

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Mulheres de Kêto:
etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo

Camila Pinheiro Medeiros

Rio de Janeiro
Fevereiro 2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Mulheres de Kêto:
etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo

Camila Pinheiro Medeiros

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Antonádia Borges

Rio de Janeiro
Fevereiro 2006

**Mulheres de Kêto:
etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo**

Camila Pinheiro Medeiros

Orientadora: Antonádia Borges

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social

Aprovada por:

Prof^ª. Antonádia Borges (orientadora)

Prof. Moacir Palmeira (PPGAS/MN/UFRJ)

Prof. Márcio Goldman (PPGAS/MN/UFRJ)

Prof. Marcos Otávio Bezerra (IFCH/UFF)

Prof^ª. Bruna Franchetto (PPGAS/MN/UFRJ – suplente)

Prof^ª. Renata de Castro Menezes (PUC/RJ – suplente)

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2006

Medeiros, Camila Pinheiro.

Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo/
Camila Pinheiro Medeiros.

Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional – PPGAS, 2006.

xi, 168p.

Dissertação – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

1. Etnografia 2. Política 3. Candomblé 4. Gênero 5. Família 6. Periferia urbana
7. Guaianazes – São Paulo

(Mestre. UFRJ/PPGAS)

I. Título.

RESUMO

MULHERES DE KÊTO:

ETNOGRAFIA DE UMA SOCIEDADE LÉSBICA NA PERIFERIA DE SÃO PAULO

Camila Pinheiro Medeiros

Orientadora: Antonádia Borges

Resumo da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Este trabalho é uma etnografia a respeito da ‘Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”’, localizada em Guaianazes, periferia de São Paulo. Ao longo desta dissertação, tomam-se como eixos analíticos os vários conceitos locais agregados no nome do grupo – ou seja, as noções de sociedade, de movimento lésbico e feminista e candomblé. A esta formulação sintética construída pelas *mulheres de kêto*, acrescenta-se uma concepção de política que perpassa todas as demais, sendo também afetada pelas mesmas. Essas categorias centrais para as *mulheres de kêto* são apresentadas a partir dos lugares da pesquisa que são também os lugares de suas vidas: a prefeitura onde trabalham na política, o barracão de candomblé onde trabalham seus orixás e o apartamento onde moram, no conjunto habitacional Jardim das Acácias.

Determinadas formulações teóricas da antropologia dita feminista buscam expandir, por meio do confronto etnográfico, algumas bases canônicas da disciplina, dentre as quais se destacam as noções de parentesco, família e gênero. O movimento etnográfico proposto pelas *mulheres de kêto* leva-nos a tomar esse debate acadêmico como modelo de diálogo para refletir, da mesma forma, sobre os termos política e candomblé. O objetivo desta etnografia é conjugar esses diversos temas seguindo portanto uma proposta epistemológica que diz respeito tanto à antropologia quanto às pessoas que os vivem de modo intenso e inseparável cotidianamente.

Palavras-chave: política, candomblé, gênero, família, Guaianazes

Rio de Janeiro

Fevereiro 2006

ABSTRACT

WOMEN OF KÊTO: ETHNOGRAPHY OF A LESBIAN SOCIETY IN THE PERIPHERY OF SÃO PAULO

Camila Pinheiro Medeiros

Supervisor: Antonádia Borges

This work is an ethnography about the ‘Lesbian Feminist Society Women of Kêto “Ojú Oyá”’, located in Guaianazes, periphery of São Paulo. Throughout this dissertation the various local concepts found in the name of the group – that is, society, lesbian feminist movement and Candomblé – are used as analytic axes. To this synthetic formulation constructed by the *women of kêtô* a certain conception of politics is added, which influences the other concepts and vice-versa. These central categories for the *women of kêtô* are presented through the places that made up the research, and which are also the places within which the group run their lives: the municipal offices in which they work, the candomblé building where their orixás work and the apartment where they live, in the Jardim das Acácias housing estate.

Specific feminist theoretical anthropological formulations try to expand some canonic bases of the discipline, among which kinship, family and gender stand out, through ethnographic confrontation. The ethnographic movement proposed by the *women of kêtô* leads us to take this academic debate as a dialogic model to reflect in the same way about the terms *politics* and *candomblé*. The objective of this ethnography is to conjugate these various themes by following an epistemological proposal that deals with both anthropology and the people that live it intensely in their everyday lives.

Key-words: politics, candomblé, gender, family, Guaianazes

Rio de Janeiro

February 2006

Agradecimentos

Ao Luimar, meu querido, pelo rock em minha vida.

À minha orientