a família se funda na relação geracional, ainda entre a mãe e o filho, não entre o homem e a mulher. Isto ressalta bem a mentalidade vigente na época. Nas palavras desse autor, o casamento teve como principal objetivo social “a melhor assistência à descendência”, o que favorecia o bem-estar dos filhos e tornava “a geração seguinte mais forte física e intelectualmente do que seria possível num grupo sem a assistência comum dos pais, logo sem casamento”. Nesta afirmação, é mister não perder de vista o contexto sócio-cultural da época, pois o que esperar de modelos familiares em que a mulher chefe de família tem que dar conta, como por exemplo hoje em dia, entre outros desempenhos, de sua prole, na ausência do pai? Seria tal geração filial fadada ao “fracasso”? Penso que a perspectiva de Simmel é, muito provavelmente, expressão do sentimento social de infância que se desenvolveu particularmente no século XVII (Ariès, 1981: 65), e em crescimento progressivo até hoje, a ponto da criação de um estatuto social e jurídico conferido à criança a partir dos anos 1924, com a Declaração dos Direitos da Criança, além de sua inclusão em todos os pactos sociais internacionais estabelecidos até o final do século XX (Franch *et alli*, 1999: 3).

Por outro lado, o pensamento de Simmel me parece reforçar o caráter reprodutivo sexual da união, no qual a necessidade de descendência desloca-se da manutenção do culto aos manes para a obtenção de gerações mais saudáveis. Permanece a conotação utilitária da relação sexual como forma respeitável de exercer a sexualidade, recalçando cada vez mais a

³³ Britto da Motta (2002) já havia destacado a utilização da noção de anomia doméstica por Durkheim (ver bibliografia).

idéia de prazer sexual – pecado inominável atribuído pela Igreja romana em séculos anteriores, particularmente para a mulher.

Os patamares das desigualdades de gênero vão diminuindo através dos tempos, novamente devido, em grande parte, ao trabalho árduo e incessante do movimento feminista em todo o mundo, embora a condição plena de cidadania da mulher ainda tenha um longo caminho a percorrer, em nossas sociedades tão androcêntricas. De qualquer maneira, nos dois últimos séculos, muitas transformações aconteceram relacionadas com os papéis social e jurídico femininos, afetando a instituição matrimonial e as relações no casal e na família, particularmente na segunda metade do século XX.

2.1.2 - O CASAMENTO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

A partir das pesquisas de Martine Segalen na sociedade francesa, pode ser acompanhada a mudança dramática que teve lugar no casamento nas últimas décadas dos anos 1900. Mostra a autora, em seu livro *Sociologie de la famille* (1993: 125)³⁴, que há um aumento da nupcialidade em todos os grupos sociais desde o fim do século XIX até metade do XX, caindo gradativamente nos anos subseqüentes. Segundo a autora, os arranjos matrimoniais orquestrados pelos pais perdem paulatinamente sua força, dando lugar a que a formação do casal decorra de sua própria escolha de cônjuge. Tanto é que

Nos camponeses isolados, na burguesia, nos grupos sociais em mobilidade, comerciantes, artesãos, camponeses pobres, ela [a instituição matrimonial] é mais o produto de vontades individuais, a fusão de dois salários independentes do que a aliança de duas parentelas perseguindo estratégias matrimoniais.

Entretanto, embora teoricamente todo mundo possa casar com todo mundo nos anos 1960, ainda de acordo com Segalen (1993: 126), os grupos continuam a mostrar regularidades quanto às homogamias geográficas e de classes, menos exigidas aquelas do que estas. Para uma união matrimonial, são considerados fatores³⁵ como raça, grupo étnico,

³⁴ Todas as citações foram traduzidas do texto em francês por esta pesquisadora.

³⁵ Tais fatores são mais valorizados nos grupos sociais mais elevados, e referidos por Segalen à sociedade francesa, mas guardam muitas similitudes com a sociedade brasileira de final do século XX. A autora refere, ainda, pesquisas americanas que denominam esses fatores como “fatores sociais de sedução” (1993: 127)

religião, educação, classe social, de forma que, acredita-se, as origens sociais comuns permitiriam a junção de pessoas com os mesmos interesses e valores – é provável que esta seja mais uma forma de preservar/embutir, em nome de uma talvez fictícia harmonia doméstica, as desigualdades sociais. Na contemporaneidade, a homogamia intelectual e a sócio-profissional aparecem como elementos importantes na seleção conjugal. Assim, há um profundo sentimento de demarcação de fronteiras sociais, mesmo que o modelo de conjugalidade esteja em mudança: agora, o controle social não se exerce mais pelo viés dos parentes, mas pelas circunstâncias sociológicas de laços de sociabilidade bem marcados (p.128).

Após os anos 1970, na França de Segalen, começam a emergir novas formas de união, onde o casamento, enquanto cerimônia sancionadora de uma sexualidade socialmente lícita, não tem mais papel fundamental. “Os novos comportamentos são marcados por uma certa desafeição pelo casamento” (Bozon e Hérard, *apud* Segalen, 1993:126). A coabitação e a união livre são assumidas publicamente³⁶. Escolhe-se mais um companheiro do que um cônjuge. Mesmo assim, a escolha do companheiro para o casamento ou a coabitação é marcada por estratégias que visam a homogamia de classe.

No entanto, observa Segalen (1993: 128) que o acesso a uma melhor educação/graduação escolar favorece um arranjo conjugal ou de coabitação que facilita a mobilidade social ascendente, e por isso é denominado em termos sociológicos como “dote escolar”. A posição social, aponta a autora, não é mais referida somente pela condição sócio-profissional dos pais, mas também pelo valor dado aos graus de escolaridade dos filhos. Isto é especialmente verdadeiro para as moças das camadas médias e operárias, na França³⁷, mas muito provavelmente extensível a outras sociedades do mundo ocidental. É preciso destacar que a homogamia social não é tão forte nas camadas médias quanto nas classes dominantes e populares, observando-se o dote escolar como importante estratégia no processo de mobilidade social utilizado nos meios médios³⁸. Isto também pode ser observado no Brasil – na minha pesquisa, uma das viúvas (a única mulher que estava

³⁶ É verdade que o concubinato existe desde longa data, mas revestido de um caráter de irregularidade, segregação e vergonha, sempre mais pesado para a mulher, mantida e confinada que era ao espaço privado. Lembro que estou me referindo aqui à vivência familiar das classes dominantes.

³⁷ Segalen (1993: 130) faz esta referência baseada numa pesquisa de François de Singly, de 1977.

³⁸ Alain Desrosières (1978), estudando o mercado matrimonial e classes sociais, aprofunda esse argumento em “Marché matrimonial et classes sociales”. *Actes de la recherche em sciences sociales*, mars-avril, 20-21, p. 97.

separada do marido antes do evento da viuvez), aponta como determinantes para a inviabilidade do próprio casamento as diferenças físicas e intelectuais do casal.

Entretanto, outros fatores na minha pesquisa parecem apontar que, pelo menos aqui em Pernambuco, o casamento ainda era o meio mais efetivo de união conjugal, nos anos 1970. Vejamos, então, como as informantes vêm seus próprios casamentos, ponto que considero importante ao constatar que a experiência da viuvez depende também de como a relação conjugal era estruturada. Por outro lado, tal descrição vai mostrar os elementos de conjugalidade preponderantes à época, em nosso meio.

2.1.3 – PERCURSO DA UNIÃO DAS INFORMANTES

Lopata (1996: 73) afirma que o casamento na sociedade americana urbana contemporânea vem sendo pautado dentro de um relacionamento pessoal extremamente valorizado, desde a ascensão do modelo da família nuclear, estabelecendo-se uma firme relação diádica na união. A autora aponta algumas características para a conformação dessa relação: a ideologia do amor e da satisfação sexual dentro do casamento para ambos os parceiros, o companheirismo até o ponto de camaradagem, a interação com uma rede de amigos comuns, o compartilhamento dos suportes emocional, social, econômico e doméstico na construção da vida em comum. Diz, ainda, que a disponibilidade relativamente fácil de realização de divórcio, leva à conclusão de que, num relacionamento prolongado e contínuo, a morte de um esposo pode ser traumática, tanto pessoal como socialmente.

Analisando os casos por mim estudados, percebi também em alguns casais uniões pautadas no modelo de amor romântico, fidelidade conjugal, compartilhamento de tarefas no lar, num tipo de relação interpessoal aparentemente igualitária. Em outros, as relações de gênero são bem marcadas no cotidiano, embora apenas duas tenham registrado insatisfação quanto aos papéis de homem e de mulher na união. De qualquer forma, encontrei um tempo prolongado de convivência dos casais, e quase todas as informantes falavam da união como

algo de bom, e da perda como um marcante transtorno para si própria e para a família. Eis alguns depoimentos³⁹ sobre o relacionamento no casal:

-A relação era MUITO BOA. Era apaixonado DEMAIS. Todo mundo acha que ele gostava mais de mim do que eu dele. (...) Eu vivi muito bem cum ele. Num - num brigava. (...) Nunca tive motivo nenhum:::, assim:::, durante o casamento pra:::, de desconfiança. (Silene)

-Era BOA! A gente tinha um bom relacionamento; era um companheirismo muito grande; a gente era, assim, muito ligado um ao outro. Existia o respeito entre a gente. (Glenda)

-(...) aos poucos, foi crescendo nosso amor. Foi sendo construído. Nós... Sempre dizem que aos sete anos há crise no casamento... e, com sete anos que nós estávamos juntos, nós discutimos essa questão. Pela primeira vez, discutimos, assim, o nosso viver juntos e ele, e... que puxou a questão, querendo dizer que nós estávamos há sete anos juntos e que não estávamos vivendo uma crise. Pelo contrário, estávamos crescendo, com esse amor do casamento. E, bom... e... foi sempre crescente, foi sempre crescente, e ele se modificou muito nesse percurso do viver juntos. (Marisa)

-Meu marido, assim::: ele era muito família, sabe? (...) Ele num era :: assim:: muito exigente, num era violento, num era agressivo. Era uma pessoa assim muito tolerante, muito paciente, entendeu? (...) Ele era muito bom. Muito, muito bom PAI! (.) E como marido, assim::: muito, muito apaixonado por mim. Eu sabia disso, eu tinha certeza que ele era muito apaixonado por mim, sabe? (...) ele corria, de onde estivesse, pra vir almoçar e jantar com a gente, sabe? Gostava de estar com a gente! (...) Então, por isso, eu acho que a dor é maior. Porque se ele fosse (.) um pouquinho distante, aí talvez fosse mais fácil da gente agüentar, sabe? (Diana)

-Ele era meu pai, ele era meu marido, ele era meu amante, ele era meu amigo:: Ele RESPIRAVA por mim, se ele pudesse! (.2) Ele era, assim, PERFEITO! (Evânia)

-Vinte e dois anos só de casamento. De convivência... mais 1 ano só, porque a gente::: com 1 ano que começou a namorar, a gente casou. (...) E, assim, 22 anos que vale por 66, 88, 99, de muita gente por aí! Porque foram, graças a Deus, muito bem vividos.

?Como é que foi esse casamento?

³⁹ Relembro que os sinais gráficos que aparecem nas falas têm por finalidade inserir o tom e o sentimento, positivo ou negativo, expressos nas entrevistas, e seguem o modelo de Silverman (1993) – ver bibliografia. Sua decodificação está em anexo.

-AH, MARAVILHOSO! (.hh) P.(marido), assim, altamente participativo em tudo. Eu tava na faculdade, eu casei tava no 2º ano de faculdade, sabe? (.hh) E:: ele sempre me ajudou muito; pra tomar conta, me ajudar, botar pra dormir, dar banho, levar pra colégio, tudo SEMPRE foi assim, muito meio a meio. (.h) A gente nunca teve assim, por exemplo, o MEU dinheiro e o SEU dinheiro. Sempre era uma conta só:::, e a gente depositava tudo junto; alguém fazia alguma coisa, o outro fazia outra; mas tudo... tanto fazia... (...) Quem fazia mais essa parte burocrática era ele, até porque meus horários eram mais apertados. Então, essas coisas mais burocráticas, de banco, num sei quê, eu SABIA - num sabia muito, tive que quebrar minha cabeça um pouquinho pra poder, depois, saber direito - mas... porque quem cuidava sempre era ele. (.hh) E:: a parte de administração da casa, essas coisas, era mais comigo. (...) Feira, mercado, a gente fazia junto, ou eu fazia só, dependendo do tempo que desse. Mas, levar menino pra colégio, tanto fazia ir um como o outro; festa de colégio sempre a gente ia junto, e sempre a gente participou de tudo; competição de alguma coisa que as meninas participassem; sempre foi assim, né? (...) E tempo de casado, a gente também... nunca tive um problema sério. Nunca tive uma briga séria, nada. (...) Como pai, MARAVILHOSO! (...) E::, assim, todo aniversário de casamento era uma festa, era uma novidade, era uma surpresa. (.hh) E::, graças a Deus, eu só tenho MUITA COISA BOA pra - pra falar! (Wilma)

Pelos discursos apreendidos acima, constata-se que essas mulheres se consideravam muito bem em sua situação marital, com uma sensação de realização pessoal e/ou ajustamento satisfatório ao cotidiano conjugal. Há que analisar o que as narrativas deixam vislumbrar em termos do perfil do *homem ideal* para essas mulheres, a encarnação numa só pessoa dos papéis de esposo, amante, companheiro, pai, confidente, terapeuta. As características de ser muito “apaixonado” e de não dar motivos para “desconfiança” apontam para a autovalorização da mulher no seu papel de esposa-amante, no sentido de preencher as necessidades do marido como objeto de satisfação afetivo-sexual. Neste aspecto, é interessante pontuar que poucas relataram suas próprias satisfações amorosas em relação ao parceiro: apenas duas mencionaram espontaneamente que o casal se dava bem nessa esfera. Além disso, o fato de nunca ter aparecido ninguém (nem outra mulher nem outros filhos) depois, para reclamar pensão ou herança, comprovava a fidelidade que permeava o casamento: assim, a fantasia/o temor de que pudesse haver “alguém mais” na vida do marido se desfazia, mantendo o mito do casamento perfeito, elemento de valor não desprezível nesses momentos de fragilidade que a mulher estaria vivendo.

Outras qualidades referenciadas, como grande companheirismo, ausência de brigas e respeito mútuo, eram indicativas da harmonia que havia na relação, representativas de amabilidade e gentileza que tinham um com o outro. Ainda, foi assinalado como qualidades do marido falecido a participação e ajuda em tarefas caseiras, principalmente na divisão das despesas de manutenção do lar e no cuidado com os filhos. A expectativa de uma relação mais igualitária dentro do casal parece se confirmar, numa tendência atual já apontada por Elza Berquó (2002), como visto antes. No entanto, parece claro que a divisão sexual dos papéis é bem marcada, com questões burocráticas/públicas sendo mais resolvidas pelo homem e questões da administração doméstica/privadas sendo primordialmente da alçada feminina. Isso é tão presente que muitas das viúvas falaram sobre a dificuldade e insegurança em tratar de assuntos bancários, inventários, seguros de vida, etc., porque não eram acostumadas ou não tinham sido preparadas para desempenhar essas funções. E grande parte se sentiu surpresa de ver quão capaz era de executá-las.

Por outro lado, é possível que as falas dessas viúvas, relatando uniões bem arrançadas, apenas traduzam a expectativa normativa esperada nessa classe social, pautada no modelo da família conjugal e no amor romântico. De qualquer modo, repito, apenas vislumbrei em duas situações questionamentos sobre a conformação dos papéis no casamento ao longo das entrevistas, todas bem extensas. Ressalte-se que, nos dois casos, as mulheres assumiram modificar a sua relação com o marido em vida: uma pela separação, outra pela negociação na convivência diária. Voltarei a elas abaixo.

Além do mais, é possível que depoimentos tão favoráveis sobre a união tenham decorrido, também, do viés tomado pela pesquisa, que foi o entorno da morte do cônjuge, e que pode resvalar para o que Lopata (1979:124) chama de *santificação do marido*, uma espécie de lealdade para com o desaparecido que faz destacar suas virtudes e conferir-lhe um certo grau de sacralidade. Criada pela autora, a escala de santificação é constituída por duas partes. Na primeira parte (p. 128), são avaliados diferenciais semânticos atribuídos ao marido falecido, polarizados em pares de opostos: bom/mau, útil/inútil, honesto/desonesto, superior/inferior, amável/grosseiro ou cruel, amigo/inimigo, caloroso/frio. Na segunda parte (p. 129), são avaliadas respostas a questões sobre a vida em comum do casal: marido bom como raramente se encontra, casamento acima da média, muito bom pai, lar feliz como raramente se encontra, marido e mulher sempre juntos, marido e mulher têm mesmos

sentimentos acerca de quase todas as coisas, marido não tinha hábitos irritantes. Estas questões eram verificadas a partir dos escores: concordo fortemente, concordo, não concordo, não concordo fortemente.

Embora alguns estudos apontem para um caráter temporário da santificação, Lopata (1979: 124) diz que encontrou a idealização do antigo marido em viúvas até vários anos depois da morte do esposo. A partir de tratamento estatístico e cruzamento dos dados obtidos pela escala de santificação do marido, foram identificados vários elementos contribuindo na maior ou menor adjetivação do marido falecido pela viúva, como idade, idade do cônjuge, idade da mulher à viuvez, renda, raça e grau de escolaridade (p. 132). Dentre estas características das viúvas, Lopata sublinha como mais expressivas raça e nível de escolaridade. Em relação à raça⁴⁰, ela diz que as negras têm menor inclinação para designar os antigos maridos com os qualificativos, por exemplo, de bom, honesto e superior, do que as viúvas brancas. Quanto à escolaridade, as negras com mais anos de estudos e/ou nível universitário tendem a santificar mais os maridos mortos que as brancas de mesmo nível de graduação superior. Finalmente, segundo a autora, o processo de santificação é um meio efetivo pelo qual a viúva pode continuar a manter sua obrigação de lembrar do marido⁴¹, ainda quebrar laços anteriores e recriar a si própria como uma pessoa sem parceiro (pp. 126-27).

Nos meus dados, encontrei muito daqueles atributos designados por Lopata nas verbalizações das minhas informantes, como visto acima; sugiro que, aplicada aqui, a escala poderia mostrar resultados similares. Guardando-se algumas especificidades culturais, isto seria até esperado, dada a herança comum de sociedade ocidental patriarcal e cristianizada em ambos os espaços, brasileiro e norte-americano. Por outro lado, considero pertinente reafirmar a noção de Gilberto Velho (1999: 18) a respeito das distinções que os indivíduos de um universo investigado percebem e definem em áreas ou domínios específicos na sua própria sociedade: aspectos, dimensões e traços que estabelecem as fronteiras culturais mais significativas entre segmentos sociais – tais como religião, raça ou identidade étnica, ideologia política, escolaridade, ocupação, etc. Assim, os resultados de

⁴⁰ Aqui há que se considerar com reserva a categoria *raça* incluída como variável por Lopata, sendo mais pertinente a análise em relação à *classe social*, pois esta é que responderia mais adequadamente pela preservação de uma impressão favorável de família, e, portanto, de marido.

⁴¹ Segundo Lopata, a sociedade americana, pautada na livre escolha pessoal dos parceiros, prescreve como obrigação da viuvez, tanto para a mulher quanto para o homem, o relembrar o cônjuge e sentir pesar por ele (1979: 126).

Lopata, na escala de santificação, deveriam ser contextualizados dentro dos elementos definidos pelo grupo e marcadores das fronteiras sociais. Nesta perspectiva, vejo a sociologia, com seus dados quantitativos e estatísticos, trabalhando no sentido de mostrar as experiências universais (a *homogeneidade*) de uma sociedade, e a antropologia, embora as reconhecendo, desvelando, com suas técnicas mais qualitativas, as experiências particulares (a *heterogeneidade*) que identificam certos segmentos, grupos e mesmo indivíduos na mesma sociedade.

Volto aos meus dados, mostrando os depoimentos das duas viúvas que contestavam seus casamentos. No caso de Sandra havia um sentimento de opressão na relação, embora tenha permanecido casada por 30 anos, até a morte do marido. À pergunta '*E como é que era tua relação com ele?*', ela falou assim:

-Olhe, minha relação, assim, eu acho que (.) era boa, muito boa. Eu acho que (.) casamento tem os conflitos, tem os desgastes normais. Eu, assim, eu acho que, ultimamente, ele tava SOFRENDO MUITO. Desde o tempo que (.) eu comecei a buscar essa minha independência, né? (.) Aos quarenta anos, assim, eu vivia muito... a gente... Eu dizia que o casamento da gente era assim, um em função do outro. Mas isso foi me sufocando numa maneira tal, né? Porque você... Eu disse: "_Eu tenho inteligência, tenho fé, tenho força, tudo mais, como que num posso comandar a minha vida?" Né? Mas isso aí... Mas eu num tinha era muita força de sair da... ele dominador, ele possessivo, ele machista, né? Então, assim, eu acho que ele gostava muito de mim, mas (.) tava me sufocando. Eu num tinha, () momento... "Pôxa! Será que..?" Nunca tive a intenção de separação, não. Sempre foi importante a - a família, tanto pra ele como pra mim. (2) Mas tem horas: "Puxa! Eu vou viver minha vida todinha dessa maneira?"

Apesar dos altos e baixos na relação, como ela própria exprime, e procurando compatibilizar-se com o marido na união, conseguiu um grau satisfatório de autonomia para si, fez curso superior e trabalha desde então. Aqui me parece bem ilustrada a questão contemporânea das mudanças observadas nos papéis sociais da mulher, em grande parte fruto da luta do movimento feminista em prol da igualdade de gênero. Mas também se percebe, na sua narrativa, que a informante ambicionava a realização de um projeto pessoal de vida, não se conformando com apenas inserir-se num projeto familiar engendrado socialmente. É de entender que, aqui, os projetos individuais do casal não eram totalmente excludentes entre si e, de alguma forma, puderam ser compatibilizados. A idéia de projeto está embasada na possibilidade de escolha do indivíduo, no qual o subjetivismo tem

importância capital e que, segundo Gilberto Velho (1989: 25), seria um apanágio das camadas médias, nas quais “a valorização do indivíduo passa por um modelo psicologizante (...) focalizando sempre as possibilidades de realização e/ou expansão de uma individualidade aceita como premissa”.

A expectativa de realizar um projeto que tinha traçado para si foi encontrada em outra viúva, Marússia, mas neste caso não houve maneira de conciliação com o do marido, dentro do casamento. Por isso, ela decidiu assumir o que considerou “um erro completo”, pois os 13 anos que viveram juntos foram cheios de problemas, e terminou pedindo a separação:

_ NA VERDADE era assim: era uma coisa muito louca! H. ((marido)) era uma pessoa assim::: ERA UM LIVRO DE PSICOLOGIA. Ele tinha assim (.) um amor de AMBIVALÊNCIA pra mim, que era uma coisa TERRÍVEL! Ele era uma pessoa... Ele me ADORAVA! Tanto que ele MORREU, depois de DEZ anos separado, ele nunca teve outra mulher, assim, fixa. Tinha..., né? ((aventuras amorosas passageiras)) (.5) Aí, ele me ADORAVA! Mas ele era uma pessoa, assim, que tinha aquela ambivalência de amar e odiar. (.) Porque, na verdade, eu acho assim, que eu não correspondia a mulher ideal pra ele. Ele era uma pessoa muito machista, então ele precisava de uma pessoa que fosse acéfala. (.) Entendeu? Acéfala! Que num pensasse! (...) Eu realmente, eu casei COM um desconhecido. Desconhecido totalmente. (.2) Né? (...) Foi um - um - um casamento muito conturbado! E::: o problema TODO começou no casamento, começou mesmo, a partir do momento que ele PROIBIU que eu TRABALHASSE! (.2) Ele namorava comigo, eu era estudante de medicina. Ele NUNCA me disse nada. (.2) O que eu achei assim, profundamente covarde, foi que, se ele namorava comigo, dizer: “_Olhe, você não estuda porque você num vai trabalhar.” (.) Né? (.) Nunca disse nada! (.) NO MOMENTO que eu caso, ele disse: “_Você num vai trabalhar.” Eu, realmente, eu não me conformei. Sabe?

Esse depoimento mostra a percepção de um ideal de relação mais igualitário, mais nivelado, com divisão de tarefas de qualquer ordem, a que o marido não correspondia. Isto fica claro quando Marússia se refere a uma outra relação que teve, após a separação. Aí, seu discurso assemelha-se ao dito das mulheres que se consideravam bem casadas:

-Era uma pessoa assim, MA-RA-VI-LHO-SA! (.) Era uma pessoa assim, muito boa, uma pessoa (.) muito ALEGRE. (...) Era uma pessoa alegre, uma pessoa espontânea, uma pessoa muito protetora. Aí então, eu comecei um relacionamento cum ele. (...) A minha perda de P., eu senti muito!(.2) Senti, porque P. era uma pessoa muito companheira, sabe? (...) Ele era muito bom; ele era assim, muito protetor. (...) Mas era uma pessoa assim; SAUDÁVEL,

engraçado, ALEGRE, inteligente! (...) Então era uma pessoa assim: uma pessoa muito honesta, muito reta. (.) Ah! A de P., eu senti! (.2) P. eu senti!

E é desse parceiro que essa mulher se sente viúva, não do marido conferido pela lei. Isto levanta uma outra questão: a percepção do estado de viúva, por quem a vive, pode não corresponder à designação atribuída pelos códigos legais que regulamentam a sociedade, ou seja, de que a viuvez decorre da morte de um cônjuge, legalmente instituído. No caso de Marússia, isto me parece bem evidente. Por outro lado, apesar da última declaração, ela em nenhum momento, durante a entrevista, escolheu responder as questões sobre viuvez em relação a esse homem de quem se sentia viúva. Pelo contrário: é na condição de viúva do marido de quem já vivia separada que fala todo o tempo, assumindo, talvez, o papel atribuído pela lei e determinado pela sociedade.

2.2 - MULHER VIÚVA - O TESTEMUNHO DA HISTÓRIA

A viuvez está presente em todas as épocas históricas, desde quando existiram casais e mortes de cônjuges. Ser viúvo remete rapidamente à idéia de excluído do grupo de casados. Segundo Doll (2002), a palavra viuvez deriva da forma latina *vidua* que significa “ser privada de algo”; outra acepção, dada por Paul Veyne (1995: 85) admite a mesma origem latina do vocábulo, mas significando “sem homem”: viúva ou divorciada. De qualquer forma, a conotação feminina do substantivo parece indicar que, em todas as épocas, a viuvez é considerada uma questão das mulheres – “como se os homens não ficassem viúvos, também” (Britto da Motta, 2002: 264) -, enquanto que, do lado masculino, não haveria nenhum problema para a sociedade, pois “como viúvos, eles continuam a sua vida da mesma forma como antes, mantendo suas atividades profissionais e sociais, sua propriedade, seu *status* social, muitas vezes mesmo sua vida sexual” (Doll, 2002). Lopata escreve que “most of the literature on widowers deals with procedures for remarriage” (1979: 13).

Já para viúvas, se não se sugere mais a retirada para mosteiros e conventos, a dedicação à filantropia e a fidelidade para com a memória do marido morto - estes como padrões da conduta esperada na Idade Média (Barthélemy, 1995: 157) -, na conformação

atual de uma sociedade capitalista, que as estimula a provisionarem suas necessidades materiais, as proscricções parecem vir disfarçadas com outra roupagem, como sugerem alguns depoimentos da minha pesquisa. Voltarei a isso mais adiante.

Retrocedendo no tempo, é possível acompanhar a situação vivida pelas mulheres quando viúvas, em distintas épocas. Desde a Idade Antiga, o direito doméstico indo-europeu regulamentava a proibição do celibato, o estímulo ao casamento para procriação, a condenação do adultério, o direito masculino ao divórcio, visando exatamente manter a linhagem de descendência masculina que garantisse o culto aos ancestrais - porque “família desaparecida é culto morto” (Coulanges, 2001: 54), o que levaria à infelicidade o morto familiar, que passaria a ser demônio desgraçado e malfazejo. Dentro desse contexto, a legislação prescrevia o casamento da viúva, apenas quando não tivesse filhos do marido, com parente mais próximo do mesmo, sendo o rebento nascido desta união considerado filho do defunto, e a quem competia dar continuidade ao culto dos mortos.

Outras prescrições para a viúva, na mesma época, continuam nessa mesma linha de submissão aos agnados do marido morto. Se já tivesse filho, a viúva permanecia vinculada e submissa a este filho; ela não podia emancipar, nem adotar, nem mesmo ser tutora de seus próprios filhos – ao contrário, a ela era designado um tutor pelo marido moribundo; e, ainda, não tinha direito de reaver seu dote. Assim, o casamento estabelecia uma união permanente que ligava os esposos de forma indissolúvel – que nem a morte separava – através dos “laços poderosos do mesmo culto e das mesmas crenças” (Coulanges, 2001: 51-52).

No primeiro milênio da era cristã, Veyne (1995: 85) registra que a rica viúva romana é uma personagem imperiosa, pois não tem senhor. Seus parentes lhe fornecem um servo-cavaleiro, que garante a sua virtude. Ela se casará de novo ou pode ter um amante sob o disfarce de uma promessa de casamento, pois os amores de uma viúva, para a lei imperial romana, assimila-se a crimes como adultério e estupro. Para o homem viúvo, tal lei não se aplica: ele pode usar suas servas, casar novamente ou tomar uma concubina.

No transcurso da Idade Média, conta a historiadora francesa Evelyne Pataglean (1995: 580), a Igreja romana não aprova segundas núpcias, e proíbe terceiro casamento;

pelo contrário, prega o valor da viuvez, atribuindo superioridade à continência sexual⁴² (p. 577). O marido moribundo recomenda à sua mulher manter a castidade em sua viuvez (Barthelémy, 1995: 150). Muitas viúvas ficam na mais extrema penúria, e, para dar-lhe um certo grau de proteção, a lei determina a concessão dos bens dotais de viúva pelo marido em vida – diz um provérbio que estes são ganhos “no deitar” e recebidos na viuvez (p. 153).

Ainda segundo Dominique Barthelémy (1995: 157), no século XIII da Europa feudal, a dama viúva mais idosa e com bens dotais exerce um importante papel: administra a propriedade deixada pelo marido morto, vive das rendas dos seus bens dotais e funda ou mantém mosteiros, para onde se recolherá mais tarde. A viúva jovem, por seu lado, é muito pressionada a casar-se novamente, submetida sem descanso à vigilância dos vassallos e à tirania do senhor feudal (p. 158). Mas a viúva, ao contrair novo matrimônio, não pode levar consigo os filhos pequenos do primeiro casamento – estes pertencem à linhagem paterna (La Roncière, 1995: 263). No caso de escolher a permanecer viúva, ela é relegada a uma moradia simples fora do castelo feudal, ou, nas classes mais pobres, a ocupar uma peça única na casa (Contamine, 1995: 463). No final da Idade Média, a Igreja Católica romana sacraliza o recasamento na viuvez: a moralidade da época atribui à viúva uma influência nefasta que a torna bem pouco recomendável, enquanto a tutela de um marido faz desaparecer o perigo que a viúva inspira.

No século XIX, as viúvas são ainda consideradas “sexualmente perigosas devido à sua suposta luxúria”, e nas classes camponesas européias, elas são “relegadas ao exterior da casa, morando em cabanas, com algumas roupas e subsídios” (Perrot, 1995: 139). Na burguesia, a viúva pode permanecer na direção dos negócios da família, e tem seus direitos adquiridos pela lei, mas é considerada incapaz de tutorar os próprios filhos e administrar os bens dos órfãos, o que é feito por um conselho avuncular (p. 174). A sociedade continua a vigiar a viúva. Introduce-se nos costumes burgueses o luto da viúva, mas este tem o dobro do tempo que o do viúvo (Martin-Fugier, 1995: 259)⁴³. Após o período de luto oficial, a

⁴² Aqui, a recomendação atinge os dois gêneros, mas com uma flexibilidade tolerante para os homens, pois “os desregramentos da sexualidade masculina no exterior da casa, não colocam em perigo nem a ordem desta nem a pureza da linhagem” (Duby, Barthelémy e La Roncière, 1995: 152). Esse tipo de mentalidade me parece, a exemplo da acusação de feitiçaria, ocultar algum questionamento que pudesse ser feito no que se refere à dominação masculina sobre as mulheres, na sociedade feudal.

⁴³ A mesma autora refere que antes nem permitido era que as mulheres de classe abastada assistissem os funerais, nem que as viúvas fossem sequer mencionadas nas participações dos falecimentos de seus maridos (p. 258).

viúva permanece usando tarja negra no papel de correspondência durante toda a vida, exceto se tornar a casar (p. 260) .

As mudanças advindas com o século XX, no papel da família em geral, e da mulher em particular, não são suficientes para dar total autonomia a esta. Na primeira metade dos anos 1900, viver sozinha ainda não é um direito, pois vai de encontro a “uma sociedade que valoriza a ordem da casa e o aconchego do lar” (Perrot, 1995: 303). A redução dos casamentos formais e o aumento das uniões livres mantêm o casal como valor fundamental, exorcizando o medo da solidão – essa construção social. Mesmo assim, nos meios mais favorecidos, vê-se que o indivíduo privilegia cada vez mais sua própria realização e o livre arbítrio, e a vivência conjugal deverá ser antes um compartilhar do que uma estratégia de fuga à solidão ou a acomodação numa união monótona. A garantia de liberação do compromisso, dada pelo divórcio, é assumida plenamente: na segunda metade do século XX, o número de divorciadas aumenta rapidamente, na França, enquanto o de viúvas diminui (Vincent, 1992: 298). No Brasil, observa-se a mesma inclinação para esse perfil demográfico, como mostra Elza Berquó (1998; 2002).

Os parágrafos precedentes representam a maior parte das informações sobre a viuvez que aparecem numa *história da vida privada*, cobrindo mais de vinte séculos e descrita, em cinco volumes e quase cinco mil páginas, por autores franceses nos anos 1980. Como aí, outras referências sócio-históricas sobre a viuvez são mínimas na literatura acadêmica, restringindo-as a meras citações no contexto geral das obras. Mesmo que os estudos e pesquisas sociais sobre a mulher tenham disparado nos anos 1900, a temática da viuvez feminina ainda é muito pouco abordada.

Na contemporaneidade, uma das exceções é Helena Lopata: suas pesquisas com viúvas norte-americanas, a partir da década 1970, apontam para algumas tendências. Em primeiro lugar, a viuvez feminina tende a ocorrer numa faixa etária acima de cinquenta anos, inclinando-se para a velhice. Segundo Lopata (1979), esse dado é um obstáculo cultural para um novo matrimônio, pois haveria uma preferência, entre os homens, para casamento com pessoa mais jovem. No Brasil, idêntica tendência foi observada por Elza Berquó (1998: 437), que chegou a cunhar a expressão “pirâmide da solidão” para descrever esse fenômeno. Cabe salientar que a própria autora questionou essa denominação, pela sua

conotação negativa, modificando-a para “pirâmide dos não-casados”⁴⁴. Afinal, muitas mulheres podem estar sozinhas por opção – ‘antes só do que mal acompanhada’ -, e não porque não conseguiram casar ou recasar⁴⁵.

Os estudos de Lopata (1979: 31-32) expressam, para o universo trabalhado, que a vida de uma mulher, na América moderna e urbanizada⁴⁶, provavelmente desorganiza-se com a morte do marido, apontando várias razões para isso: sua identidade como esposa - fundamento da família nuclear paradigmática da sociedade ocidental cristianizada - é destruída, assumindo um papel desconfortável de viúva, como também acontece em outras partes do mundo; além disso, como viúva, ela freqüentemente precisa “mudar a si própria”, passando de uma pessoa que vivia vicariamente através do marido e dos filhos, a uma outra, agora independente. Esta é uma diferença razoável em relação aos meus dados, pois as viúvas que estudei já tinham alguns marcos de independência, como escolarização, emprego, salário. Uma outra razão mencionada ainda por Lopata é a quebra de laços com muitas pessoas, como familiares do antigo marido e/ou seus colegas de trabalho; suspensão de relações com associações, clubes, instituições às quais estava vinculada, como esposa dele ou através dele; mesmo relações de amizade podem ser modificadas quando nestas subjazem uma sociabilidade pautada na conformação de casais. Estas mudanças também encontrei nos meus dados, como será visto mais detalhadamente adiante.

Aponta também Lopata (1979) que, para a mulher que já não vivia com os filhos, anteriormente, há uma tendência a que permaneça com moradia independente, na nova situação. Ademais, o receber seguro social do parceiro falecido, bem como sua pensão empregatícia, e ter ainda a própria mulher um emprego remunerado, permite-lhe manter-se economicamente, como viúva, sendo mesmo estimulado pelo grupo um certo grau de independência.

No Brasil, a partir de pesquisas como as da socióloga Alda Britto da Motta (2002), com idosos baianos, dos estudos sobre família e relações de gênero, como os de R. Parry Scott, em Pernambuco, e dos dados demográficos de Elza Berquó (1998; 2002), começam a se tornar mais freqüentes os registros sobre viuvez, embora mais relacionados com estratos

⁴⁴ A pirâmide dos não-casados é constituída, no caso, por mulheres celibatárias, separadas, divorciadas e viúvas (estas últimas representando o maior percentual), fruto de escolhas ou restrições a casamento/recasamento (Berquó, 1998: 437).

⁴⁵ Neste mesmo diapasão, Jeni Vitsman (2001: 16) afirma que “desempenhando muitos papéis na esfera pública e em suas vidas cotidianas, muitas mulheres deixaram de restringir suas aspirações ao casamento e aos filhos”.

⁴⁶ Lopata trabalhou com mulheres enviuvadas da cidade de Chicago, nos Estados Unidos, onde coletou dados da pesquisa publicada em seu livro *Widowhood in na American city* (1973).

populares. Assim, é necessário que linhas de pesquisa específicas se encarreguem de colocar em foco esse ainda segregado contingente populacional.

De qualquer forma, pelas consultas às poucas fontes bibliográficas, como acima colocado, e pelos depoimentos das viúvas entrevistadas na minha pesquisa, umas hipóteses que venho aventando é que tal condição vem atrelada à marca do estigma e da marginalidade.

2.2.1 - VIUEZ FEMININA E LUTO - MARGINALIDADE E ESTIGMATIZAÇÃO?

A noção de que a viuvez pode ser encarada como situação anômala, afirmada na teoria de Durkheim sobre anomia doméstica, já foi mencionada anteriormente, neste trabalho. Mas anomia não significa, obrigatoriamente, exclusão social. No entanto, em relação à viuvez feminina, parece-me que os dois fenômenos estão inextricavelmente ligados, e expressos socialmente como marca diferencial e desvio da norma⁴⁷. De que forma isso poderia ocorrer?

As mudanças que têm lugar no curso da vida de uma pessoa podem ser experimentadas de forma positiva ou negativa, com inclinação para o pólo negativo, com tanto mais vigor, se a pessoa é vista pelos demais como alguém diferente ou inapto para participar “normalmente” no convívio comunitário. Quando a sociedade é estruturada de forma a valorizar o estado matrimonial como um dos baluartes da organização social, recomendável para todos os adultos, é possível supor que a situação de viuvez seja encarada como problemática. Lopata (1979:7) refere que “Americans tend to view widows as problem-ridden and the societies that gave birth to this view have tended to shy away from widowed women”. É necessário não perder de vista, também, aquilo a que a própria autora chama a atenção: diferentes sistemas sociais e classes sociais estabelecem prescrições e proscições ao desempenho de papéis das mulheres, enquanto esposas, mães ou viúvas. De qualquer modo, as formas de integração na vida social, disponíveis ou não

⁴⁷ Norma é ‘aquilo que se estabelece como base ou medida para a realização ou avaliação de alguma coisa; preceito, princípio, regra, lei’ (Dicionário Aurélio). Goffman (1988) coloca o “ser humano normal” nos seguintes termos: como representação básica por meio da qual os leigos usualmente se concebem. (Nota de rodapé, p.16). Penso que as duas concepções se interpenetram, pois uma identidade é construída, em grande parte, com as normas vigentes na sociedade.

para a mulher enviuvada, refletem a estrutura social e cultura da sociedade e da comunidade nas quais ela vive (Lopata, 1979: 3).

Outra questão sugerida por Lopata é que a maioria das mulheres viúvas sente dificuldade para se integrar no novo papel, pois a perda do marido significa sua exclusão da instituição matrimonial, perdendo um *status* valorizado dentro da sociedade ocidental: o de esposa. Em cima disso, relembro algumas afirmações feitas pelas entrevistadas na minha pesquisa. Algumas mulheres, quando inquiridas sobre o que é *ser viúva*, disseram que “ser viúva é ser nada”. Outras se sentem à parte do espaço público, e só se sentem autorizadas para sair para trabalhar – uma delas disse que sua vida no espaço público se reduziu ao seu emprego, em função do medo de ser tomada por uma “viúva alegre”, ou de estar “à cata de novo marido”. Essas colocações das entrevistadas e outras referências da literatura sobre os tratamentos dados a mulheres que perderam o cônjuge me fazem pensar em viuvez como estigma e situação liminar. Pauto minhas próximas observações, neste capítulo, a partir da noção de “estigma” de E. Goffman e “liminaridade” de Victor Turner.

Toda situação que inabilita o indivíduo para a aceitação social plena configura um estigma: é o que defende o sociólogo canadense E. Goffman (1988). Segundo esse autor, foram os gregos que cunharam o termo, para “se referirem a sinais corporais⁴⁸ com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* de quem os apresentava” (p. 11) – a pessoa era considerada poluída e impura, e devia ser evitada, especialmente em locais públicos. O conceito perdura até os dias atuais, estendido à própria condição que torna a pessoa diferente, seja física ou socialmente; ele estabelece um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo, com sensação de inferioridade perante os demais. Além disso, sugere Goffman que o indivíduo estigmatizado carrega as mesmas crenças sobre sua identidade estigmatizadora que os normais do mesmo grupo social (p. 16). Então, ele pode portar um sentimento de vergonha em relação a essa situação (p. 17).

Nessa perspectiva, e para ilustrar a articulação que faço da viuvez como situação estigmatizante, observem-se algumas referências feitas pelas mulheres⁴⁹ por mim entrevistadas, quando inquiridas sobre *o dizer/sentir que era viúva*:

⁴⁸ Os sinais eram feitos com cortes ou queimaduras que serviam de marcadores para escravos, criminosos, traidores.

⁴⁹ Estou introduzindo depoimentos das informantes, neste capítulo, antes da apresentação formal da amostra, visando dar mais dinamismo ao texto. Obviamente, os nomes das informantes foram mudados para preservar e proteger suas identidades, sendo agora tratadas por: Marisa, Dolores, Glenda, Sandra, Evânia, Diana, Marússia, Silene e Wilma.

-[Eu] num merecia nada, num era nada, queria me enfiar num buraco viva! Eu sentia uma sensação de DESAMPARADA! (.) Eu sentia uma sensação de HUMILHADA! (.2) Tinha momento que eu tinha VERGONHA de ser viúva, sabe? Tinha momento que eu TINHA UMA VERGONHA!!!!::: (Evânia)

-Eu acho que VIÚVA é como se::: se você não fosse NADA! É como::: Eu num sei NEM EXPLICAR que danado é! Eu acho que era como ::: É como se fosse um palavrão, uma coisa horrorosa, que eu num queria ouvir. (...) Eu acho que é como se fosse o FIM da vida pra mim. (Dolores)

-É uma pessoa que não tem mais amor a - a:::, num tem compromisso com nenhum homem! Sabe? (...) Situação de viúva, quer dizer, (parecia) como se estivesse disponível, entendeu? (Diana)

A sensação de estranheza, de estar diferente do que até pouco antes era, aparece em alguns depoimentos. Praticamente todas as mulheres referem espanto ao se confrontarem realmente com esta (para elas) nova categoria de estado civil, geralmente ao precisarem preencher documentos. É assim que fala Wilma: “Horível! (...) Foi, assim, uma coisa estranha! Eu chega levei UM SUSTO!” Esta mesma sensação de incredulidade está presente em Sandra: “Eu achava tão estranho, tão estranho! Ainda hoje eu acho estranho”.

O indivíduo estigmatizado pode sentir-se inseguro em relação à maneira como as outras pessoas normais o identificarão e o receberão, bem como ter a sensação de não saber o que os demais estão “realmente” pensando dele (Goffman, 1988: 23). Para Marisa, era dramático ter que ir resolver alguma providência burocrática, como a solicitação de benefício da previdência social: “Eu ia numa pior! Eu ia nesses lugares⁵⁰, assim, me sentindo muito mal, muito deprimida. E com medo que as pessoas não me dessem atenção”. Para muitas, a preocupação é perceber reações ao seu comportamento em público, por receio de discriminação ou ameaça de ser confundida com “alguém atrás de homem”. Eis alguns exemplos:

-Eu tenho muito cuidado, sabe? e não BRINCO com os homens, não é? (...) [Só] as pessoas que são livres, né?, no relacionamento, tudo mais, aí eu brinco mais com aquelas pessoas. Agora, OS HOMENS, (.) eu sinto que a olhada é diferente! (Sandra)

⁵⁰ Locais do espaço público onde tinha que ir para resolver questões burocráticas pós-morte do marido.

-Às vezes, eu me sinto discriminada. Aqui no prédio, mesmo, quando tem festa de final de ano, aí não me chamam mais. Eu disse: 'Será que foi porque eu num tenho marido?' (Dolores)

-Posso lhe GARANTIR isso: MULHER CASADA tem um certo receio de viúva. (Evânia)

Outro ponto a que Goffman chama a atenção é o desagrado que a pessoa estigmatizada sente ao perceber a curiosidade mórbida das pessoas sobre a sua condição, ou quando são oferecidas ajudas que não são necessárias ou desejadas, com invasão até de sua privacidade. Situação semelhante aconteceu com Evânia e Diana, respectivamente:

-Era TERRÍVEL! (.) Era terrível, porque eu queria que as pessoas:: que ninguém viesse perguntar como era que eu estava. (.) Era pergunta que me OFENDIA, sabe? Todo mundo querendo que eu repetisse aquilo tudo, AQUILO TUDO! (...) Contasse aquela história, e como foi! (.hh) Tinha momento em que eu tinha até que ser grossa!

-Porque eu queria fugir daquela - daquela - daquela dor de DIZER o que tinha acontecido. Porque eu sabia que as pessoas sempre chegavam pra perguntar COMO foi. Aí eu num queria falar sobre isso. E o povo NUM entendia!

Outra característica dos membros portadores de um estigma particular é a tendência para formação de grupos sociais que os identifiquem como sendo de alguma forma “iguais”, mesmo que nunca tenham se encontrado antes. Essa assertiva de Goffman (pp. 32 - 33) pode estar embutida na pronta adesão à pesquisa pelas informantes. Embora algumas não me conhecessem, e outras tivessem contatos esporádicos comigo, todas sabiam que eu também era viúva⁵¹, e que, talvez por isso, pudessem discorrer à vontade sobre suas experiências – isto poderia ser o equivalente da noção de Geertz (1989: 23) sobre o “situar-se entre eles”, ampliada para um envolvimento nos dois sentidos do processo de interlocução. Isto me parece pertinente quando escuto de Diana:

-Acho que você é a primeira pessoa que eu falo sobre isso, depois de cinco anos. Porque eu falo assim, do meu marido, MUITO. Falo, assim, que ele morreu, mas num FALO nesse - nesse - nessa parte aí, do que é que eu sinto! (...) Porque ninguém entendia NADA, NADA! As pessoas NÃO CONSEGUEM entender! (...) Porque tem pessoas... Você me entende, EU SEI que você ME ENTENDE!

⁵¹ A minha própria viuvez nunca foi segredo para ninguém. Mas seria interessante investigar por que os contactantes, intermediários no processo de recrutamento da minha amostra, sempre incluíam essa informação na abordagem.

Com frequência, o estigmatizado pode ver os problemas e/ou privações que sofreu como uma bênção secreta, por acreditar que o sofrimento pode deixar muitas lições, boas ou más, sobre a vida e sobre as pessoas (Goffman, 1988: 20). Isto também encontro, no meu trabalho, onde são exemplos as afirmações de que “o que vale na vida da gente é o amor que a gente tem pelas pessoas; é a amizade que a gente tem pelas pessoas; é o carinho, é a vivência entre as pessoas: eu acho que o que vale na vida é isso!” (Glenda); no caso de Diana, a lição aprendida é que a decepção com o ser humano fez parte de sua história; para Silene, as críticas que recebeu da família e dos vizinhos, pelo fato de se vestir e se enfeitar para sair, fazem com que ela defenda a idéia de que “ninguém sabe o que é que se passa dentro do coração da gente!”; já Marisa diz que a sua experiência deixou a certeza de que conseguiu fazer alguém feliz; na fala de Marússia, a experiência foi menos com a viuvez que com o casamento - pois se sentia muito exposta pelo marido para resolver todas as questões em casa e fora dela - e o resultado positivo é que, hoje, não tem medo de absolutamente nada; para Sandra, a viuvez lhe deu mais equilíbrio. Enfim, para todas, algo de construtivo pôde resultar: melhor compreensão do mundo, das pessoas e de si próprias.

Um fator importante considerado por Goffman é o relacionado com a informação social do estigma e a sua manipulação pelo portador e pelos demais. Tal informação é transmitida pelos signos/símbolos utilizados pela pessoa estigmatizada e compartilhados ou reconhecidos pela coletividade. Um exemplo é o caso das mulheres viúvas de certos distritos indianos em que, se escapam da imolação no fogo funerário do defunto, elas têm a cabeça raspada, são privadas de usar vestuário atraente e ornamentos, proibem-se recasamentos e são obrigadas a levar uma vida resguardada e de exclusão (Lopata, 1979: 14). As leis de Manu são muito claras em relação a isto. Na sociedade brasileira, a norma para a mulher enviuvada, entre outras, e até bem pouco tempo, era o uso de duas alianças na mão esquerda. Viúvas mais velhas ainda conservam este costume, mas na minha amostragem, não encontrei nenhuma viúva fazendo uso dele. Entretanto, algumas delas declaravam que, nos primeiros dois a três anos após a perda do marido, portavam ainda as duas alianças, ou então apenas a sua própria. Esta última decisão pode estar vinculada ao que Goffman chama de encobrimento do estigma (p. 84).

O encobrimento é o oposto da visibilidade dada pelo uso de um símbolo ao portador do estigma. Pode ter por função proteger a pessoa de situações constrangedoras, negando a si próprias e aos outros, no espaço social mais amplo, a sua nova condição. Encontrei em quase todos os depoimentos uma negação sistemática inicial da viuvez – por exemplo, usar uma só aliança, manter seu estado civil como “casada”. Como diz Glenda: “Inclusive, eu num digo que sou viúva. (...) Eu num coloquei viúva no meu estado civil”. Antes de invocar explicações psicologizantes, convém pensar que pode tratar-se de estratégias de evitação, para não se sentirem incluídas num grupo de exclusão social. E mais: Goffman assinala que ocorre um processo de socialização [secundária] do estigmatizado, onde o ocultar ou o tornar visível podem ser as duas faces de uma mesma moeda, o que quer dizer que as atitudes do estigmatizado podem ser, e freqüentemente são, ambivalentes (p. 117).

Por fim, Goffman discorre sobre o que ele chama de “bom ajustamento” ou alinhamento grupal ao estigma, onde as pessoas portadoras cumprem algumas exigências para o adequado desempenho de seus papéis sociais. Para o estigmatizado, espera-se “que [ele] se aceite, alegre e inconscientemente, como igual aos normais enquanto, ao mesmo tempo, se retire voluntariamente daquelas situações em que os normais considerariam difícil manter uma aceitação semelhante” (p. 132). Aqui relembro Marisa que diz

-Você, às vezes, sente vontade de sair, se divertir, mas você fica autopolicada também. Autopolicada no sentido de que você fica sempre imaginando, nessa nossa sociedade, como é que as pessoas vêem uma viúva saindo; (...) se isso não pode significar uma viúva que está procurando outro marido, quando você meramente quer se divertir, você quer é:: VIVER a vida (...) indo prum barzinho, pra Carnaval, pra cinema. (...) Então, com o tempo, você vê que você não vai ficar a vida todinha dentro de casa. (...) há um mundo aí fora, você não vai ficar fora dele! Não é o fato de você estar sozinha que significa dizer que você vai viver reclusa, não é? (...) Como é que as pessoas vêem a gente? E como é que a gente se vê também? (...) A gente reduz um pouco:: reduz um pouco não, reduz bastante a atividade social.

Parece clara a ambivalência presente nessa declaração, visto o embate entre o desejo de sair, por parte da viúva, e a suposta exigência de exclusão que ela crê que exista. Ao mesmo tempo, ela sente que as prescrições e proscricções estabelecidas devem ser seguidas para que se considere que a linha de bom ajustamento foi atingida.

Já para os não-portadores (normais-?), o fato de que o estigmatizado siga esta linha

significa que a injustiça e a dor de ter que carregar um estigma nunca se apresentarão a eles; significa que os normais não terão de admitir para si mesmos quão limitadas são a sua discrição e a sua tolerância; e significa que os normais podem continuar relativamente não contaminados pelo contato íntimo com o estigmatizado, [isto é], relativamente não ameaçados em suas crenças referentes à identidade [de ambos]. (Goffman, 1988: 132)

Perante essas considerações, penso que a hipótese da viuvez ser um tipo de estigma social é verdadeira, e os elementos que constituem o luto, bem como seu significado social, podem ser as expressões das representações que a coletividade tem sobre o fenômeno. Todos os signos do luto na viuvez estariam, assim, a serviço das normas de diferenciação/exclusão que uma comunidade impõe às pessoas [geralmente às mulheres] naquela condição. Relembrando Arnold van Gennep (citado por Thomas, 1985: 185), este autor, em relação ao luto, diz que

A cura de uma doença é seguida de um período de convalescença; a de uma ferida, de um período de cicatrização. Sem pretender que a sociedade seja um ser vivo ou orgânico, pode-se dizer que a partida de um de seus membros a machuca, e que precisa de um tempo para restabelecer a situação normal.

Esse tempo necessário para restabelecer a situação normal corresponderia ao que a Psicanálise denomina elaboração do luto em nível emocional-pessoal. Mas o luto também é uma questão social, a representação de um estigma, como proponho acima. Voltarei a essa questão no capítulo 6.

Segundo Louis-Vincent Thomas (1985), nas diferentes sociedades, qualquer que seja a justificação, as condutas do luto, aparentemente destinadas a proteger apenas os enlutados, correspondem também à necessidade que tem o grupo de se proteger do contágio da morte: para o imaginário coletivo, controlar ritualmente o luto equivaleria a controlar a morte. Essa idéia de contagiosidade da morte, como se fosse um “agouro”, faz com que até se evite falar a palavra morte. Percebe-se, na citação anterior, feita por Goffman, que ele também faz uma articulação entre estigma e contágio.

Os antropólogos já mostraram que, nas diversas sociedades tribais, o enlutado é vigiado e assistido, está totalmente a cargo da comunidade, segundo um código que o mantém à distância, canaliza a expressão de sua dor e garante que ele se reencontre. As variadas e constantes interdições quanto a vestuário, alimentação, afastamento ou reclusão social, e todos os tabus para com o sobrevivente, visam concretizar o controle social sobre

uma situação que parece anômala. Victor Turner viu bem isso na polissemia de símbolos usados pelo povo ndembo, de que já se falou no capítulo 1 deste trabalho.

Por outro lado, nos meios citadinos modernos, os signos de luto vêm sendo modificados paulatinamente. Em sociedades complexas urbanas, escreve Thomas (1985: 185) que

Os enlutados não são mais destacados nem reclusos. Na linha de denegar a morte, são evitados os sinais exteriores de luto, e a sociedade os incita a se reinserir imediatamente no circuito econômico. Anulando os comportamentos simbólicos de reclusão dos enlutados, nossa sociedade apenas agrava a ruptura em lugar de a ignorar; privado do apoio do ritual, o parente deve assumir seu trabalho de luto sozinho e às escondidas, eventualmente com o apoio discreto de uma terapêutica tranqüilizante administrada por seu médico.

Assim, o escamoteamento dos signos sociais de luto não anula a realidade vivida. Os signos externos ao estigmatizado podem ser simplificados, mas restrições mais ou menos encobertas e veladas permanecem. Tudo se passa como se os membros de sociedades modernas individualistas, pautadas pelo hedonismo, não quisessem ver o sofrimento ou a perda que atingiu alguém – e, para isso, é mister omitir os sinais que informam tais ocorrências; mas, simultaneamente, também não podem permitir que o enlutado se conduza como se fosse “normal” como os demais. Não é o estigma que desaparece, mas a sua expressão social que é mitigada – representada pelo alívio do luto. Dessa maneira, o trabalho de luto se realiza, de agora em diante, na intimidade das consciências, e sua privatização excessiva e a anomia que representa não são sem riscos para o equilíbrio do indivíduo. “Fazer o luto de um ser querido é, de fato, uma rude prova de renúncia e de coragem; é, sempre e em todos os casos, a condição requerida para renascer para a vida.” (Thomas, 1985: 228).

Afora o que foi dito até aqui, a vivência do luto coloca o sobrevivente em situação marginal, o que remete à noção de liminaridade proposta por Victor Turner, visto antes. Sugiro que a própria condição de viuvez seja um estado liminar, com base nesse autor e nas análises que faço do material coletado na pesquisa. Antes, é necessário relembrar o que Van Gennep (1978: 155) escreve sobre a fase marginal ou liminar, aquela em que o indivíduo não participa mais de um *status* nem chegou a atingir um outro socialmente reconhecido, mas está em uma posição intermediária.

Gostaria de marcar os dois principais pontos que, a meu ver, resumem a idéia de margem de Van Gennep. Primeiro, ela é mais ou menos complexa de acordo com a importância atribuída pela sociedade a uma determinada condição de vida (ou de morte); e, segundo, ela pode ser muito prolongada e quase autônoma, como exemplifica o noviciado, o noivado, a gravidez, o luto. Em relação a este último, refere o autor que o período de luto é “um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto)” (1978: 127). Ainda diz que, durante o luto, a vida social fica suspensa para todos quantos são atingidos por ele, e o seu tempo de duração nos sobreviventes depende do grau de parentesco e da importância social do morto. É neste ponto que eu penso que a viuvez se insere, com características próprias de fase liminar, mas que não se reduz à suspensão oficial do luto. Para melhor compreensão da proposta, é preciso integrar com o conceito de liminaridade de Turner (1974).

Para Turner, como se viu no capítulo precedente, a liminaridade corresponde a uma condição de antiestrutura social, e as pessoas liminares que nela se encontram, afastadas que são da estrutura social, estão submetidas a regras especiais. O que pretendo, agora, é cotejar atributos dados pelo autor aos liminares e algumas características encontradas nas viúvas da minha pesquisa. Turner refere que os atributos da margem são vários e múltiplos, como foi explicitado no capítulo 1, e incluem, entre outros, estado de transição, fraqueza e passividade, sentimento de inferioridade ou humilhação, de submissão e discrição, de silêncio e afastamento no público, de continência sexual, de vestuário especial, de descuido com a aparência pessoal, algo de sacralidade, sentimento de bondade e despojamento, identificação empática entre os membros que constituem a “*communitas*”; ainda, pessoas liminares são consideradas “freqüentemente perigosas, de mau agouro e contaminadoras”, e para outras pessoas, a quem incumbe a manutenção da estrutura social, “todas as manifestações continuadas da *communitas* devem aparecer como perigosas e anárquicas, e precisam ser rodeadas por prescrições, proibições e condições (1974: 133). A transição, em algumas situações de liminaridade, pode tornar-se condição permanente (p. 131), bem como pode haver fortalecimento ou enfraquecimento de alguma(s) característica(s) no correr do tempo.

Confrontando essas características com o estado de viuvez das mulheres entrevistadas, encontram-se todas as propriedades listadas. Nos primeiros meses após o falecimento do marido, encontro sensação de desamparo (“falta de um apoio, de uma mão pra segurar”), inferioridade (“sentia-me estranha”), desinteresse por bens materiais (“dinheiro não vale nada”), descuido com a aparência física (“nem o cabelo eu penteava”; “engordei muito”; “emagreci de dez a onze quilos”), mudança de valores (religiosos, econômicos, de vida), preferência pelo silêncio e isolamento (“não queria falar com ninguém”; “nem o telefone eu atendia”), obediência a conselhos e orientações de parentes e amigos (“vender isso”; mudar o local do domicílio; viajar), participação nos rituais (mesmo que não tivesse vontade: “queria ver o corpo e não me deixaram”; “eu não queria chegar junto do caixão, mas disseram que era melhor eu ver e mostrar a meus filhos”), abstinência afetivo-sexual, tendência ao uso de roupas e de cores sóbrias (branco, azul e preto).

Como será visto no capítulo 6, muitas dessas características de marginalidade são auto-impostas no tempo imediato ao evento, mas podem diluir-se posteriormente, enquanto outras se exacerbam e são vistas como expressões duradouras do controle social sobre a mulher enfiuvada. Retornarei a esse assunto.

Em síntese: penso que a viuvez feminina é um estigma adquirido e um estado de liminaridade permanente, apenas removíveis por novo casamento. Em sociedades ditas simples, os marcadores dessa condição são bem definidos. Em sociedades urbanizadas, as suas evidências externas podem ter graus de explicitação muito diversificados.

*Houve um pacto implícito que rompeste
e sem te despedires foste embora.
Detonaste o pacto.
Detonaste a vida geral, a comum aquiescência
de viver e explorar os rumos de obscuridade
sem prazo sem consulta sem provocação
até o limite das folhas caídas na hora de cair.*

*(...) Tenho razão para sentir saudade de ti,
de nossa convivência em falas camaradas,
simples apertar de mãos, nem isso, voz
modulando sílabas conhecidas e banais
que eram sempre certeza e segurança.
(Carlos Drummond de Andrade)*

No dizer de Bronislau Malinowski, a Antropologia é “uma das disciplinas mais profundamente filosóficas, esclarecedoras e dignificantes para a pesquisa científica” (Malinowski, 1978: 371). É com essas palavras que esse antropólogo encerra a descrição da sua epopéia pelos mares do sul do Pacífico, lá pelos idos da primeira metade do século passado. O autor sabia bem o que estava dizendo, pois, mesmo que seu trabalho tivesse sido com sociedades tribais, parecia vislumbrar um futuro em que as sociedades, em diferentes graus de complexidade, pudessem ser todas, e qualquer uma, contempladas pela pesquisa antropológica. A experiência e o conhecimento daí acumulados para a disciplina, embasaram profundas modificações no fazer antropológico que verdadeiramente permitiram que a ela fosse conferido o estatuto de ciência. De lá para cá, muita coisa aconteceu, e “achou de acontecer [sempre] mais um pouco para um dia chegar no tempo de agora”⁵². Então, é ao tempo de agora que refiro minhas opções metodológicas para essa pesquisa sobre viuvez feminina.

3.1 - REFLEXÕES METODOLÓGICAS

A maioria dos textos antropológicos - etnografias e/ou artigos especializados sobre pesquisa de campo – traz em seu bojo descrições mais ou menos detalhadas dos pressupostos metodológicos e do instrumental utilizado, e mostra a concepção do projeto de pesquisa, a escolha do objeto, a delimitação do campo, a seleção das técnicas para coleta de dados, o percurso na elaboração da monografia, as discussões acadêmicas, enfim, o lado científico do trabalho.

Nesse trabalho científico, sempre se destaca a relevância do *distanciamento* entre pesquisador e pesquisado, condição que garantiria o reconhecimento da *alteridade*, verdadeiramente os pilares da Antropologia. Os freqüentes encontros/confrontos

⁵² Dito da escritora brasileira Adriana Falcão no seu livro *A máquina*, 1999.

acadêmicos e a criação/adaptação de novos instrumentais de pesquisa nas Ciências Sociais vieram ampliar e/ou transformar a compreensão desses pré-requisitos. Com o desenvolvimento da Antropologia, perspectivas metodológicas outras puseram em debate questões como o distanciamento do nativo, a objetividade/subjetividade do observador, a neutralidade da ciência, modificando conceitos tidos como basilares, e abrindo novas perspectivas para a compreensão das sociedades humanas. A distância não é mais apenas geográfica. O conceito de *diferença* agora se amplia. A Antropologia “se propõe formular uma idéia da humanidade construída pelas diferenças” (Peirano, 1995: 15), e estas podem ser tanto internas como externas à cultura do pesquisador, ou seja – se apreendo corretamente a formulação da autora – as diferenças e semelhanças podem ser as faces de uma mesma moeda, indissociáveis do contexto e momento histórico de dada sociedade. É nessa perspectiva que minha pesquisa se insere, ao trabalhar com camadas médias de uma sociedade complexa contemporânea, e ainda relacional, como se conforma no nordeste brasileiro.

A metodologia qualitativa tem aqui um papel fundamental, e objeto e campo são inextricavelmente ligados. Segundo a antropóloga brasileira Cecília Minayo (1996:105), “o campo - na pesquisa qualitativa - é o recorte espacial que corresponde à abrangência, em termos empíricos, do recorte teórico correspondente ao objeto de investigação”. Segundo essa autora, as pessoas ou sujeitos de investigação são primeiro construídos teoricamente enquanto componentes do objeto de estudo. No campo, fazem parte de uma relação de intersubjetividade, de interação social com o pesquisador, daí resultando um produto novo e confrontante tanto com a realidade concreta como com as hipóteses e pressupostos teóricos, num processo mais amplo de construção de conhecimentos. Isso porque o campo social não é transparente, ou neutro, e tanto o pesquisador como os atores (sujeitos - objeto da pesquisa) interferem dinamicamente no conhecimento da realidade (p. 107).

A antropóloga Ruth Cardoso (1986: 103) chama também a atenção para a relação intersubjetiva proclamada pelos antropólogos contemporâneos, já que “é nesse encontro entre pessoas que se estranham e que fazem um movimento de aproximação que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas”. Mas adverte: “(...) é preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos. Do entrevistador e do entrevistado”. Assim, parece haver um

consenso no reconhecimento do contexto sócio-cultural em que pesquisador e pesquisados estão inseridos.

Mas é Roberto DaMatta (1981), em seu livro *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, que coloca explicitamente a necessidade de se recuperar o lado extraordinário das relações pesquisador/nativo. Se este é o lado menos rotineiro e mais difícil da situação antropológica, é porque ele se constitui no lado mais humano e o que permite distinguir a descrição densa (Geertz, 1979), da descrição superficial. A intermediação do conhecimento produzido é realizada pelo próprio informante, em relação direta com o investigador. Porque “o nativo, qualquer que seja a sua aparência, tem razões que a nossa teoria pode desconhecer e, freqüentemente, desconhece” (DaMatta, 1981: 150), aqui ou lá.

Por outro lado, eu gostaria de pontuar aquilo que constitui *o outro lado do campo*, ou seja, uma dimensão do fazer antropológico pouco abordada nas pesquisas, mas que permeia todo o trabalho, o tempo todo. A experiência no campo é pontilhada por momentos de desânimo, sensação de fracasso ou impotência, raiva, solidão, saudade. Um depoimento de Malinowski (1978: 19) diz: “(...) passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e de tédio tropical, se entrega à bebida”. Os sentimentos e as emoções aparecem no trabalho de campo do antropólogo, revelando a subjetividade e a carga afetiva que ele traz consigo, isto é, o elemento humano que também o constitui como pesquisador.

Mas parece que os etnógrafos se unem numa mesma conspiração de silêncio sobre os problemas na pesquisa, e os que se iniciam, quando se tornam antropólogos, engajam-se nesse silêncio (Berreman, 1975: 123). Diz este autor, que “(...) devido às regras do jogo, que impediram os outros de lhe comunicarem suas experiências, é possível que [o etnógrafo] considere suas próprias dificuldades de ânimo e de relacionamento, seus próprios compromissos entre o ideal e o necessário como sendo singulares e, talvez, como sinais de fraqueza ou de incompetência”.

Além disso, muitas vezes o etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e freqüentemente indesejado (Berreman, 1975: 141). As tentativas de dar a impressão desejada (e favorável) de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são um componente inerente de qualquer

interação social, e são cruciais para a pesquisa etnográfica. O trabalho antropológico é sempre uma experiência humana. Embora no meu caso específico não tenha experimentado muitos percalços, pelo menos em relação ao contato com informantes, como será visto logo, penso que é importante deixar esse registro do que pode e tem sido constatado por muitos pesquisadores, especialmente pelos neófitos na Antropologia.

O plano existencial da pesquisa de campo é marcado pelas possíveis lições que podem ser extraídas do relacionamento com os informantes no trabalho de investigação antropológica. E do relacionamento consigo próprio. A respeito desse último ponto, releio a tese não publicada de Maria Luiza Peres da Costa (s/d: 14), onde ela levanta questões importantes à reflexão da vivência no campo. Eis alguns trechos de sua dissertação: “... o antropólogo raramente fala, na elaboração de sua pesquisa, sobre suas projeções pessoais e viés cultural que perpassam na situação de campo” nem tem “a conscientização, num trabalho etnográfico, de como ansiedade, fantasias, sonhos, metáforas lingüísticas e outras mais estão presentes e atuantes como meio de comunicação de experiência no encontro intelectual” (p. 16).

3.2 - O MÉTODO

Dentro da perspectiva exposta acima, e pela proposta da minha pesquisa, isto é, registrar a vivência da viuvez feminina como vivido por algumas mulheres pernambucanas de camadas médias, senti que era fundamental usar um método que me permitisse captar não dados secos e impessoais. Era importante que, através do instrumento, fosse possível trazer à tona, além dos conteúdos restritos aos momentos de vida mais diretamente relacionados com o problema, também as experiências, sonhos, reflexões, aprendizados, emoções e sentimentos das informantes. A partir disso, optei por trabalhar com histórias de vida, mais especificamente com narrativas de vida.

O relato ou narrativa de vida, aqui empregado, é um método pautado na referência teórica do antropólogo francês Daniel Bertaux (1984; 1997). Segundo este autor, esse método corresponde aproximadamente ao que os autores anglo-saxões chamam de história de vida tópica. Utilizando recursos do interacionismo simbólico e da etnometodologia, o

método permite obter descrições acuradas das trajetórias de vida dos informantes dentro do contexto social, visando descobrir os padrões de relações sociais e os processos que conduzem suas vidas. Baseia-se em narrativas da vida de alguém, isto é, no recolhimento de depoimentos orais sobre eventos relevantes e circunscritos que se quer investigar, gerados através de interação. Uma das peculiaridades do método é que o pesquisador não precisa trabalhar com categorias ou hipóteses apriorísticas, mas pode construí-las à medida que emergirem dos dados coletados da entrevista narrativa.

A narrativa de vida resulta de uma forma especial de entrevista na qual o pesquisador pede ao informante que relate determinada experiência de sua vida – aqui a morte do marido e o período de viuvez. Para este meu estudo, trabalhei dentro do que Bertaux (1997: 8) denomina “categoria de situação”, que reúne pessoas que se encontram numa dada situação social – aqui mulheres viúvas. A narrativa permite entender as lógicas de atuação e as relações sociais estabelecidas em tal ou qual situação, e assim identificar-se os contextos sociais e as condutas práticas que contribuem para reproduzir ou transformar os padrões sociais vigentes.

O método em discussão está firmemente atrelado às noções de oralidade e memória.

No seu belo livro *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, Ecléa Bosi (2001: 55) diz que “a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual”. Com base nos trabalhos de Maurice Halbwachs, a autora afirma que, na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. Por isso, ocorre uma certa “desfiguração” do passado quando é revisitado, pois ele é remanejado pelas idéias e ideais do presente (p. 63).

Outras questões importantes em relação à memória são pontuadas por Bosi (2001: 65). A nitidez da coisa memorizada será tanto maior quanto mais colocada em relação à experiência social do grupo, constituindo a memória coletiva dos fatos vividos pelo grupo. Entretanto, segundo a autora, “existe uma relação entre o ato de lembrar e o relevo (existencial e social) do fato recordado para o sujeito que o recorda”. Pois, “é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador, e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum” (p. 411).

Outros fatores que interferem na memória são apontados por Bosi (2001: 415). A sucessão de etapas na memória é toda dividida por marcos, pontos onde a significação da vida se encontra: mudanças de casa ou de lugar, morte de um parente, formatura, casamento, festas, emprego. E mais: o lugar que alguém ocupa na consideração de seu grupo de convivência diária, uma pessoa amada, terá seus gestos e palavras guardados zelosamente (p. 415). Isto me remete imediatamente às viúvas da minha pesquisa. Elas contam com detalhes as experiências porque passaram com a morte do marido, e a vivência dos anos de viuvez. As informações pertinentes ao universo de pesquisa e análises serão extensamente abordadas nos próximos capítulos. Mas gostaria de antecipar, com base nessas colocações de Ecléa Bosi, algo que percebi nos meus dados e que penso que são ações realizadas para assegurar que o morto não seja esquecido, ou provar a sua importância social na mesma medida em que ele também é para a própria pessoa enlutada. Trata-se da descrição das mulheres sobre a quantidade de pessoas que acorreram ao velório, sepultamento, missas de sétimo dia; a quantidade de coroas de flores enviadas por amigos e instituições sociais; os numerosos contatos com as viúvas, através de cartas, telegramas, cartões, mensagens escritas, especialmente lembradas se forem provenientes de autoridades políticas ou pessoas de projeção na sociedade; as homenagens póstumas realizadas por instituições públicas, como clubes, Assembléia Legislativa, instituições militares, etc. Voltarei a isto.

Por fim, Bosi diz que o instrumento decididamente socializador da memória é a linguagem (p. 56). Mas esta linguagem não tem a mesma força de expressão de idéias em todas as pessoas. Na pesquisa que utiliza a narrativa de vida, a capacidade do informante de ser também um bom narrador ajuda na elaboração do texto. Muitas pessoas não são capazes de transformar sua lembrança em uma narrativa, o que pode ser uma dificuldade na reconstrução de experiências sociais passadas. De qualquer forma, considerando a perspectiva social da memória, o número final de narrativas importa pouco, pois todo relato é sempre um relato social, isto é, o narrador, ao reconstruir sua história estará também reconstruindo a história do seu grupo e do seu tempo (Montenegro & Fernandes, 2001: 10).

Voltando a Bertaux (1997: 45), ele acentua que a narrativa de vida tem como especificidade narrar práticas sociais. Busca extrair das experiências das pessoas

informações e descrições que, analisadas em conjunto, ajudam a compreender os processos, práticas, valores, dos grupos sociais.

3.3 - Os INSTRUMENTOS

Os dados foram coletados através de entrevista narrativa, semi-estruturada, por meio de gravação em fita cassete, seguindo um roteiro previamente elaborado (Anexo B), norteador das questões que pretendi investigar. Seguindo as recomendações de Bertaux (1997: 59) para obtenção da entrevista narrativa, foram feitas intervenções apenas no sentido de elicitare respostas, com um mínimo de intervenção da pesquisadora, na forma de favorecer o processo de inter-relação. É bom lembrar que aqui, a inter-relação não se restringe ao diálogo – até porque ele é mínimo, para não afetar a escuta e o fluxo narrativo – mas perpassa pela comunicação não verbal, com atitudes de interesse para com ‘o outro’.

Nesse sentido, o processo de interlocução [inter-relação] é tematizado pelo antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira (1998: 23), que mostra os ganhos da Antropologia frente à alteração de conotação das relações observador - observado (cuja aproximação se dá, agora, no *encontro etnográfico*), antropólogo - informante (abandonando-se o caráter monológico da prática de entrevista para dar lugar ao dialógico, transformando-os em interlocutores), e pesquisador - pesquisado (nivelando-os numa relação simétrica). Tal processo metodológico, para a pesquisa antropológica, já se encontra bem sedimentado dentro do estudo de sociedades ditas complexas, aonde a entrevista face a face vai impondo-se como instrumento privilegiado para o encontro das subjetividades do pesquisador e do informante, indiscutivelmente reconhecidas, hoje, como inerentes ao processo interacional. A empatia que se estabelece (ou não) pode ser um elemento diferenciador do momento da inter-relação, transformando esse encontro numa “fusão de horizontes”.

Então, trabalhar com narrativas de vida pode ser uma oportunidade de testemunhar e compartilhar com o informante sua emoção. Aqui fica bem claro que o pesquisador pode ser um bom investigador sem deixar de ser humano, pois a neutralidade científica é uma falácia positivista. Questionários fechados podem até contribuir para o afastamento

emocional, se o objetivo são construções estatísticas. Já a narrativa colhida por entrevista semi-estruturada permite uma convergência entre interlocutores que permite saber do que o outro está falando, pelo simples fato de se ter alcançado aquela “fusão de horizontes” tão cara a Geertz (1989). Ou, lembrando Jung, o fato decisivo é que, enquanto ser humano, encontro-me diante de outro ser humano, e a entrevista é um ato dialogado que tem a necessidade de interlocutores, em que ambos têm o que dizer.

Além da própria narrativa, também foram feitas observações do ambiente e da própria informante, no momento da entrevista. Em relação ao ambiente, a maioria dos domicílios era tipo apartamento, relativamente amplo, mais voltado para o conforto do que para o luxo - característica de camada média? Geralmente a entrevista transcorria na sala de visita ou na varanda. Entre os objetos de ornamentação na sala, pelo menos a metade das viúvas mostrou porta-retratos com fotografias do marido com ela e/ou filhos; outras falavam que tinham fotos no quarto de dormir.

A interação que ia sendo estabelecida entre pesquisador/pesquisado podia ser observada pelo evoluir da “conversa”. No início, o teor da fala da informante era mais formal, com uma certa correção gramatical. À medida que ia transcorrendo a entrevista, o discurso se informalizava e ficava mais coloquial. Além disso, no começo do encontro, algumas até receberam telefonemas; mas ao se envolverem cada vez mais com a entrevista, mandavam dizer que não iriam atender nenhuma chamada até o final, ou simplesmente desligavam o aparelho. Com a grande maioria, o encontro se deu apenas entre mim e a viúva, mesmo que houvesse outras pessoas em casa, e havia a preocupação de quem passava por perto (em alguns casos onde isso aconteceu) de não atrapalhar/ interferir na ação. Mesmo o oferecimento de água, cafezinho ou lanche – sinais da hospitalidade nordestina - , não levava à interrupção do fluxo narrativo.

A transcrição das entrevistas foi feita por esta pesquisadora, constituindo-se em importante fase da pesquisa. Segundo Atkinson & Heritage, a transcrição não deve ser pensada como um detalhe técnico, mas sim que “sua produção e uso são atividades da pesquisa” (citados por Silverman, 1993: 117). Realmente. Apesar do tempo despendido, até porque as gravações eram muito extensas, a riqueza da experiência me faz defender a

idéia de que todo material deve sempre ser trabalhado pelo investigador. A transcrição permite o contato com as entonações vocais que são, muitas vezes, reveladoras de expressão de sentimentos ou sensações, enfim, do vivido; permite, ainda, que o pesquisador compartilhe o momento rememorado pelo informante. Isto fica de tal forma impregnado no pensamento do pesquisador que a simples leitura do texto transcrito faz com que se ‘escute’ a voz e a emoção, positiva ou negativa, do informante. Finalmente, a transcrição dá acesso a detalhes de expressão verbal que as notas de campo não fornecem. Então, penso que as técnicas de observação direta/notas de campo e entrevista narrativa/transcrição antes se complementam do que se hierarquizam; daí a necessidade de serem tratadas com o mesmo nível de proeminência pelo investigador, que deveria, ele mesmo, executar a ambas.

Todo o acervo, resultante desses instrumentos, constituiu o material de pesquisa trabalhado para esta dissertação.

3.4 - A ANÁLISE DOS DADOS

Segundo Bertaux (1997: 65), a chave metodológica para a análise dos dados coletados nas entrevistas narrativas, é constituída pela comparação entre os diversos depoimentos. Essa comparação pode identificar recorrências de situações e/ou desempenhos semelhantes de ações, tradutoras dos processos sociais ali representados; permite também que as hipóteses levantadas no decorrer da pesquisa, sejam confirmadas ou modificadas pela busca sistemática de casos negativos. Atinge-se um ponto de *saturação*, onde cada novo caso confirma a validade da interpretação sociológica, quando o pesquisador percorre caso a caso, permitindo modificar seu percurso, e enriquecendo e corrigindo o quadro mental sobre os processos sociais em estudo.

Com base nas transcrições das narrativas, elaborei um primeiro quadro geral dos atores participantes da amostra estudada, agrupando características sociais das viúvas e marcos temporais das uniões conjugais, bem como alguns dados sobre os maridos. Esse grupo geral de informações constitui o capítulo 4 dessa dissertação, dando uma idéia panorâmica dos elementos humanos envolvidos e suas principais características.

Dentre os dados recolhidos nas entrevistas narrativas, estabeleci dois grandes grupos, um contendo os acontecimentos em torno da morte do marido e rituais imediatos, e um outro abrangendo os procedimentos que tiveram lugar na vida das mulheres em face ao novo papel atribuído pela viuvez. Daí, optei por discutir duas categorias principais de eventos: os rituais funerários e os sistemas de suporte utilizados pelas viúvas da pesquisa para dar conta das demandas advindas com a nova situação.

Dentre os sistemas rituais, foram destacados o velório, a inumação e a missa de sétimo dia, bem como algumas mudanças pessoais e sociais, que caracterizei como ritos de separação na margem. Entre os sistemas de suporte, baseando-me no esquema de Lopata (1979), trabalhei com os suportes econômicos, de serviços, pessoal-social e pessoal-emocional. As regularidades em relação às categorias selecionadas mostraram, para o grupo estudado, a preponderância dada às seqüências rituais fúnebres, confirmando aqui as observações de Roberto DaMatta (1997) sobre a importância dos mortos no Brasil. Em relação aos suportes e apoios utilizados pela mulher enviuvada, percebi, entre outras coisas, que a maior parte dos suportes e apoios envolve pessoas da família extensa, e mais freqüentemente do lado da mulher.

Além disso, desde a elaboração do projeto e a partir das leituras empreendidas, eu vislumbrava duas situações recorrentes na condição de viuvez, que se constituíram, durante a coleta de dados, em hipóteses da pesquisa: a situação de estigma e o estado de liminaridade que se estabelece com a viuvez feminina. A análise dos dados mostrou que isso podia ser confirmado.



Quero esclarecer, ainda, que na elaboração do texto, embora respeitando uma certa padronização proposta para trabalhos acadêmicos, procurei tornar sempre presentes as mulheres com quem trabalhei, incluindo suas falas, sentimentos, emoções, expressões, em praticamente todos os capítulos. Este procedimento visou explicitar firmemente a verdadeira dimensão da importância e da participação que elas tiveram nesta dissertação.

Fundamentalmente, essa pesquisa espera ser um veículo de divulgação no espaço público das vozes dessas mulheres enviuvadas, dando a conhecer um pouco mais uma categoria humana que poucas vezes tem possibilidade de se exprimir. Se fosse só por isso,

já consideraria válida a tarefa, pois, como diz Bertaux (1997: 117), o pesquisador social tem “uma tarefa de *passador* que contribui para a democratização do espaço público e para o aprofundamento da reflexividade de uma sociedade (da consciência que ela pode ter dela mesma)”.

Por fim, lembro as palavras de B. Malinowski (1978: 34):

Estudar as instituições, costumes e códigos,
ou estudar o comportamento e mentalidade do homem,
sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos
pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender
o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é,
em minha opinião, perder a maior recompensa
que se possa esperar do estudo do homem.

Se ousar/posso dizer, na minha opinião também.

A viuvez, sabe-se bem, enquanto categoria de estado civil, está constituída por homens e mulheres cujos casamentos foram dissolvidos pela morte do cônjuge. Todas as sociedades reconhecem esse estado, embora os tratamentos dispensados ao homem e à mulher difiram de acordo com os padrões estabelecidos culturalmente. De qualquer forma, quando o tema é viuvez, a maioria dos estudos centra-se sobre as mulheres, e a própria idéia de viuvez “remete, sempre e de imediato, às mulheres – como se os homens não ficassem viúvos, também” (Britto da Motta, 2002: 264). Algumas explicações que são alegadas para este fato foram apontadas no capítulo 2. Agora, mostro a minha própria trajetória na identificação e seleção das minhas informantes, e apresento resumidamente algumas características de cada uma delas

4.1 - “CAÇA” ÀS VIÚVAS

Bom. Eu sabia o que queria trabalhar na pesquisa, e com qual método – narrativa de vida. Mas onde buscar as informantes? Anúncio em jornal? Chamada pela televisão? Não, se bem que anúncios em jornais locais tenham sido uma forma de coleta utilizada pelos sociólogos poloneses F. Znaniecki e Krzywicki, no período entre as duas grandes guerras mundiais, tendo angariado um grande número de biografias e narrativas de vida da população polonesa “comum”, que permitiram análises sociológicas perspicazes (Bertaux & Kohli, 1984: 221). Esse método parece interessante, e no mínimo original, para a pesquisa sociológica, em centro urbano e com grande número de pessoas. O que não era meu caso.

A indefinição durou pouco, e a execução da pesquisa de campo foi menos difícil do que eu pensava, no que se referiu à identificação e seleção das participantes. Porque sempre tem alguém que conhece alguém que perdeu alguém. Neste caso, o marido. À medida que eu falava sobre o projeto com pessoas do trabalho, da família, do círculo de amizades, do mestrado, etc., sempre encontrava alguém que sabia ou ouvira falar de um caso que poderia

ser incorporado ao meu trabalho. E, assim, a rede se foi ampliando de tal maneira que, já ao estabelecer contato com a primeira informante, eu tinha listado, pelo menos, mais cinco.

Então, a minha impressão inicial de dificuldade em captar as viúvas era falsa. A verdade é que eu não tinha idéia de como somos numerosas. Eu própria não conseguia vê-las. Embora soubesse que existiam no entorno⁵³, até no mesmo prédio onde moro, é como se estivessem apagadas. Por isso, foi com alguma surpresa que vi completar-se rapidamente o quantitativo que eu me dispunha a estudar; e foi com algum pesar que tive de deixar outras fora do meu universo. Por outro lado, tudo isto veio mostrar que um amplo e pouco explorado campo de pesquisa está aí, à espera do despertar das ciências para a problemática da viuvez. Esta, então, deixará de ser apenas uma eventual referência nos estudos de organização social e parentesco, ou citação de costumes exóticos e cruéis em várias partes do mundo, ou de programas de saúde para idosos, para se converter no próprio cerne da pesquisa. As viúvas deixarão de ser vistas “de fora”, como um mero artefato social ou simples representações da coletividade, mas passarão a ser reconhecidas como categoria com expressão social própria.

A esse respeito, lembro do que me falou uma viúva, vizinha, que encontro eventualmente nos percursos de sobe-desce dos elevadores do nosso prédio. Ao lhe falar do meu projeto, em conversa informal, ela assim se posicionou a respeito: “-Viúva não existe! Ser viúva é ser nada!” Essa resposta, até certo ponto chocante, contribuiu para reforçar meu compromisso com a pesquisa, bem como à idéia de exclusão que, parece-me, muitas viúvas têm quanto a seu *status* e papel na sociedade, decorrente da situação de estigma e marginalidade em que se encontram.

O caminho trilhado foi até certo ponto ritualizado, no sentido de obedecer a etapas mais ou menos seqüenciais. O convite inicial à viúva, como dito, foi feito por pessoas conhecidas, que inquiriam mulheres, aí suas conhecidas, se gostariam de participar de uma pesquisa sobre morte e viuvez. Essas pessoas, que chamo de contactantes, ao tomarem conhecimento da minha proposta de trabalho, achavam-na interessante, e invariavelmente se lembravam que conheciam alguém (viúva) que se encaixava nos critérios da pesquisa, ou sabiam de alguém que conhecia; então, espontaneamente, elas se ofereciam para fazer a

⁵³ Nenhuma das viúvas admitidas na pesquisa faz parte dos meus grupos sociais mais próximos.

sondagem inicial de interesse daquela viúva e, se ela concordasse, receber permissão para que seu número de telefone me fosse repassado. A partir daí, toda a comunicação era estabelecida por mim, desde a ligação telefônica para confirmar a participação até a entrevista propriamente dita, incluindo também eventuais encontros posteriores, necessários para complementação de informações. Com a concordância para a entrevista, marcavam-se local, dia e hora para o encontro, de acordo com a disponibilidade das mulheres.

Como já foi referido, o local de realização da entrevista foi sempre a residência da informante, o que me permitiu entrar no seu próprio “mundo privado”, observar a organização do espaço doméstico, a relação com os filhos e/ou outras pessoas moradoras da casa (se houvessem), a existência (ou não) de elementos que referissem ao marido morto (fotos, objetos, etc). Ao mesmo tempo, eu supunha que aí ela se sentiria mais à vontade para fazer a sua narrativa, contando com a cumplicidade de um ambiente íntimo, onde pudesse dar livre curso às suas lembranças, e lhe facilitasse escapar da censura controladora sobre emoções que por ventura emergissem, enfatizada pelo *processo civilizador*⁵⁴, na modernidade. Este, então, seria o momento para fazer a observação direta, forma de acessar os “imponderáveis da vida real”, tão caros a Malinowski. É verdade que de uma forma ultra-reduzida, se considerarmos os parâmetros preconizados pelo autor, mas nem por isso menos válida cientificamente. Senão vejamos.

Segundo Malinowski (1978: 24), muitos fenômenos importantes não podem ser registrados por questionários ou tabelas, tais como rotina de trabalho, cuidados corporais, hábitos alimentares, encontros sociais, relações de amizade/inimizade, vaidades e ambições pessoais. A esses fenômenos, ele chamou *imponderáveis da vida real* - tradutores do aspecto íntimo da vida nativa. Para que isso fosse bem apreendido, defende o autor, seria necessária uma permanência mais prolongada na comunidade estranha, com anotação sistemática no diário de campo de tudo que acontecer. Importante também participar ativamente dos momentos da vida da tribo, em passeios, jogos, conversas em volta da fogueira, isto é, “mergulhar na vida nativa” (pp. 30 –31).

Convém lembrar, entretanto, que Malinowski esteve trabalhando com uma cultura completamente diferente da sua, onde considerava necessário um certo tempo para perceber

⁵⁴ No sentido desenvolvido por Norbert Elias (1994).

detalhes que só a convivência permitiria identificar. Suponha-se, agora, que o trabalho seja desenvolvido na mesma comunidade do pesquisador, onde os padrões relacionais, costumes, regras sociais, atividades profissionais, enfim, os “imponderáveis”, sejam-lhe familiares. Então, o isolamento no campo como fator propício à identificação de tais elementos poderia ser dispensado, pois essa etapa está sendo vivida, ou seja, o “mergulho na vida nativa” está ocorrendo o tempo todo. Porque, aqui, pesquisador e pesquisado “somos todos nativos” (Geertz, 1989). Fazer Antropologia em casa pode dar a impressão de queima de etapas no trabalho etnológico, o que não me parece ser verdadeiro. A questão do distanciamento, de forma a tornar o familiar em “exótico” vem tomando parte nas discussões sobre o fazer antropológico, especialmente naqueles centros “periféricos”, onde, em grande parte, os estudos são realizados na mesma sociedade/cultura do pesquisador. No Brasil, os debates são estimulados em conhecidos trabalhos de Gilberto Velho, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto Da Matta, entre outros. É nesse sentido que coloco essa discussão

É óbvio que, nessa aproximação, não estão sendo esquecidas as especificidades de fazer trabalho de campo em uma sociedade complexa urbana. Nesta, as características que confrontam homogeneidades/heterogeneidades talvez sejam mais exacerbadas que em sociedades mais circunscritas. Também o “zelo” pelo privado, na sociedade complexa, torna difícil a aplicação total dos pressupostos da pesquisa de campo à la Malinowski. Adaptações são necessárias. Mas, numa visão mais ampla, a pertença à mesma sociedade de pesquisador e do informante pesquisado apresenta várias características comuns, como o conhecimento e compartilhamento de alguns “imponderáveis”.

4.2 - CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA

Existem infinitas maneiras de delimitar um grupo para estudo. Escolhi, aqui, trabalhar mulheres viúvas de camadas médias e cujos companheiros tinham falecido de maneira súbita. Portanto, foi uma amostra de caráter proposital, sendo informantes mulheres que se tornaram viúvas em alguma época de suas vidas, não importando o tempo

decorrido desde o evento morte do marido, nem tampouco se estavam separadas ou se tinham casado novamente, até a data da coleta de dados.

Uma outra questão a considerar refere-se a uma inquietação sentida por Lopata (1979), nas etapas iniciais de seu próprio trabalho envolvendo morte e viuvez: sua impressão de que seria complicado abordar eventos considerados traumáticos com seu universo de pesquisa - mulheres enviuvadas. Isto não chegou a me preocupar. Eu sentia que quem quisesse se engajar na pesquisa gostaria de falar de sua experiência, e que as minhas informantes saberiam que encontrariam em mim uma ouvinte atenta às suas narrativas. Porque tínhamos um elemento comum - a perda do parceiro - que tornava mais presente a empatia tão necessária nesse encontro de intersubjetividades que é o *encontro etnográfico* (grifo meu; Cardoso de Oliveira, 1998: 24), ou seja, na relação dialógica na qual o momento da entrevista transforma pesquisador – pesquisado em interlocutores (p. 67) .

E foi o que aconteceu. A franca adesão ao projeto pelas candidatas a informantes mostrou que, aliada ao interesse pela ampliação dos estudos acadêmicos sobre viuvez, vinha embutida uma vontade – eu diria até uma necessidade – de ter um espaço para falar de si e dos caminhos percorridos até esse momento: as reações pessoais ao evento, os comportamentos e atitudes adotados por si e/ou esperados para si, bem como as inter-relações sociais e afetivas que se estabeleceram em sua nova condição de viúva. Mas só existem viúvas se existiram maridos, é óbvio. De uma forma indireta, eles também fazem parte desta história.

4.2.1 - OS MARIDOS

Com a finalidade de condensar algumas informações e personificar os atores/maridos da pesquisa, algumas características gerais estão colocadas no Quadro I.

Quadro I- Algumas características sociais dos maridos, causa da morte e local do óbito.

Nº	Viúva	Mari do	Idade	Escola ridade	Profissão	Situação empregatícia	Causa da morte	Local / óbito
01	Marisa	M.	57	3º G	Delegado de Polícia	Empregado Func. Público	Infarte Fulminante	Domicílio
02	Dolores	P.	?	3º G	Engenheiro químico	Empregado/em multinacional	Aneurisma Dissecante da Aorta	Hospital
03	Glenda	M.	43	2º G	Promotor de vendas	Empregado Autônomo (sem INSS)	Assassinato Em assalto	Via pública
04	Sandra	M.	56	3º G	Assessor Segurança	Desempregado Autônomo (com INSS)	Leucemia Mielóide Aguda	Hospital
05	Evânia	P.	42	?	Comerciante Piloto / autos	Empregado Firma própria	Assassinato em assalto	Via pública
06	Diana	A.	52	3º G	Construtor	Empregado Firma própria Autônomo	Assassinato durante assalto	Hospital
07	Marússia	H.	55	?	Comerciante	Empregado Firma própria	Infarte Fulminante	Domicílio
08	Silene	A.	32	3º G	Func. público	Empregado Funcionário público	Assassinato por engano	Via pública
09	Wilma	P.	48	3º G	Aposen INSS Autônomo	Desempregado Aposentado	Assassinato não esclarecido	Via pública

Fonte: Entrevistas Pesquisa

O Quadro I mostra que a média de idade dos maridos, ao óbito, foi de 47 anos, o mais jovem com 32 e o mais velho com 57 anos. A maioria tinha escolaridade de nível superior, mas apenas um trabalhava em sua área de competência acadêmica (nº 02), quando ocorreu o óbito. Dois estavam desempregados (nº 04 e nº 09), mas contribuíam como autônomo para o INSS – um com aposentadoria por invalidez – e suas famílias recebem benefícios; um (nº 02) trabalhava e recolhia para o INSS, tendo a viúva recebido pensão; um trabalhava sem contribuir para o INSS (nº 03), não tendo deixado benefício previdenciário para a viúva. Outros dois tinham firma própria, mas não deixaram pensão

(nº 05 e 06). Os dois que trabalhavam em serviços públicos (nº 01 e nº 08), ambos deixaram as viúvas com suporte do benefício. E aquele que estava separado da mulher (nº 07), anteriormente, também não deixou pensão para a família.

Menos da metade dos maridos deixou, como legado, recurso financeiro advindo de suporte previdenciário federal (INSS) ou estadual (IPSEP). Mesmo assim, a grande maioria das famílias não apresentou queda econômica, visto que todas as mulheres trabalhavam, e algumas tinham salários maiores que os maridos, sendo mesmo, neste aspecto, mulheres chefes de família: tanto é que a preocupação de que “o dinheiro não desse, no fim do mês”, esteve presente apenas em três. Por outro lado, penso que o nível de escolaridade, que é estimado nas camadas médias como importante atributo nas estratégias de ascensão social, em um país com políticas econômicas como o Brasil não parece garantir, na prática, emprego ou melhores condições sócio-econômicas para as famílias sob chefia masculina.

Em relação às causas dos óbitos, com os assassinatos predominando sobre todas as outras causas, confirma-se a violência que grassa na região. Neste aspecto, a Região Metropolitana do Recife, onde estão localizadas as cidades cobertas por esta pesquisa, tem o sombrio título de segunda região com maior índice de criminalidade do Brasil, o que poderia contribuir substancialmente para elevar as estatísticas de morte súbita.

Um dos critérios estabelecidos para minha investigação com mulheres viúvas foi que o marido tivesse ido a óbito por morte biológica aparentemente inesperada, seja por morbidade súbita ou por causa externa. Apenas um dos meus casos (nº 04) não seria considerado, pelos parâmetros estipulados pela Medicina Legal, como morte súbita, mas foi aqui incluído pela caracterização de *inesperado* atribuído pela viúva. E o que vem a ser morte súbita?

4.2.2 - CLASSIFICAÇÃO MÉDICO-LEGAL DE MORTE

No marco da sociedade moderna ocidental, é a Biomedicina que sanciona a hora da morte de fato, e a Medicina Legal que a ratifica de direito. Na verdade, nem todos os defuntos passam necessariamente pelo crivo médico-legal para confirmação do óbito. A maioria dos falecimentos é atestada pelo médico clínico acompanhante do processo

mórbido que resultou na morte. Contudo, quando a morte resulta de violência ou de causa indeterminada, é obrigatória, pelo menos no Brasil, a avaliação anátomo-clínica, feita pelo Serviço de Verificação de Óbito – SVO, que então atesta a morte, e libera o cadáver para os funerais. Desnecessário dizer que esta é mais uma fonte de sofrimento para a família.

Os parâmetros médico-legais de classificação⁵⁵ da morte adotam como critérios definidores a realidade (real ou aparente), a rapidez (rápida ou lenta/agônica) e a causa (natural, violenta ou duvidosa).

A morte real é um estado irreversível, onde todos os órgãos deixam de funcionar espontaneamente e a atividade neurológica está ausente; a morte aparente é um estado transitório, reversível, em que as funções vitais estão muito rebaixadas, oferecendo, ao simples exame clínico, a aparência de morte real.

Quanto à rapidez, a Medicina Legal denomina morte rápida aquela que se instala rapidamente, não possibilitando um diagnóstico seguro nem administração de tratamento adequado. Na morte lenta ou agônica, o evento é esperado, mais vagaroso: é a culminação de um processo mórbido instalado por doença ou evolução de um traumatismo.

Finalmente, quanto à causa médico-legal, a morte natural é aquela esperada devido ao esgotamento do organismo físico, pelo envelhecimento, mas, também, a que ocorre em qualquer faixa etária, conseqüente a doença de base pré-existente, cuja causa é conhecida ou suspeitada, e o desenlace, esperado e espontâneo. Já a morte violenta é a que decorre de um agente externo, onde existem a força e a violência como determinantes lesivos. Aqui, a morte resulta de acidente, homicídio ou suicídio. Por fim, a morte duvidosa é a morte suspeita, de etiologia desconhecida, de instalação inesperada, e que exige, na maioria das vezes, um exame de perícia médico-legal para ser atestada a causa do óbito. Contudo, tal classificação não é rígida, podendo sobrepor-se de variadas maneiras, até ao ponto da indeterminação da *causa mortis*.

Para uma delimitação mais acurada do meu universo de pesquisa, pensei em trabalhar apenas com morte súbita, no início do projeto. Eu designaria como morte súbita àquela cujo êxito letal ocorreu rápida e inesperadamente, com ou sem patologia previamente conhecida (cardiopatia, patologia respiratória, aneurisma, etc), incluindo mortes resultantes de causa externa (acidente, homicídio ou suicídio).

⁵⁵ A classificação de morte na Medicina Legal, exposta no texto, foi obtida via Internet, no site de perícias forenses, cujo endereço eletrônico é <http://www.pericias-forenses.com.br/digreal.htm>, acessado em 02/10/2002.

No entanto, a experiência de campo me mostrou que a minha tipologia podia não corresponder à das minhas informantes, e que o “inesperado” pode ser auto-definido, escapando do engessamento burocrático da lei; antes, ele é ditado pelo vivido. Novamente, a Antropologia poderia demonstrar a relativização e pertinência (ou não) desse conceito. Assim é que em um dos casos estudados, onde a morte ocorreu três semanas após o diagnóstico, a viúva considera que a morte do marido foi súbita:

-Porque M. ((marido)) não tinha nada, absolutamente nada! Nenhum sintoma! De repente, assim, diagnostica leucemia. Quer dizer, é uma - uma condenação, né? (.) E aí, assim, com vinte e um dias, morre. Era uma condenação! Pra mim até::: era pra mais tempo. Com vinte e um dias: *siu*, desapareceu! (.) Né? Então, PRA MIM, é uma coisa mais do que súbita! (Sandra).

4.3 - COMPOSIÇÃO DA AMOSTRAGEM

Como já referido, a perspectiva de trabalhar com um determinado grupo, especialmente quando vinculado a questões supostamente traumáticas, pode fazer hesitar o pesquisador sobre que forma de abordagem utilizar, antecipando em si próprio possíveis reações dos entrevistados. Lopata passou por esta situação sendo esclarecida e tranqüilizada por alguns estudiosos⁵⁶ do assunto, que lhe asseguraram que viúvas “necessitam falar acerca de seus sentimentos e problemas” (1973: x). No meu caso, essa dúvida não esteve presente, de antemão, pelo motivo já explicitado. Por outra parte, talvez decorrente da minha vivência / experiência no campo médico, eu sabia que muitas pessoas gostam de ter ouvintes atentos para os seus problemas e dores, independentemente da “cura” esperada. Para ilustrar, eis o que algumas informantes da pesquisa declararam, quando solicitadas a dar sua opinião sobre nossa “conversa”, no final: “Ah, eu gostei! E acho que esse seu projeto vai ajudar muita gente”. “Achei ótima. Nossa! Foi tão bom pra mim! Gostei muito!” Outras foram mais enfáticas:

-Acho que foi ótima pra falar das coisas. É o momento de falar, de falar, né? - mais uma oportunidade - das coisas, do sentimento, da vivência, que chegou. Muito bom! Eu tava com uma expectativa assim,

⁵⁶ Os sociólogos Robert Fulton e Robert Weiss, os psiquiatras Eric Lindemann (Harvard Medical School) e David Maddison, e o psicólogo Phyllis Silverman integram um grupo de estudiosos que vem trabalhando o processo de luto na sociedade urbana americana contemporânea (*Apud* Lopata, 1976, Preface).

disso mesmo, sabe?, quando você marcou. Porque a gente fala, sabe?, mas às vezes pode cansar, cansar as pessoas, né? Falo, quando eu vejo..., se bem que todo mundo esteve muito atento. Mas o tempo passa, as coisas esgotam. (Sandra)

-Muito boa! Muito boa! (...) pelo tipo de perguntas, eu acho que deve ser uma coisa muito boa, muito construtiva!

-Pra você, foi ruim falar sobre isso?

-NÃO!!! SA' por que? Às vezes, eu sinto necessidade. (...) Outra: eu evito. (...) Eu tenho, às vezes, demonstrado qu'eu tô bem. Mas, na verdade, eu num tô. Num tô! Eu tenho feito isso, porque eu tô pensando nas pessoas que tão ao meu redor. (Glenda)

Bem. Como amostra proposital, as primeiras viúvas contactadas foram as que incluí na minha pesquisa. E quem são essas mulheres? O que fazem? Onde moram? De onde vêm? Vamos conhecê-las um pouco.

Marisa

Nascida em cidade interiorana, no sertão pernambucano, procede de uma família numerosa, tendo quatro irmãos e seis irmãs, todos casados. Estava com 13 anos de idade quando o pai faleceu; a mãe terminou de criar e educar os filhos sozinha, vivendo todos da pensão deixada pelo marido/pai, e “de todos os medos de uma casa sem homem”. Com 18 anos, Marisa saiu de casa, para trabalhar como professora na área rural do município, mas no ano seguinte veio para Recife, “fazer faculdade”. Quando terminou o curso, a família de origem veio morar em Recife. Em 1977, Marisa engravidou e foi morar com o namorado. Ele era também do interior do Estado de Pernambuco, fez o curso de Direito, e trabalhava como delegado de polícia. O casamento aconteceu depois: “ele só quis casar após dois anos, por convencimento mesmo; ele achou que devia casar naquele momento”. Apesar de um passado boêmio, ele tornou-se uma pessoa caseira. Para ela, o amor foi sendo construído durante todo o tempo que viveram juntos, e guarda a certeza de que eles se amaram muito. Tiveram dois filhos, que vivem com ela.

Dolores

Natural de Recife/PE. Perdeu os pais ainda criança, sendo criada pela avó, junto com um irmão e uma irmã. Aos 14 anos de idade, com a morte dos avós, passaram a morar

com um tio, mas logo que conseguiram emprego, as duas irmãs foram viver numa pensão, de onde Dolores saiu pelo casamento. O namoro durou 10 anos, e foram primeiro namorado/namorada um do outro. Tiveram muitas dificuldades financeiras no início, “mas a gente viveu muito feliz!” Diz que sempre foi muito dependente do marido (e de todos – avó, irmã: transferiu essa dependência para o marido), e fazia tudo que ele queria: “Aprendi muito isso: que, às vezes a gente ganha uma guerra dando um passo atrás. Muita coisa eu conseguia dele assim: cedia, mas depois eu conversava com ele e conseguia”. Nunca brigavam. Acha que a morte dele aconteceu muito cedo, pois tinham muitos planos ainda. Esperavam que os filhos se fizessem na vida e saíssem de casa, cada um já tendo seu emprego e sua família, para viverem sós. Sonhavam em “morar em Boa Viagem, no cantinho da gente, com dois quartos – um quarto de reserva de visita, para os filhos irem lá DE VISITA. Mas, infelizmente, num deu certo!” Refere ainda que o marido era muito ciumento e não a deixava sair sozinha; por outro lado, diz que saíam juntos sempre, e que ele não sabia sair sem ela: separavam-se apenas no horário de trabalho dele. Conta, também, que começou a trabalhar [fora de casa] muito tarde, porque ele não queria que ela trabalhasse; então, era doméstica e sempre foi de cuidar dos filhos e da casa. Trabalha como professora de artes num colégio particular. Adora sua profissão. Depois da morte dele, não consegue ficar mais em casa. Os filhos moram com ela.

Glenda

Também é nascida em Recife, numa família de nove irmãos, sendo quatro homens e cinco mulheres; seu pai já faleceu; a mãe é viva; tem uma irmã viúva. Casou com 24 anos, após dois anos de namoro e noivado. O marido era nascido em cidade interiorana, mas criou-se em Recife. Este era o segundo casamento dele. Tinham uma boa relação conjugal, havia muito companheirismo. Ele trabalhava como vendedor ambulante, e viajava muito durante a semana. Falavam-se muito por telefone celular – “a melhor invenção do mundo”. Passavam o final de semana juntos, grudados um no outro – usavam, mutuamente, o apelido de *Grudão*. Ele apoiava muito o crescimento intelectual dela, que participava de cursos, estágios, congressos, embora ele mesmo só tivesse completado o 2º Grau. Modelavam os defeitos e agüentavam as rabugices um do outro por causa do amor, e ele dizia que ela “era a pessoa que ele esperou a vida inteira”. Havia brigas normais, “como

todo casal tem”. Acha que a morte dele foi precoce, pois “a gente tinha muita coisa, pela frente, pra viver! A gente tinha um filho pra ter. A GENTE TINHA que envelhecer junto!...”

Sandra

Também é de Recife. Seus pais são vivos; tem três irmãs e um irmão, todos casados. Começou a trabalhar com 15 anos de idade. Casou-se com 22 anos, com um colega que trabalhava, na época, com ela no mesmo Banco. Aí, a política trabalhista interna do Banco só permitia que um deles continuasse funcionário da instituição, e o outro tinha que ser demitido: “conseqüentemente, era eu, que era secretária; ele era gerente!” Ficou sem trabalhar, porque ele dizia: “Mulher minha num trabalha nem estuda!” No terceiro ano de casamento fez vestibular - quando ele concordou – sendo aprovada em Psicologia. Fala de momentos difíceis, economicamente, porque ele gastava tudo, mesmo antes de ganhar. Ela queria trabalhar para equilibrar as despesas de casa. Numa época mais apertada, ela quis deixar a faculdade por um tempo, mas ele mesmo deu força para ela continuar. Como era filho único, a mãe dele sempre morou com o casal: “É uma guerra fria! A disputa pelo mesmo homem a vida toda!” A vantagem dessa situação era ser muito ajudada pela sogra nos cuidados com a filha. A relação conjugal começou a mudar quando ela viu que “casamento não era viver um em função do outro”. E ele começou a sofrer com a mudança dela: crescendo pessoal e profissionalmente, ele se sentia ameaçado; quando ela começou a ganhar dinheiro e participar e opinar nas coisas de casa, passou a ser mais respeitada. Acha que foi um preço alto “para ele se adaptar e aceitar essa mulher que estava vendo tudo mais”. Diz, ainda, que “dava, em troca, o amor, a fidelidade, o valor família”. Davam-se bem sexualmente, e ele era romântico. Nenhum dos dois queria sair do casamento, e quando estavam meio frios, conversavam e resgatavam a relação. Hoje, vê que estava vivendo um relacionamento que satisfazia, mas que estava precisando de uma coisa a mais.

Evânia

Nascida e criada também no interior do Estado, tem quatro irmãos e uma irmã, todos bem casados; seus pais são falecidos. Seu primeiro casamento foi com a idade de 14 anos, na sua cidade natal – levou uma surra dos pais e resolveu fugir com o namorado.

Arrependeu-se “dessa besteira”, porque, desde o segundo dia, “já num tava dando certo.” Mas, mesmo assim, “era melhor ainda tá cum marido do que voltar pra casa”, pois o pai era muito carrasco. Teve a primeira filha com 16 anos, de quem seus pais tomaram conta, após a primeira separação do marido. Depois de oito anos, voltou para o marido, ficou de novo grávida, e após um ano separou-se definitivamente. Veio para Recife, para estudar e trabalhar, “uma vida de muita luta, porque queria vencer”. Após três anos, trouxe os filhos para morar consigo. Conheceu, um ano depois, o segundo marido, aqui de Recife, “também divorciado, e pai de duas filhas”. Evânia diz que apostou tudo nessa união, porque “TINHA que dar certo!” Diz que o marido era perfeito: marido, amante, amigo. Tiveram uma filha. Trabalha em serviço público estadual há 21 anos. Não completou o 3º Grau. Dos três filhos, dois vivem com ela, e a mais velha “tá casada, graças a Deus!” Refere, ainda, que ela e o marido “sempre viveram muito bem juntos”. Hoje, depois de dois anos de viúva, já começou a “despertar pra uma nova união”.

Diana

Vem de Moreno, cidade próxima a Recife. Família de origem constituída de pai (falecido há 2 anos), mãe, oito irmãos e uma irmã. Começou a namorar o futuro marido aos 17 anos, casando seis anos depois, ambos ainda estudantes. Foram construindo juntos o patrimônio material e afetivo. Tiveram algumas crises logo no início, que fortaleceram o sentimento das duas partes, e amadureceram juntos. Ele era muito bom pai, muito dedicado e gostava de estar junto da família; como marido, muito apaixonado. Tinham poucas brigas – “porque eu acho que todo casal briga” -, apenas quando ele bebia em reuniões sociais. Saíam muito juntos, dançavam muito, “a gente vivia NAMORANDO!” Então, por isso, acha que a dor é maior e sente “uma saudade danada” dele. Acha que as pessoas não entendem o que ela sente, e que sua dor apenas seria maior se tivesse perdido um filho. Tem três filhos que moram com ela.

Marússia

Nasceu em cidade do interior, no Sertão de Pernambuco. Aos 12 anos, teve seu primeiro namorado, filho do prefeito local, relação não aprovada pelos seus pais. Foi interna em colégio de freiras na infância, vindo, ainda adolescente, morar em Recife para

estudar, e o namorado veio atrás. O namoro acabou e renovou 21 vezes, até que casaram. Mas acha que casou com um desconhecido, porque “naquela época, namoro era um namoro que a gente num conhecia: era cum pai e todo mundo olhando”, e “casava tudo donzela!”. Marido muito machista, os problemas começaram quando ele proibiu que ela trabalhasse, o que considera uma atitude “extremamente covarde”: enquanto namoravam, ela era estudante, e ele nunca disse nada contra; no momento que casaram, ele disse: “_Você num vai trabalhar”. Não se conformou, e trabalhava mesmo assim. Brigavam muito, e quando ela conseguiu ter seis empregos (para poder sustentar bem os três filhos), pediu a separação. Sabia que ele ia fazer alguma coisa com os filhos para atingi-la, e ele fez: tirou a guarda das crianças com a alegação de infidelidade dela, e subornando juiz e cartorário. Então, resolveu investir em si própria, indo fazer especialização e mestrado no Sul do país. Numa das vezes que voltou a Recife, aconteceu a morte dele. A recordação que tem é de um marido algoz, que acabou com o afeto apaixonado que ela sentia por ele. Havia desequilíbrio intelectual e físico (“ele era muito feio!”) no casal. Depois da separação, teve um noivo, que morreu também. Hoje não quer mais se relacionar com ninguém: “primeiro, porque o homem de meia idade num quer saber de coroa, ele quer saber de mulher mais jovem; aí, quando sobra um, que tem cabeça, que é disponível, que quer mulher de meia idade, ele tá muito comprometido do ponto de vista de saúde, muito deteriorado. Aí, é difícil, né?! É pra enterrar mais outro. Eu num quero. Tô cheia de enterrar gente!” Hoje, mora com as filhas, numa vida que considera plena.

Silene

Nasceu no interior do Estado, mas veio morar em Jaboatão com 11 meses de idade. Os pais são falecidos; tem nove irmãos, “bem unidos”. É muito tímida, o que as pessoas confundem com esnobismo. Sempre foi vaidosa e de se vestir bem, sendo o preto sua cor favorita. Era sete anos mais velha que o marido, e ao se casaram, ele ainda estudava. Ambos trabalhavam em serviço público, mas não como advogados que eram por graduação. Ele era apaixonado demais; ela parecia não demonstrar que gostava dele: talvez pelo velho complexo de ter um homem mais novo, e pensar que “ele queria se aproveitar”. Mas viveram muito bem juntos. Quando tinham algum atrito, sempre por coisas tolas, resolviam tudo por meio de cartas que escreviam um ao outro. Ele era uma pessoa muita

querida por parentes e amigos dela, e participava de tudo na sociedade de Jaboatão. Divertiam-se muito juntos, até o nascimento dos filhos, que são três. Esperava que, com a saída dos filhos crescidos de casa, o casal pudesse aproveitar a vida – “só que eu num sabia, né?, que eu num ia ver esse tempo.” Ele era filho único, e a mãe dele morou em sua casa até seis anos após a morte dele. Era uma convivência ruim, com a sogra dominadora, mas escondia do marido. A saída dela foi um impacto grande, talvez pior que a morte do marido, porque “a sogra era muito forte, tinha as rédeas de tudo”, e deixou um grande medo: o de não conseguir dar conta da família, sozinha. Silene diz que não teve mais nenhum relacionamento afetivo-sexual, porque não apareceu ninguém. Sente falta do companheiro, de alguém para conversar, para dividir os problemas; mas de sexo, propriamente, não: “não de ficar doente e de ter que arranjar uma pessoa”. Acha que só teria coragem de ter outro se fosse alguém de antes do casamento, porque se fosse um desconhecido, seria como trair o marido falecido. Hoje, sente que é uma vitoriosa, pois conseguiu educar os filhos, substituindo a “figura imprescindível do pai”.

Wilma

Natural de Recife. O pai é falecido; a mãe independente, e mora “no canto dela”; tem dois irmãos, sendo que um mora em outro Estado. Casou, ainda estudante de Medicina, com um amigo do irmão, tendo três filhas. Diz que viveu um casamento maravilhoso, com atividades compartilhadas em tudo: muita igualdade na relação e na responsabilidade de educar as filhas, sustento da casa, junção dos salários, muito companheirismo. Nunca tiveram uma briga séria. Ele muito romântico; eram fiéis um ao outro. Divertiam-se muito juntos, tanto fora quanto em casa, onde recebiam amigos e parentes; dançavam muito e faziam muitas festas. O marido teve sério problema cardíaco, sendo aposentado por invalidez, e passando a trabalhar por conta própria. Isso o deixava deprimido, algumas vezes, principalmente quando ela saía para o trabalho e ele ficava em casa – ele dizia que na casa deles as coisas eram invertidas: a mulher saía pra trabalhar e o homem ficava em casa. Mas ela sabia que ele apoiava o trabalho dela em tudo e incentivava a carreira dela. Ultimamente era Wilma que sustentava a casa. Não tem idéia de se vai casar de novo, porque não é contra o casamento, já que sua “experiência com casamento foi a melhor

possível”, mas tem que estarem os dois apaixonados. Continua morando no mesmo lugar, com duas filhas; uma outra casou e mora perto delas.

4.3.1 - CARACTERÍSTICAS SOCIAIS DAS VIÚVAS

Outros dados sobre as viúvas da pesquisa estão sintetizados nos Quadro II e Quadro III (p. 104), permitindo algumas reflexões.

Quadro II – Características sociais das viúvas.

Nome	Idade	Local do Domicílio	Naturalidade Pernambuco	Escolaridade (Graduação)	Profissão	Religião	Classe Social
Marisa	61	Torreão/Re ¹	Arcoverde	3º/ Pedagogia	Func. ² Pública	Cat. ³ Prat ⁴	Média
Dolores	61	Graças/Re	Recife	3º/Artes	Profª Artes	Cat. Prat	Média
Glenda	36	Piedade /Ja ⁵	Recife	3º/Biologia	Func. Pública	Cat. Ñ Prat	Média
Sandra	54	Torre/ Re	Recife	3º/Psicologia	Psicóloga	Cat. Prat.	Média
Evânia	47	Aflitos/Re	Belo Jardim	3º incomp	Func. Pública	Evangélica	Média
Diana	50	Derby/Re	Moreno	3º/Medicina	Func. Pública	Cat. Prat.	Média
Marússia	55	Torre/Re	Petrolina	3º/Medicina	Func. Pública	Livre Pens. ⁶	Média
Silene	60	Candeias/Ja	Vitória	3º/Direito	Aposentada	Cat. Prat.	Média
Wilma	47	Bongi/Re	Recife	3º/Medicina	Func. Pública	Espírita	Média

Fonte: Entrevistas da pesquisa

Legenda: 1- Recife; 2- Funcionária; 3- Católica; 4- Praticante; 5- Jaboatão; 6- Livre Pensadora.

Idade, Procedência, Escolaridade

A média de idade das mulheres, à época das entrevistas, era de 52 anos, com a mais nova tendo 36 e as mais velhas 61. As suas histórias mostram que um pouco mais da metade procedia do interior do Estado, migrando para a capital Recife, com a finalidade de estudar e/ou trabalhar. Todas chegaram a cursar o 3º Grau, e apenas uma não concluiu o curso superior. Das oito mulheres graduadas, uma não trabalhava na área de sua graduação.

Emprego

Das nove viúvas, apenas duas não tinham vínculo com o serviço público. Essa questão me chamou a atenção: em relação aos meus dados, havia mais mulheres inseridas em empregos estatais do que homens. Pelo senso comum, parece que ter um emprego público freqüentemente é uma ambição de classe média, embora muitas vezes com menor chance de alta projeção social e mais baixo rendimento financeiro, pois asseguraria maior estabilidade empregatícia, aposentadoria e/ou pensão para a família, em caso de morte. É possível. Mas por que para as mulheres? Uma resposta possível seria inferida de Tânia Salém (1980: 38), quando remete à maneira do treinamento diferencial a que estão submetidos filhos e filhas dentro de famílias de camadas médias, onde a divisão de papéis sexuais é propagada: aos filhos, estimula-se independência, ambição, competitividade e controle das emoções; das filhas, espera-se obediência, dependência, docilidade, proteção no seio da família. Poder-se-ia, talvez, inferir que, com tal treinamento, elas se acomodariam melhor a menores salários e discreta projeção em suas atividades fora de casa, sendo o serviço público um emprego adequado a essas expectativas.

Ainda em busca de resposta àquela questão, encontro o que Scott (1996: 152)⁵⁷ escreve sobre uma das maneiras pelas quais a família de classe média exerce uma ação articuladora da força-de-trabalho, através da socialização e reprodução do segmento: “Como instância primária da socialização dos componentes do segmento, onde a ordem moral e ideológica que sustenta a distribuição desigual das recompensas sociais é dada continuidade, a família requer grandes investimentos de tempo e de recursos na produção e na reprodução de pessoas capazes de exercer as ocupações características do segmento”.

As ocupações características dos membros de camadas médias são, ainda segundo Scott (1996: 151), pautadas no “controle sobre o trabalho dos outros” ou em “saber administrar a vida dos outros”, e a capacidade de desempenhar essa função é fundamental para perdurar no segmento. Além disso, seguindo o autor, a hierarquização no seio da família, pela transmissão de *status* adquirido e autoridade, favorece os homens e, nas gerações, os mais produtivos; estas pessoas devem ser poupadas de tarefas cansativas ou

⁵⁷ O referido artigo propõe um *exercício comparativo* a respeito das situações concretas de trabalho, dominação e poder entre pobres urbanos e indivíduos de camadas médias, onde a problemática tem diferentes expressões do ponto de vista dos pesquisadores (Parry Scott, 1996) – ver bibliografia.

serviços pesados, liberadas para o trabalho fora e/ou inseridas na rede de sociabilidade externa (Scott, 1996: 151). Aqui vejo desenhado, de uma maneira geral, o perfil de trabalhador de homens de classe média; já as mulheres, mesmo que tenham serviços domésticos sob seu comando, e ainda trabalhando fora, estariam também incumbidas das tarefas caseiras e sob algum grau de subordinação aos parceiros, como resultante daquele modelo de socialização descrito por Salém (1980), referido anteriormente. Enfim, estes talvez sejam fatores contributivos para explicar uma maior adesão dessas mulheres ao serviço público, embora muitas vezes em cargos de chefia, no qual a competitividade e remuneração não são tão elevadas como em outras esferas de trabalho no espaço público.

De qualquer maneira, todas estavam bem nos seus empregos e gostavam do trabalho; apenas uma era aposentada, e outra em vias de se aposentar. Além disso, para algumas o trabalho foi a “salvação”, após o evento, porque não agüentavam ficar em casa, voltando em geral ao serviço poucos dias após o óbito do marido. Entre todas, apenas duas, Glenda e Diana, afastaram-se mais do que uma semana do emprego. A justificativa dada por Dolores era que “precisava [trabalhar], num podia ficar parada, minha mente tinha que estar ocupada”; no caso de Wilma, manteve-se no mesmo ritmo de comparecimento ao serviço, porque “se eu ficasse em casa era pior”, e também não podia deixar de trabalhar, pois era quem “já sustentava a casa um pouquinho, um pouco só”, visto que o marido estava passando por uma fase de [sem] trabalho muito difícil.

Religião

Quanto à religião, a maioria era católica praticante, correspondendo à tradição brasileira de país católico. O *ser praticante* significava, pelo menos, ir à missa no final de semana e comungar.

Marisa pensa que o lidar com a morte é mais fácil para as pessoas espíritas, que acreditam que a morte é passar para outra vida, e que vêm isso com alegria. Mas para ela, mesmo acreditando na permanência daquele “tipo bem católico de espírito”, acha que a morte é sempre perda, uma coisa trágica, “é sempre como se fosse castigo”, herança de uma filosofia de vida e educação que não elaboram a idéia de inexorabilidade da morte nem de passagem para uma outra dimensão. Acredita que o espírito do marido está em algum lugar, e que pode ajudar aqui embaixo; que onde ele estiver, está sabendo o que está acontecendo

aqui na terra, e “eu apelo pra ele como quem apela pra santo.” Acredita também que um dia vai encontrá-lo novamente.

No caso de Dolores, o que sentiu foi uma grande revolta para com Deus, e “falou muita besteira por muito tempo ainda”. Não gostava de ir à missa, porque chorava o tempo todo e ficava envergonhada das pessoas em torno ficarem olhando, de vê-la “naquele desespero”. Começou a melhorar a partir do contato com pessoas espíritas, colegas de trabalho e/ou parentes, que lhe traziam livros para ler: “eu queria acreditar em alguma coisa. Porque a minha revolta era porque ele tava sofrendo igual a mim”. Os livros falavam sobre a vida no outro lado, e de como as pessoas ficavam bem: “Então, eu comecei a acreditar nisso. Era importante pra mim acreditar nisso. E fui lendo livros espíritas, e acreditando, e achando que... e foi a partir daí que fui melhorando, melhorando aos pouquinhos”.

Glenda se considerava católica não praticante “até tudo acontecer”. Depois, tentou ser praticante, mas não está conseguindo, porque “a revolta é muito grande (...) sinto uma revolta contra Deus, (...) e até a religião a gente coloca em dúvida”; acha que ainda a que tem alguma coisa a ver, “por incrível que pareça, apesar de eu nunca ter ido pra esse lado, é a religião espírita kardecista”, porque esta lhe “dá explicação melhor e mais sensata”. Questiona os próprios fundamentos da religião católica que não admite, como no espiritismo, a reencarnação nem o resgate de dívidas de vidas passadas, que, a seu ver, justificaria e explicaria todos os sofrimentos humanos, desde as dores físicas até as desigualdades sociais. Acredita, também, que, um dia, ela e o marido, vão se reencontrar, que vão continuar juntos, porque “eu acho que tudo num acaba por aqui. Num - num é possível! (...) acho que deve ter uma continuidade. Ele tá vivo! Em algum canto ele tá vivo, ele tá continuando.”

Já Sandra é uma católica que vai à missa aos domingos; mas considera que o “grande nó” é a questão da reencarnação, no que ela acredita, mas que vai de encontro aos princípios católicos com os quais cresceu; acha que o que tem é medo da estrutura em que foi criada, condenadora desse tipo de crença. Diz que é de ver também o lado da espiritualidade e da Antroposofia⁵⁸, sem ficar muito presa a religião. Praticava, com o

⁵⁸ Antroposofia - movimento místico e espiritualista criado por R. Steiner em 1912, que valoriza a experiência espiritual como meio de conhecimento, independente dos sentidos. Prega que o homem é constituído, além do corpo físico, do corpo etéreo, do princípio astral, do “eu”, do “eu” espiritual, do espírito vital e do homem espiritual. O corpo etéreo e o princípio

marido, exercícios de controle mental, experiências de saída do corpo, comunhão de energia, esoterismos.

Para algumas, a morte do marido trouxe uma maior aproximação com a religião, como colocam Diana, Evânia e Silene. Diana diz que pratica uma religião (católica) agora. Antes só rezava, pedia a Deus pela família, mas achava que não precisava ir a nenhuma igreja. “Hoje, eu acho que precisa ir pra uma igreja. Porque eu sinto necessidade, assim, de falar com Deus. Acho que Deus ajuda as pessoas, sabe? Deus ajuda as pessoas”. Pede muito ajuda ao marido, “de lá de cima”. É por isso que não pode afirmar que é católica, porque acredita em espíritos.

Evânia diz que sempre foi evangélica, mas era não praticante até o evento. Nesta hora, começou “a se chegar perto de Deus”, em busca de uma explicação. Acha que Deus prepara as pessoas para a morte – começou a acreditar nisso – porque o marido modificou-se espiritualmente nos 6 últimos meses, e a ela própria ele disse, algumas horas antes de ser assassinado, que só a morte separaria eles dois, além de outros “avisos” que recebeu. Agora, sabe que “no mundo evangélico, morto num tem mais vez nenhuma cum vivo”, não há comunicação entre vivos e mortos. Mesmo assim, relata um sonho que teve com o marido morto, “que foi tão real!...”

A única a não mencionar crença em outra vida no além é Silene, para quem “morreu, acabou.” Ela tinha estado afastada da religião católica desde o casamento, porque a família do marido não tinha religião; contudo, sendo educada por pais muito religiosos, que pertenciam a alguns grupos apostólicos da sua Igreja, voltou a freqüentá-la depois da viuvez.

Enfim, nesses depoimentos aparecem o sincretismo religioso que permeia a sociedade brasileira, assumido ou disfarçado, e cuja expressão é variável em diferentes contextos sociais. A procura de comunicação com o defunto através de variados caminhos supõe a assunção de uma transcendência que muitas julgam necessária para continuar sua vida. Hábito de conversar com o marido morto, seja na beira do túmulo, seja na intimidade do quarto, seja num culto religioso; pedidos de ajuda na resolução de problemas que essas viúvas pensam difíceis de solucionar sozinhas, “aqui embaixo”; oferendas freqüentes de orações, flores, velas; sensação da presença do falecido perto de si (“eu sabia que ele tava

astral sobreviveriam à morte e contribuiriam para o desenvolvimento do “eu”, que reencarnaria (Dicionário Enciclopédico Ilustrado, 1979).

perto de mim; porque eu... a gente PERCEBE!” são palavras de Diana): tudo parece remeter à crença numa espécie de santificação do marido, fenômeno observado por Lopata (1979: 124). Para esta autora, há em grande número de viúvas uma tendência para a idealização dos maridos falecidos, tão intensa que chega às raias de assemelhá-los a santos. Tal santificação desempenha muitas funções que provêm conforto, como uma sensação de ter sido importante para um homem importante, e de ter vivido uma boa vida num lar feliz (p. 141). Salienta também essa socióloga que nem todas as mulheres convertem homens anteriormente mortais em santos, especialmente aquelas cujos casamentos foram infelizes. Mas a reconstrução do passado tem uma consistência interna, pois mulheres que agora definem seus maridos como importante supridor de apoio emocional em vida, tenderão a ser mais positivas em suas definições deles (p.142). Isto também encontrei na minha amostra: aquelas que relatam maior afetividade/compatibilidade no casamento são as que dão melhores qualidades aos maridos mortos.

Situação econômico-financeira

Em relação ao padrão de vida econômico-financeiro, como já referido, a maior parte das viúvas diz que não houve queda com a perda do marido. Pelo contrário, para algumas até melhorou. É o que afirma Sandra, quando diz que a família teve, durante o tempo de vida do marido, muitos altos e baixos, com a questão de dinheiro sempre muito oscilante. Por isso, acha que, neste aspecto, agora a situação melhorou, pois conseguiu mais equilíbrio financeiramente.

Wilma refere que já vinha mantendo a casa, visto que a família estava vivendo uma fase de pouco trabalho para o marido, e então as fontes de renda eram seu salário (“a gente tinha que viver com o que eu ganhava”) e a aposentadoria por [invalidez] do marido. Quando ele conseguia fazer algum projeto agro-pecuário, ficavam “tranquilos por mais ou menos três meses, mais era só esse tempo”. Após o óbito, a pensão dele passou para ela, permanecendo financeiramente sem muita mudança.

A situação de Diana piorou, nos primeiros anos de viuvez, na esfera financeira. Porque não sabia, e não queria saber, das transações econômicas do marido em vida, ficou muita coisa para ser resolvida, cobranças sem comprovantes de dívidas, e que eram pagos por parentes que se ofereceram para ajudá-la; teve muita decepção com essas pessoas, que só queriam explorá-la. Ela conta que “num tinha dinheiro, assim, pra dar... Tinha que

começar a vender as coisas, pra ir pagando. (...) Ele era autônomo; então, ele num tinha, assim, um fixo, nada disso! Nem tinha seguro de vida, num sabe? Deixou, assim, bens, mas assim, nada regularizado, mesmo”. Diz que vivia fazendo conta: nunca fez tanta conta na vida!

Marússia conta que seus problemas econômicos vieram com a separação, não com a viuvez: “Eu tive grandes dificuldades financeiras a partir do momento que ele foi embora. (...) Porque ele fez o que você POSSA pensar de sacanagem, ele fez. Pra não dar nada. Porque, na verdade, ele queria uma maneira de ver se me DOBRAVA. E tinha que ser pelo dinheiro”.

Para Silene não houve muita mudança, já que ficou com a pensão do marido, além do próprio salário que sofreu aumento, devido a uma promoção para chefia na empresa que trabalhava, conseguindo dar conta da manutenção da casa e da família. Contudo, quando a sogra se mudou, já que ela também ajudava com as despesas, aí teve medo: “depois que ela saiu, meu medo era o meu dinheiro NÃO DAR pr’eu assumir as despesas de – de alimentação, de colégio, tudinho”. Mas diz que conseguiu, sem nunca precisar de ninguém.

Em relação a Dolores e Marisa também não houve perda de padrão econômico, porque além de já terem seus próprios salários, ficaram com pensão previdenciária dos respectivos maridos. Além disso, Dolores recebeu um dinheiro proveniente do seguro de vida dele; e Marisa teve ressarcimento do enterro e recebeu um pecúlio que permitiu estabilizar as contas.

Evânia e Glenda são duas que tiveram diminuídos os padrões econômico-financeiros, embora por caminhos e em graus diferentes. Evânia diz que hoje vê que fez muita besteira, desvalorizando a parte material, desperdiçando seus bens. Ela fala que “quando a gente fica viúva, nos primeiros meses, parece que a gente fica DOPADA, INSENSÍVEL, assim, à – à realidade financeira. E num é por aí!” Não ficou recebendo pensão, porque o marido era autônomo, como foi visto, e ela ficou só com o salário do seu emprego público.

Contudo, a pior situação, com grande queda do nível econômico-financeiro, parece ter sido a de Glenda. Sempre teve um salário baixo, como professora de escola pública, mas que era usado para “suas coisas” e seu “luxo”, e não entrava no orçamento da casa. Com a morte do marido, ela ficou com todos os encargos, e fala assim: “(...) só Estado AGORA

num - num cumpre mais as obrigações, né? Porque tudo ficou agora pra mim, né? E agora, tudo depende de mim, né? Fiquei sem - sem remuneração da parte dele, porque ele era autônomo, e não tinha registros. Então, eu fiquei sem pensão, aí dependo unicamente do meu salário⁵⁹”. Para ela, a situação ficou “ruim em tudo mesmo, não só economicamente”.

Aqui faço o registro da situação dessas mulheres como chefes de família, o que algumas já eram antes e todas se tornaram pela viuvez. A grande dificuldade, na administração dessa nova organização do grupo doméstico, verbalizada pela maioria, seria decorrente de ter que lidar com situações que antes eram de competência dos maridos, no espaço público: realizar transações bancárias, resolver questões legais de pensão, inventário e herança, tomar decisões sobre negócios e empresas, resolver a conservação/venda de imóveis, etc.; além disso, os encargos tanto financeiros como domésticos, que eram muitas vezes complementares, ficaram agora por conta exclusivamente da viúva.

Já se viu que a situação financeira não se modificou muito, mas a responsabilidade de assumir também o papel de pai – coisa bem delimitada ainda na classe média – pode gerar um estado distressante continuado, especialmente nos primeiros anos, pelo medo de não dar conta da dupla função: de ser pai e mãe. Por outro lado, a relativa segurança econômica que essas mulheres apresentavam permitiu que elas mantivessem suas unidades domiciliares independentes, sem a inclusão de outros parentes e agregados, além dos filhos (se haviam). Aliás, uma coisa que praticamente nenhuma desejou foi ter outras pessoas, exceto os filhos, morando com ela, só acontecendo isso na eventualidade em que a sogra já morava com a família. Mesmo aquela que ficou recebendo ajuda financeira da mãe para manter-se, permaneceu sozinha na sua própria casa. A solidão da viúva, para a qual o imaginário coletivo adverte, é mais uma suposição do que um fato vivido pelas viúvas, como será visto mais adiante.

⁵⁹ Na época da entrevista, seu salário correspondia ao valor de R\$230,00 (em 12/01/2002).

Outros dados, agora relativos ao tempo da união, podem levar a outras observações. Senão, vejamos o Quadro III.

Quadro III – Marcos temporais da relação conjugal

Nome	Ano nascimento	Idade início namor	Tempo namoro noivado	Ano casamento	Idade Casamento	Tempo Casamento	Tempo Convivência	Ano viuvez	Idade à viuvez	Tempo viuvez	Situação conjugal ao óbito
Marisa	1939	?	?	1977	37a	19 a 8 m	?	1996	57	3 a 5 m	Junto
Dolores	1939	14 a	1 0a	1969	24a	29a	39 a	1998	59	2 a 1 m	Junto
Glenda	1965	21a 8 m	2 a 4 m	1989	24a	10 a 1m	12 a 5 m	1999	34	1a 3 m	Junto
Sandra	1946	20 a	2 a	1968	22a	30 a	32 a	1998	52	1 a 7 m	Junto
Evânia	1954	28 a	?	1982	28a	1a	14 a	1996	42	4 a 11 m	Junto
Diana	1951	17 a	6 a	1974	23a	23 a	29 a	1997	44	5 a	Junto
Marússia	1947	12 a	12a	1971	24a	13 a	25 a	1996	49	6 a	Separado
Silene	1942	30 a	2 a 2 m	1974	32a	7 a	9 a	1981	39	21 ^a	Junto
Wilma	1955	19 a	1a	1975	20a	22 a	23 a	1997	42	5 ^a	Junto

Fonte: Entrevistas Pesquisa

Pelo exposto aí, verifica-se que a maioria das mulheres nasceu e foi educada nas décadas de 1940 e 1950, em conjuntura familiar herdeira do patriarcalismo, enquanto classe dominante, mas aparentemente com valores em transição. Ilustro com alguns exemplos: embora digam que suas famílias não eram ricas, não há referência alguma por parte das entrevistadas de que a mãe trabalhasse fora de casa, enquanto o pai seria o provedor absoluto; também algumas das mulheres descendiam de famílias tradicionais, seja de intelectuais, fazendeiros e/ou fundadores de municípios pernambucanos. Entretanto, os pais procuravam estimular as filhas a estudar e se formar, e proibiam-lhes o namoro cedo em nome de não atrapalhar os estudos.

Tais atitudes registram uma importante mudança nos projetos familiares das classes mais favorecidas do meado do século XX, pois é frontalmente contrário ao que nos contaram nossas avós e que encontro na *casa grande* de Gilberto Freyre (2000: 400): no século XIX, ainda eram comuns os casamentos de moças mal entradas na adolescência com homens muito mais velhos, e onde, aos 15 anos, muitas já eram mães e consideradas

mulheres feitas. A juventude feminina era usada como “moeda de troca” oferecida pelas mulheres aos homens no mercado matrimonial, não só aqui, mas constituindo-se num costume quase universal (Berquó, 1998: 417). Nos anos 1900, esse traço cultural permanece, mas há um estreitamento progressivo na faixa diferencial de idades entre o homem e a mulher que se unem, mantendo-se em torno de 3,6 anos até o final do século (Berquó, 1998: 416). Além disso, um outro importante fator de mudança foi a valorização dada à escolaridade feminina, constituindo-se esta, por si só, uma estratégia de ascensão social, como “dote intelectual”, como registrado por Martine Segalen (1993), já mencionada.

Voltando aos dados do Quadro III, observa-se que apenas duas das viúvas começaram a namorar em idade inferior aos 15 anos, marco etário mais ou menos padronizado pelas famílias de classe média, na época, para conceder permissão ao namoro das moças. Na verdade, os namoros aconteciam antes dessa idade, mas é a partir desse marco etário que a vigilância cerrada “dos pais sobre as meninas se afrouxa, no sentido de permitir os namoros no portão e possibilitar que a moça entre no mercado matrimonial” (Heilborn, 1984: 92), sendo estimulado o namoro firme e havendo franca influência dos pais sobre a escolha do filho. Então, na segunda metade do século XX, a idade ao casamento se desloca cada vez mais para mais tarde, e preferencialmente para depois da formatura.⁶⁰ Namoros precoces e escolhas não aprovadas traziam problemas para as moças, como refere Marússia: “Eu fui CONTRA minha mãe; mamãe me botou pra fora de casa com dezessete anos, né? Na época que a gente era inocente, tudinho. (...) Se ela talvez tivesse sido mais *light*, talvez eu nem tivesse casado com ele, né? Se ela não tivesse perseguido tanto!”

O tempo de namoro, exceto por duas com 10 anos e mais, e uma com seis anos, duraram entre um e pouco mais de dois anos. Quase todas estavam em final de curso superior ou o tinham concluído há pouco, e apenas uma estava no início da graduação. Também quase todas estavam inseridas no mercado formal de trabalho na época em que se casaram, tendo duas, Dolores e Sandra, deixado os empregos para atender os maridos, que eram contra. Mas ambas haviam retornado ao mercado de trabalho antes do evento morte do marido atingir suas vidas.

⁶⁰ Muitas vezes a realização do casamento vinha legalizar uma união que já existia clandestinamente (Berquó, 1998: 417).

Vê-se, ainda, que a média de idade ao casamento foi de 26 anos, o mais cedo ocorrendo aos 22 e o mais tarde aos 37 anos. Exceto por um, os demais casamentos aconteceram próximo ou em vigência dos anos 1970. Desses, duas mulheres viveram um período anterior em coabitação, mas com os mesmos indivíduos com quem casaram. Embora nessa época as uniões livres fossem mais freqüentes nas classes pobres, começa a haver uma participação crescente das camadas médias nesse tipo de arranjo conjugal, mesmo que a “aceitação” da família biológica fosse apenas aparente, e guardasse a esperança de legalização posterior da união (Berquó, 1998: 421), o que muitas vezes - e também nesses meus casos - ocorria.

Em relação à duração do casamento, apenas um ficou abaixo dos 10 anos, cinco tinham cerca de 20 a 40 anos, e três estavam entre 10 e 14 anos. Se se acrescentar a este tempo o período de namoro/noivado, ter-se-ão tempos de convivências totais relativamente longos: para a maioria, acima de 20 anos. Apenas uma das mulheres estava separada do marido na ocasião do óbito, e oito delas ficaram viúvas nos anos 1990.

A média de idade à viuvez foi de 46 anos, a mais nova com 34 e a mais velha com 59 anos. Das nove mulheres, oito estavam com menos de seis anos de viuvez, quando entrevistadas. Tanto na sua taxa média quanto em valor absoluto, a maior parte das mulheres está incluída no grupo de meia idade. Retornarei a esse tópico mais adiante.

Finalmente, o último ponto na delimitação do grupo pesquisado foi a pertença a camadas médias urbanas. Como este é um critério fundamental para o meu trabalho, e talvez o mais difícil de caracterizar, faço sua discussão à parte.

4.3.2 - CLASSE SOCIAL DAS INFORMANTES

A Sociologia tem mostrado que numa sociedade baseada na estratificação de classes, como nos sistemas capitalistas, a distribuição dos indivíduos em classes (alta, média ou baixa) é feita de acordo com parâmetros como riqueza, prestígio e poder, dados pelas relações de produção e consumo de bens. Os interesses, as formas de participação na produção de bens econômicos, a qualidade e volume de consumo, os estilos de vida e as oportunidades de vida, comuns a grupos de indivíduos, determinam, em grande parte, a

formação de unidades sociais hierarquizadas e culturalmente convencionadas (Vila Nova, 1995: 130). Além disso, ou talvez por isso, esses níveis ou classes, delimitados pela maior ou menor possibilidade de aquisição material, portam diversificados sistemas de valores, crenças e normas que os legitimam e regulamentam.

No Brasil, o antropólogo Gilberto Velho vem estudando a conformação da cultura da classe média, desde o início dos anos 1970. Em suas pesquisas, mostra como os próprios nativos percebem e definem esses domínios. Para o autor, não se pode falar de *uma* classe média, devido a heterogeneidade dos indivíduos que coexistem com suas representações e vivências muito diferenciadas, concomitantes com outros valores e instituições de grande permanência e estabilidade, estes últimos sendo constituintes da identidade desses grupos e indivíduos (1989: 53). Salienta ainda Velho (1989: 39) que “a especificidade desses domínios está associada a diferenças de *ethos* e representações do próprio indivíduo, gerando algumas das características mais marcantes e dramáticas de nossa sociedade” .

A inclusão da informante em camadas médias foi identificada com base nos trabalhos da antropóloga brasileira Maria Luiza Heilborn (1984). Essa autora, que vem trabalhando o conceito de camadas médias com o grupo de Gilberto Velho, do Museu Nacional/RJ, confirma a condição plural desses segmentos sociais, dificultando a substancialização dos diversos setores que os compõem numa classe social única, ou classe média. Para a autora, “a antropologia tem ensinado que as classificações nativas são cruciais para a compreensão da vida social” (p. 91). Isto é por ela percebido como o resgate e a valorização de uma lógica classificatória própria, que reflete “seu lugar no mundo”, pois estabelece fronteiras simbólicas com “outros”.

Para Heilborn, o local de residência pode desempenhar papel relevante na construção da identidade de grupos sociais, em especial de segmentos médios (p. 88), e a localização geográfica seria mais um elemento definidor na estratificação social. Velho (1989: 89) corrobora esta idéia, pois a articulação entre local de residência e prestígio social também aparece em seus trabalhos. No caso da Região Metropolitana do Recife, onde barracos de favela podem estar circunvizinhos a arranha-céus de alto luxo, a preocupação dos médios na delimitação de sua diferenciação se faria mais patente no sentido de “não se misturar” e de “tratar bem aquelas pessoas”, mas deixando claro que existe uma hierarquia

econômica e intelectual. Assim, o bairro de classe média pode ser adjetivado de “mais calmo, mais familiar”.

Entre outros valores que podem assegurar uma inclusão ou permanência nas camadas médias estaria a educação formal da prole, realizada em escola particular, para a qual a família dá prioridade: “As meninas sempre estudaram em colégio particular, sempre. (...) a gente sempre priorizando o estudo delas, né?”. Além da escolarização, a posse de automóvel pelos filhos, como bem de consumo, está intrinsecamente ligada às necessidades da família: “(...) porque os meninos, já ficando com 18 anos, cada um tinha que ter um carro (...) eu tive que providenciar um carro pra mim e um pra CADA FILHO. Tive que adquirir cinco carros!”

Ainda dentro das especificações de inserção em camadas médias das pesquisadas, vejo um enquadramento delas na força de trabalho dentro de alguns parâmetros pinçados por Parry Scott (1996: 150), em trabalho já citado aqui. Para esse autor, “o “trabalho”, para pessoas de famílias de classe média, é um elemento definidor do pertencimento ao próprio segmento, tendo as noções de poder e hierarquia estreitamente imbricados nele” (grifo do autor); assim, a própria ocupação seria um marcador de *status*, e se, além disso, é exercida em cargos de chefia ou gerenciamento, maior seria a projeção social do indivíduo. Também importa o tipo de ocupação que os indivíduos têm no espaço público, ou seja, o exercer-se profissões valorizadas socialmente. No caso da minha pesquisa, as mulheres estão engajadas em “profissões de classe média”, pois, à exceção de uma, todas as demais são médicas, professoras, advogadas.

E ainda, repetindo Scott (1996: 152), em relação à descendência, chama a atenção os grandes investimentos feitos pela família no sentido de escolha profissional característica de classe média e de uma maior preparação dos filhos para o mercado de trabalho, com a “produção e reprodução de pessoas capazes de exercer as ocupações características do segmento” - aqui incluo o incentivo a curso superior e domínio de línguas estrangeiras. As viúvas registram essa preocupação com o futuro dos filhos: assim, o que receberam enquanto filhas, repassam enquanto mães.

Enfim, encontrei, no grupo estudado, características similares às percebidas pelos autores citados acima: serem proprietárias dos imóveis em que residem e localizados em bairros de boa valorização imobiliária; quase todas as informantes têm 3º grau completo,

com atividades assalariadas e/ou autonomia profissional que lhes possibilitam o acesso a bens de consumo duráveis (outros imóveis, carros, eletrodomésticos, aparelhos audiovisuais); muitas exercem ou exerceram cargos de chefia em seus empregos; disponibilizam aos filhos capacitação profissional condizente com seu estrato social. De qualquer modo, é interessante observar que à questão formulada de pertença a classe social, todas as minhas pesquisadas não titubeavam em se autodefinir como pertencente à classe média, não questionando que critérios estavam sendo considerados para inclusão em determinado estrato social. Elas se assumiam em tal condição, o que parece confirmar as observações de Heilborn (1984), já citada.

E assim, aí foi dado a conhecer as viúvas com quem trabalhei. De forma muito resumida, é verdade, pois eu jamais poderia cobrir em algumas páginas os muitos anos de vida em comum que tiveram com seus maridos, com todos os bons e maus momentos, nas pequenas realidades do cotidiano. Um dia, isso tudo acabou. E é a partir daí que seguimos juntas.

*De mim perto, bem perto, unida,
Como nunca estiveste, agora estás.
Foste e ficaste - estranha despedida,
Reino de sombras, de silêncio e paz.*

*Tua presença é eterna, eterna é a vida
Que, feliz, para sempre viverás.
Morta é a morte, levaste-a de vencida,
Não nos separaremos nunca mais.*

(Mauro Mota)

Sempre e em toda parte, a visita da morte parece vir acompanhada de um certo grau de surpresa, trazendo consternação e algum tipo de dor para as pessoas envolvidas. A sensação de surpresa e consternação, e que vem junto com o evento, aconteceria, segundo Louis-Vincent Thomas (1978: 7), porque “o objeto-morte é fugaz e indiscernível”, escapando do controle de qualquer planejamento e/ou intervenção, seja científica ou de outra ordem, seja ontem ou hoje. Portanto, a certeza do morrer se contrapõe à incerteza do momento da ocorrência-morte, e, por isso, esta seria vivenciada como imprevista, fora de tempo, precoce, sempre inesperada (Thomas, 1982: 504).

5.1 - A VISITA DA MORTE

No contexto ocidental, uma questão que freqüentemente vem à baila, tanto nos meios científicos como naqueles mais laicos, é a discussão sobre qual tipo de morte suscita maiores impactos entre os sobreviventes, parentes e/ou amigos, no entorno da pessoa acometida: se a morte que ocorre de forma súbita ou aquela resultante de um tempo de agonia mais ou menos prolongado. Para uns, a situação enfrentada na ocorrência súbita desse evento seria mais dolorosa, porquanto não vislumbrada proximamente, pegando-os “desprevenidos”; para outros, o testemunho de um moribundo em agonia, às vezes durante longo período, levaria a um estado de maior desgaste físico e emocional para quantos estivessem ao lado de um doente terminal. Este debate parece estar longe de ser resolvido.

Segundo o antropólogo brasileiro José Carlos Rodrigues (1986: 16), a reação ao evento morte depende de seu modo de ocorrência, variando com o local e a causa previsível ou não. Para esse autor, quando a morte é admitida como rotina, como aquela que ocorre com alguém hospitalizado ou resultante de guerras ou da fome, dispõe-se de um sistema de expectativas capaz de desconhecer, atenuar ou neutralizar o seu impacto; já a morte catastrófica está fora das possibilidades de controle do sistema institucionalizado. Na sua

explicação, diz ainda que, de um ponto de vista simbólico, as mortes catastróficas parecem mais inquietantes e ameaçadoras, porque se produzem fora do nosso universo de controle, além das fronteiras da estrutura social, colocando em risco toda a ordem estabelecida e toda a sistematização da nossa apreensão do mundo; já para outros tipos de morte, dentro de um modo particular de operação da estrutura social, consensual ou não, elas são produto de uma vontade humana, cujas conseqüências são perfeitamente previsíveis

Na visão de Lopata (1996: 72), as experiências de perda, sejam súbitas ou prolongadas, não podem ser comparadas, visto que os graus de problemas advindos para os sobreviventes, nas duas condições, decorrem de muitos fatores. Entre estes, a autora inclui a causa e circunstâncias da morte, idade do cônjuge ao evento, a significação do casamento para a mulher e o envolvimento emocional com o marido, religião, etnicidade, raça, educação, *status* socioeconômico, composição de moradia, estilo de vida. Para esses dados, convém não esquecer que as pesquisas de Lopata (1973a; 1979) que referencio são de base sociológica, utilizando metodologia quantitativa e resultados tratados estatisticamente, o que pode conduzir a algumas generalizações até certo ponto irrealis.

Um exemplo disso pode ser mostrado em relação à idade dos cônjuges quando da separação por morte. Lopata (1996) e Doll (2002) referem pesquisas que demonstram que entre os casais mais jovens o impacto da perda parece ser maior que entre pessoas mais velhas. Algumas razões invocadas por Doll parecem sugerir que as pessoas mais velhas já estariam mais próximas da morte (?), e que teriam mecanismos de controle emocional mais desenvolvidos – por terem provavelmente sofrido outras perdas. Penso que essas colocações poderiam ser repensadas, e a própria Lopata reconsiderou essa questão quando referiu que os padrões culturais devem ser levados em conta na avaliação da expressão pública do pesar. Nos casos que recolhi, pelos depoimentos tomados, percebi que a qualidade da relação conjugal tinha mais a ver com o sofrimento ou tristeza pela perda do que a idade da viúva.

Retomando Lopata (1996: 73), em qualquer caso, na atual sociedade americana [do norte], para os sobreviventes, as pessoas morreram “fora de tempo”. Apesar da autora referir-se a uma sociedade específica, admite-se que essa percepção faça parte da humanidade em geral. Deslocando o foco do conformar-se pela via atribuída por algumas religiões, a confrontação com a morte, na maior parte dos casos, parece sempre

desorganizadora nos primeiros momentos, tanto em nível individual quanto do grupo social mais amplo. As teorias tanatológicas, apresentadas no capítulo 1, mostram as representações e emoções que a morte suscita em diversas culturas e sociedades com níveis de complexidade distintos, e que seriam intrínsecas ao próprio ser humano. Vejamos, então, a partir do contexto brasileiro, o que pensam e como agiram as viúvas da minha pesquisa.

5.2 - VIVENDO O INESPERADO

Nesta pesquisa, as informantes passaram pelo evento morte de seus maridos, algumas junto a eles, outras acompanhando à distância os momentos finais de vida, outras ainda recebendo a notícia do fato já consumado. Para a grande maioria delas, a ocorrência foi considerada súbita, inclusive para aquela em que a morte do marido se deu exatamente três semanas após o diagnóstico.⁶¹ Dos nove casos, dois óbitos aconteceram em domicílio, seis foram levados para Emergências de hospitais (aonde alguns já chegaram mortos), e um faleceu na rua, sendo conduzido o corpo diretamente ao IML, e de lá resgatado pela família para o sepultamento. O modo de lidar com isso, as reações ao que as viúvas denominam de inusitado, é o que tento mostrar agora.

5.2.1 - REAÇÕES IMEDIATAS À NOTÍCIA DA MORTE

Das nove mulheres, duas estavam junto aos maridos quando ocorreu o falecimento, um se dando em casa, o outro no hospital. Para três delas, o evento aconteceu fora de suas vistas, enquanto aguardavam informações, nas dependências do hospital onde foram buscar atendimento. E as quatro outras ficaram sabendo por terceiros, quando o desfecho fatal já se tinha dado. Algumas daquelas cujos maridos foram assassinados, passaram também pela experiência de ter que esperar a liberação do corpo pelo Instituto Médico – Legal (IML) e/ou de prestar depoimento à polícia, imediatamente depois do óbito.

⁶¹ Pela convenção dada pela Medicina Legal, este prazo é superior ao que é definido para a morte súbita, como visto no Capítulo 4.

As primeiras sensações experimentadas, em sua maioria, são de irrealidade e de negação do fato :

-Eu num tô vivendo isso! (Dolores);

-Rezei, rezei, mas logo o cirurgião chegou pra dar a notícia, sabe? Mesmo assim, é como se não tivesse sendo comigo, como se fosse uma coisa com outra pessoa. Eu num acreditava que tava ouvindo aquilo, NÃO. Num era, aquilo num era comigo! (Diana);

-Aí, eu me apavorei. Foi horrível! Horrível! Né? Num acreditei. Achava que num era verdade, que num era, que tinha sido engano::: (Glenda);

-AI, MORTE::: FOI HORRÍVEL! (.2) A morte dele::: (...) Aí, minha reação na hora, qual foi? Foi ARRUMAR A CASA!... (...) ((chorando baixinho)) Durante a madrugada. (.10) (.hhh) Aí::, NUM ACORDEI minha sogra, num acordei NINGUÉM!::: Comecei ARRUMANDO A CASA! Mas, meu Deus! Que LOUCURA! ARRUMANDO A CASA! Como que diz assim: "O corpo vem pra casa, a casa tem que tá arrumada. (Silene);

de choque:

-Eu acho que o choque, mesmo sabendo que a qualquer momento isso podia acontecer [cardiopatia pré-existente]... Mas eu nunca me preparei pra isso. De tal sorte que, na hora que aconteceu, eu percebi que ele não... que ele - que ele tinha ido embora. Que não tinha mais muito o que fazer. Mas eu corri, eu simplesmente... (Marisa);

de pesadelo ou sonho:

-UM PESADELO! (.) Porque no - no começo logo, eu nem (.2), assim, eu num tive aquela dor, aquela tristeza muito grande, porque parecia que num - num tava acontecendo comigo aquilo ali. Parecia que (.) que aquilo era UM SONHO e que ia PASSAR! (Diana);

-Não, era uma coisa como se fosse MENTIRA! Entendeu? Era um comportamento como se AQUILO não fosse verdade, fosse um SONHO, e que eu ia me acordar a qualquer momento. (Silene);

de desespero:

-Com 10 minutos depois, eu sabia que ele tava MORTO. (.15) E foi aí que a minha vida começou a DESABAR, sabe? (Evânia).

Outras formas de reação imediata aparecem em algumas das mulheres entrevistadas. Para Wilma, o primeiro impulso foi proteger as filhas, numa demonstração clara do quanto estava impregnada do seu papel de “cuidadora”:

-Eu vim direto pra casa. Porque, aí eu fiquei pensando na reação, no problema das minhas filhas, né? (.hh) Todas três tavam em casa; só uma que tinha ido lá::, e A.((filha)), quando chegou lá, chegou assim, num desespero muito grande, e eu tive que cuidar dela. E corri pra casa, antes que os telefonemas começassem a chegar. E cuidar da minha sogra, cuidar da minha mãe, e - e ver todo esse pessoal.

Já Marússia, separada há anos, recebeu a notícia pelos filhos, foi para a residência do ex-marido, e agilizou as primeiras providências. Diferentemente da reação de grande pesar que teve em relação à morte do noivo-companheiro, que foi assinalada em capítulo anterior, o lidar com o ex-marido morto é relatado com muita tranquilidade e mesmo euforia:

-Aí, quando eu cheguei lá, eu acho que ele num tinha uma hora de morto. Aí, eu fui, peguei, limpei ele, mudei a roupa dele, vesti ele. (.5) Aí, assim... (...) AGORA, assim, (.) era uma coisa que eu realmente num tava sentindo a morte dele, sabe? Parecia uma coisa assim, uma pessoa estranha. (...) Fiquei tão feliz! Só num fiquei mais porque ele demorou muito. Devia ter morrido DEZ anos antes!

Aqui se insere uma outra reflexão⁶²: até quando a mulher estaria vinculada ao marido pelo casamento. É interessante atentar para as definições que os dicionários dão à ação vincular: 1. *prender* com vínculo; 2. *firmar a posse* de; 3. *impor obrigação*; 4. *sujeitar* (grifos meus). Estariam esses enunciados subentendidos nos vínculos do matrimônio? É de se supor que sim, se se remete ao que foi visto sobre a instituição da família de modelo patriarcal, páginas atrás. No caso de Marússia, embora a separação legal e afetiva já houvesse acontecido, pelo menos da parte dela, o vínculo parece ter sido mantido pelo social⁶³ - até que a morte os separasse -, pois as atitudes dessa viúva parecem apontar para isto: os filhos a chamaram, ela foi até o apartamento do ex-marido, apanhou o corpo do chão, limpou, trocou a roupa, chamou a funerária, ajudou a botar o corpo no caixão, levou para enterrar; depois de dois anos, tirou os ossos, botou numa caixa, e entregou aos irmãos dele: “Ói, aqui. Tome!” A sua “missão” de esposa havia terminado. Começaria a de viúva?

⁶² Assinlo isso apenas como reflexão porque não tenho mais dados com que comparar. Penso que é um outro ponto que pode ser aprofundado em outras pesquisas, e é possível que surjam resultados interessantes.

⁶³ Michelle Perrot escreve que muitas vezes, “os ‘*costumes*’ se mostram mais fortes do que a lei” (1995: 93)

De qualquer forma, as manifestações de pesar ou de indiferença pela perda de alguém podem ser decorrentes do que essa pessoa representou para outras, ou seja, o prestígio que ela teve ou não em vida na sua relação com os demais, seja pela afetividade que gerou no seio da família e das amizades, seja como celebridade no grupo social maior. Para Edgard Morin (1997: 32)

A dor provocada por uma morte só existe se a individualidade do morto estiver presente e reconhecida: quanto mais o morto for próximo, íntimo, familiar, amado ou respeitado, isto é, “único”, mais violenta é a dor; nenhuma ou quase nenhuma perturbação [tem lugar] se morre um ser anônimo, que não era “insubstituível” (grifos do autor).

Neste sentido, DaMatta (1997: 140) também se posiciona em termos semelhantes, pois aponta que na sociedade brasileira, enquanto sistema relacional, o tratamento dispensado aos mortos é intenso e a rede de relações sociais muito mobilizada por ocasião do óbito.

E assim, com a constatação da perda, instala-se a anomia, indesejada ou não (como em Marúsia). Se o indivíduo que morre era dessas pessoas “insubstituíveis” para as pessoas que ficaram, de que fala Morin, a vida nunca mais será a mesma. Para ninguém. Mas a sociedade conclama a reorganização do grupo, pois a vida não pode parar. Acionam-se rituais com a finalidade precípua de por ordem no caos que se instala. Parentes e amigos do morto e da agora viúva se mobilizam para efetivá-los, assumindo as providências que buscam restabelecer a ordem perdida e apreender uma nova realidade. É nessa perspectiva que relembro palavras de Mary Douglas (1991: 81):

O ritual permite, assim, concentrar a atenção, na medida em que fornece um quadro [de referência], estimula a memória e liga o presente a um passado pertinente. Facilita, deste modo, a percepção. Ou antes, transforma-a porque modifica os princípios de seleção. Não basta, pois, dizer que os ritos nos ajudam a viver com mais intensidade uma experiência que teríamos vivido de qualquer maneira. (...) O rito não só exterioriza a experiência, não só a ilumina, como a modifica pela própria maneira como a exprime.

5.3 - PENSANDO OS RITUAIS

Como foram vividos os primeiros momentos por essas viúvas? O que se deu na continuidade? É através da linguagem dos rituais que registro a sua maneira de ver e de viver as experiências, e as estratégias que elas utilizaram para lidar com o “pavor da morte

do semelhante querido”, como escreveu Morin. Já se disse aqui da importância que os sistemas rituais fúnebres sempre tiveram nos estudos dos povos do mundo, dentro e fora da Antropologia. A descrição e interpretação deles marcaram as pesquisas tanto nos países “centrais” como “periféricos” dessa disciplina. No Brasil, estudiosos como Gilberto Freyre (2000), João José Reis (1999), Luís da Câmara Cascudo (1971; 1984), Mísia Lins (1995), só para relembrar alguns, mostraram o desenrolar das várias etapas que são seguidas até que a separação entre vivos e mortos seja bem conduzida. O detalhamento de cada fase ritual não será retomado aqui, visto que os autores citados já o fizeram muito bem⁶⁴. No entanto, tais abordagens visam quase sempre a perspectiva da sociedade mais ampla. Ocupar-me-ei, então, de explicitar a vivência dos rituais na ótica da própria viúva, suas representações, os modos como os entendia e os cumpria (ou não). E, então, poderá ser apreendida, em todo o seu vigor, a eficácia simbólica dos ritos, pela capacidade de conduzir a “uma situação onde todos os protagonistas reencontraram seu lugar e reingressaram numa ordem sobre a qual não paira mais ameaça” (Lévi-Strauss, 1975:277).

Ver-se-á, agora, que uma parte da ritualística se dá no entorno do evento da morte, enquanto outras continuam por um tempo variável no futuro. Para uma melhor esquematização e visualização do conjunto, estabeleci uma classificação temporal nas execuções dos ritos, sem que isto signifique preponderância de uns sobre os outros, visto que muitos se interpenetram, como foi visto por Van Gennep (1978) e Turner (1974). A disposição aqui utilizada é de três ordens: rituais imediatos – até o final da primeira semana; rituais mediatos – do final da primeira semana até o final do primeiro mês; e rituais tardios – do final do primeiro mês até onde foram identificados nos relatos dos anos subsequentes. Não custa enfatizar que os rituais que chamo de imediatos são claramente distinguidos, enquanto que os mediatos e tardios podem ser executados através dos apoios e suportes utilizados por ou prestados à viúva, nos meses e até anos que se seguem. Vejamos como isso acontece.

⁶⁴Estes autores e suas obras estão listados na bibliografia final.

5.3.1 - RITUAIS IMEDIATOS

A progressiva desritualização que vem ocorrendo no Ocidente também atingiu o fenômeno da morte, como foi apontado por Louis-Vincent Thomas (1985). Aqui entre nós, isso também vem ocorrendo, mesmo que menos largamente do que em outras sociedades, como a norte-americana e em alguns países europeus. Outrossim, percebe-se atitudes semelhantes e outras até opostas para um mesmo acontecimento, o que pode ser explicado pela heterogeneidade, já referenciada com Gilberto Velho (1999) e Maria Luiza Heilborn (1984), das visões de mundo e *ethos* de indivíduos de camadas médias em sua condição plural. Vejamos como isso acontece aqui no meu estudo.

Como se viu no tópico anterior, a maior parte das mulheres estava junto ou próxima do marido por ocasião do óbito. Suas reações imediatas à notícia foram assinalados. O sentimento de “horror”, como disse Edgar Morin (1997), está presente, mas tem formas peculiares de ser vivido. Para umas, há que aproveitar até o último momento de proximidade com o marido, prolongando a despedida daquele que não é apenas um cadáver, mas alguém ainda que porta uma individualidade que lhes é querida. Essas mulheres insistem em continuar a cuidar do morto como faziam até poucas horas antes. Eis o que falam a esse respeito:

-Naquele momento, senti que eu tinha que ficar fazendo tudo que tivesse que fazer pra ele - não queria que... nenhuma outra pessoa fosse fazer, que eu era que tinha que fazer. Eu fiquei no quarto, junto dele, o tempo todo, e meu... meu sentimento era que eu não devia me afastar de perto dele, porque eu ia ter poucas horas com ele - eu não ia ter mais outra oportunidade. Quer dizer, ali era o máximo que eu podia ter. Então, eu não me afastei. Eu fiquei junto dele fazendo tudo que tivesse que fazer pra ele. (Marisa)

-Depois, eu pedi pra ver, fiquei abraçada cum ele um tempão, eu e ele sozinho, me despedindo do meu marido, lá no velório, lá no::: necrotério [do hospital] (...) E lá no velório, assim, eu achava que ele tava:::, fiquei conversando com ele o tempo todo; o povo chegava, falava comigo, eu num tava nem vendo quem era; eu tava aproveitando o tempinho que eu tinha pra mim... enquanto num levavam ele, sabe? (Diana)

Algumas mulheres não quiseram ver o corpo do marido morto, imediatamente após o óbito, quando ainda estavam no hospital. Uma, cujo marido estava no IML, quis ver e não

lhe foi permitido. A solidariedade das pessoas que acorrem, e que está indiscutivelmente presente para com o enlutado, poderia ser uma outra maneira de garantir o cumprimento das normas sociais. Em nome de “fazer o que é melhor pra você”, algumas pessoas dizem/ordenam como as viúvas devem se comportar, sem atentar para os seus desejos: eis o coletivo se impondo sobre o individual.

(...) Já me cobraram **MUITO**, mas eu tive uma reação de eu num querer ver ele no caixão (...) Eu num queria vê-lo no caixão. (.) E:::, **INSISTIRAM MUITO**; os amigos dele insistiram (...) muito pra eu poder ir vê-lo - e eu, eu **ATRASANDO**. O enterro era pra 04 horas, e eu nada de querer ir; já era 04 horas, e eu num tinha ido, ainda, pra lá! (.2) Mas aí, eu sei que umas amigas minhas me levaram pelo braço, chegaram até... Eu cheguei lá, a olhar. (Evânia)

Aqui se vê claramente o grupo exercendo o seu papel de normatizador sobre o que deve ou não deve ser feito, e situando a mulher numa posição de incapacidade de tomar decisões. É a sua passagem para a liminaridade, no sentido dado por Arnold van Gennep (1978) e Victor Turner (1974), como discutido nos capítulos 1 e 2. Algumas vezes, repito, as orientações são até contraditórias, alguns aconselhando a agir de um jeito, outros de outro, diametralmente opostos. Esta oposição poderia denunciar, talvez, códigos sociais em transição, emblemáticos da negação da morte, como mostram Morin (1997) e Thomas (1980; 1985); ou a ambigüidade decorrente da heterogeneidade de valores das camadas médias, como afirmam Heilborn (1984) e Velho (1989; 1992; 1999) : ocultar a morte ou mostrá-la? Ou ainda pela obrigatoriedade de render uma última homenagem ao morto, importante questão numa sociedade relacional como a nossa, conforme mostrou DaMatta (1997). A situação vivida por Silene pode ser ilustrativa: com três filhos bem novos, ela viu instalado o dilema de mostrar-lhes ou não o corpo do pai no caixão. Relata assim: “(...) uns achavam que... e depois, assim, foi que o povo resolveu, achando que EU deveria **MOSTRAR**, e eu mostrei... Peguei a pequenininha no braço, **LEVEI** e **MOSTREI** pra eles, né?”

Outra incumbência a fazer é participar a morte do indivíduo à família extensa, amigos, colegas de trabalho, etc. No caso dos filhos do casal, geralmente foi a viúva/mãe que fez a comunicação, o que é lembrado pela maioria como um momento em que “foi muito sofrimento, muito sofrimento”, menos para Marússia: “ [os filhos] num sentiram nada. Os meninos não gostavam dele. Ele - ele maltratou muito os meninos, sabe?” A notícia da

morte aos demais se deu numa imensa rede de intercomunicação, estabelecida a partir de parentes e amigos mais próximos, e que irradiava velozmente – a campainha do telefone, instrumento da modernidade, veio substituir o dobre dos sinos. A mobilização produzida pela rede de divulgação do evento é incrivelmente alta, pois muitas viúvas lembram com uma certa surpresa da grande quantidade de pessoas que foi informada em curto espaço de tempo e que compareceu ao velório e sepultamento.

Escolher a roupa para o enterro e vestir o cadáver são também tarefas a realizar pela família. É interessante que Marússia, como já foi dito, também teve participação ativa nesse rito de preparação do corpo – mais um elemento para incorporar à hipótese de que a separação legal não quebraria o vínculo matrimonial?-. Sete das viúvas escolheram a roupa para o sepultamento, e duas deixaram por conta de familiares próximos. Havia um cuidado em escolher uma roupa boa (“Essa roupa fui eu que escolhi. Eu tirei a melhor roupa dele!”), ao gosto do morto (“Ele gostava muito de roupa de linho.”), com direito a perfume (“Ele era vaidoso! Ele adorava esse perfume! Num saía daqui pra ali sem perfume. Aí, eu botei o perfume.”). Vestir o morto está entre os ritos de separação, o que para Sandra foi seguido totalmente:

-Eu que vesti ele, arrumei tudo. Fui eu. Fui em casa, pegar roupa pra ele, escolher roupa. Ele gostava muito de roupa de linho. Ele era muito vaidoso. Aí, eu que cuidei, sabe? (.) Essas horas, eu num deixo pra ninguém não, sabe? Sou eu mesmo. Sou eu quem pega na cabeça. (Sandra)

As providências para o enterro incluíam a escolha do caixão, flores para cobrir o corpo, coroas de flores, velas, um religioso para fazer a encomenda do corpo. Tudo isso foi resolvido, em quase todos os casos, por pessoas da família, cabendo à viúva ser consultada, algumas vezes, sobre que tipo e cor das flores que gostaria de colocar no caixão. Algumas mulheres ajudaram a arrumar o ataúde, enfeitando-o mais: “Eu queria assim, o que aparecesse de mais – de mais bonito! Sabe? Porque ele era assim.”; “Aí eu escolhi, que botassem branca. (...) Depois, quando chegou aqui, eu achei que tinha pouca, mandei buscar mais, e ajeitei. E::: ainda tirei – ele gostava muito de açucena – e ainda tinha...[no jardim de casa]”. Mas é Marisa quem verbaliza bem mais essa preocupação com a estética:

-Então, no velório ainda foi pra arrumar, colocar as flores, e eu não estava inteiramente satisfeita. Eu queria tudo muito mais bonito. E não... mas não tinha forças pra reagir, pra dizer: “Façam de outra forma”, não é?... As pessoas que chegavam, da minha família, era pra saber como é que queria a

coroa, como é que queria isso ou aquilo, e eu queria ter mais lucidez naquele momento pra fazer a coisa mais... o mais bonito que pudesse ser. E não... Até hoje isso me machuca, de eu não ter feito uma coisa mais bonita. Eu não gostei. Eu queria que tivesse sido melhor, sabe? (...) Há horas que eu fico neste conflito na minha cabeça, sabe? Até hoje, quando eu vou a um enterro, eu fico olhando as flores e dizendo: "Mas por que eu não fiz mais bonito?"

Em dois casos, os velórios foram em casa; um foi no hospital onde se deu o desenlace; um outro foi na igreja que a família freqüentava; os demais foram no próprio cemitério onde se daria a inumação. A sua duração não ultrapassava 24 horas do óbito⁶⁵. A presença das pessoas no velório e enterro tem algumas representações para a viúva, tanto em nível público/social como privado/pessoal. No primeiro aspecto, um comparecimento numeroso demonstraria a importância social do morto, confirmando o valor que é lhe é atribuído pela própria viúva – ‘eu não era casada com um João-Ninguém’. Mas também seria uma reverência a ela, que está recebendo também a “homenagem”. Nesse sentido é interessante ver que algumas se comportam como “anfitriãs”, recebendo quem vem lhe oferecer condolências. Nada a surpreender: na verdade, esta é a primeira encenação social do papel de viúva, e ela deve corresponder, pois o sistema de relações sociais, aqui, implica “em elos morais que têm a capacidade ou o poder de dobrar a vontade dos indivíduos” (DaMatta, 1977: 146).

Pois bem, é desejado que haja bastante gente presente a essas cerimônias, bem como na missa de sétimo dia e/ou ritos posteriores: “MUITA GENTE! (...) Meu marido tinha muito conhecimento com a classe alta, sabe? Trabalhava pra juizes, desembargadores, (...) pra gente rica, (...) pra Justiça Militar; a gente tinha uma amizade grande”; “Foi tanta gente! Porque ele conhecia muita gente, que ele viajava. Muita gente de São Paulo, de Fortaleza, tinha cliente dele de ... de Natal, que era só cliente dele. Na missa de um ano veio também o pessoal de Natal”. Entretanto, a perspectiva social do rito se contrapõe, muitas vezes, aos sentimentos vivenciados pela viúva no privado/pessoal, o que é explicitado claramente por Marisa, que diz assim:

-As pessoas começaram a chegar e você também tem, naquele momento, também muito uma... Você não consegue se abandonar inteiramente,

⁶⁵ Esse limite de tempo é estipulado pela Vigilância Sanitária da Secretaria de Saúde municipal, órgão responsável pela administração dos cemitérios públicos.

porque você tem que prestar atenção às pessoas, tem que dar respostas às pessoas, tem que receber os cumprimentos. O que, por um lado... é... a gente se sente amparada, não é? Ninguém quer, eu acho que ninguém quer ter um enterro com pouca gente, não é? Eu acho, não sei se... não sei se os outros acham, mas eu acho que a gente quer que as pessoas estejam junto da gente, embora a gente saiba que muito daquilo ali é uma questão social. Você vê às vezes as pessoas conversando e... Puxa vida! Eu estou ali naquele sentimento...

Além disso, outro símbolo da importância pública do defunto é a quantidade de coroas de flores recebidas no velório: “Eram muitas pessoas ao meu redor... Tinha uma coroa, tinha muitas coroas de flores, muitas mesmo. Muitas coroas! Eu lembro que, assim, ao redor, tinha muitas flores... muitas flores...”; “Foi muita gente, muita gente, que não deu coroa dentro. Ficou muita coroa do lado de fora [do túmulo]. No velório, também, muitas coroas do lado de fora, porque num cabia dentro. Muita gente, muita coroa! Eu me lembro muito disso”. Mas é no depoimento de Silene que se percebe a verdadeira projeção a que o morto faz jus:

-Ah, foi assim. A - a solidariedade foi GRANDE, e principalmente... Ele era MUITO querido! Ele foi morar em Jabotão, aí se entrosou muito, assim, na sociedade, em diretoria de clube, tudinho; por causa de minha família, também, que minha família é tradicional de Jabotão, (.hh) então ele se entrosou, e teve... conhecimento era grande, e muitas amizades. Era uma pessoa altamente extrovertida, cum uma facilidade ENORME de fazer amizade, (.) MUITO QUERIDA, entendeu? TODO Jabotão... Olhe, foi o - o::: no dia do enterro dele, olhe, ACHO QUE Jabotão em peso estava!

Os cortejos fúnebres têm trajetos mais ou menos longos, de acordo com o local onde foi feito o velório. Mas os momentos de fechamento do caixão, para umas, e do sepultamento, para outras, fazem aumentar a angústia, pois estes procedimentos atestam que agora a separação⁶⁶ física é definitiva:

(...) fiquei até o fim, até a hora que é a mais trágica que é a de fechar o caixão. Aí eu acho que é... pra mim, e eu acho que pra todas as pessoas, deve ser o momento mais definitivo. Enquanto você está ali esperando, parece que o tempo está ajudando a gente. Mas depois que tampa o caixão, aí a gente perde todas as esperanças. As esperanças ou as ilusões, não é? Porque... não é esperança, não pode ser esperança uma coisa que a gente

⁶⁶ Aqui não tratarei da situação de pessoas envolvidas afetiva e/ou clandestinamente com o morto, que não têm direito ou reconhecimento social de participar das cerimônias fúnebres. Para estas o processo de luto parece se dar de maneira ainda mais solitária, nas sociedades modernas.

sabe que é definitiva. Mas até enquanto você está vendo a pessoa, a gente está junto. Mesmo sabendo que a pessoa não se mexe, mas a gente está vendo ali. Mas depois que fecha, pra mim, foi o momento pior da minha vida. Não foi nem entrar aquele caixão dentro daquele buraco e jogar... terra em cima. Foi antes, né? Foi na hora de fechar o caixão, pra mim foi o mais terrível, o mais terrível! (Marisa)

- O enterro foi muito difícil! (.5) Chovendo. (.2) Uma tarde muito fria! (.5) Muito frio, ali! (.2) E eu ver meu marido descendo, naquele caixão. (.5) Um instante, ele comigo, né? Ou horas antes, ele comigo; e eu me lembrando de (.) de tudo; de tudo, dos nossos planos; nossos planos, todos os nossos planos; e::: (.30) Nessa segunda-feira, eu não dormi. (Evânia)

A conclusão do que estou considerando rituais imediatos se dá com a missa de sétimo dia para as famílias de culto católico. A viúva que se auto-referenciava como espírita celebrou também esse ritual. As duas que não o promoveram declararam motivações diferentes para não fazê-lo. Uma foi Marússia, que não compareceu à missa encomendada pela família de origem do ex-marido. A outra foi Evânia, de orientação religiosa evangélica, mas que não se opôs a que as pessoas amigas o realizassem:

[Após o enterro] Na nossa não tem mais nada. Não, num faz mais nada. Num faz lembrancinha:: Até o pessoal, os amigos dele católicos, eles me cobravam, ligavam assim: “_Cadê? Onde é que vai ser a missa?” ((riso)). É! E eu: “_Não, num tem não! Num tem não!” “_Ah, tá certo! Mas a gente vai rezar num sei aonde, num sei quem tá fazendo uma missa num sem aonde.” Eu digo: “_Pode ficar à vontade!” ((risadas))

Na perspectiva das demais viúvas, a missa de sétimo dia parece ser mais importante do que a própria encomendação do morto antes do sepultamento, pois esta última só eventualmente é registrada verbalmente, enquanto que a cerimônia do sétimo dia se reveste de muitos preparativos e uma certa solenidade. Nesta, a participação da esposa enlutada é um pouco maior que nas providências anteriores, pós-óbito. Se se retoma Lévi-Strauss (1975: 222-23) e a eficácia simbólica do rito, vê-se que o autor, no seu estudo de um ritual de cura cuna, mostra como os preparativos são muito desenvolvidos e tratados com uma grande riqueza de detalhes; mas, ao mesmo tempo, descreve como a doente é conduzida, naquele caso, pelo oficiante do rito, pois sua “atenção ao real está indubitavelmente diminuída – e a sensibilidade exacerbada – pelo sofrimento”. Extrapolando esses comentários para as experiências iniciais na situação de viuvez, o processo parece se dar de

maneira semelhante, e o rito teria a mesma função simbólica, ou seja, de contribuir na recuperação da anomia vivida pela pessoa enlutada. Muitas viúvas relatam, como já foi mencionado, uma sensação de irrealidade, de alheamento, que dura um tempo variado de pessoa para pessoa. A esse respeito, Glenda fala assim:

-Eu num - eu num tenho noção:: Na verdade:: eu não lembro:: das coisas, assim, como (.) depois do - do ENTERRO, (.2) pra um::: eu acredito que até uns quatro a cinco meses depois, se você me PERGUNTAR (.) como foi que as coisas foram acontecendo (.2) AO CERTO, eu num sei te dizer! Porque as coisas foram passando por mim, mas eu num (.) eu num notava!

Voltemos às missas de sétimo dia. Essa cerimônia marca o encontro com familiares, amigos e conhecidos que estavam no velório e sepultamento, mas também com outras pessoas que não souberam ou não puderam vir antes e que agora têm oportunidade de prestar suas condolências à família enlutada e, de alguma maneira, homenagear o morto. O papel social desse rito parece ser maior do que uma finalidade propriamente religiosa, isto é, como espaço de orações destinadas a ajudar o espírito a fazer em bons termos seu percurso no outro mundo. Para algumas viúvas, as rezas são valiosas, como conta Diana: “Eu queria procurar uma igreja, pra colocar missa em intenção. Porque alguém que é espírita me disse assim que, depois que a pessoa morre, as orações ajudam muito. Só as orações é que ajudam!” Mas estas últimas são as missas encomendadas em dias ou meses posteriores. A realização da missa de sétimo dia parece marcar o final do período de maior reclusão dessas viúvas, cuja reinserção ao espaço público se dá, geralmente, pelo retorno ao trabalho, no dia seguinte a ela.

A missa de sétimo dia tem uma fase antecipatória ou preliminar na qual são executadas algumas tarefas, geralmente pelos filhos maiores ou por parentes da família extensa, mas que são acompanhadas passo a passo pela viúva: a escolha da igreja, comumente na paróquia do seu bairro de residência - em três casos, foram rezadas outras missas de sétimo dia, por iniciativa de colegas de trabalho; a preparação do convite fúnebre, a ser publicado em jornal de grande circulação⁶⁷, ou comunicações por telefone; a compra

⁶⁷ Aparentemente, esse costume está tendendo a desaparecer, pois das nove viúvas, apenas uma referiu a publicação em jornal do convite para a missa de sétimo dia, ou outras. A simplificação, aqui, pode ser devido ao seu elevado custo monetário.

dos jornaizinhos para seguimento do ritual; a preparação dos “santinhos”⁶⁸ a serem distribuídos aos presentes; a seleção e cópias dos cânticos/músicas que acompanharão a cerimônia; o livro para assinaturas de comparecimento ou presença das pessoas. Variações nessas providências dependem da família, mas são mínimas. No caso de Silene, que se recusou terminantemente a mandar fazer o “santinho”, ela própria não sabe expressar claramente porque não gosta, apenas lembra que a mãe dela não também não gostava, e que os familiares mandaram fazer para a missa desta, no que ela discordou. Para a missa do marido, foi taxativa: “Não mandei fazer não. Nadinha. Eu tenho HORROR àquilo! Tenho HORROR! (...) Eu não SUPORTO aqueles santinhos. Eu acho que aquilo é MARTIRIZAR DEMAIS, aquilo! Tá aquilo, distribuindo... Eu num gosto não! Sempre fui contra”.

Para outras viúvas este é um item importante, e a escolha da fotografia a ser colocada no “santinho” é cuidadosamente feita. É também nessa ocasião, veiculadas nos dizeres aí impressos, que se procura salientar as qualidades do morto, e assegurar a permanência do afeto e da saudade que ficou nos sobreviventes. Se há filhos maiores, muitas vezes são eles que escrevem a mensagem: “Então, assim... J. [filha] fez uma mensagem pra ele. Ela quem fez a mensagem. Eu peguei uma mensagem que eu tinha comprado, muito bonita, botei, e aí ELA fez uma mensagem (dela). E assim, eu num falei nada. Mas, assim, aprovei em número e grau o que ela disse”; “Na missa de sétimo dia, foi distribuído um santinho, com uma foto dele, que fui eu que escolhi. Uma foto dele rindo. (...) E – e a mensagem... os meninos, cada um disse uma mensagem, e colocaram”.

Outro elemento importante nesse ritual, para algumas dessas mulheres, é o livro de registro de presença na missa, porque as assinaturas mostram quem estava junto com ela numa hora tão difícil: “Na missa, por exemplo, eu acho muito importante a gente ter aquele livro com as assinaturas, porque eu tenho CUIDADO de ver essas pessoas todas que foram, e que... até mesmo pra, se um dia acontecer alguma coisa com elas, eu também retribuir”. O aspecto da retribuição é interessante – o ritual funda/dá corpo ao social, ou seja, insere as pessoas em redes de obrigações que formam o tecido social : o dom e o contra-dom, a reciprocidade de Marcel Mauss (1950).

⁶⁸ Pequenos retângulos de papel, com o campo na cor branca, tarja negra, dizeres impressos na cor preta, com ou sem imagem de santo impressa em uma das faces, mas quase sempre com uma foto da pessoa falecida; na outra, gravam-se salmos religiosos, orações, mensagens de despedida e saudade, etc., selecionados ou escritos, geralmente, pela família nuclear.

Ainda mais: o livro teria também a função de evitar que as pessoas cerquem a viúva, depois da missa, no ritual de oferecimento dos pêsames, momento temido por algumas delas, visto que se torna uma revivescência da dor. Diana faz um relato com grande ênfase:

-Mas era TANTA GENTE na igreja, tanta gente, tanta gente::: Foi no Salesiano, e a igreja do Salesiano é MUITO grande! (.2) Apareceu gente num sei de onde. Era tanta gente, que o padre chegou pra mim e disse assim: " _ Não é melhor a senhora, quando terminar a missa, sair por aqui? Senão a senhora não vai agüentar!" Porque eu - eu tava assim, acabada, na missa. Eu já tinha tomado um remédio antes, e quando eu sabia que aquele povo todinho vinha me dar os pêsames depois... Eu só, eu tava pensando muito nisso, sabe? Eu acho que pensei MAIS NISSO do que em outra coisa, ali dentro, sabe? Porque eu queria fugir daquela - daquela (.) - daquela dor de DIZER o que tinha acontecido com A. Porque sabia que as pessoas sempre chegavam pra perguntar COMO foi. Aí eu (.2) eu num queria falar sobre isso. E o povo NUM entendia! (.5) Aí, eu... quando terminou a missa, o padre falou que queria que assinassem o livro, e que depois, quando eu tivesse condições, eu iria - agradeceria, mas eu iria saber quem esteve ali presente pra rezar. (.) Eu achei... Graças a Deus! Aí me levaram por uma porta lá, e (.) e eu não tive que receber os cumprimentos).

Geralmente, esse livro é guardado, para ser folheado tempos depois, às vezes muito depois do evento, fazendo parte do relicário das lembranças.

Um outro ponto que merece ser tocado, e que perpassa por todas as situações assinaladas acima, é o que remete aos meios de aproximação que as pessoas utilizam para se comunicar com as viúvas, e que de variadas formas refletem a forma de organização social que rege o grupo. De uma maneira geral, minhas informantes falam da solidariedade para consigo mesmo como uma atitude muito presente, embora outras significações sejam reveladas: prova de amizade ao morto, consideração à instituição família, traço de curiosidade com o acontecimento, palavras de consolação, preleções de pessoas de várias religiões. Nos primeiros momentos, dentro de uma perplexidade geral, algumas pessoas assumem de resolver as “burocracias da morte”⁶⁹, como diz Mísia Lins (1995), o que é bem recebido por algumas, mas nem tanto por outras.

⁶⁹ A burocracia da morte, segundo Mísia Lins, compreende todos os procedimentos que devem ser efetuados para a liberação do cadáver para o funeral: aquisição de atestado de óbito, contato com Funerária para aquisição de certidão de óbito e guia de sepultamento (sem a qual não há enterro), caixão e flores. Às vezes a demora é grande, prejudicando uma

Contudo, são mais os comentários e expressões de solidariedade que podem suscitar alguns sentimentos ambivalentes. “Eu acho que é um momento tão... tão difícil de você ter palavras ou formas. Nem eu sabia como é que eu queria que elas chegassem, nem eu acho que as pessoas sabem mesmo”. E mais: apesar de uma certa desconexão com o entorno do velório, verbalizada por quase todas elas, ali e/ou mesmo posteriormente, algumas viúvas reagem a explicações e/ou justificativas trazidas por algumas pessoas que se aproximam delas, embora reconheçam sua intenção de consolá-las em seu desespero. Para Dolores, que sentia muita revolta para com Deus nos primeiros momentos, havia uma reação imediata, quando as palavras ditas faziam referência à Sua vontade: ““Força! Eu sei que você tá precisando de muita força. Deus viu que era melhor pra ele”. Eu disse: “Pra ele por quê?” Aí ficava aquilo... Algumas pessoas é que diziam isso, né? A pessoa ficava até desconcertada!...”” Já Glenda sentiu uma revolta generalizada:

-Acho que contra TUDO. Eu sinto (.5) uma revolta contra Deus. Porque eu acho que (.hh), é:: ((chorando)) num era pra gente tá passando por isso, (.h) sabe? Que, como eu imaginei a gente envelhecer juntos, eu acho que era pra isso ter acontecido. (.hh) Aí, como diz assim que - que é - é a vontade de Deus! Como é que Deus tem uma vontade dessa?! DE TIRAR?! (.2) É uma revolta contra o - contra o ser humano, sabe?, também! (.hh) Como é que - que uma pessoa chega a tirar a vida de outro, sem nem conhecer, por conta de (.5) trinta reais?! - que era o que ele tinha na carteira -, um celular e cartão de crédito. Pra quê? Pra comprar sapato, roupa, farra e pizzaria (.) e shopping?! (.) Então, como é que se tira a vida de uma pessoa, por conta disso?! (.) Uma pessoa que nem se conhecia (.5), num sabia nem - nem ((fungado)) a FALTA que essa pessoa ia fazer pra outro! (.) Entendeu? Me revolta, também, quando eu vejo na televisão a ORGANIZAÇÃO (.hh) DOS DIREITOS HUMANOS. Tá! “_Não, porque a - a violência é culpa da fome, da situação social...” É, NÃO! É NÃO, sabe? Porque se todo mundo que tiver passando fome, for tá tirando a vida de uma pessoa, pra (comprar)... por dinheiro! É, não! É RUINDADE mesmo, sabe? (.2) É ruindade, é desumanidade! É::: Eu num sei. Eu num - num assemelho isso à - à situação social. Por que? Porque os que mataram meu marido, num foi pra pegar dinheiro pra comprar de comida pra filho, porque tava passando fome, não! Foi pra comprar sapato de marca, prancha de surfe, camiseta de marca, lanchar em *shopping center*, abastecer o carro do pai, pagar a escola atrasada da - da sobrinha...

importante parte do ritual para a família, que é o velório (1995: 62-66). Essa burocracia é mais ágil em classes mais favorecidas, inclusive no tempo de liberação do cadáver, posse de túmulo/jazigo de família, etc.

O que parece acontecer é que as pessoas no entorno estão passando para a viúva uma “prescrição social”, um dado de realidade: é necessário conformar-se, invocando para isso a vontade de Deus. A rejeição da viúva é uma rejeição a essa prescrição, a essa realidade, reagindo com revolta e não com conformação. Também o que pode deprender-se das reações suscitadas, é que as palavras ritualizadas são insuficientes para dar conta desse momento – o caso de Glenda é muito interessante: como justificar com Deus ou com a fome o que aconteceu com o marido? Para novas realidades não são suficientes as velhas fórmulas. E talvez por isso muitas achavam que “não era preciso falar nada”.

Outras formas de estabelecer contato com a viúva, posteriormente, é através de telegramas, cartas, cartões, telefonemas, visitas, outras dádivas. Parentes, colegas de trabalho, amigos, geralmente estão muito presentes nos primeiros dias, o que para algumas nem era uma coisa tão boa: “-Eu num queria ver ninguém, eu num queria falar com ninguém...”; “-Vinha, mas eu não queria também muita gente, não. Eu queria ficar só durante... durante algum tempo, eu queria ficar só. Nos primeiros dias, sobretudo. Eu não me incomodava de ficar só, não, achava até bom...”. Quanto aos telefonemas, os atendimentos eram feitos, geralmente, por outras pessoas da família, pois “- (...) o telefone tocava o dia todo, mas eu nem atendia. Eu num atendia porque eu num queria FALAR. Num queria FALAR! Então, eu num queria... eu fugia.” Todo esse aparente desejo de isolamento pode corresponder a um isolamento ritual, dentro da própria situação de liminaridade que se instituiu para a viúva.

Por outro lado, havia pessoas que traziam ou mandavam livros de auto-ajuda, ou mesmo livros de cunho religiosos espírita⁷⁰. Além disso, os telegramas recebidos são valorizados, talvez como símbolo também da importância social do morto, como falou Dolores: “-Olha, depois é que eu fui contar, um mês depois. Deu pra mais de cem: cento e dez telegramas”. Todos esses elementos se inscrevem como sistemas de suporte à viúva, e serão retomados no capítulo seguinte.

Outra questão bastante referida entre essas enlutadas, espontaneamente ou não, está relacionada ao uso de medicação tranqüilizante oferecida ou imposta a elas por pessoas no entorno, principalmente nas primeiras horas após o falecimento do marido. Isto se torna

⁷⁰ O mais citado, pelo menos por três viúvas, foi *Violetas na janela: romance de Patrícia*. Psicografia de Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho (2002). 25 reimp. São Paulo: Petit.

relevante na medida em que me parecem atitudes que visam claramente controlar as emoções no espaço público, e anestesiarem o sofrimento no espaço privado. Senão vejamos.

Dentre todas, cinco não usaram medicação, apesar da insistência das pessoas em torno. Marússia diz que não precisou, mesmo porque “Eu fiquei tão feliz!”. Wilma não aceitou, embora fosse oferecido por uma amiga médica, mas preferiu não tomar: “Ah, as pessoas oferecem, né? (...) Eu acho assim, que eu segurei muito a barra; não sei se é porque eu sou, eu sempre fui muito calma, tranqüila, e eu pensava muito nas meninas, no meu descontrole como ia atingi-las”.

Uma observação interessante é feita por Dolores: “(...) me deram calmante, tudinho, mas eu num FIQUEI desesperada, como geralmente o pessoal fica, e se lamenta:: (...) Num sei que comprimido é aquele que ela [concunhada médica] me deu. (...) Não, porque ela tava nervosa, pra eu ficar calma.” E Diana declara que “(Desde) lá mesmo, no enterro, me deram. E eu acho que eles me viram, assim, tão calma – que eu fiquei, eu fiquei calma na hora do enterro; num fiquei::; num gritei::, num fiz escândalo, num:: perdi o controle”. Essas duas viúvas, pelos depoimentos, não sentiam necessidade de medicação, mas obedeceram sem discutir. No caso de Dolores, a concunhada médica é que “estava nervosa”, mas foi a própria Dolores quem tomou o tranqüilizante. Outras formas de imposição a medicamentos podem ser identificadas em duas narrativas:

-Eu só sei que::: foi uma médica, foi um médico, foi uma outra pessoa - que eu num me lembro -, que me segurou, (.) e ali, eu caí NO CHÃO mesmo, no chão do salão. Tou eu aqui deitada, (.) e eu tá vendo os pés dele ali. (.2) Aí, ali mesmo, me aplicaram uma injeção, sabe?

-Sem perguntar se você queria?

-Sem perguntar NADA, foi.

Quer dizer que eles resolveram que você precisava tomar remédio?

-É.

-E aplicaram uma injeção?

-Foi. Que eu queria vê-lo, ali, a situação, né? (.) Essa - ESSA coisa eu tenho assim. Por que é que NUM DEIXARAM eu chegar perto dele?::: (Evânia)

-Eu só me DESCONTROLEI na hora que eu cheguei no necrotério, e que::: Era como se AQUILO fosse tudo MENTIRA, que eu ia chegar, e NUM ERA ELE! (.hh) Quando eu vi, realmente, que era ele, tive uma crise assim, como quem fosse ter um histérico; (.hh) mas aquilo,

IMEDIATAMENTE, (.) PASSOU. (.) Aplicaram uma injeção em mim, pronto! RESOLVI TUDO! Fui pra cartório, resolver negócio de atestado de óbito, TUDINHO!:::

-*Quem aplicou? Você pediu?*

-Não! Não! Uma pessoa do hospital; que tava na - no necrotério do hospital, né?

-*E ela já trouxe, [sem perguntar nada?]*

-[Aí, TROUXE:: Não, NADA!:: Aplicou injeção em MIM::, e eu (.) Mas QUANDO ELA CHEGOU, eu já TINHA ME ACALMADO, entendeu?

Esses depoimentos remetem a questões teóricas abordadas anteriormente, neste trabalho. Historiadores têm mostrado a progressiva privatização da família ocidental nos últimos séculos. Antropólogos estudiosos da Tanatologia revelam a privatização da morte. E todos apontam para a privatização dos sentimentos e das emoções. É Norbert Elias (1993; 1994) quem estuda mais detalhadamente o processo civilizador que orientou as mudanças comportamentais gerais da sociedade ocidental, moderando as formas de expressão emocional. Tais transformações foram paulatinamente implantadas na Idade Moderna, ancoradas no conceito de civilidade e que viria impor ao indivíduo um crescente controle social sobre suas ações e condutas, onde o instinto e/ou os impulsos são lentamente mas progressivamente eliminados da vida pública (1994: 186). Não apenas isso. O controle efetuado através de outras pessoas é convertido, sob vários aspectos, em autocontrole, onde a regulação da vida instintiva e afetiva se torna cada vez mais estável, uniforme e generalizada (Elias, 1993:193-94). Assim, há um sentimento de vergonha que constrange toda explosão de emoção, e as lágrimas são também privatizadas. É neste sentido do controle social de emoções, de dificuldade de lidar com o pesar do outro e com o seu próprio, que se recorre a tranquilizantes para escamotear a morte e o luto - mesmo que a pessoa mais envolvida com o falecido, supostamente a viúva em nossa sociedade, não ache que precisa e nem queira. Porque para algumas delas estar “inteira” naqueles momentos finais de contato físico com o marido era muito importante:

-Queriam me dar remédio, EU NÃO QUIS, (.) eu não tumei nada, não quis tomar nada. Aí, assim::, e eu acho que elas tinham medo de eu dar ESCÂNDALO, de eu desmaiar ((risos)), de eu... Eu digo: “_Não!” Porque o que eu fazia era chorar ((chorando)). Pra evitar ((risada)) escândalo ((risadas)). Pra evitar escândalo. (.h) Eu acho que:: pra evitar que a pessoa passe por aquela dor - que eu acho que isso é inevitável! (.) Não é

medicamento nenhum que vá fazer você deixar de passar por aquela dor. (Glenda)

_Parece-me que me perguntaram, se eu queria tomar alguma coisa. Mas eu não quis. Eu tinha muito medo exatamente que eu perdesse aquele momento, que eu arriasse e perdesse aquele momento e... depois era irrecuperável, não é? Era um momento irrecuperável. (Marisa)

Neste capítulo, foram descritos os percursos que as viúvas fizeram junto aos maridos mortos, desde os momentos iniciais do falecimento até a missa de sétimo dia. Os ritos acionados estão dentro do esquema proposto por Van Gennep (1978), com as simplificações apontadas por Thomas (1985) na sociedade ocidental urbana, mas que conserva também tradições como sociedade relacional que é, como mostrou DaMatta (1997). No entanto, as trajetórias continuam rumo a uma nova vida, agora sem os companheiros, muitos de longos anos. É a essa continuação, com os ritos que a acompanham e as estratégias de reconstrução (ou não) da vida, que será dedicado o capítulo seguinte.

Foram referidas, em páginas anteriores, algumas mudanças ocorridas na instituição matrimonial na segunda metade do século XX, em classes mais abastadas de grande parte do mundo ocidental. É em contexto similar, que reflete também a sociedade brasileira urbana e rural de classe dominante, que se inserem as mulheres entrevistadas na minha pesquisa. Elas viveram, como jovens adultas, a transição que marcou a década 1970, com modificações dos costumes, aqui não tão gritante como em países europeus ou norte-americanos, mas, ainda assim, presentes e marcantes.

Além disso, não se pode esquecer que elas nasceram e foram criadas nos anos 1940 a 1970, trazendo consigo o capital social⁷¹ que lhes foi transmitido no grupo doméstico a que estavam ligadas, e ainda corroborado por uma educação escolar cristianizada, e que também assegurava a reprodução de modelos sociais de classe, etnia, religião e gênero. Por outro lado, o acesso a um nível de escolaridade superior, obrigando a algumas a migração da região rural de origem para a urbanidade pernambucana, e a todas uma ampla possibilidade de experiências fora do lar e de questionamento de valores tradicionais familiares e sociais, atualizada constantemente pelas lutas e conquistas das mulheres de autonomia, repercutem na própria conjugalidade e na forma de vivenciar a viuvez.

Como em capítulos anteriores, procuro desenvolver aqui algumas idéias a partir da forma como se desenrolaram as vivências dessas mulheres, visando apresentar esses momentos de suas vidas bem próximo do vivido, com graus de proeminência que elas próprias conferiram aos acontecimentos. É o que será visto agora, enquanto sigo com essas viúvas na caminhada que elas me permitiram compartilhar.

⁷¹ Aqui utilizo as acepções de Meyer Fortes (1958) sobre capital social e reprodução social: 1- *capital social* como “corpo total de conhecimento nos costumes e instituições de uma sociedade mais as utilidades disponíveis para sustentar a vida dos seus membros através da aplicação do equipamento cultural aos recursos naturais”; 2) *reprodução social* - que se verifica quando “os mecanismos institucionais e as atividades e normas ditadas pelo costume (costumárias) servem para manter, suprir e transmitir o capital social de geração a geração”.

6.1 - A VIÚVA NO PRIVADO PESSOAL

Já se falou neste trabalho, e outras pesquisas⁷² confirmam, da desorganização que acomete a vida em geral da mulher com o desaparecimento do companheiro, às vezes “de toda uma vida”. Resta verificar como a mulher se vê neste novo e muitas vezes indesejado papel ou, melhor dizendo, qual a própria percepção que ela tem do que é ser viúva. Como foi assinalado, nas suas narrativas vários sentimentos emergem, como medos, estranheza, perda de identidade, sensação de desvalia, sofrimento, desamparo, vergonha, desvalorização como pessoa, desânimo, entre outros. Essas características com que se descrevem, acredito, estão embasando as condições de estigmatização e liminaridade instaladas com a viuvez, que discuti no capítulo 2. Mas as falas dessas mulheres, mais uma vez, dão bem o peso do que elas viveram.

O medo aparece com diferentes roupagens. Seja pela insegurança em relação ao tratar de burocracias no espaço público – “com medo que as pessoas não me dessem atenção”; seja em diminuir o padrão de subsistência – “você fica também com medo de chegar ao fim do mês não ter dinheiro, o dinheiro não ser suficiente (...) E a gente sabe que a pensão demora a sair...”. Nestas colocações de Marisa, parece claro, e ver-se-á isto em diversos momentos, que a ausência da figura masculina faz com que algumas viúvas sintam que perderam um respaldo fundamental na sociedade. O papel de protetor e provedor atribuído ao homem estaria firmemente introjetado em muitas delas, independentemente de já serem mesmo arrimos da família antes da morte dele. É a referência social de esposa que se perde, e que pode persistir até vários anos depois exceto, talvez aqui, para a viúva que já era separada.

Por outro lado, o medo de despertar piedade nas pessoas também é forte, como se vê em Silene:

-Eu num queria que NINGUÉM TIVESSE PENA DE MIM! Entendeu?
(.2) Eu dei uma de FORTE, de DURONA! Porque eu dizia MESMO, sabe?, num quero que ninguém - ninguém tenha pena de mim! (.) Porque,

⁷²Muitas pesquisas têm sido realizadas, numa perspectiva de base psicológica e/ou abrangendo população mais idosa de classes populares, mostrando os processos do trabalho de luto e reorganização social que têm lugar na viuvez. Ambas as abordagens, reconhecidamente válidas, não são focalizadas aqui pelo enfoque que me propus trabalhar. Para aprofundamento, ver Doll (2002) e Britto da Motta (2002), cujas referências mostram grande parte dos trabalhos naquelas áreas. Ambos os autores estão referenciados na bibliografia.

aí, achava... 'Não, a viuvinha!': Naquele negocinho!... NADA! Num queria NUM ADMITIA! Sempre quis ser a FORTE, pra ninguém ter pena de mim! (.2) Num sei se isso é orgulho, que danado é! ((rindo))

Este depoimento pode denunciar uma diferença importante na autopercepção da condição de viúva hoje em dia, onde muitas mulheres sentem que podem dar conta da manutenção da casa e da guarda dos filhos, coisa impensável em outras épocas, no mundo ocidental (Perrot, 1995: 174). Seria praticamente um aviso de que querem e estão aptas a serem independentes, e que a falta que por ventura sentem do marido é por outros motivos que não a necessidade material. Tal sentimento parece surgir um pouco mais tardiamente na viuvez, especialmente quando as pessoas no entorno pretendem permanecer tomando decisões pela enlutada. Assim, seriam mais freqüentes, de início, sentimentos de insegurança, como mostrado acima, com Marisa.

A sensação de estranheza ao ser chamada de viúva também está presente, algum tempo depois, como exemplifico com Wilma: “HORRÍVEL! (...) MAS, já fazia mais um tempo, num foi um choque que me desse assim, uma – UMA DOR, assim, que eu ficasse... Foi, ASSIM, uma coisa ESTRANHA. (...) Assim, eu nem sei! Eu achei estranho! Achei estranho, SÓ”. O mesmo sentimento é verbalizado por Sandra: “Olhe, no começo, eu num me sentia viúva não; eu achava tão estranho, tão estranho! Assim, quando ia botar, né?, estado civil: viúva. Eu acho estranho! Ainda hoje, eu acho estranho. Assim, a coisa internalizada... Viúva!”

A sensação de desvalia, de não ser *nada* sem o parceiro aparece em alguns depoimentos, mudando-se apenas as palavras. Alguém poderia argumentar que um tal sentimento seria mais freqüente em mulheres completamente dependentes e/ou com identidade social fortemente vinculada ao marido. É possível. Mas o que percebi em algumas narrativas é que esse *nada* representaria a falta que aquela pessoa fazia como companheiro e parceiro, muito difícil de aceitar pela enlutada:

-Eu acho que VIÚVA é como se... se você não fosse NADA! É como:: Eu num sei NEM EXPLICAR que danado é! Eu acho que era como:: é como se fosse um palavrão, uma coisa horrorosa, que eu num queria ouvir. Como um palavrão, que eu nunca gostei de dizer palavrão. Então, era uma palavra que eu num queria ouvir, num queria ver... É porque é uma situação que eu nunca pensei que fosse vivenciar, né? Eu acho que é como se fosse o FIM da vida pra mim. Viúva era:: acho que era isso:

como se a vida tivesse acabado junto com ele. A minha vida tinha acabado naquele momento. (Dolores)

Então, a palavra viúva parece vir também fortemente carregada de representação negativa – “um palavrão” –, revelando a morte social da esposa e sua entrada numa situação de marginalidade. Neste aspecto, ser chamada de viúva parece reavivar o sofrimento. Glenda diz que

-Horível! Horível! ((riso nervoso)) Inclusive, eu num digo que sou viúva. Eu fiz o meu currículo (.). Aí, a minha amiga tava fazendo: “_G., teu estado civil?” Ela já perguntou: “_Quê qu’eu coloco?” “_Casada!” Eu não coloquei viúva, no meu estado civil. Num sei:: é horrível! É horrível! É horrível!” ((chorando))
? *Que é que significa, isso?*
-(.10) Acho que tudo de:: eu acho que tudo que a pessoa num espera! ((chorando)) Significa solidão, sofrimento...

A sensação de desamparo, ao ser chamada de viúva, é referida principalmente em relação a saídas sociais, mas também quando ela sente que não tem mais com quem dividir alegrias ou tristezas do cotidiano, com quem compartilhar preocupações e encontrar soluções, com quem conversar ou silenciar, pelo simples fato de estar junto de quem ama. Mas o “desamparo” pode significar também as prescrições para a mulher de não sair sozinha - não apenas viúvas -, fortemente ancoradas na figura do homem que protege e guarda, em sociedades machistas. Atente-se para como se expressam algumas das viúvas da pesquisa: “-A - a – a – a chamada, SER CHAMADA DE VIÚVA, pra mim, é, foi uma sensação de DESAMPARADA! Era! Era como se alguém tivesse me dado... ‘Ela – ela é sozinha!’”; “Porque PRA MIM era duro, eu chegar ali sozinha! (...) Tem coisas que eu ainda num consigo fazer sozinha! É-é, a gente chega num local, é-é como se tivesse faltando aquele cabide ((rindo)) que a gente tinha do lado! Horível! É horrível!”; “Eu num:: aceitava que estava viúva. Tanto é que eu NUM TIRAVA minha aliança do dedo. Eu achava que tava CASADA. Sentia... num queria TIRAR. Como se tivesse tirando ele de junto de mim de novo. (...) eu tava CASADA cum meu marido, ele lá em cima e eu aqui”.

A representação das viúvas como elemento perigoso e pouco recomendável, “tidas como sexualmente perigosas devido a sua suposta luxúria” (Perrot, 1995: 139) parece que continua como fantasma na imaginação popular de final do século XX, pois o sentimento de desvalia aparece explicitamente declarado na fala de Evânia:

-Eu tive - eu tive que buscar, em mim, um - um AUTO-RESPEITO, assim, sabe?, pra poder EU::, porque EU:: me sentia assim: As pessoas, agora, vão me JULGAR! Vão dizer que eu sou AQUELA, AQUELA OUTRA. Vão dizer que eu tô já cum meio mundo de gente, ANDANDO, NAMORANDO. E eu num tô. Porque eu num quero isso. (.) Sabe? (...) Tinha momento que EU TINHA UMA VERGONHA!!... (.hh) Parecia, parece que é uma mulher DESVALORIZADA!

A verbalização por algumas de que ser viúva parece com mulher que está disponível, ou à cata de homem, ou que não tem vínculo com homem algum, ou de namorada, ou de ter solidão, mostra alguns estereótipos que foram associados à figura da viúva ao longo do tempo. Mesmo com as mudanças contemporâneas ocorridas no perfil feminino, a viuvez ainda é sentida como carregada de preconceitos e exclusão.

Mas ser viúva pode também significar a conquista de mais equilíbrio, livrar-se dos altos e baixos da instabilidade financeira, de ter que buscar constantemente o seu espaço, enquanto pessoa, no relacionamento conjugal:

-[Não é] que eu esqueça de M. ((marido)), não! O que eu vivi tá vivido, foi uma coisa minha, foi uma coisa boa, tudo mais. (...) Assim, tudo isso... todo esse espaço que eu tenho hoje, eu conquistei enquanto casada, sabe? (.) Assim:: e ISSO é uma COISA MUITO BOA! Porque se eu tivesse conquistado isso agora, eu acho que aí é que daria culpa. Entende? (...) Olhe! Vou dizer uma coisa assim, que pode chocar (.) pode CHOCAR as pessoas, né? (...) Mas hoje, assim, eu como viúva, tô vivendo bem! Sabe? Tô vivendo bem, tô assim, COM MAIS equilíbrio. (.2) Né? M. me angustiava muito. Com mais equilíbrio! (...) tô vivendo isso. (Sandra)

Finalmente, ser viúva é ter que contar consigo mesma sempre, embora tendo um marido. Aqui recoloco a questão: a condição “viúva” poderia ser mais um sentimento do que estado civil? É o que parece sugerir outra vez o depoimento de Marússia: “- É. É. NA VERDADE, eu acho que eu SEMPRE fui viúva. Eu já casei viúva. Eu era casada viúva. Porque H. ((marido)) num me acompanhava.(...) H. me expôs muito. Ele era uma pessoa que procurava dificultar minha vida em tudo.”

Estes dois últimos depoimentos remetem à constatação de que a forma de vivenciar a viuvez depende da forma como foi vivida a união. Britto da Motta (2002: 270) mostrou que casamento em molde tradicional, com subordinação explícita da mulher, mesmo se

inicialmente havia sido pautado em relações amorosas, poderia sofrer desgaste e se transformar, com o correr do tempo, em ligação desconfortável e/ou sofrida, cuja ruptura poderia trazer sentimentos de alívio e liberdade à viúva. Parece que é o que ocorreu nos meus dois casos, acima.

6.2 - A VIVÊNCIA DA AUSÊNCIA: O LUTO EMOCIONAL

É interessante notar que todos os estágios da vida humana podem ser planejados de antemão, de alguma forma antecipados, preparando a pessoa para ocupar o papel e *status* que lhe cabem na sociedade, orientados por códigos culturalmente prescritos. Assim é com o nascimento, casamento/separação/divórcio, carreira profissional, entre outros. No caso da viuvez, não. Mesmo que haja previamente um conhecimento da doença ou um tempo de agonia, isto não parece diminuir o impacto da perda em algumas mulheres, visto que estas podem manter a esperança de que haja recuperação até que a morte se dê, isto é, a realidade da morte iminente não é entendida realmente pela mera percepção da gravidade da doença. Isto foi observado em pesquisas norte-americanas de base psicológica feitas por Roach & Kitson, citados por Lopata (1996: 75). Nesta perspectiva, a viuvez poderia ser considerada sempre como inesperada, embora, segundo aqueles autores, melhores serão as formas de recuperação de distúrbios psicológicos se a mulher já vinha desempenhando algumas atividades práticas, como retomada dos estudos, obtenção de emprego, aprendizado acerca de direitos legais, etc.

De qualquer maneira, a viuvez parece trazer em si uma marca de falta, de privação. Sempre experimentada como algo intempestivo, inopinado, desagregador. Segundo Britto da Motta (2002: 3), “[A viuvez] Representa uma súbita quebra do equilíbrio, real ou suposto, das relações de família e a urgência do estabelecimento de novos arranjos no grupo familiar”. Não só. A vivência da ausência é permeada por sentimentos que vão desde revolta e desamparo inicial, como visto acima, até a aceitação “porque não tem outro jeito”, posteriormente. Dito assim, penso que, na viuvez feminina de camadas médias que pesquisei, a fase preliminar isolada no ritual funerário de hoje, se existe, seria extremamente curta; o mais provável, e é o que acredito, é que haja imbricação com a liminaridade, sendo constituinte desta. O próprio Van Gennep (1978: 126) já havia escrito

que a fase preliminar ou de separação, no rito funerário em geral, é curta, representada pela preparação do corpo para o funeral. Ora, como se viu, grande parte das mulheres estudadas não tiveram acesso a essa parte, por motivos já apontados, e, portanto, sua fase de separação vai se dar já na liminaridade. Assim, penso que na viuvez, especificamente, a fase de separação é a fase preliminar da liminaridade social em que a viúva é inserida.

É na observação de como é vivida a ausência do marido falecido que isso fica mais claro. Desde o “Eu nunca pensei!”, da maioria, até o “Eu fiquei com receio e me preparei muito!”, de uma viúva cujo marido tinha cardiopatia grave pregressa, todas passam por etapas de separação ou afastamento do morto, e gradual reinserção na coletividade, mas que nunca é igual ao antes. De qualquer forma, para quase todas, os primeiros meses foram de “muita tristeza, choro e sofrimento”, de uma “dor lá dentro”, de “um choro visceral! Choram todos os órgãos.”, de uma dor física, onde “eu pegava assim em mim, tudo meu DOÍÁ!”.

Esses primeiros tempos também remetem a exames de consciência, onde algumas descobriam alguma espécie de remorso ou arrependimento porque “devia ter abraçado mais, ter beijado mais”, “tanto que eu briguei pra ele tomar remédio, por causa dos regimes que ele num fazia... Eu devia ter deixado...”, “das vezes que deixei de tá cum ele pra tá naquele laboratório, de ter perdido horas [de estar] cum ele...”. Mas essa consulta interna também pode revelar um sentimento de que a “missão foi cumprida”, percebida tanto em Sandra quanto em Marúsia. Sandra diz que “NUM sinto culpa. Me sinto, assim, cum missão cumprida, em relação a ele. (...) Mas assim, depois, que ele morreu, eu sinto assim missão cumprida. Eu vejo a coisa ... como que tinha que ser”. Sensação similar está também na atitude de Marúsia, quando entregou os ossos do falecido aos irmãos, dizendo: “Ói, aqui. Tome! [*Cumpri minha parte?*] É.”

O descuido com a aparência física também fez parte da vivência da viuvez de algumas mulheres, pelo menos no início. Porque “eu num me sentia num estado de espírito de chegar no espelho, de passar um batom, me enfeitar.”; “eu num tinha mais... eu num usava um batom, num usava um brinco, num ligava pra mim.(...) Cansei de chegar na rua, na igreja, na loja cum roupa pelo avesso. Tanto fazia!”. Mas para outras não houve desleixo físico: “Continuei me pintando, usando meu batom, a maquiagem... nunca modificou, não”.

“Continuei usando bijuterias, jóias. Emagreci, fiquei nos meus sessenta quilos”. No caso de Marússia, não houve mudança nenhuma, pois as que tiveram que ocorrer nela, foram mesmo na vida com o marido até se separarem – mais uma confirmação de que a viuvez é vivida conforme a experiência da união conjugal.

A esfera afetivo-sexual também se revela entre as pesquisadas. Das nove, sete não tiveram mais nenhum envolvimento sexual, o que não quer dizer que não sentiam falta de um companheiro. Mas aqui parece ser mais valorizado o amor platônico do que o erótico, a comunhão espiritual e de companheirismo do casal do que o aspecto sexual/genital. A falta verbalizada por algumas foi mais da companhia e do carinho, de não ter mais esse alguém com quem dividia os problemas, esse alguém que estava o tempo todo com a família, esse ombro para se apoiar. Outras sentem falta disso, e também de não ter mais ninguém para quem se arrumar, se enfeitar, namorar, ou de uma mão para segurar e que ajude a caminhar. No momento da entrevista, apenas uma admitia que estava com um relacionamento sexual, considerando uma coisa boa viver a sexualidade nessa “amizade colorida”, como ela própria nomeou.

No entanto, a questão de recasamento divide o grupo. Quando referem sentir falta do amor, é ao marido morto que algumas endereçam o pensamento e as comparações. Glenda atribui ao destino se voltar a se casar, porque “se depender de mim, eu num quero mais ninguém, não”. Wilma também fala que pode “até se casar, porque não sou contra o casamento, porque a experiência que eu tive de casamento foi a melhor possível. Só que precisa que apareça uma pessoa que eu me apaixone, e que a pessoa se apaixone, pra poder ver se vale a pena”.

Para Marisa a questão de não querer outro relacionamento afetivo-sexual passa pelo viés da fidelidade, pois “parece até uma traição”, e porque “não é fácil se adaptar a outra pessoa”. Atribui à sua idade a dificuldade de recomeçar uma união com outra pessoa, já que “eu não tenho mais tempo de construir com outra pessoa, não tenho mais tanto tempo”. Silene diz que nunca apareceu ninguém para casar novamente. Relata que, nos últimos anos, a contar da data da pesquisa, apareceu uma pessoa por quem se interessou, e que seria a única pessoa com quem teria coragem de refazer a vida. E explica: “eu só me aproximei dele porque ele foi uma pessoa de antes de A. [marido]; porque com um desconhecido seria

como se eu fosse traí-lo. Seria uma traição”. Aqui, é possível pensar se este sentimento de fidelidade não é, outra vez, um valor de camada média: o manter a ligação com marido para além da morte, herança burguesa da sociedade patriarcal. Já no caso de Evânia, ela espera entrar em novo casamento:

Porque eu:: eu sei que a gente pode ser feliz SOZINHA! (.5) Eu sei que a gente pode ser feliz sozinha. Agora, EU SOU QUEM NUM QUERO! (...) Faz falta um companheiro! (.hh) Tanto que, hoje, eu digo assim: 'Meu Deus, eu queria um companheiro..' - eu digo pra Deus: 'Ó, Deus, eu queria uma pessoa assim. E o Senhor sabe que num é nem o lado:: SEXUAL. O Senhor sabe. É mais companheirismo, mesmo.' (...) Assim: os MEUS, que - que vivem comigo, os que estão mais próximos de mim, ninguém tá PREOCUPADO cum::: meu CORAÇÃO::: (.5) Se eu tô TRISTE, se eu tô ALEGRE, se eu sinto FALTA:::, sabe? E eu SINTO!: Eu sinto falta! Eu sinto falta, num é agora do P. Eu sinto falta dum COMPANHEIRO. Eu - eu queria meu coração ACELERANDO! (.) Eu queria ME ARRUMAR! (.) Que quando eu tô APAIXONADA, eu fico BONITA! Eu sinto falta de amor, eu sinto falta de alguém me cheirar, de alguém me dar um carinho, de alguém me chamar pra tomar, PELO MENOS, um sorvete ali, sabe? (.2) Agora, num perco a esperança, não, que vai (.) chegar esse dia. Porque eu acho que (.) P. ((marido morto)) fez o papel dele; (.2) o tempo dele certo. (.20) Morreu na hora certa? NÃO! (.5) MAS MORREU! (.5) Mas MORREU! (.2) Eu aprendi que TEM QUE ENTERRAR O DEFUNTO! Num posso CARREGÁ-LO mais comigo! (.5) Num é?

Duas das mulheres enviuvadas não queriam tornar a casar, embora quisessem amar. Sandra já vivia um relacionamento na época da entrevista, como se disse. Mas não queria morar junto, ainda: “Não, não. Por enquanto, é viver esse namoro.” E Dolores disse que saiu com um homem uma vez, mas ficou com medo e preocupada em ser vista num barzinho, acompanhada: “o pessoal passa, vê eu conversando com esse homem... Onde é que eu estava com a cabeça quando aceitei?” Mas disse também que “gostei tanto daquele aperto de mão!” Agora, afirmou que “Casar eu num quero não. Queria uma pessoa assim, pra sair, pra conversar, pra me orientar.” Britto da Motta (2002: 270) encontrou uma recusa ao recasamento em frequência elevada em viúvas por ela estudadas, diferentemente dos meus casos.

Finalmente, a vivência da viuvez vai tomando novos contornos. Torna-se quase consenso entre as entrevistadas a alegação de que os primeiros dois anos seriam os mais

difíceis de viver. Gradativamente, a dor vai modificando-se, entra-se na “de aceitação”.

Marisa coloca isto tudo assim:

-O tempo ajuda muito a gente. Pra mim a dor não é a mesma. A dor hoje é mais vazia. Naquele momento, era mais contundente, agora ela é mais vazia (...) é você administrar o vazio. O vazio que fica. (...) Mas talvez seja mais doída, é como ferida que fica, não é?... Fica sem cicatrizar... Porque cicatrizado, mesmo que a gente veja a cicatriz, você não sente a dor. E sem cicatrizar ele, de vez em quando, você... quando dá uma batida nele... você sente que está ...

Todas essas emoções e sentimentos apontados na vivência da ausência do marido desaparecido, vão sendo trabalhadas, metamorfoseadas, canalizadas, e me parecem representar a elaboração do luto psíquico que, de uma forma ou de outra, todas as enlutadas estariam conseguindo realizar. Os sinais externos das dores internas podem ser visíveis ou não. De qualquer forma, entretanto, vejo que a maioria das informantes era bem coerente consigo mesma, e a mudança que se apresentava ao público era decorrente de uma mudança no âmbito pessoal. É o que exponho a seguir.

6.3 - O VIVER NA AUSÊNCIA: O LUTO SOCIAL

Já foi mostrado que, em todas as épocas, a viuvez feminina sempre foi demonstrada publicamente, com maior ou menor vigor, dependendo do local e do momento histórico no qual as mulheres viviam. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, já se falou também, estaria havendo uma tendência à abolição dos sinais externos de luto, no lastro do controle público das emoções, levando os sobreviventes à penosa tarefa de resolver sua dor o mais intimamente possível, como mostrou Thomas (1985). No Brasil, enquanto sociedade relacional (DaMatta, 1997), esse escamotear dos sentimentos ainda não parece ser tão rígido, havendo formas e formas de externar o pesar da perda.

A análise de alguns elementos, nas narrativas, pode indicar as maneiras que as viúvas pesquisadas usaram para expor no público o que estavam vivendo no seu privado-pessoal. O luto social teve expressão muito pessoal, talvez indicando a mudança de mentalidades que está ocorrendo na área urbana, mas estava presente no vestir, no porte de uma ou duas alianças, no não querer sair de casa, no descuido com o corpo, etc. Em relação

ao vestuário, pelo menos no primeiro ano após o óbito do cônjuge, a preferência por cores mais discretas foi registrada em três casos. Marisa fala de suas escolhas e explica essas atitudes assim:

-Eu usava só branco, preto e azul. Eu não fiz roupa específica de viuvez. Mas as roupas que eu comprava, por necessidade mesmo de ir trabalhar e tudo, eram sempre preta, ou preta e branca...: Eu vivi - eu vivi uma viuvez mesmo. Uma viuvez no sentido que eu entendia, que era o demonstrar em roupa e em expressão que eu estava viúva.(...) Expressão facial porque você não consegue ter alegrias, não é? (...) PARECIA MESMO, e eu não estava querendo mesmo, o pior é isso. Não estava querendo, não estava querendo nada que se traduzisse como uma alegria. Eu queria que as coisas fossem... fossem tristes mesmo.

Mas o cuidado com a aparência física esteve sempre presente em Marisa. Para ela, a cor preta era significativa de dor, mas tinha que ser usada com elegância. Continuava sem vestir a cor vermelha até o momento da entrevista, com mais de três anos de viuvez, e não sabia quando ia voltar a usar. A quem lhe dizia que “o sentimento não está na cor, está dentro da gente”, ela replicava: “O dentro tem a ver com o fora, ou o fora tem a ver com o dentro. A gente não faz as coisas só de um lado, não é?”

A questão da cor como refletora da disposição interna também é vista em Glenda, que só usava preto e azul marinho. Ela disse que não estava com espírito de usar roupa clara, estampada, florida, porque “Não é que o PRETO é porque é LUTO, é não. Eu achava que eu num tava bem. Num ia adiantar eu botar uma roupa florida, se eu num tava me sentindo florida; eu botar uma blusa branca, se eu num tava branca, tava preta por dentro!” Pela mesma razão, disse que não usava nenhum tipo de adorno, nem cuidava do corpo, cabelos, unhas. Após um ano, começou a usar amarelo claro.

O relato de Diana é semelhante ao de Glenda. Nos primeiros meses, como já foi mencionado, não ligava a mínima importância para a aparência física, tendo emagrecido bastante. Começou a usar roupas fechadas, a roupa da sua tristeza, completamente diferente das roupas da outra vida, da vida de alegrias que tinha. O uso de batom e brinco recomeçou quando voltou a trabalhar, porque “os clientes cobravam”. Não usava vermelho até o momento da entrevista, embora aí já gostasse de se vestir bem.

Algumas outras viúvas não modificaram sua forma de vestir, no máximo eliminando o vermelho por algum tempo, como Sandra, mas que antes de um ano da morte

do marido voltou a usar: “era a coisa da vida voltando.” Mas Silene deixou de usar preto por um tempo porque, para ela, a cor preta significava “festa, elegância”, sendo a sua escolha preferida para qualquer ocasião feliz. Ela revela que nem a família nem a sociedade entenderam esse comportamento, e foi muito censurada por isso, pois falavam que ela não sentiu a morte do marido. Antes de completar um ano vestia roupas da moda e usava adornos como desejava.

O uso das duas alianças, símbolo obrigatório de viuvez feminina em décadas passadas, foi encontrado em três das mulheres pesquisadas. O tempo desse uso encontrado na pesquisa variou de um a três ou quatro anos desde o início. Uma das viúvas ficou portando apenas a sua própria e guardou a do marido, mas, alguns anos depois, mandou fazer um anel com as duas, e é o que usa até hoje. A explicação dada por essas mulheres para o uso das alianças era que, se as tirasse, parecia que iria perder o marido de novo, e estar com a aliança era estar junto com ele. No entanto, na época das entrevistas não percebi o uso deste emblema por nenhuma, exceto na do anel confeccionado com as alianças do casal, aparentemente um ato simbólico de fusão dos dois cônjuges.

Outros sinais de luto parecem ser resultantes de sentimentos ou sensações internas, externadas mais por atitudes que por signos concretos no espaço público. É possível encarar nesta perspectiva a saudade e a solidão.

6.3.1 -A SAUDADE EXISTE?

Saudade, “essa inexplicável mistura de sofrimento e de doçura” (Lourenço, 1999: 59). Saudade: apenas invenção de poeta, ou de filósofo? Aparentemente não. Pelo menos, para Roberto DaMatta (1994: 18), a saudade é uma categoria sociológica básica da existência coletiva, neste Brasil de sociedade relacional. Segundo o autor, a saudade “é uma categoria que, ao ser dita ou invocada, promove e implica um fazer, um empenho, uma perspectiva ou um compromisso, definindo um estado interno e permitindo ou desculpando uma ação externa” (p. 19). Nesse sentido, a saudade seria uma construção ideológica e cultural – “a expressão obrigatória de um sentimento” (p. 25) - que qualifica socialmente eventos, coisas, gostos, pessoas, lugares e relações, mesmo que não se tenha uma

experiência direta com eles. Em se pensando a condição de viúva, seria, talvez, pelo viés da saudade que a prescrição de lembrar o morto deveria ser cumprida?

Penso que pode ser isso, mais também é mais do que isso. A saudade não é apenas uma lembrança de algo da vida que ficou no passado, mas um sentimento misterioso e precioso, pelo qual se pode “invocar e dialogar com pedaços do tempo e, assim, trazer os momentos especiais e desejados de volta” (DaMatta, 1994: 22). Assim, a saudade se insere no eixo do tempo, mas de um tempo reversível, um “tempo humano” (Lourenço, 1999: 12), ou, como concebe DaMatta (1994: 22), numa percepção do tempo como experiência interna, um tempo que pode fazer reviver a vida compartilhada e entrelaçada, “a vida contida pela teia de relações que constituem o nosso mundo ocidental” (p. 33). Isto tudo parece estar presente na fala de Evânia, quando ela diz que

-SAUDADE EXISTE, SIM! (.5) Agora, você tem que sentir saudade sem - sem SOFRER. Pense que NADA É ETERNO. (.2) E - e pense no LADO BOM, (.) que foi o tempo que você ficou com ELE. (.5) (...) É assim que eu - que eu fiz. 'Pôxa, como foi BOM! Eu fiz aquela viagem com ele::' 'Pôxa, que saudade daquilo:::' (.5) Aí, eu - eu - eu viajo, assim, um pouquinho, fico área, assim, um pouquinho, depois eu volto, e digo assim: 'É, mas...' (.5) Você sabe qual é uma hora que eu sinto saudade? É quando eu me levanto de manhã, quando eu me ACORDO. (.5) Eu sinto saudade! (.10) Quando eu me ACORDO, TODA de manhã, eu sinto saudade. (.5)

A saudade existe porque “nada é eterno”, mas ela revela um desejo de eternidade, pois nesse espaço relacional que a saudade permite entrever, pelo menos no Brasil, “a morte mata, mas os mortos, pela força dos elos que temos com eles, não morrem” (DaMatta, 1994: 34). Ainda mais, ela pode ser uma saudade nostálgica - “(...) saudade que você sente de alguém que faleceu, e que você sabe que não vai voltar mais, né? Quer dizer, é uma saudade sem esperança” – ou pode aparecer transmutada em boas recordações, como revive Wilma:

-AH, SIM! Mas é uma saudade gostosa, sabe?, (.hh) porque eu só tenho coisa boa pra me lembrar. Então, quando eu tô vendo uma coisa que eu me lembro de P. ((marido)), SEMPRE me lembro rindo, satisfeita, (.hh) cum as brincadeiras. P. era brincalhão demais! P. , quando chegava num canto, começava a contar piada, num sei quê. (.hh) Quando a gente ia pros cantos, tudo o que a gente via, se num tivesse cum ele, tinha que se lembrar das coisas dele. Então, a gente:: é::: TUDO que as meninas viam engraçado: “_Ah, vamos comprar isso pra Painho!” Então hoje, quando a gente vê, (.hh) a gente se lembra dele, e a gente acha graça! (.hh) E a

gente: “_Ah, como ele gostava!” (.) (...) A gente lembra com muita alegria, porque:: P. era ALEGRIA. (...) ((chorando)) Num dá pra lembrar de outro jeito não! (.5) Eu sinto falta, mas sinto saudade das coisas... assim, das coisas com uma saudade BOA, sabe?

Seria devido a essa qualidade de fazer transcender o presente que a saudade remeteria “a um tempo pleno de pessoalidade e encantamento (...) que permite (re)ligar este mundo com o outro e o passado com o presente” (DaMatta, 1994: 34). Ou como escreve Eduardo Lourenço (1999: 15):

A saudade, descida no coração do tempo para resgatar o tempo - nosso, pessoal ou coletivo -, é como uma lâmpada que recusa apagar-se no meio da Noite. Talvez nos torne estranhos e mesmo complacentes com essa estranheza, mas esse sentimento é puramente ilusório. Sob outros nomes ou sem nomes, a saudade é universal, não apenas como desejo de eternidade, mas como sensação e sentimento vividos de eternidade. Ela brilha sozinha no coração de todas as ausências. (...) Ninguém morre no país da *Saudade*. Como nos sonhos.

6.3.2 -O FANTASMA DA SOLIDÃO - REALIDADE OU FICÇÃO?

No ensaio sobre Antropologia da Saudade de Roberto DaMatta (1994: 28), publicado no seu livro *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*, aparece uma citação de Joaquim Nabuco, na qual este autor diz que “saudade não é senão uma nova forma, polida pelas lágrimas, da palavra *soledade*, solidão”. O dicionário também estabelece uma relação entre saudade e solidão. No entanto, ao inquirir minhas informantes sobre o sentir ou não solidão, aparecem controvérsias: em algumas, não vejo nenhuma articulação entre as duas sensações, ou melhor, não atribuem a solidão ao estado de viuvez, como exemplifico com Wilma:

-Porque (.hh) a pessoa que não tem um companheiro como era P., eu acho que se sente só, tendo ou não ele. (.hh) E EU não me sinto só. Porque assim, a minha vida foi MUITO:::, assim, a minha vida de - de - de casamento foi muito bem construída com ele.

-?Você se sente só?

-NÃO! De jeito nenhum!

Já em outras das viúvas que estudei, a saudade é maior quando estão sozinhas, como relata Diana:

-Então, por isso, eu acho que a dor é maior, porque se ele fosse (.) um pouquinho distante, aí talvez fosse mais fácil da gente agüentar, sabe? (.2) Então, até hoje, a gente tem (.hh) uma saudade danada, uma falta muito grande dele. (...) Principalmente, quando a gente PÁRA. Quando chega o final de semana, ou feriado assim, é que eu me vejo, assim, muito (.) eu SINTO mesmo. Porque sempre a gente saía pra algum lugar. (.) Uma pousada, um passeio, assim, né? E aí, de repente, todo mundo vai pros seus passeios, e a gente fica (.) sentindo mais a falta dele. Porque é quando a gente sente, lembra mais ainda.

Para algumas, ainda, o medo da solidão futura já ameaça o presente, sendo mais um fantasma do que uma sensação concreta, não estando vinculada à viuvez, mas à saída dos filhos de casa para formarem seus próprios arranjos domiciliares. Então, vejo neste “medo” uma expressão socialmente construída da solidão. E isso me parece nitidamente vislumbrado no depoimento de Silene, quando diz

-Mas hoje, eu tenho medo da solidão. Eu fico pensando: 'Será que eu agi certo?' [de não investir mais numa relação] Porque A. ((filha)) casou; G. tá noiva; ele ((filho)) já tem a namoradina dele; chega final de semana::: (...) Assim. Aí, eu fico. Eu tenho medo da solidão! Hoje, eu tenho. (...) Num::: é nem sentir TANTO! Fico cum MEDO DE SENTIR mais. Entendeu? Porque eu ADORO ficar dentro de casa. Me dê livro pra ler, revista. Eu vou pro meu quarto, boto aquela escorinha ali, de - de ler, me sento ali, LEIO à vontade, e:: e fico BEM! Num tenho medo de NADA!

Por outro lado, essa solidão futura decorrente da saída dos filhos parece vir ancorando a idéia de velhice, como fala Marisa: “Eu estou agora pensando é noutra questão: é, quando eu ficar velha, que os meninos saírem, como é que vai ser, eu sozinha dentro de casa. Isso aí... mas é - é o fato de estar sozinha por uma questão de velhice.” Esta articulação entre solidão e idade avançada me parece embutir contraditoriamente a preocupação de ficar vivendo sozinha mas também uma expectativa de não ter filhos morando consigo, posteriormente. Tudo se passa como se os planos para o futuro, alterados pela viuvez, houvessem sido de ficar morando sozinha *com o companheiro*, e recebendo os filhos em casa quando viessem *de visita*:

-A gente tinha tanta coisa, tantos planos... muitos planos, ainda. Primeiro, a gente sonhava em cada menino, cada filho da gente se fazer

na vida, e a gente sonhava em ficar só ((riso baixo)). Já querendo que os meninos se encaminhassem e saíssem de casa, cada um já tendo seu emprego, sua família. E a gente sonhava em morar em Boa Viagem, no cantinho da gente, com dois quartos, um quarto de reserva, de visita - para os filhos irem lá DE VISITA ((riso)) - mas, infelizmente, num deu certo. (Dolores)

Esta questão de compartilhamento da mesma casa com os pais, quando casados, também parece não ser desejado pelos filhos – ‘quem casa quer casa’ -, como pontuado por Sandra, ao contar que a sua filha sempre dizia: “_ Olhe, mamãe! Quando eu casar, nem vou morar com você nem com mãe de marido!” Penso que seria o desejo de autonomia das duas partes, ou o zelo pelo privado pessoal, característica de camadas médias, orientando novos arranjos domésticos privados.

De qualquer forma, quando se vivencia uma sensação de plenitude consigo mesma na vida, a solidão é negada veementemente, e não relacionada à viuvez. Mesmo assim, ainda pode existir o fantasma do medo da solidão, como refere Marússia, embora concretamente não achasse que havia motivo para tal:

-Pra mim, pra mim, eu num sinto solidão nenhuma. (...) Eu nunca senti solidão. Sinto solidão DE JEITO NENHUM, menina! (.) E o meu medo é esse. Porque meu irmão disse: “_M., tu procura uma pessoa, porque tu num tás sentindo (), tu vai sentir solidão.” Mas eu não sinto solidão. (.hh) Logo, eu sou uma pessoa assim: eu gosto muito de conviver comigo; eu me acho uma pessoa maravilhosa, assim, pra conviver. Sabe? (.) Eu GOSTO de conviver comigo. (.) Então, num tenho solidão. (.) Às vezes, passo o domingo aqui, no computador; leio; desço, ligo televisão; leio uma coisa. Num tenho solidão. (.2) NENHUMA!

6.4 – ASSUMINDO A CONDIÇÃO DE VIÚVA

O processo de assimilação da nova condição de viúva vai se dando com a elaboração dos lutos emocional e social, como visto acima. Paralelamente, a mulher tem que voltar a exercer algumas atividades externas, logo que passada a fase inicial de licença do trabalho. A respeito deste período de afastamento do trabalho, registro a menção feita por uma das informantes, de que o nome dado a essa licença é *licença de nojo* – o que me remete à noção de poluição e perigo de Mary Douglas (1991), para pessoas liminares e consideradas tabus para o grupo. Enfim, a retomada da viúva ao espaço público se dá, em geral, após a missa de sétimo dia, com o retorno ao trabalho. Antes disso, são verificadas

breves incursões fora de casa, se preciso for, para resolver questões burocráticas, sempre na companhia de parente próximo ou de amiga íntima.

Assumir o novo papel envolve mudanças internas e externas, das quais se viu uma boa parte. Mas outras ainda precisam ser abordadas. As relações que se mantêm com a família extensa e com antigos amigos, de um lado, e as novas relações que se estabelecem, por outro lado, é o que apresento agora.

6.4.1 - OS VÍNCULOS FAMILIARES

As relações de parentesco constituem um dos temas mais extensamente estudados dentro da Antropologia, tanto no que se refere aos parentes consangüíneos quanto aos adquiridos por aliança. O culto aos ancestrais em sociedades tribais ou o desvelo pela memória de parentes queridos nas sociedades complexas são expressões da importância dos laços parentais, sempre. Aqui mesmo já foi referida a valorização da aliança matrimonial, em todas as épocas, quando se discutiu a instituição do casamento.

A família da mulher geralmente se acerca e se mantém próxima quando ocorre o óbito, constituindo-se num importante apoio desde o início, embora algumas vezes possa limitar o desejo que a viúva tem de ficar em seu próprio espaço, como fala Glenda: “Eu num tinha graça pra nada, só queria mesmo tá - tá em casa. Quer dizer, em casa, AQUI, na MINHA casa! Mas na minha casa, ninguém deixava! Aí, quer dizer, eu ficava na casa da minha mãe”. Contudo, a maioria ficou com autonomia em relação a administração da casa e encargos na família monoparental que se formou com o óbito do marido.

As relações com a família do marido podem permanecer nos mesmos moldes ou haver uma ruptura, o que vai depender em parte de como as relações matrimoniais transcorreram. Na maior parte deste estudo, os elos afetivos com a família do marido, pelo menos nos primeiros tempos, continuaram “como antes”. Aliás, essa é uma coisa que a maioria fez questão de manter: “Mas num perdi o contato não, sabe?, ainda. E num quero perder não.”; “Continua vinculado. Eu faço QUESTÃO. Eu até PEDÍ... Eu disse: “- Uma família tão pequena” – eu pedi sábado – “Vamos fazer uma FORCINHA pra que esse

vínculo, assim, não se quebre, porque família é tão importante!””. Para algumas viúvas, a ligação até ficou mais reforçada:

(...) os irmãos dele, todos estavam me apoiando. Eles foram muito... importantes nesse momento.. em deixar assim muito claro que tudo continuava do mesmo jeito, que eu fazia parte da família do mesmo jeito. Eles expressaram isso não só por palavras, mas por atitudes mesmo. Minha cunhada - ele só tinha uma irmã - minha cunhada, desde... desde que ele estava doente, mas... depois que ele morreu, ela não passa uma semana sem ligar pra mim, até hoje. Ela liga todas as semanas. (Marisa)

-(...) ela é muito participativa também cum as coisas da gente. Ela num::: é EX-SOGRA; ela continua sendo sogra, eu continuo tendo a mesma consideração cum ela. (...) às vezes vem no Sábado, (.hh) mas sempre tá se comunicando por telefone. Eu, inclusive, assim::: (.2) ela ficou mais (.2) PRÓXIMA, de mim e das meninas, depois. (Wilma)

Mas houve também distanciamento da família do falecido: “Alguns se distanciaram mais, sabe? A MAIORIA. Posso lhe dizer que a maioria. Os mais chegados, é a madrasta e as filhas. Os irmãos dele, uma vez ou outra; as irmãs também.”; “Que ela [sogra] gosta muito de mim mesmo, gosta de mim assim, como se eu fosse filha. Aí, meu cunhado mais novo também eu noto assim, meio estranho Só o meu sogro, eu noto assim...” E no caso de Marússia, o afastamento veio antes, com a própria separação:

-Porque também eu fui uma pessoa assim: que eu sempre vi que tinha que construir a minha vida. Quer dizer, a família dele (.2), eu (.) EU MESMO fiz ((risinho)) questão de num ter mais - mais (.) muita aproximação. Nunca tive muita aproximação. Nunca tive! Mas a partir do momento que se separou, eu::: separou TUDO mesmo.Tudo mesmo! (.5) Então, vivam pra lá a vida, que eu vivo pra cá, e pronto!

Algumas vezes, a família exercia ou queria exercer controle sobre a viúva, como exemplifica Dolores: “Minha sogra achava que eu ia ficar igual a ela. Aí, então, a minha sogra queria que eu ficasse assim como ela, me ANULASSE, né?, ficasse só em casa, ficasse indo lá, ficasse só chorando com ela”. O não compartilhamento pela viúva da expectativa da sogra levou a um certo grau de distanciamento da família do marido morto.

6.4.2 – A REDE DE AMIZADES

As relações sociais se alteraram substancialmente entre as minhas pesquisadas. Alguns amigos próximos continuaram a procurar a viúva nos primeiros tempos, mas com as recusas reiteradas aos convites que faziam para ela, eles terminaram não mais convidando. É assim que Wilma conta: “Os amigos da gente sempre foram amigos muito próximos, muito FIÉIS. E, ainda hoje, os amigos que eu num vejo muito são os amigos que a gente saía, porque chamam pra sair, eu num vou, chamam pra sair, eu num vou; chamam dez vezes, vinte vezes, terminam desistindo, né?” Outra coisa que interfere na aceitação de convites pela viúva é a ausência do acompanhante masculino, também percebida como dificuldade para freqüentar o ambiente social, como diz Marisa: “É, é, porque é muito ruim sair sozinha, entende? (...) se você vai a um casamento, (...) todo mundo tá com seu marido, e você tá só. Você não tem par, não é? De ficar sem ter... sem ter o seu companheiro ali junto. Aí você fica... fica só, parece que você não tem família, né?”

Contudo, no caso de Silene, ela refere que mesmo no tempo de casada já não saía muito de casa por causa dos filhos pequenos, e que nada mudou com a viuvez, até porque

-Meus irmãos me ajudaram muito, assim. Eles me procuravam muito, pra me LEVAR:: pra jantar fora, pra sair. Todas, assim, qualquer comemoração que eles faziam em família, ou saíam com as esposas pra... EU É QUE NÃO IA! Eu é que não ia! Eu inventava dor de cabeça... Por causa DA SOGRA! Pra que ela não ficasse pensando MAL DE MIM!... (.2) Entendeu? (.) Não ficasse pensando que eu estava querendo arranjar namorado, nem qualquer coisa, nem ficasse soltando gracinha, então:: Eu não dizia nada pra ninguém, do que tava se passando dentro de casa, só fazia que tava doente. Então, chegou o ponto que o povo NUM ME CHAMAVA MAIS! Porque todas as vezes eu me negava a sair, tava doente...

Mas outras questões aparecem nos depoimentos. A cisão com antigos casais amigos do casal desfeito é uma realidade. As explicações que as viúvas dão para esse fato é que variam. Algumas pensam que o não ser convidada por eles é para ninguém se magoar nem ser magoado com a lembrança do passado. Neste grupo está Glenda:

-Aqui em casa, eles nunca vêm! Nem um amigo dele, nem amigo da gente, teve coragem de vim aqui em casa. Nenhum!:: Eu acho que é porque:: fica muito forte a presença dele aqui, assim, A FALTA dele! Eu acho que::: é uma forma de (.2) de chocar menos eles! Mas, que os amigos

dele, as pessoas sentiram MUITO! Foi uma perda, realmente, MUITO GRANDE! Muito grande mesmo! E, é, esses amigos dele (.2) ainda hoje, quando eles se... eles me encontram, alguns deles baixam a cabeça! Eu já encontrei amigos dele, na rua, de passarem por mim, de me vê, quando chegam perto de mim, baixam a cabeça e sai. Eles não têm coragem de me encarar. (...) Mudaram, mudaram. Assim... num é o preconceito de eu ser viúva, ou, assim, da mulher achar, porque eu sou viúva, o marido..., não! (.hhh) Num é isso! NUM É O PRECONCEITO! É a situação! (.2) É por tudo o que aconteceu. É pela forma cum que eu... co... de como eu fiquei, do meu estado é:: emocional. Eu acho que eles (.hh), é::, acham que vão me abalar mais, e VÃO se abalar de me vê nesse estado (.5) e acham que pode...é::: eu acho que é medo de enfrentar a dor.

Denegação da morte, medo do contágio da morte, escamotear o sofrimento, não rever a viúva para não reviver a dor da perda, estas parecem ser as razões para o corte. Será? A dificuldade de sair com amigos do passado, especialmente casais, pode ter outra conotação, segundo algumas outras viúvas. A começar pela distinção sobre quem *não* convida: colegas de trabalho ou amigos de festas? Segundo Sandra e Evânia são os “amigos de festas” que não procuram mais a pessoa que ficou viúva. Eis como elas relatam suas experiências:

(...) convites de festas, essas coisas, elas têm, COM CERTEZA, elas têm, assim, um certo receio. (.2) Elas não fazem convite; e:::, se você vai, fica aquela - aquele... Tinha - tinha momento que eu ia, porque eu comecei a andar muito cum a minha família, né? Meu genro sempre me levava pras festas - festas grandes, meio de político, e:: festas (.hh) na [Secretaria da] Fazenda, e tudo; e::: eu sentia que aquelas casadas ficavam assim. (.) Vou te contar uma coisa que ATÉ três meses atrás eu sofri; (.) é:::, uma indiferença de uma amiga::: - de uma amiga não, de uma colega de trabalho - por causa do marido dela. E eu fazia assim, meu genro fazia: “_Deixe pra lá. Você sabe disso. É::: implicância dela. Será que a gente num conhece você?” (.2) Elas - elas têm. Elas PRECISAM ACREDITAR NA GENTE! Sabe? Elas precisam acreditar na gente. Porque eu acho que quem passa por um sofrimento desse, que foi feliz, eu - eu consigo entender. Se eu fui feliz cum meu marido, se eu tinha zelo por ele, por aquela união, eu num vou NUNCA querer fazer a desunião de outro. Eu num ia NUNCA me sentir bem cum o marido de ninguém. (.) NUNCA! (.) NEM PASSAVA pela minha cabeça NENHUM desses maridos casados. (Evânia)

Eu sou uma pessoa que (.) eu brinco, que eu danço, que eu, assim... eu acho que incomodo um pouco. As mulheres, de uma maneira geral. (.)

HOJE, (.5) aí, assim, hoje eu, é:: eu acho (.2) que incomodo MAIS. (.) E não BRINCO ((risada)) com os homens, não é? Se antes eu brincava, ta-ra-ra, (.h) eu não brinco muito, porque::... Se antes eu já (.) incomodava, né?, hoje já fica mais difícil. Eu sinto isso! Agora, os HOMENS, (.) eu sinto que a olhada é diferente! (...) Então, assim, eles CHEGAM, (.) e aí, eu acho que a gente tem que (.) COLOCAR LIMITE, acho que tem que colocar limite. (.) Agora se precisar botar LIMITE, eu vou colocar! Hoje, assim, tem a diferença de (.) SER livre, de tá SEM ele. (...) eu sinto, eu sinto que é uma ameaça. E você quando tá no ambiente, aí você percebe mesmo. (.5) Tem ((riso baixo)) uma pessoa, que ficou viúva também - mas antes ela já era separada - e ela é bem de viver as coisas, de viver a vida. "_Eita, amiga, você vai ver agora O QUE É (.) estar no clube das mulheres sozinhas!" (...) Mas eles não CONVIDARAM. Certo? E assim:: tem outra pessoa... Eram dois casais, que a gente era bem ligado. Eu acho que esse segundo talvez seja mais (.) de convidar. Não sei. Eu num sei se tem alguma reserva, pra num melindrar, pra eu num ficar sofrida, não sei, sabe? Mas o fato é que num convidou não. (Sandra)

Para aquelas que querem ter alguma vida social, há que estabelecer nova rede de relacionamentos, geralmente com pessoas solteiras. As principais atividades de lazer são saídas para *shopping*, idas a barzinhos em final de semana – visto com suspeita/desconforto por algumas -, festas em família. Contudo, muitas dizem que preferem “ficar mais em casa”.

6.4.3 – OUTROS RITOS DE SEPARAÇÃO NA MARGEM

Uma das providências mais adiadas, como percebi em quase todas as narrativas, refere-se ao despojar-se dos objetos, roupas, sapatos, etc., do marido morto. Tudo o que foi dele parece difícil de fazer desaparecer. Isto me faz lembrar os estudos de Lévy-Brhul (1963), quando escreve sobre a ligação do morto com seus pertences, ou de Marcel Mauss (1950: 65) e o *mana* que está nas coisas da pessoa a quem pertence. Para algumas viúvas, desfazer-se dos objetos e roupas do morto pode ter o mesmo significado: seria perder parte de sua essência, separar-se de uma parte dele que está ainda ali.

As roupas estão entre as primeiras coisas doadas, mas em geral são dadas escalonadamente, como dizem:

-(...) eu tive que começar a olhar a roupa, que eu acho o pior. Que fazer com a roupa? Eu passei... Logo nos primeiros dias, eu... tirei a roupa toda do guarda-roupa, botei pra levar um pouco de sol, e comecei a selecionar o que que eu ia dar primeiro... Só que eu não consegui dar quase nada. É... Pra falar a verdade, ainda hoje, três anos depois, eu ainda tenho roupas de M. ((marido)) guardadas. (Marisa)

-(...) roupas ainda teve umas que eu não consegui dar, as últimas - tá aí, agora eu acho que já posso dar; sapatos aí, que eu fui mexer - tinha o sapato do casamento da gente, ele tinha - eu num tinha mais; e o sapato que ele está na foto do cartãozinho, que eu num consegui dar. Então, quando vai mexer pra dar, aí mexe muito, sabe? (.5) Aí, as camisas tão aí, e uma calça. Aí essa, agora eu estou me sentindo apta pra dar. (.5) Mas assim, são coisas que vai DEVAGARINHO. (Sandra)

Uma das destinações das roupas é entregá-las à família do morto, o que me parece um ato simbólico de contradádiva (Mauss, 1950). Outras coisas como livros, discos, objetos pessoais (relógio, caneta) são doados, mas nunca aleatoriamente: sempre para pessoas ou instituições que a viúva considere merecedoras de os receber.

Além dos pertences, um outro procedimento marcante é o cuidado com o túmulo e as visitas ao cemitério. Observa-se que, para algumas, ir ao cemitério é mais freqüente no primeiro ano, depois se tornando mais espaçadas as visitas. De qualquer forma, os aniversários de nascimento e morte, bem como o Dia de Finados, leva muitas delas a esta última morada. Sempre se contrata alguém para manter o túmulo com flores e a lápide reluzente. São os laços que permanecem, e que parecem constituir uma das maneiras de lembrar o morto enquanto se prossegue na vida.

Para realizar todas essas tarefas, muitas vezes a viúva precisa lançar mão de suportes ou apoios que a ajudem na assimilação e assunção desse novo papel. A própria organização social define e viabiliza os suportes disponíveis para a mulher enviuvada, Vejamos como isto é feito.

6.5 – SUPORTES E APOIOS ÀS VIÚVAS

Já foi apontada a mobilização familiar e social suscitada na primeira semana pós-morte, aqui referida do marido, e onde os rituais funerários têm papel primordial. Desde aquele momento e até um período de tempo que varia de viúva para viúva, dispositivos sociais e pessoais entram em ação com o objetivo de restabelecer a ordem temporariamente perdida. Tais dispositivos constituem os suportes e apoios que a viúva pode utilizar até que o grupo a considere apta a dispensá-los, ou que ela própria possa prosseguir na vida sem essas “muletas”. Portanto, uma parte da atenção é, agora, destinada aos suportes que as informantes utilizaram para continuar sua trajetória de vida, e aos ritos que marcaram as mudanças, ainda e sempre, neste trabalho, considerando as vivências pessoais, exteriorizadoras do *ethos* e visão de mundo que as caracterizam.

Aqui, uso o conceito de suporte emprestado de Lopata (1979: 4): *suporte* é “uma ação ou objeto que a sociedade geralmente define como necessário ou proveitoso à manutenção de um estilo de vida de uma categoria de pessoas” [o suporte pode ser dado para ou recebido de alguém]; um *sistema de suporte* é o “conjunto de objetos ou ações suportivas similares envolvidas na interação social”; e a *rede de suporte* “abarca as pessoas com as quais uma pessoa está envolvida na interação suportiva”. Os suportes, para a autora, seriam de ordem econômica, de serviço, social e emocional (1979: 73).

6.5.1- SISTEMAS DE SUPORTES

Neste trabalho, as categorias de suporte são tipificadas nas seguintes áreas de abrangência: 1- suporte econômico: refere-se a todo e qualquer tipo de ajuda acionada ou recebida pela viúva no aspecto econômico-financeiro (empréstimos, doações, pensões, heranças, etc.); 2- suporte de serviços: fornecer ou receber ajuda em tarefas que visem a organização ou desempenho no espaço doméstico, como alterações na configuração do grupo doméstico, assunção de encargos de trabalhos ou consertos caseiros; providências burocráticas em instituições ou em direito civil que possibilitem às viúvas o lidar com burocracias e processos de regularização de pensões, inventários, espólios, seguros de vida,

transações bancárias, etc.; o cuidar de netos ou ser cuidada por filhos ou outros, etc.; 3- pessoal-social – formas de ajuda na preparação dos rituais, atividades sociais em que se engajou como meio de “melhorar da dor da perda”, por iniciativa própria ou, mais comumente, levada por outros (passeios, lazer, associar-se a clubes, freqüentar cursos de qualquer natureza, viajar, engajar-se em atividades filantrópicas, etc); 4- pessoal-emocional – apoios na elaboração do luto e suas repercussões biopsicossociais (apoios de amigos, parentes, religiosos, médicos ou outros curadores, participação em cursos ou leitura de livros religiosos ou de auto-ajuda, etc.).

Convém assinalar que considero os rituais também como sistemas de suporte, pois, na minha concepção, eles podem e devem ser entendidos assim, por tudo o que foi referido acerca da eficácia simbólica do rito, bem como do seu atributo de marcador de mudança social, segundo as idéias de Claude Lévi-Strauss (1975), Arnold van Gennep (1978), Victor Turner (1974), Mary Douglas (1991) e Louis-Vincent Thomas (1985), já apresentadas. E mais: o rito deixa “escapar manifestações significativas de uma determinada ordem social” (Segalen, 2002:16), o que me parece complementar a concepção de Mônica Wilson (citada por Turner, 1974: 19) de que o rito é a “chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas”. Portanto, neste trabalho é assumida a posição de creditar aos rituais funerários⁷³ um importante papel nos suportes emocional e social. Neste sentido, praticamente todas as providências que precisam ser tomadas, e que a esposa enlutada passa a realizar, são verdadeiramente ritos de separação do marido falecido e/ou reintegração ao novo papel de viúva. Assim, as atividades realizadas e que utilizam suportes podem constituir-se em rituais mediatos e tardios.

Por fim, é bom lembrar que as fases rituais se interpenetram, não sendo estanques, como visto por Van Gennep (1978), e os ritos e suportes são categorizados algumas vezes em separado por necessidade meramente didática, já que uma mesma ação ou objeto pode servir de mais de um tipo de suporte. Nesta perspectiva, penso que Martine Segalen (2002: 15) coloca apropriadamente que o rito tem como principais características “a sua plasticidade, sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social”. Abro um parêntese para uma reflexão: a ação polissêmica do rito, apontada por Segalen nessa obra recente, pode ser uma resposta à duvidosa denegação da morte e do morto numa

⁷³ É importante lembrar que os rituais funerários não terminam com o descarte do cadáver (por inumação ou cremação entre nós) mas se estendem por um tempo variável no futuro.

sociedade relacional como a brasileira, naqueles moldes apontados por Morin (1997) e Thomas (1985) para as sociedades urbanas ocidentais. Mas esta seria uma questão, talvez, para outra pesquisa. Aqui fica o registro apenas como uma possibilidade de explicação para as distinções encontradas por Mísia Lins (1995) e por Roberto DaMatta (1997) sobre os rituais funerários e relações com os mortos no Brasil em relação a outras sociedades urbanas complexas contemporâneas, como foi referido no capítulo 1.

6.5.2- SUPORTES ECONÔMICOS

A quase totalidade das viúvas ficou auto-suficiente financeiramente, não precisando de suporte nessa área por tempo prolongado. Algumas foram ajudadas apenas nos meses iniciais, quando muito, mas logo pagaram os empréstimos que tinham feito. Neste caso, os apoios vieram de parentes próximos e/ou amigos. No caso do pagamento dos sepultamentos, por exemplo, este foi feito por cunhados – irmãos do morto, na grande maioria dos casos - ou outros parentes (alguns recebendo de volta o pagamento dessa despesa, e outros não), por empresas onde alguns homens trabalhavam (não aceitando devolução posterior por isso), e uma viúva declarou ter recebido ressarcimento pelo Estado, que paga o enterro do cônjuge aos seus funcionários. No caso de empréstimos, para despesas iniciais da família enlutada, eles vieram de amigas íntimas – “ela é mesmo que uma irmã pra mim”.

Ainda como suportes econômicos, algumas receberam o seguro de vida do marido falecido, outras ficaram com pensão, e outras ainda tinham bens móveis e imóveis que asseguravam uma certa estabilidade. Às vezes, era preciso vender algum desses bens para fazer frente a despesas imediatas, cobranças de dívidas, prestação do apartamento, etc. Mas, acima de tudo, todas eram assalariadas que já contribuía, e às vezes sustentavam, seus lares, como foi visto antes. Mesmo assim, havia o medo do salário não ser suficiente para a manutenção doméstica; contudo, com controle das despesas, “com o pé no chão”, não precisaram de nenhuma ajuda externa – o que é motivo de orgulho para muitas. Portanto, não houve prejuízo econômico-financeiro com a morte do marido, bem como, nesse aspecto, não houve risco de descida de classe social.

A única exceção é Glenda, que se considera numa situação muito piorada, e em risco de mobilidade social descendente. Recebe ajuda da mãe, para se sustentar com um baixo salário de professora de escola pública. Eis o que ela relata:

-E tô batalhando alguma coisa melhor, porque só Estado AGORA num - num cumpre mais as obrigações, né? Porque tudo ficou agora pra mim, né? Porque de primeiro, antes, quando eu tinha ELE, o MEU dinheiro era meu, era pra minhas coisas, pra meu luxo, pra um presente, uma coisa. Não entrava no orçamento da casa. E agora, tudo depende de mim, né? Fiquei sem (h) sem remuneração (.) da parte dele, porque ele era autônomo, e não tinha registros. Então, eu fiquei sem pensão, aí dependendo unicamente do meu salário. (...) Tá na faixa de R\$230,00. (...) Pra eu me manter! E assim, tô contando com a ajuda da minha mãe. Falando pra ela que eu ia deixar de pagar plano de saúde, e tal, ela disse: "Não, deixe que o plano de saúde seu eu pago, alguma coisa que você precisar, eu..." (...) É, estou tendo ajuda dela até eu conseguir encontrar algum trabalho que possa suprir mais a minha renda. (...) Olhe, eu acho que estou na classe média de enxerida ((muitas risadas)). Na minha atual situação, eu tô classe média de enxerida. Por que o quê? Eu tô tentando manter um padrão que eu TINHA antes, entendeu? O padrão que ELE dava, que ele dava pra gente, né? Então, eu tô tentando manter o padrão. (...) então, troquei o carro, tô mantendo o apartamento, tô mantendo minhas dívidas, minhas contas tão todas em dias, sabe? Eu num... Graças a Deus, até agora, e com a ajuda da minha mãe, eu num tenho atrasado nada, tá tudo em dias. Mas, é assim! Tô tentando manter um PADRÃO que eu não tenho, que eu não tenho. AGORA eu não tenho esse padrão.

O sentimento de orgulho pela auto-suficiência econômico-financeira - "Não. Não, não. Graças a Deus! Esses meus irmãos sempre elogiam muito, porque eu nunca precisei de ninguém, e consegui, né?, levar tudinho." – pode constituir-se num elemento chave na identidade ou *ethos* das camadas médias. Tanto é que o depoimento de Glenda, acima, sugere um certo sentimento de inferioridade pela dependência econômica da mãe, mas com um firme propósito de logo, logo sair dessa situação – “estou tendo ajuda dela até eu conseguir encontrar algum trabalho que possa suprir mais a minha renda” – e manter-se na classe média por direito, não por “enxerimento”. Além disso, estudos nas classes populares, em situação similar, parecem mostrar que, na maioria das vezes, é preciso recorrer-se à ajuda de outros na esfera econômica, sendo de uma certa forma até “natural” que isto aconteça.

6.5.3 - SUPORTES DE SERVIÇOS

Nesta categoria estão incluídos os apoios a serviços prestados no espaço doméstico e aos realizados no espaço público. Em relação à esfera da casa, nenhuma recebeu pessoa alguma para morar consigo (“[a família] continua a mesma, e - e nem eu quero que venha! [ninguém morar em sua casa]”); quase todas permaneceram em suas moradias, com os filhos crescidos, as sogras (apenas nos dois casos, em que estas já habitavam na casa), e quase todas mantiveram as empregadas domésticas que tinham antes. Isto é asseverado como muito importante para a viúva: manter a autonomia e a chefia de sua casa, aspecto também encontrado por Lopata (1996: 119) que assinala que a “insatisfação com o arranjo doméstico é um dos fatores de contribuição aos sentimentos negativos acerca da vida entre mulheres enviuvadas”.

Algumas receberam parentes em casa, mas por pouco tempo: hoje todas moram apenas com filhos solteiros. Assim, Diana conta que “no dia [da morte do marido], a gente ficou no quarto eu, meu irmão, a mulher dele, os dois meninos, e os meus três; tudo num quarto só. (...) Ficou todo mundo assim, dormindo junto, nos primeiros dias”. No caso de Evânia, a filha casada veio ficar com ela por um tempo maior e contínuo, o que a mesma, bem como outras mulheres que tiveram pessoas em casa nos primeiros tempos, interpreta claramente como uma providência que fazia parte de uma etapa transitória:

-Minha filha - minha filha, ela - ela teve um gesto louvável! (...) Ela morava em Boa Viagem; ela tem, assim, a vida dela bem - bem ajeitadinha, né? (...) Mas ela fechou::: - eu não esperava isso deles dois - eles fecharam o apartamento deles. (...) E eles fecharam o - então, eles decidiram fechar o apartamento, e vir passar um tempo comigo. (...) FOI MUITO BOM! (...) e ali eles passaram até o tempo que achavam que eu tava (.2) PRONTINHA pra andar cum minhas pernas.

Apenas Glenda é que saiu de sua casa e passou um tempo maior na casa da mãe, não porque queria, mas para despreocupar os familiares:

-Eu fiquei na casa de mamãe... Eu passei, eu acho que (.) um mês, mais ou menos, na casa de mamãe. Eu vinha pra cá somente pra pegar algumas coisas, pra dar comida à gatinha, pra ver algumas coisas. De vez em quando eu vinha. Vinha com minha irmã, sempre vinha com uma pessoa. Aí, entrava, pegava alguma coisa, e ia m'embora. Aí, eu passei um mês, mais ou menos, fora (.hh). E comecei a voltar aos poucos. Passava um

dia... um dia não, uma noite. Vinha pra dormir. Me acordava de manhã cedo, minha irmã já tava aqui, pra me tirar, pra me levar (.) fora. (...) Olhe, eu preferia ficar. (.) Só que, realmente, era horrível, pra mim! (.) E, eu acho, que elas num agüentavam... saber que eu tava passando por aquilo tudo, e preferiam me tirar! (.hh) Como ainda hoje é, (.) faz o quê? Um ano e três meses quase, e ninguém me deixa sossegada, aqui em casa.

Em relação a serviços externos, cuja maioria era feita anteriormente pelos maridos, muitas das informantes relatam dificuldades em resolver assuntos que a sociedade elege como da alçada masculina, como exemplifica Diana:

-Eu num sou mulher de negócio. Mas, assim, comecei a investir nuns galpões, mas num tinha dinheiro pra terminar. Ainda vou ver como é uma maneira de financiar alguma coisa. Porque se eu terminar esses galpões, eu nunca mais vou me aperrear cum dinheiro. Porque ele aluga, sabe?, aluga rápido. Mas o problema é TER dinheiro pra terminar esses galpões. Que é muito dinheiro, sabe? Aí, tem que vender algumas coisas pra poder... Porque eu num sou ambiciosa! Só quero, assim, num faltar NADA pros meninos. Entendeu? Eu quero assim, que eles se formem, quero assim, MANTER, assim::: o que eles tinham. (...) e eu num sabia dos negócios dele; ele tentava me dizer; porque, como eu lhe disse, ele era muito frio em negócios, uma pessoa que sofreu muito pra ter alguma coisa; então, ele falava muito em dinheiro, e eu dizia: "_Não, num vamos falar de dinheiro agora não." "_Diana, eu fiz um negócio bom." "_Ah, num fale em negócio não." Eu dizia a ele: "_Deixa negócio pra lá. Você só pensa em dinheiro." Isso eu dizia muito, sabe? (.) Então::: sofri muito; tô pagando ATÉ HOJE por isso. ((risos))

Este depoimento mostra também a pretensão da entrevistada de deixar claro que ela não está ocupando o lugar do marido falecido: aliás, havia uma preocupação em manter a identidade e o lugar do morto na família em algumas viúvas – embora muitas vezes estivessem desempenhando um papel que era dele. Apesar disso, é interessante observar que, com a morte do marido/pai, as tarefas cotidianas são redistribuídas entre a viúva/filhos, que as executam satisfatoriamente, mostrando claramente como a divisão sexual do trabalho é socialmente construída. Por outro lado, o zelo pelo privado, aspecto muito valorizado nas camadas médias, pode contribuir para a permanência do grupo doméstico remanescente, agora como família monoparental. Esta foi a opção de todas, como ilustra Wilma:

-Fiquei só cum elas, MESMO. E::: a gente sempre toma as decisões muito juntas::: - porque minhas filhas são adultas, né? - Eu COMANDO, (.) entre aspas, mas não deixo de consultar, não deixo de conversar. NADA eu faço que elas não estejam a par. É::: assim, essa do meio, J. ((filha)), que é solteira e tá em casa, tem conta conjunta comigo em banco, tudo. Porque, inclusive, ME JUDAM, né? A parte que:: (.hh) P. ((marido)) fazia de rua, de ir pra banco, pra essas coisas, aí::: a gente dividiu um pouquinho as tarefas, e:: tanto faz uma fazer, como outra fazer, como eu fazer. Qualquer uma. Não ficou determinado fulano faz isso, fulano faz aquilo. (.hh) Quem pode vai, se eu puder eu vou, se eu não puder, alguém vai; na semana que eu tô muito atarefada, num vou pro mercado, mas (.2) alguém vai, e eu faço uma nota, ou não preciso fazer nota.

Outra área, em que foi muito necessário o suporte, refere-se aos problemas legais de pensões, inventários e/ou seguros de vida. Essas providências se revestem de muita dor, no dizer da maioria das viúvas, pois que elas ainda estão num período em que mexer em “documentos do marido” parece reafirmar, concretamente, a condição de que a morte ocorreu de fato: “Mas a dor que eu sentia era TÃO GRANDE, de ter que mexer nos documentos dele...”; “(...) meus cunhados vieram pra cá mexer nas coisas, meu filho mais velho que mexia na papelada, eu num agüentava mexer em papelada nenhuma. (...) A vontade era de dar fim a tudo. (...) É como se a revolta fosse tão grande que quisesse me desfazer de tudo, dos papéis”.

Ainda em relação aos apoios legais, indispensáveis para a feitura de inventário e espólio, a maioria ficou a cargo de advogados da própria família ou contratados para tal. Silene conta que “Foi o meu sogro. Meu sogro tomou a frente de tudinho, porque como advogado, ele tomou a frente de tudo. Foi ele quem resolveu.” Já a narrativa de Diana mostra um longo percurso de decepções com pessoas que se ofereciam para ajudar: “Então, a OUTRA DOR mesmo, foi a história do inventário. Porque cada pessoa indica um advogado. (...) Meus irmãos resolveram contratar advogado. Só que os advogados que eles contrataram, foram TODOS uns - uns desonestos!” Mas, cerca de um ano depois, com a ajuda de outra irmã advogada, que tinha amizade com juiz e tabelião, tudo se resolveu rápido. Como se vê, esta rede de apoio é constituída por parentes próximos, geralmente irmãos, tanto do lado do homem como da mulher.

Uma outra forma de suporte de serviços é o da viúva ajudar outras pessoas. Aqui, isto apareceu como importante, mas com a característica especial de que ela não se deixa explorar, enquanto pessoa “sozinha”, por ninguém, inclusive filhos: “Vai chegando mais neto; hoje eu tenho mais dois. Então, é ‘vovó – vovó – vovó’ praquele lado, ‘vovó’ praquele outro. E a PONTO de eu fazer um CRONOGRAMA, que DIA eu tenho pra DAR a eles! Sabe? Porque senão eu não tenho...” (Evânia). Este tipo de suporte “ao inverso” pode ter a ver com as novas “funções sociais” atribuídas à mulher viúva, mas que essas mulheres mais escolarizadas, assalariadas, “modernas”, não querem assumir. Isto me remete às viúvas estudadas por Britto da Motta (2002: 273) em que

Este é também um ponto fundamental de diferença entre as idosas mais jovens e as velhas/velhas. Menos *escolarizadas* e *informadas*, com um passado de acesso restrito (ditado pela família) ao mercado de trabalho, fisicamente mais frágeis, as muito velhas, contentes, conformadas ou desanimadas sofrem uma espécie de *asfixia afetiva dos filhos e netos*, que lhes retira a possibilidade de acesso a uma liberdade que não chegaram a conquistar, porque ainda não era possível “no seu tempo”. Mas que se tornou viável no “tempo” das mais jovens (grifos meus).

6.5.4 – SUPORTES NA ESFERA PESSOAL-SOCIAL

Esta categoria de suporte, que abarca uma ampla variedade de ajudas, pode ser mobilizada desde o início da situação de viuvez, ou até antes, na fase preliminar, quando acontece o acidente ou agressão ao marido, que resulta em morte; e pode permanecer por muito tempo depois, ou mesmo não ser suspensa nunca, enquanto a mulher enlutada viver na liminaridade. A mobilização de pessoas que se acercam da viúva cresce à medida que a notícia da morte do marido vai sendo divulgada. As primeiras pessoas a serem acionadas, de um modo geral, são os parentes próximos e/ou amigos íntimos – nos meus casos, a mobilização inicial foi maior do lado da mulher -, que auxiliam ou assumem a realização dos primeiros rituais fúnebres, como fez Marisa: “-E chamei minha irmã, que veio, e a gente começou a procurar a roupa, e as pessoas começaram a chegar, as pessoas da família começaram a chegar aqui em casa. E... as providências de enterro, meu cunhado que tomou”; “-Foi meu genro. Meu genro cuidou de tudo: de enterro, de – de - de caixão...”

Os amigos também acorrem logo: “MUITO APOIO! Muito apoio! Olhe, tinha gente que me acompanhava dia e noite. Teve uma amiga que me acompanhava dia e noite.”; “(...) assim, todas três [filhas] sofreram muito! Os amigos vieram todos, e quando chegou perto do – do corpo chegar do IML, eu perguntei pra cada uma, né?, quem queria ficar, quem num queria.” “(...) tava cheio, o apartamento! Passou uma semana o apartamento... No dia, que eu cheguei em casa, eles tavam lá, aí ficaram até 10 horas da noite: minha família, os irmãos, a família toda, vizinhos do prédio todo, tavam lá, no meu apartamento. O tempo todo lá”.

Já foi mostrado, no capítulo anterior, como os preparativos e a própria missa de sétimo dia são mobilizadores nos aspectos emocional e social. Também aí ritual e suporte são “sinônimos”: este momento tem uma representação especial, pois talvez se constitua na última vez em que a viúva encontre, num mesmo local, várias gerações de parentes e a maior parte de amigos de ambos os lados, principalmente os do falecido; e o derradeiro instante em que possam chorar juntos, trocar abraços e energias regeneradoras, num processo grupal que pode, talvez, favorecer o trabalho de luto. De qualquer maneira, em todos os rituais, parece haver uma clara indicação de que *a importância social do morto* se reflete na autopercepção da mulher enlutada, na forma de ‘meu marido morreu, mas eu não estou só, pois muita gente está em torno de mim’.

Com o decorrer dos dias e meses, outros suportes na esfera pessoal-social vão sendo gradativamente agregados ao ritmo da vida, buscados espontaneamente ou por sugestão de pessoas no entorno. Para algumas das viúvas entrevistadas, a volta ao trabalho ocupacional/formal foi um suporte importante, mas percebe-se nela uma finalidade de fuga ou negação da morte do marido, porque “era pior tá em casa”; “porque eu precisava, num podia ficar parada. Minha mente tinha que tá ocupada. (...) E hoje, eu pra ficar em casa é horrível, eu tenho realmente, eu tenho que sair”; “Trabalhar, o convívio com outras pessoas... Eu achei que era melhor pra mim”. Essas afirmações merecem alguns comentários.

A idéia de que é preciso “ocupar a mente” para não sucumbir a pensamentos maus/dolorosos é uma representação muito enraizada no imaginário ocidental e que remonta às origens do capitalismo, tão bem mostrado por Max Weber (2001) em seu *A*

ética protestante e o espírito do capitalismo. A volta ao trabalho seria a maneira ideal de evitar que uma “mente ociosa” se tornasse “oficina do diabo”⁷⁴. Isso fica evidente na fala de Glenda, quando conta como sua mãe queria que ela voltasse a trabalhar, e ela preferia acompanhar o processo de descoberta dos assassinos de seu marido: “Inclusive, minha mãe fazia: ‘você só tem força p’ra ir atrás desses marginais, desses bandidos. P’ra resolver as coisas dos seus interesses, você num vai! Agora, p’á tá atrás, de noite... p’a ir trabalhar, você num vai!’”.

E ainda, dentro da sociedade moderna capitalista, onde o trabalho produtivo e o culto à felicidade e ao sucesso se revestem de tanto valor, a reinserção ao trabalho – estimulado pela família extensa, amigos e instituições em geral – seria uma forma de restabelecer a ordem e a normalidade dentro da estrutura social, e escamotear a morte e anestesiá-la a dor, inclusive na própria viúva, como já foi referido.

Uma outra forma de suporte pessoal-social refere-se às atividades de ocupação do tempo livre ou de lazer, também incentivadas por parentes e amigos. Mas este, talvez, seja um dos campos onde mais se expressam as prescrições às viúvas, ou pelo menos, onde a ambivalência se manifesta com clareza, com diferentes repercussões no seio da família extensa ou da sociedade mais ampla, sendo as atividades recreativas aprovadas por uns ou censuradas por outros, quando consideradas precoces. Dolores conta que “Fiz muitos cursos. Ele faleceu em outubro, em novembro eu comecei a fazer teatro. Me disseram que era bom teatro. Apareceu um curso de teatro, e disseram: ‘É bom pra você!’ Comecei a fazer teatro. Foram seis meses de curso”. Já com Sandra, que participava de um conhecido bloco carnavalesco com o marido, resolveu sair no Carnaval três meses depois do óbito, no que foi criticada por alguns familiares:

-Sabe? (.) Até eu sei que teve, assim, muitas críticas, né? Críticas, até mesmo da família. (...) Quando foi no bloco, eu disse assim: ‘_Vou, num vou? Vou, num vou? Mas eu gosto! Vou.’ Aí, fui pros ensaios, né? E as pessoas do bloco me receberam muito bem: ‘_Que bom que você tá aqui!’ Me deram a maior força, né? (.5) **LÓGICO** que lembrava! **MUITO!** Porque ele era... **LÓGICO** que teve momentos que, (.) mesmo brincando, eu chorava!. (.) Mas eu fui. Não foi ruim não, sabe, Tânia? Foi muito

⁷⁴ A expressão “mente ociosa, oficina do diabo” foi utilizada pela antropóloga Mônica Franch (2000: 172 e seguintes), onde discute a temática do lazer entre jovens de periferia, mas que, no fundo, teria a mesma finalidade aqui relacionada às viúvas: a de que a ocupação evitaria maus pensamentos e, principalmente, más ações.

bom! (...) Eu acho que tem críticas porque foi rápido demais, né?! (.) Pra sair no bloco, porque vai se divertir, porque... sabe? (.) Assim, acho que teve. Acho que teve. Dos amigos, pelo menos, eu num sei. Se teve, não chegou até a mim. (.5) Agora da família, teve sim.

Repensando nisto tudo, lembro o que disse uma outra mulher da pesquisa, ao ser inquirida sobre o que achava que as pessoas em geral pensavam sobre o sair na viuvez, isto é, se era a mesma coisa sair para trabalhar e sair para se divertir, ou se achava que havia restrições a diversões na viuvez. Sua resposta foi: “-Acho...é, acho... Hoje, eu acho que a sociedade já é mais aberta nesse ponto, mas... ainda se fala”.

E é interessante observar que, se for usada como base classificatória das atividades os aspectos do tempo livre de Elias e Dunning (*apud* Franch, 2000: 24), observa-se que as atividades mais estimuladas e/ou melhor aceitas são as *intermediárias*, sobretudo aquelas em que há uma certa “disciplina”, como cursos diversos, atividades religiosas, trabalhos comunitários, leituras, *hobbies*, prática de caminhadas. Aqui é possível lembrar que a disciplina é considerada por Turner (1974) como um atributo da liminaridade, como visto no capítulo 1, e que, no meu entender, é razoável que se encontre na viuvez feminina; isto é reforçado ainda pela idéia de que a disciplina seria um contingente para o “perigo” que emanaria da viúva, enquanto ser liminar.

Fazer alguma viagem é outra das formas de se distrair ou se afastar do ambiente que traz lembranças dolorosas, também geralmente sugerida por parentes e/ou amigos. É possível se pensar que esta talvez seja uma forma de suspensão temporária do contato com o cotidiano - serviria para afastar a possibilidade da viúva encarar este cotidiano que não é mais o mesmo. Por outro lado, também aqui pode significar uma forma de evitar a lembrança ou “contágio” da morte que a viúva representa, ou ainda o incômodo que o luto ocasiona nos circundantes, especialmente em certas épocas do ano. As datas festivas, que a cultura estipula como confraternizações familiares, são dolorosas e, tanto quanto possível, evitadas no primeiro ano de viuvez, e, em algumas, ainda muito tempo depois. Dia das Mães, Dia dos Pais, São João, Natal, Ano Novo, aniversários na família. A vontade declarada é de não participar, fugir, viajar, o que não é compreendido ou aceito pela família extensa e/ou amigos. Se a ausência do marido morto é sentida no cotidiano, nestas datas parece que se exacerba.

Marisa diz que “uma pessoa achou que eu deveria viajar: ‘Pronto, vá embora pra São Paulo’ - uma pessoa que é do meu trabalho - Mas, eu achei que não tinha sentido. Eu não ia aproveitar nada daquilo, e... não ia melhorar meu estado, não”. Diana também viajou, mas foi para fugir das datas festivas de final de ano: “(...) eu também não queria passar aqui Natal, Ano Novo, nem passar o aniversário dele, que era no começo de janeiro”. Dolores empreendeu a viagem anteriormente agendada, e que seria a comemoração dos vinte e nove anos de casamento, alguns meses depois do falecimento do marido:

-Ah! Eu fiz uma viagem... (...) Aí, o pessoal: ' Mas, você vai fazer?' Eu disse: 'Ele queria fazer, tava marcado, eu vou'. Aí, eu fui, sozinha. Eu disse: 'Seja o que Deus quiser!' (...) [o pessoal] 'Mas é bom levar sua filha...' E, veja bem, quando eu fui, peguei, parece, que foi três aviões, né? pra chegar até lá. NOS TRÊS, é como se ele tivesse junto de mim. As cadeiras vazias! É como se ele tivesse ali, do meu lado. Eu disse: 'Puxa vida!'... Eu disse até à minha sogra, quando cheguei lá. E lá, eu via os casais... ia pros passeios, tudinho, mas via o pessoal junto. Eu chorava muito!... Passeei, tudinho, mas... (...) o retrato dele junto de mim. Tudinho! Fiz a viagem como tava planejado, mas... Aí, na volta não. Na volta, já veio o avião cheio, veio gente, veio uma mulher... outra vez, veio um homem. Mas na ida, era como se ele tivesse ido comigo, me dando força, pra... Mas, eu me desesperava muito quando via os casais.

Parece que a vigilância da sociedade sobre a mulher continua, mesmo hoje, talvez até com mais vigor para com a viúva, como aparece na preocupação de familiares para com Glenda e Sandra, como visto mais acima, ou para que Dolores viajasse acompanhada pela filha – coisa que ela não fez. De qualquer forma, parece que, se a enlutada viaja ou sai na companhia concreta de alguém, a ausência-presença do marido vai com ela, pelo menos nos tempos iniciais de viuvez, como observado em muitos depoimentos. Assim foi com Evânia, que seguiu o que lhe foi aconselhado, viajando nos primeiros meses após o falecimento do marido, mas afirma que não usufruiu o passeio:

-ÓI, em seis meses eu fui pra:: os Estados Unidos, eu fui pra Argentina... [Porque achavam] que melhorava. (.2) NÃO, num melhorava não! Porque TUDO eu:: assimilava a ele. 'Ah, se fulano tivesse aqui!' 'Ah, que ele ia adorar isso aqui!' Sabe? Tudo eu BOTAVA ELE. Então, eu num viajei SÓ! Eu viajei cum ELE:: na minha MENTE. Sabe? TUDO ERA ELE, tudo era ele! (...) E, pelo contrário, (.2) eu sentia uma SOLIDÃO MEDONHA lá, sabe? (.) É como se eu tivesse, aqui, mais perto dele.

Uma maior aproximação com a Igreja foi a maneira escolhida por Evânia para se ocupar no seu tempo livre: “Eu, depois de dois anos, quando eu comecei a despertar que eu tinha que cair noutra, de ter outra visão da minha vida, eu comecei a trabalhar mais na igreja. Sabe? Eu comecei a achar que eu tinha que ser útil. Tem gente, muita gente, precisando de mim.” Wilma também optou por participar mais do centro espírita ao qual está ligada pela religião, ali fazendo atendimento médico uma vez por semana. Esse tipo de atividade poderia estar ligado ao que algumas chamam de mudança dos valores de vida, com importância elevada para o amor, a amizade, a ajuda ao próximo – ou seria a investidura num novo papel social de cuidar dos outros, cuidar dos netos, etc.

Bem. Todos os suportes avaliados até aqui poderiam ser considerados externos à viúva a quem são destinados, pois as atividades suportivas atingem primordialmente os diversos espaços de vida por onde ela transita, ainda que tenham uma forte repercussão no mundo interno, visto que o externo e o interno se interpenetram e influenciam mutuamente. Porém, há outros recursos mais voltados para o ajustamento emocional individual, como será visto a seguir.

6.5.5- SUPORTES NA ESFERA EMOCIONAL

Numa sociedade em que as camadas médias são tão psicologizadas como a brasileira, como mostrou Gilberto Velho (1987; 1992; 1999), eventos desestruturadores como parecem ser a viuvez e a orfandade são indicações quase “formais” para a procura de ajuda psicoterapêutica. A sugestão à viúva de fazer esse tipo de acompanhamento aparece precocemente com a morte do marido, novamente sendo os parentes e amigos próximos da mulher enviuvada que primeiramente fazem a recomendação. Entretanto, as narrativas colhidas das minhas pesquisadas mostram que a maioria não se considerava necessitando desse tipo de ajuda, como relata Glenda: “(...) achou que eu também precisaria de um acompanhamento psicológico e tal. (...) eu fui [uma vez], mas também num voltei mais”; “Me levaram pra psicóloga também, sabe? Depois, acho que dois dias depois, ou três, eu já tava numa psicóloga. As pessoas tentam me ajudar. Mas é muita – muita coisa de uma vez só”, diz Diana. Como feito na fase inicial da morte do marido, aqui o grupo social também

procura medicalizar o luto, afastar a dor, negando e escondendo os sinais de sofrimento, numa confirmação da tendência de escamotear a morte, como visto por Thomas (1980; 1985).

Em muitos casos, a busca de apoio psicoterapêutico pela viúva foi feita visando os filhos: “E eu fui pra psicóloga, e a psicóloga disse que simplesmente eu tinha passado tanta peninha deles, porque eles não tinham pai, que eles faziam chantagem emocional comigo!” Já Diana, que no início tinha sido levada para uma psicóloga mas não tinha ficado com acompanhamento, resolveu procurar atendimento algum tempo depois, e fez um percurso bem maior :

-Aí foi que eu achei que eu precisava ir pra uma psicóloga, porque eu vi que eu tava MUITO ruim. (.2) E vi também que os meus meninos estavam precisando de mim. Então, eu fui vendo que eu precisava de uma ajuda, pra dar força àqueles meninos. (.) Porque aí, a gente que é mãe, né?, a dor do filho, o sofrimento do filho, é uma coisa que mexe muito comigo. Então, eu (.) fui procurar ajuda de psicóloga. Eu achei que precisava. O pessoal foi arranjando:: uma, duas, três, (.) e de nenhuma eu gostava. (.2) Uma ME FEZ:: chorou, chorou, chorou tanto, que eu acho que FICOU PIOR do que eu. Porque eu tava CHORANDO, e ela CHORANDO! E eu:: (.) 'como é que ela vai me consolar, chorando desse jeito?!' (.2) Aí, eu deixei de ir! (.) A outra me assustou: “Ah! Fui assaltada também!” E:: eu fui vendo que (.) num fui gostando. Num:: acredito muito no trabalho de psicóloga, não, sabe? Até agora, nenhuma, assim, que eu fui num:: achei que... e num gosto também porque fica olhando pro relógio::, sabe? (...) Aí, foi quando (.2) eu fui pra uma psicóloga, e ela até me ajudou, essa! (...) eu procurei a psicóloga, que era pra ela me ensinar, me ajudar a trabalhar cum essas meninas, porque eu num tava sabendo mais.

Outras vezes o apoio psicoemocional vem de amigas ou parentas, que se tornam receptáculos de confidências e conselheiras. Dolores diz que “Pronto! A minha psicóloga foi N. ((amiga)) Ela me orientava muito... assim, me aconselhava, me dando força, e V., que também é psicóloga”. Já Silene encontrou numa cunhada o ouvido atento que ela precisava: “(...) toda vez, quando eu ligo pra ela, ela diz que vai cobrar, agora, todas as terapias; (...) e realmente, eu volto outra pessoa”. É interessante observar a relação que é feita da amiga com a psicóloga, numa alusão da “crença” na psicologia, que Gilberto Velho (1989: 24-25) tem apontado, o viés psicologizante, como uma característica das camadas médias.

Embora já referida como suporte pessoal-social, retomo a questão da religião especificamente enquanto apoio emocional. Algumas viúvas encontraram conforto maior ao se aproximarem mais de sua religião. Wilma, que segue o Espiritismo Kardecista, diz que “agora, sim, eu vivencio mais a minha religião porque eu tenho mais tempo; (...) eu me dedico mais, eu leio mais, eu estudo mais, e participo mais das atividades.” Também é o caso de Evânia, que é evangélica, como visto, e que começou a trabalhar na sua igreja, estudar profundamente a Bíblia e a pregar em outras igrejas: “Eu corria pra Bíblia, eu pedia meu refúgio, ia buscar a solução da minha vida na Bíblia”. Além delas, Diana também encontrou apoio na religião:

-(...) o padre quando falou, ele disse assim, uma coisa assim:: uma coisa muito assim, sabe?, que eu achei que era uma mensagem pra mim. E comecei a prestar mais atenção nas palavras do::: dos pastores, dos padres, e das pessoas assim. Porque dizia assim, por coincidência, dizia assim que “Deus lhe quer sorrindo. Deus num quer lhe ver triste, Deus lhe quer sorrindo”. E aí começou a falar assim, uma série de coisas que eu entendi (.) que tava sendo uma mensagem pra mim, sabe?, nessa missa. (.) Aí eu (.) me fortaleci. Comecei a - a pro - buscar (.) uma - uma religião, uma forma de - de ficar mais forte; me fortalecer mesmo, e de trazer a felicidade pra meus filhos.

Aqui me vem uma reflexão sobre o que Segalen (2002) fala da plasticidade do rito, e sua atualização com as mudanças sociais. Nesta sociedade complexa urbanizada, o processo civilizador impôs o controle das emoções de tal forma, além da felicidade e da alegria como paradigmas, que até os representantes/intermediários de Deus na terra recomendam escamotear sentimentos considerados negativos, como tristeza e dor.

Um outro ponto interessante é que quase todas fizeram um movimento em direção ao espiritismo, mesmo aquelas que diziam que não acreditavam em nada além da vida, isto é, que “morreu, acabou”, como Silene. A busca da transcendência foi claramente anunciada por algumas, na sua procura por uma explicação para o que consideravam sua tragédia pessoal. A morte inesperada de uma pessoa tão próxima e compartilhada por elas, especialmente de quem não tinha uma doença de base, precisaria de uma resposta que, talvez, só a religião pudesse dar, visto que a ciência não o fez. Tanto é que as perguntas primeiras e mais freqüentes são ‘Por quê?’ e ‘Por quê comigo?’ Esse momento de busca do espiritismo seria, também, uma tentativa de saber como estava o marido morto, “vivendo”

em uma outra dimensão. Muitas referem que começaram a melhorar da dor quando sentiam que ele estava bem. Eis alguns depoimentos que me parecem bem representativos:

-Aí, sim, foi quando minha ... concunhada, ela é católica também, mas não é praticante, e... como a mãe é espírita, ela lê muito livro espírita, e me aconselhou esse *Violetas na Janela* ((ela me mostra o livro referido)). Aí, eu comecei a ler. Aí, foi a partir daqui ((bate no livro)), na segunda semana, que eu comecei a melhorar UM POUQUINHO, melhorar assim... vi... queria acreditar... (...) eu queria acreditar em alguma coisa. Porque a minha revolta era porque ele tava sofrendo igual a mim. O pessoal: "Ele tá bem, tá melhor do que você". Eu dizia: "Num tá! Ele tá sofrendo igual a mim! A separação dói pra ele como dói pra mim. Eu sei que ele tá sofrendo." Então, eu não aceitava que o pessoal dissesse: " Não se preocupe não, que ele tá bem, ele tá perto de Cristo." " Ele tá perto de Cristo, mas ele tá sofrendo com a minha ausência, e a gente tem que tá é junto. Ou eu ia também, ou ele não tinha ido, ele tinha que ficar comigo." Era assim, desse jeito. (...) Comecei a ver: "Poxa, então, ele não tá sofrendo, ele tá dormindo". Eu comecei a acreditar nisso, eu precisava de acreditar em alguma coisa, que ele num tava sofrendo. Porque a partir do momento em que eu vi que ele num tava sofrendo, aí foi que eu comecei a... me trabalhar. Então, ele tá dormindo, ele num vai acordar agora não porque... Aqui tá dizendo que a moça passa pra outra vida, mas que fica dormindo, e que tem assistência de pessoas... de médicos, enfim. Então, eu comecei a acreditar nisso. Era importante pra mim acreditar nisso. E fui lendo livros espíritas, e acreditando, e achando que... e foi a partir daí que fui melhorando, melhorando aos pouquinhos. Mas, foi muito... doloroso! Nisso passou quase dois anos, quase dois anos. Agora é que faz dois anos, né? (Dolores)

-Aí, EU tenho interesse em perguntar. Entendeu? Inclusive, eu já -já cheguei a perguntar como é que eu faria p'ra saber como é que ele está ... a essas pessoas espíritas. Já - já tentei, assim, procurar saber se eu tinha condições de - de - de SABER como é que tá. Porque eu tenho muita curiosidade, num sabe?, de saber. Porque eu acho que num acaba por aqui. Num - num é possível! Eu acho que num existe isso, que acabou... Não, acho que DEVE ter uma continuidade. Ele TÁ VIVO! Em algum canto, ele tá vivo, ele tá continuando. Sem mim::: mas, tá continuando! E eu tenho certeza que, um dia, eu vou p'a lá, p'a junto dele, continuar junto cum ele! (Glenda)

-Ela VIA MUITO - eu não:: acredito em nada dessas coisas - mas ela via MUITO O - o pai. E via: "_Olhe ELE AÍ! Ele tá subindo, ele tá subindo!" (.) Os irmãozinhos maiores, né?, ficava tudo ridicularizando ela... Ela via muito! Até vir pr'aqui, pro apartamento, em janeiro de 83, ela via muitas vezes: "_Ó, Painho. Entrou aí na cozinha." (...) Eu, como num tenho medo nem acredito nessas coisas, PRA MIM... Mas ela via DEMAIS! (.2) Aí,

minha irmã, C., na::, é::, católica - hoje em dia num é mais, ela é - é evangélica - mas dá muita crença; um dia ela levou pra uma (.hh) amiga dela, que era espírita, aí disse: "_Não, diga a S. que, mande perguntar a ele, quando ela disser que está vendo o pai, o que que ele está precisando." COINCIDENTEMENTE, depois disso, ela não o viu MAIS! (Silene)

Apesar de se dizerem descrentes de uma comunicação com esse "outro mundo", esses depoimentos mostram uma ambigüidade que pode ser decorrente do já apontado sincretismo que permeia a sociedade brasileira, como foi mencionado em Freyre (2000), e DaMatta (1997) a respeito da relação do grupo com os mortos e o além, aqui entre nós. Gilberto Velho (1999: 54) também discute a relevância que tem na população brasileira o entrecruzamento de crenças em espíritos e manifestações mediúnicas e adeptos de todos os outros credos. De qualquer forma, a crença no "outro mundo" é uma constante universal, como visto no primeiro capítulo desta dissertação. Ou talvez esta seja também uma questão de sobrevivência pessoal: a necessidade de crer em "alguma coisa mais", como muitas viúvas declararam. É possível que em pesquisas longitudinais e num tempo mais prolongado no futuro, os depoimentos se modifiquem (ou não), o que indicaria a vantagem de se continuar a pesquisa com o mesmo grupo.

Outras formas de recursos terapêuticos são acionadas, seja no campo da biomedicina ou medicinas alternativas, como massagens, energização dos chacras, acupuntura, etc. É impressionante a diversidade e a quantidade de sistemas de cura de que se lança mão com a finalidade de subtrair a dor que denuncia a perda, de forma que todos sejam novamente felizes. Para isto, medicaliza-se e psicologiza-se mais ainda a situação de viuvez.

Por outro lado, algumas vezes, uma doença física se instala ou recrudesce após a morte do marido, e vários fatores contribuem para isso, como assinalado por Doll (2002), dentre os quais a constituição física, a estrutura psíquica e o ambiente social podem jogar importantes papéis. Outras vezes, a viúva, quando esposa, já tinha uma doença de base que não foi adequadamente cuidada devido a desvelo para com o marido doente, como mostra Marisa:

-Eu costumo somatizar minhas... minhas emoções, muito. Então, depois de algum tempo, eu comecei a ter muito problema de estômago. Então, eu tive que fazer muita:: endoscopia. Fiquei com gastrite. Aliás, eu já

estava com um pouco de gastrite antes, que foi também::: eu pegava um páreo meio duro, porque ele estava doente, e::: aquilo me deixava também muito perturbada, então eu já tinha um pouco. Eu não me cuidava, porque não dava tempo me cuidar. E eu acho que a gente, também, um pouco, AGÜENTA o tranco. Depois, então, eu tive que ir muitas vezes a médico por problemas DE GASTRITE. Até que um médico que era conhecido da família começou a achar que meu problema... eu precisava tomar um calmante. E ele passava, mas eu... num dei importância não. Tomei só quando eu tava MUITO::: nervosa, que eu tomava um. Mas não tomei regularmente.

Então, todos esses aspectos descritos até aqui, como apoios e recursos de que lança mão a mulher enlutada pela perda do marido, podem ser de maior ou menor expressão tanto no seu processo de reintegração social como na reorganização de sua identidade pessoal. E todos eles são refletores de normas culturais e códigos de valores estabelecidos pela sociedade maior da qual faz parte a mulher viúva. Por outro lado, enquanto integrante de grupos heterogêneos, como característica já discutida para as camadas médias, é de se supor que a vivência da viuvez seja também particularizada em alguns outros aspectos. Isto foi o que procurei mostrar neste capítulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

TOCANDO EM FRENTE

*Ando devagar / porque já tive pressa
E levo esse sorriso / porque já chorei demais
Hoje me sinto mais forte, / Mais feliz, quem sabe,
Eu só levo a certeza / De que muito pouco sei,
Ou nada sei
Conhecer as manhas / e as manhãs
O sabor das massas / e das maçãs
É preciso amor / Prá poder pulsar
É preciso paz prá poder sorrir
É preciso chuva para florir
Penso que cumprir a vida / seja simplesmente
Compreender a marcha / e ir tocando em frente
Como um velho boiadeiro / levando a boiada
Eu vou tocando os dias
pela longa estrada, eu sou
Estrada eu vou
Todo mundo ama um dia, / todo mundo chora
Um dia a gente chega / e no outro vai embora
Cada um de nós compõe / A sua própria história
E cada ser em si / Carrega o dom de ser capaz
De ser feliz...*

(Almir Satter - Renato Teixeira)

*-E, muitas vezes, as pessoas me diziam assim:
"Olhe, o tempo vai ajudar você a esquecer". E, interiormente,
eu dizia: "Mas eu não quero esquecer".
Por que esquecer? Pra mim, aquela emoção,
ela não é só **sofrimento** não, ela é uma espécie de **encantamento** também.
Pra mim, é bom recordar isso. Não é ruim, não.
Então, eu não sinto como se essa - essa ferida
seja uma ferida ruim. Ela é uma ferida que ajuda a gente
a sentir que a gente viveu emoções agradáveis, é uma ferida
que ajuda a gente a sentir que a gente teve uma vida,
que a gente teve alguém que amou, e que foi amado.
Acho que ela é uma ferida gostosa!*
(Marisa)

Dentre as muitas maneiras de concluir este trabalho monográfico, que representa simbolicamente os quatro últimos anos de minha vida, escolhi inscrever uma citação feita por Marisa, uma das mulheres viúvas com quem trabalhei, porque esta fala me parece resumir grande parte daquilo que foi apresentado nas páginas desta dissertação. Não um testemunho da “pérfida dor de viúva” que o senso comum atribui à mulher enlutada. Antes, a expressão de uma época de vida que foi mais sofrida para umas, nem tanto para outras, mas que, de alguma forma, contribuiu para que todas passassem a enxergar a vida com outros olhos, as inter-relações humanas com outra compreensão.

Ao iniciar a pesquisa que resultou no que está aqui apresentado, eu trazia muitas perguntas embutidas em dois questionamento mais amplos, ou seja, de como era ser viúva em camadas médias pernambucanas e o que era preciso fazer para dar conta de demandas psicossociais que emergissem no processo de resignificar a própria vida. O acervo de informações que consegui obter com as narrativas dessas mulheres satisfizes plenamente a curiosidade científica que me levou a formulá-los. Mas foi muito além disso. Permitiu o contato com acontecimentos vividos que expunham uma dimensão quase poética das experiências de vida enriquecidas por incríveis lições de sabedoria.

Ainda sob o impacto de tudo isso, eu gostaria, nessas páginas finais, de assinalar alguns pontos que me chamaram mais a atenção no transcurso da minha investigação e elaboração deste texto.

Primeiramente, as idéias de estigma e liminaridade para o estado de viuvez, que eram, no começo dessa experiência intelectual, talvez quase intuitivas – se posso usar esse termo – foram sendo fortalecidas ao cotejar fontes bibliográficas com análise das entrevistas narrativas. Foi largamente apontado, no segundo capítulo, os elementos caracterizadores de estigma e marginalidade, pautados, respectivamente nas noções e idéias de E. Goffman (1988) e Victor Turner (1974), com o suporte do estudo de Mary Douglas (1991), sobre perigo e liminaridade. Aí ficaram explicitados os paralelismos e articulações dos conceitos desses autores e a situação de viuvez. Como assinalei no final do referido capítulo, penso que a viuvez feminina poderia ser considerada, socialmente, um estigma adquirido e uma situação marginal, apenas reversíveis ou removíveis por um novo casamento. Contudo, como qualquer condição de desvio⁷⁵, essa constatação não traz em si mesma nenhuma recomendação ou insinuação minha de que tal ou qual condição deva ser abandonada (ou não) pelo seu portador. Aqui apenas registro a ocorrência social desses fenômenos de estigmatização e liminaridade sobre viúvas de camadas médias, com base nos depoimentos das mulheres estudadas.

A respeito dos rituais. Relembrando a mobilização ritual que se processou frente ao evento morte no entorno da família enlutada, penso no conceito dado à palavra rito, etimologicamente originada do sânscrito *rita*, que designa “aquilo que é conforme a ordem” (Benoist, 1999: 87), e que tem sido universalmente utilizado com esta “função” desde que o mundo é mundo, ou pelo menos, desde que o homem é um ser social. Um texto confuciano, citado por Benoist (1999: 88), já dizia que “os ritos permitem unir as vontades, dirigir as ações, harmonizar as almas e alcançar um equilíbrio geral das forças, tanto física como sociais”. Mais de dois mil anos depois, como tão apropriadamente mostrou Victor Turner (1974), os ritos continuam a ser a linguagem empregada pelo grupo para assegurar modelos de conduta aos seus membros e restabelecer a ordem social, especialmente em situações de crise.

⁷⁵ No sentido atribuído por Gilberto Velho (1999a; 1999b).

No entanto, os rituais não permanecem imutáveis no transcurso das épocas, mas se atualizam com as mudanças sociais, e assumem outras *performances*, onde modificações maiores ou menores acontecem na dependência do momento histórico e do tipo de sociedade que os desempenham. Especificamente em relação aos ritos fúnebres, sabe-se que eles têm uma importante função em nosso meio, como sociedade relacional (DaMatta, 1997), mas que também está imbuída de uma inescapável urbanidade e contemporaneidade. Se o rito é criado pelo grupo, ou expressa a cultura vigente, também pode ser modificado por ele. É aqui que quero inserir algumas referências explicitadas pelas viúvas, enquanto figura central da destinação dos ritos fúnebres pela morte dos maridos, refletindo com elas sobre atitudes, comportamentos, verbalizações, nas quais se viram envolvidas, e talvez ainda estejam, enquanto pessoas liminares.

Um aspecto que muitas enfatizam é a maneira de aproximação das pessoas que a elas chegam, o que foi mostrado páginas antes. Mas o que quero registrar, novamente, é como elas falam a cerca desses instantes, e até como preferiam que tivessem ocorrido: “(...) chegava lá caladinha. Era assim que eu queria uma pessoa! Num queria que falasse, dissesse assim, alguma coisa da morte dele”; “Num precisa falar. Pra mim, as palavras ali não são muito importantes, não”; “Olhe, eu hoje, aprendi uma coisa: quando alguém morre, que eu vou, sabe?, assim, levar meus pêsames, eu apenas dou um ABRAÇO. (...) Eu não falo NADA, porque PALAVRA NENHUMA RESOLVE ALÍ . Porque eu acho que é – é – era ISSO que eu queria, sabe? Dê um abraço! O ABRAÇO FALA TUDO!”

Outra questão que me chamou a atenção foi a intensidade com que estão implantadas na nossa sociedade a medicalização e/ou a psicologização da dor vivida pela perda, pelo menos nos estratos por mim estudados. Gilberto Velho (1989) mostrou o viés psicológico que permeia as camadas médias da sociedade brasileira; em relação a uso/prescrição de drogas “lícitas”, isto é, na medicalização de situações sociais, não consegui localizar nada a respeito, na literatura que estudei. Mas é exatamente desta que estou falando: das formas de tratamento que se recomenda e/ou que se vai buscar na situação de viuvez. Penso que isto é feito não visando a viuvez como doença, mas antes como estigma e marginalidade que é preciso conter, denunciadores que são de uma situação de sofrimento incompatível com o credo hedonista da sociedade moderna. Aqui foi visto que o uso de medicação foi imposto algumas vezes, configurando até mesmo uma ação de

violência contra a viúva, visto que esta não havia solicitado nem foi consultada sobre se queria usar alguma droga. Uma delas assim se expressou: “Não é medicamento nenhum que vá fazer você deixar de passar por aquela dor. Porque, na medida que você ..., passar o efeito do medicamento, você vai sentir a dor do mesmo jeito. Então, você vai tomar mais medicamento? Passou o efeito, sentiu a dor, vai tomar mais medicamento? Até quando?” Uma outra viúva, que não tomou nenhuma medicação disse, a respeito de sua vivência do velório, que “estava inteira ali” e que “não queria que ninguém me tirasse dali de junto”.

Um aspecto apontado também pelas mulheres foi quanto às burocracias, não apenas da morte (Lins, 1995), mas as burocracias da viuvez. Os prazos extremamente curtos para dar entrada em papeladas de seguros, pensões, ressarcimentos, inventários, etc., e, mais especificamente, para depoimentos e relatórios em delegacias, em momentos para elas de tanta densidade emocional. Pela legislação vigente no país, tudo deve ser providenciado/dado entrada até o final do primeiro mês, mesmo que depois leve anos para ser resolvido – a maioria dos inventários/espólios leva, em média, três a quatro anos para serem legalizados, pelas vias oficiais. Uma das viúvas verbaliza como foi para ela se envolver com essas coisas, na semana seguinte ao enterro do marido: “Aí disse: “ Olha, a gente tem que ver documento, tem que ver logo as coisas de documento.” Providenciar não sei que... uns negócios lá, umas papeladas... Eu disse: “ Eu num tenho cabeça pra essas coisas não”. “ Não, mas tem que ver!” Esses negócio de papelada... essas coisas que tem que resolver logo”.

Essa pressa em resolver as questões burocráticas se choca com a inércia que às vezes toma conta da viúva, nos primeiros dias ou mesmo meses. Inércia apenas externa, pois internamente muito da vida pessoal/familiar está sendo revisto e reprocessado. A necessidade que sentiam de ficar só, e às vezes ainda sentem, fala a favor dessa revisão e elaboração da perda. As prioridades podem inverter-se ou modificar-se, frente a essa nova realidade que muitas se recusam a aceitar, inicialmente. Ouvi alguns ditos assim: “(...) mas eu não queria também muita gente, não. Eu queria ficar só durante... durante algum tempo, eu queria ficar só. Nos primeiros dias, sobretudo. Eu não me incomodava de ficar só, não.”; “eu comecei a achar que nada vale a pena, nada vale a pena!”; “As pessoas tentam ajudar. Mas é muita – muita coisa de uma vez só. E assim, eu acho – eu acho que sem dar tempo pra gente parar um pouco pra pensar o que a gente quer mesmo da vida, sabe?”

O sentimento de que a dor da perda só é compreendida por quem já passou por situação semelhante, também é colocado por algumas dessas viúvas. “Eu acho que as pessoas nunca sabem o que é uma dor mesmo. Pelo menos, essa dor. Porque num dá pra num dá pra dizer pra ninguém, se – se a pessoa num passar”; “Porque você não sabe avaliar a dor de ninguém. Se você já perdeu seu marido, você PODE AVALIAR a minha. Mas quem num sabe, TEM IDÉIA. ‘Ah, eu imagino!’ IMAGINA, mas SABER, SÓ QUEM PASSA! Só quem passa! E amadurece a gente. Deixa a gente até mais forte!” A idéia de que o sofrimento amadurece está aí explicitada, revelando a perspectiva cristã de elevação pelo sofrimento.

Para outras mulheres, o sofrimento da perda é muito grande porque “a gente precisaria, desde criança, saber como enfrentar a morte (...) a gente teria de ser educada de uma forma que a gente enfrentasse o ato de morrer de uma forma mais humana, menos trágica, menos doída.”; “a gente num é preparado pra perder uma pessoa querida. Num é preparado!” Essa idéia de despreparo para a morte e de sofrimento pela separação de alguém querido aparece também com outras faces. Para grande parte das viúvas, os primeiros dois anos são mais difíceis, depois “a dor fica mais vazia”, “você entra numa de aceitação”.

O que também surpreende é a autopercepção que pareceu desenvolver-se em muitas dessas mulheres com a vivência da viuvez, dando-lhes uma competência diferenciada em relação à solidariedade e suporte para com outras pessoas que venham a passar pelo mesmo problema. Algumas são mesmo contundentes: “Hoje, se chegar, assim, uma viúva fresquinha, eu digo pra ela: “- Filha, te segura, porque até dois anos, é isso! Depois, melhora.””; “Toda viúva que aparecer na minha frente, agora, eu vou ajudar!”. Mas o sentimento da perda pode não ter sido expresso na mesma extensão que o grupo familiar/social esperava, havendo censura mais ou menos explícita para com a viúva. Isto aconteceu com uma delas, que rebate: “Olha, eu é que sei! Hoje eu sou a maior defensora, quando alguém morre, que ficam criticando a família; eu sou a maior defensora. Eu digo: “_ninguém sabe o que é que se passa dentro do coração de ninguém, não! Porque aparência num quer dizer nada!”” Finalmente, a partir das experiências por que passaram, e continuando a viver dentro das adaptações possíveis, as viúvas nos deixam reflexões para a vida:

“A gente tem que viver sempre o presente, sempre o aqui e o agora. Não pensar nem no mais tarde, quanto mais no amanhã. Eu acho que tem que ser o agora, mesmo; o mais tarde eu acho que já é... o mais tarde já é futuro; é como daqui a pouco, o anoitecer: acho que a noite... a noite já é futuro, tem que ser o aqui. Eu acho que se a gente soubesse... se eu soubesse que ia acontecer isso eu... eu tinha feito tanta coisa... Sei lá! Aproveitado mais a vida com ele, passeado, renunciado a muita coisa. (...) Senão, a gente tinha aproveitado mais a vida”. (Dolores)

“O que vale na vida da gente é o amor que a gente tem pelas pessoas. É a amizade que a gente tem pelas pessoas. É o carinho, é a vivência entre as pessoas. Eu acho que o que vale, na vida, é isso! Que material, num vale de nada! Sabe? Apartamento, casa, carro, é:: isso num vale, num vale de nada! Num - num tem, num tem valor, sabe? (...) Mas, que num vale de nada! Que o que vale é essa história, que eu conto pra você! É a história que a gente tinha um com o outro. É o amor que a gente tinha! É a vida que a gente viveu, sabe? É o - o toque de pele que a gente tinha. Era essa sensibilidade que a gente tinha. Era esse companheirismo, essa - essa coisa que a gente tinha, que eu acho que é isso que vale”. (Glenda)



E quanto a mim? Hoje, eu sou uma viúva. Como as mulheres que conheci fazendo este trabalho, também eu sigo por essa estrada que é a vida, caminhando num percurso não planejado, e que não tive possibilidade de opinar ou escolher. Essa pesquisa me ajudou a compreender alguns dos “como”. Mas muitas vezes ainda pergunto ‘por quê?’ E relembro do que Leo, um dos meus filhos, escreveu pela família - para colocar na lembrança da missa de sétimo dia - sobre o pai:

O que temos a dizer talvez seja a pretensão de responder a uma pergunta: Por quê?

A resposta poderia não existir, mas também poderiam ser muitas ao mesmo tempo. Permissão de Deus? Fatalidade da vida? Obra do acaso, ou do destino? Talvez nada disso. Talvez tudo isso.

Quem pode saber?

Gostamos de pensar no que Eduardo responderia. Talvez fosse algo do tipo “porque mais do que isso seria esnobar”. Certamente seria uma coisa bem-humorada, no mínimo, positiva. Bem ao seu estilo.

Um estilo que todos, em mais ou menos tempo, conhecemos muito bem. Aquela mania de querer tudo o mais perfeito possível, de expor atitudes insensatas ao ridículo, de ser do contra só pra fazer a gente ver as coisas de outro jeito. Enfim, aquela mania de tirar o melhor de todos nós. Humanos ou equinos, diga-se de passagem. Uma mania de amar sem medidas, sem limites, sem conseqüências.

Outro dia, um cineasta, uma professora e um poeta discutiam sobre a vida. Um dizia que a vida era um filme, a outra dizia que a vida era uma escola e o último, por fim, dizia que era pura poesia.

Se for assim, para Eduardo a vida seria um salto – um salto em seus muitos sentidos: reconhecer o percurso, definir a direção, escolher que perna tocar no chão primeiro de acordo com o sentido da curva, medir o número de passadas necessárias, nem mais, nem menos, ir de encontro ao obstáculo e saltá-lo – levantando o corpo da sela e liberando as rédeas na hora certa -, para então esquecê-lo e pensar no próximo desafio.

E alguém poderia dizer que ele deixou muitos desafios a serem transpostos. É verdade. Mas ele não abandonou estes desafios. Ele simplesmente passou as rédeas para nós. Afinal, “mais do que isso seria esnobar”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBOM, Mitch (1998). **A última grande lição**. 9 ed. Rio de Janeiro: GMT.
- ARIÈS, Philippe (1977). **História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____ (1981). **História social da criança e da família**. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC.
- _____ (1982). **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____ & DUBY, Georges (Dir.) (1995). **História da vida privada**. Vol I - V. São Paulo: Companhia das Letras.
- AUGÉ, Marc (1975). **Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência**. São Paulo: Martins Fontes; Lisboa: Edições 70.
- _____ (1998). **A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção**. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas (SP): Papyrus.
- _____ (1999). **O sentido dos outros: atualidade da antropologia**. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2001). **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 2 ed. Campinas/SP: Papyrus. (Coleção Travessia do Século).
- AUGRAS, Monique (1984). **Passagem: Morte e Renascimento**. In: Danielle P. R. Pitta (Org). *O imaginário e a simbologia da passagem*. Anais II Ciclo de Estudos sobre o Imaginário. Recife: Massangana, pp 35-42.
- AUZIAS, Jean-Marie (1976). **A antropologia contemporânea**. São Paulo: Cultrix.
- BACHELARD, Gaston (1989). **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand.
- _____ (1990). **A terra e os devaneios do repouso – Ensaio sobre as imagens da intimidade**. São Paulo: Martins Fontes.
- BAUDRILLARD, Jean (1996). **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Edições Loyola.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. (1998) - **A Construção Social da Realidade - Tratado de Sociologia do Conhecimento**. 15 ed. Petrópolis: Vozes.
- BERGER, Peter L. (1973). **Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes.

- BERQUÓ, Elza (1998). **Arranjos familiares no Brasil: uma visão demográfica**. In Lilia Moritz Schwarcz (Org.). *História da vida privada no Brasil 4. Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2002). **Perfil demográfico das chefias femininas no Brasil**. In Cristina Bruschini e Sandra G. Unberhaum (Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora 34 / Fundação Carlos Chagas.
- BERTAUX, Daniel (1997). **Les récits de vie: perspective ethnosociologique**. Paris: Nathan.
- _____ & KOHLI, Martin (1984). **The life story approach: a continental view**. *Ann Rev. Sociol.* 10: 215-37.
- BOHANANN, Paul & GLAZER, Mark (1993) – **Anthropologia – Lecturas**. 2 ed. Madrid: McGraw-Hill.
- BOSI, Ecléa (1995). **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRITTO DA MOTTA, Alda (2002). **Viúvas alegres: uma nova/velha geração**. In Ana Alice A. Costa & Maria Cecília B. Sardenberg (Org.). *Feminismo, ciência e tecnologia – e outras questões feministas*. Salvador: REDOR / NEIM-FFCH / UFBA. (Coleção Bahianas, 8).
- _____ (2002). **Viúvas: o mistério da ausência**. In 23ª Reunião Brasileira de Antropologia. Gramado (mimeo).
- CÂMARA CASCUDO, Luis da (1971). **Tradição: ciência do povo - pesquisas na cultura popular do Brasil**. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (1984). **Dicionário do folclore brasileiro**. 5 ed, Belo Horizonte: Itatiaia.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1988). **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1998). **O trabalho do antropólogo: ver, ouvir, escrever**. In *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.
- _____ (1998). **A antropologia e a “crise” dos modelos explicativos**. In *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.
- CARDOSO, Ruth C. L. (Org) (1998). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- COPANS, Jean (1971). **Antropologia, ciência das sociedades primitivas?** 2 ed. Lisboa: Edições 70.

- COSTA, Maria Luiza P. (s/d). **Sonhos de uma aprendiz de brâmane**. Universidade de Brasília: mimeo.
- COULANGES, Fustel de (2001). **A cidade antiga**. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret.
- COULON, Alain (1995) . **Etnometodologia**. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1995). **A escola de Chicago**. Campinas, SP: Papirus.
- DA MATTA, Roberto (1978) - **Os ritos de passagem de Arnold van Gennep e o limiar da antropologia moderna. Apresentação**. In *Os ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1981). **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1994) - **Conta de Mentiroso - Sete ensaios de antropologia brasileira**. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____ (1997) - **A Casa & A Rua - espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco.
- DEBERT, Guita G. (1988). **Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral**. In Ruth C. L. Cardoso (Org) *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra , pp 141-56.
- DELUMEAU, Jean (2001). **História do medo no Ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada**. 5 reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- DOLL, Johannes (1999). **Viuvez: processos de elaboração e readaptação**. In Ligia Py (Org.). *Finitude: uma proposta para reflexão e prática em Gerontologia*. Rio de Janeiro: Nau Editora, pp 119-35.
- _____ (2002). **Luto e viuvez na velhice**. In Elizabeth Freitas (Org.) *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- DOUGLAS, Mary (1991). **Pureza e perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva.
- DURHAM, Eunice (1988). **A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas**. In Ruth C. L. Cardoso (Org) *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra , pp 17-37.
- DURKHEIM, Émile (2000). **O suicídio – estudo de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes
- _____ (2001). **As regras do método sociológico**. Tradução: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret.

- ELBEIN DOS SANTOS, Juana (1998) **Os Nàgô e a morte - pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Tese de Doutorado em Etnologia na Universidade de Sorbonne. Petrópolis: Vozes
- ELIADE, Mircea (1977) - **Tratado de história das religiões**. Nova edição inteiramente revista e corrigida. Lisboa: Cosmos.
- _____ (2001) - **O sagrado e o profano**. 1 ed. 5 tiragem. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert (1993). **O processo civilizador II: formação do estado e civilização**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____ (1994). **O processo civilizador I: uma história dos costumes**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____ (2001). **A solidão dos moribundos, seguido de 'Envelhecer e morrer'**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FALLOT, Jean (1993). **Cette mort qui n'en est pas une**. Lille: Presses Universitaires.
- FERNANDES, Tânia Maria (2001). **Edição de entrevistas: da linguagem falada à escrita**. In Antônio T. Montenegro & Tânia Maria Fernandes (Orgs.). *História oral: um espaço plural*. Recife: Universitária; UFPE, pp91-99.
- FORTES, Meyer (1958). **Introduction**. In Jack Goody. The development of the domestic cycle. London: Cambridge University.
- FOUCAULT, Michel (1985). **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. 5 reim. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FRANCH, Mônica (2000). **Tardes ao léu: um ensaio etnográfico sobre o tempo livre entre jovens de periferia**. Dissertação de Mestrado. PPGA-UFPE, mimeo.
- FRANCH, Mônica; LAGO-FALCÃO, Tânia & SILVA, Vera da (1999). **Mortalidade infantil: uma perspectiva antropológica**. Recife: PPGA-UFPE, mimeo.
- _____, _____ (1999). **Crianças que são anjos. O simbolismo da morte das crianças no nordeste brasileiro**. Recife: PPGA-UFPE, mimeo.
- FRAZER, Sir James George (1982) - **O ramo de ouro** - versão ilustrada. Rio de Janeiro: Guanabara - Koogan.
- FREUD, Sigmund (1974). **Luto e melancolia**. In Jaime Salomão (Diretor). Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1999). **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago.

- FREYRE, Gilberto (2000). **Casa-grande & senzala**. 39 ed. Rio de Janeiro: Record.
- GEERTZ, Clifford. (1989) - **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC.
- _____ (2001). **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GOFFMAN, Erving (1988). **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4 ed. Rio de Janeiro: LTD.
- HEILBORN, Maria Luiza (1984). **Visão de mundo e *éthos* em camadas médias suburbanas no Rio de Janeiro** . In ANPOCS. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Cortez.
- HERTZ, Robert. (1905 - 1906) - **Contribution a une Étude sur la Représentation Collective de la Mort**. *L'Année Sociologique*, Vol. X. Paris: Librairie Félix Alcan.
- LAPLANTINE, François (1991) - **Aprender Antropologia**. 5 ed., São Paulo: Brasiliense.
- LECLERC, Gerard (1973). **Crítica da antropologia: ensaio acerca da história do africanismo**. Lisboa: Editorial Estampa.
- LEITE, Dante Moreira (1992). **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. 5 ed. São Paulo: Ática.
- LEAVITT, John (1996)- **Meaning and feeling in the anthropology of emotions**. *American Ethnologist* 23 (3): 514-539.
- LEPARGNEUR, Hubert (1987). **O doente, a doença e a morte: implicações sócio-culturais da enfermidade**. Campinas/SP: Papyrus.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1963). **L'ame primitive**. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1975). **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LINS, Mísia (1995). **Morte, católicos e imaginário: o caso do Alto do Reservatório, Casa Amarela**. Dissertação de Mestrado/PPGA-UFPE. Recife, mimeografado.
- LINTON, Ralph (2000) **O homem – uma introdução à antropologia**. São Paulo: Martins Fontes.
- LOPATA, Helena Znaniecki (1973 a). **Widowhood in an American City**. Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Co.
- _____ (1979). **Women as Widows: support systems**. New York: Elsevier North - Holland Inc.

- _____ (1996). **Current widowhood: myths and realities**. Thousand Oaks / London / New Delhi: Sage Publications (Understanding Families Series).
- LOURENÇO, Eduardo (1999). **Mitologia da saudade**. São Paulo: Companhia das Letras.
- MALINOWSKI, Bronislaw K. (1978). **Argonautas do Pacífico ocidental – um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural.
- _____ (1994). **Baloma: los spíritus de los muertos en las islas Trobriand**. In *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Editorial Ariel.
- MARTINS, José de Souza (Org.) (1983). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: HUCITEC.
- MAUAD, Ana Maria (2001). **Passado composto: palavras e imagens, a intertextualidade em história oral**. In Antônio T. Montenegro & Tânia Maria Fernandes (Orgs.). *História oral: um espaço plural*. Recife: Universitária; UFPE.
- MAUSS, Marcel (1950). **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70.
- _____ (1974) - **As Técnicas Corporais**. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU.
- McCALLUM, Cecilia (1998). **O corpo que sabe - da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas**. In *Antropologia da saúde - traçando identidade e explorando fronteiras*. Paulo César Alves e Miriam Cristina Rabelo (Orgs.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- MEIHY, José Carlos S. B. (1991). **Canto de morte Kaiowá**. São Paulo: Loyola.
- MELATTI, Júlio César (1984). **A antropologia no Brasil: um roteiro**. Rio de Janeiro: BIB, 17: 03-52.
- MENEZES, Eduardo Diatahy B. de (2002). **A modelagem sócio-cultural na expressão das emoções**. Disponível em: > In <http://planeta.terra.com.br/educação/RDSE/v1n1/all-diatahy.htm>.< Acesso em 07/12/02.
- MERCIER, Paul (1974). **História da Antropologia**. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca.
- MINAYO, Maria Cecília de S. (1996) - **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 4 ed. São Paulo: Hucitec.
- MORIN, Edgar (1997). **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago.

- _____(1997). **Cultura de massas no século XX - o espírito do tempo - 1: Neurose**. 9 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- NUNES, José W. & MAGALHÃES, Nancy A. (2001). **Imagens e fala como memória e história: notas metodológicas**. In Antônio T. Montenegro & Tânia Maria Fernandes (Orgs.). *História oral: um espaço plural*. Recife: Universitária; UFPE, pp. 79-90.
- PATAGLEAN, Evelyne (1995). **Bizâncio: séculos X e XI**. In Paul Veyne (Org.). *História da vida privada 1: do império romano ao ano mil*. 11 reimpr. São Paulo: Companhia das Letras.
- PEIRANO, Mariza (1992). **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília: UnB.
- _____(1995). **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____(1995) - **As árvores Ndembu**. In *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____(1995) – **Artimanhas do acaso**. In *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- PERNIOLA, Mario (2000). **Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo**. Tradução; Maria do Rosário Toschi. São Paulo: Studio Nobel.
- PERROT, Michelle (1995). **Os atores**. In _____ (Org.). *História da vida privada 4: da revolução francesa à Primeira Guerra*. 5 reimpr. São Paulo: Companhia das Letras.
- PITTA, Ana (1991). **Hospital - dor e morte como ofício**. 2 ed. São Paulo: HUCITEC.
- PITTA, Danielle P. R (1984). **O tema da passagem no folclore pernambucano**. In: *O imaginário e a simbologia da passagem*. Anais do II Ciclo de Estudos sobre o Imaginário. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Massangana, pp 49-64.
- PLATÃO (2000). **Apologia de Sócrates**. In: *Apologia de Sócrates. Banquete*. São Paulo: Martin Claret.
- PROST, Antoine (1994). **Fronteiras e espaços do privado**. In _____ & Gerard Vincent (Org.). *História da vida privada 5: da Primeira Guerra a nossos dias*. 3 reimpr. São Paulo: Companhia das Letras.
- RAPCHAN, Eliane S. (2001). **O uso da narrativa nas Ciências Sociais: algumas notas e reflexões acerca de suas possibilidades**. In Antônio T. Montenegro & Tânia Maria Fernandes (Orgs.). *História oral: um espaço plural*. Recife: Universitária; UFPE, pp.45-58.

- REIS, João J. (1999). **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. 3 reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, José A. (Org.) (1998). **Émile Durkheim**. Florestan Fernandes (Coord.) 8 ed. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais v.1)
- RODRIGUES, José Carlos (1983). **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Achiamé.
- _____ (1986). **Tabu do corpo**. 4 ed. Rio de Janeiro: Dois Pontos Editora.
- SALEM, Tânia (1980). **O velho e o novo: um estudo de papéis e conflitos familiares**. Petrópolis: Vozes.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2000). **Metafísica do amor, metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes.
- SCOTT, Russell Parry (1996). **A etnografia de camadas médias e de pobres urbanos: trabalho, poder e a inversão do público e do privado**. In _____ (Org.) *Revista de Antropologia*. Vol 1, nº 1, PPGA-UFPE. (Série Família e Gênero)
- SEGALEN, Martine (1993). **Sociologie de la famille**. Paris: Armand Colin Édicteur
- _____ (2002). **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV
- SILVERMAN, David (1993). **Interpreting qualitative data: methods for analyzing talk, text and interaction**. London/ Thousand Oaks/ New Delhi: Sage Publications.
- THOMAS, Louis-Vincent (1978) **Mort et pouvoir**. Paris: Petit Bibliothèque Payot.
- _____ (1980). **Le cadavre: de la biologie a l'anthropologie**. Bruxelles: Editions Complexe.
- _____ (1980). **Anthropologie de la mort**. Paris: Payot.
- _____ (1985). **Rites de mort - pour la paix des vivants**. Paris: Fayard.
- TORRES, Ana Catarina (1998) - **Rituais funerários pré-históricos - um estudo antropológico**. In *Antropologia: memória, tradição & perspectivas*. Anais do V Encontro de Antropólogos do Norte Nordeste. Antônio C. Motta, M^a do Carmo Brandão, Roberto Motta (Orgs.). Revista AntHropológicas, Ano III, Vol 7. Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia/ UFPE.
- TURNER, Victor W. (1974). **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes.

- VAN GENNEP, Arnold (1978). **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Petrópolis: Vozes.
- VEITSMAN, Jeni (2001). **Gênero, identidade, casamento e família na sociedade contemporânea.** In Rose Marie Muraro e Andréa B. Puppim (Org.). *Mulher, gênero e sociedade.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- VELHO, Gilberto (1989). **Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração.** 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1987). **A utopia urbana: um estudo de antropologia social.** 5 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- _____ (1992). **Unidade e fragmentação em sociedades complexas.** In *Duas conferências.* Rio de Janeiro: Câmara de Estudos Avançados / FCC / UFRJ.
- _____ (1999) - **Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.** 5 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1999). **Projeto e Metamorfose - Antropologia das sociedades complexas.** 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VEYNE, Paul (1995). **A casa e seus libertos.** In _____ (Org.). *História da vida privada 1: do império romano ao ano mil.* 11 reim. São Paulo: Companhia das Letras.
- VILA NOVA, Sebastião (1995). **Introdução à Sociologia.** 3 ed. rev e amp. São Paulo: Atlas.
- VINCENT, Gerard (1992). **Uma história do segredo?** In _____ e Antoine Proust (Ogr.). *História da vida privada 5: da Primeira Guerra a nossos dias.* 3 reim. São Paulo: Companhia das Letras.
- VOVELLE, Michel (1999) **O retorno dos mortos.** In *Luto de criança.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- WEBER, Max (1994). **Economia e sociedade.** Brasília: UnB.
- ZALUAR, Alba (Org) (1975). **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- ZIEGLER, Jean (1977). **Os vivos e a morte: uma “sociologia da morte” no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais.** Rio de Janeiro: Zahar.

SIMPLIFIED TRANSCRIPTION SYMBOLS (Heritage ,1984)

[C2: Mo:	Quite a [while durante [yea	O colchete colocado à esquerda indica o ponto em que há uma sobreposição de fala.
=	W: C:	that I'm aware of= = Yes. Would you confirm that ?	Sinais de igual, um no fim de uma linha e outro no começo, indicam que não há intervalo de fala
(.4)	Yes (.2) yeah		O número nos parênteses indica o tempo passado em silêncio, em décimos de segundo.
(.)	to get (.) treatmente		Um ponto nos parênteses indica uma pequena pausa provavelmente menor que décimo de segundo.
_____	What's up?		O sublinhado indica algumas formas de <i>stress</i> através do <i>pitch</i> e/ou amplitude
::	O: Kay?		Dois pontos indicam prolongamento imeditamente no primeiro som. O comprimento da fileira de dois pontos ::::: indica a duração do prolongamento.
WORD	I've got ENOUGH TO WORRY ABOUT		Letras maiúsculas, exceto no começo de linhas, indicam especialmente o som alto relativo ao ambiente de fala .
.hhhh	I feel that .hhhh		Uma série de 'h's pré-fixados estão indicando uma inspiração; sem o ponto, uma expiração. A extensão da fileira de 'h's indica a duração da inspiração ou expiração.
()	future risks and () and life ()		O parêntese vazio indica a transcrição que não foi possível escutar ou entender
(word)	Would you see (there) anything positive		Palavras dentro dos parênteses são escutas possíveis
(())	confirms that ((continues))		Parênteses duplos contêm as descrições do autor mais além das transcrições.
...?	What do you think?		Indicativo da entonação do falante.

Fonte: SILVERMAN, David (1993). **Transcripts**. In *Interpreting Qualitative Data*. London / Thousand Oaks / New Delhi, p. 118. Tradução: Mónica Franch & Tânia Lago-Falcão. PPGA-UFPE, 1999.

Anexo B

ROTEIRO da ENTREVISTA NARRATIVA

I- DADOS GERAIS

▪ Identificação

- Nome. Local de residência. Agregados.
- Data e lugar de nascimento
- Escolaridade, profissão, renda familiar
- Religião - praticante ou não

▪ Dados sobre família de origem

- Número de irmãos e irmãs mais velhos e/ou mais novos do que a entrevistada – local de residência, situação conjugal
- Pais vivos ou mortos - onde moram.

▪ Dados gerais sobre vida conjugal com o falecido

- Idades de cada um ao casamento
- Tempo de convivência. Saber se viviam juntos ao óbito
- Dados sobre o falecido – local e data de nascimento, escolaridade, profissão.
- Informações sobre o percurso da união, afinidades e diferenças.
- Recasamento (s). Número de filhos - idade, onde e com quem moram, de quê casamento.

II. EVENTO DA MORTE

▪ Descrição da morte do marido, desde a ocorrência até o sepultamento

- Causa e circunstâncias da morte, local, tipo, atendimento hospitalar ou não, ou coma.
- Como soube da morte, do acidente, etc.; quem informou.
- Ações e reações imediatas - o que fez e como se sentiu, lembranças dos momentos.

▪ Mobilização no entorno

- Quem esteve junto, como as pessoas foram avisadas - familiares, amigos; outros: médicos, religiosos, enfermeiros, psicólogos, etc.
- Lembranças dessas presenças - reação das pessoas; demonstrações de apoio (ou não)
- Medicalização - quem medicou e o que lembra/opina sobre isso.

▪ Ritualística

- Enterro e outros rituais fúnebres - quem organizou, grau de participação ou não na toalete do morto, na arrumação do caixão, flores, etc; o que pensa/opina sobre isso
- Preparação para enfrentamento da morte do marido
- Expectativa quanto à adequação/inadequação dos rituais.

III - A EXPERIÊNCIA DA VIUEZ

▪ **Processo de luto**

Descrever as primeiras semanas. Atividades que fez ou abandonou, para quê. Espaços físicos que ocupou/evitou. Se trabalhava, voltou a trabalhar em quanto tempo e em que circunstâncias (licença do trabalho ou por indicação médica, etc.). Roupas - vestir de preto, mudança na maneira de vestir, adornos, etc.

-pessoas que se aproximaram, as maneiras/os meios (visita, carta, telefonema, telegrama, presentes, etc.), a mensagem (o que era dito), durante quanto tempo estiveram junto da viúva. Se as pessoas já eram próximas ou se aproximaram por causa do evento. O que achava/sentia das abordagens.

-pessoas que sentiu falta nesses primeiros momentos. Sabe/imagina por que não se aproximaram? Quando o fizeram?

- pessoas que não recebeu nos primeiros momentos; quando as recebeu;

-filhos, como reagiram; como lidou com a situação; apta para ajudar os filhos ou não.

▪ **Sistemas de apoio**

Problemas imediatos - de que tipo, como resolveu ou tentou resolver, quem ajudou.

Apoios recebidos:

a) ajuda financeira (seguro, pagar contas)

b) serviços (alguém tomar conta de casa, de filhos, ajuda legal)

c) social (visitas, contatos sociais, convites)

d) emocional (conforto, ouvinte, etc.): conselhos. Seguiu alguns conselhos ou não? Ajuda de especialistas: religiosos, psicólogos/psiquiatras, médicos, etc. Quando procurou, quem indicou, se já tinha contato antes, se tomou medicação de qualquer tipo, durante quanto tempo e o que achou/acha disso. Alguma coisa mais.

▪ **Mudança de papéis**

-Mudanças (se houve) que precisou fazer, como se processaram essas mudanças - mudar de casa, morar com outras pessoas (em casa ou fora)

- perceber que as outras pessoas queriam que mudasse algo: O quê? O que fez?

- arrepender-se de alguma dessas mudanças

- relações familiares: própria e com marido morto (irmãos, pais, cunhados, filhos)

- relações com amigos próximos, amigos do marido, colegas de trabalho, vizinhos

- mudanças nos diferentes âmbitos da vida - no trabalho, relações familiares (como mãe, como filha, como nora), vida espiritual (crenças, frequência), estudos, associativismos

-vida social: atividades que fazia e deixou de fazer; atividades que agora faz e antes não fazia: sair para lugares públicos (cinema, teatro), fazer visitas, distrações em casa, sair para comer fora, ir à igreja, engajar-se em esporte ou jogos, viajar fora da cidade, sair de férias.

-novo(s) relacionamento(s) com homem(ns) - relacionamento afetivo ou de amizade: como conheceu, atividades juntos, reação das pessoas ao seu redor (filhos, parentes, amigos). recasamento – sim/não; configurações da nova união.

-Lição(ões) dessa experiência. Alguma coisa a acrescentar. Opinião sobre a entrevista.
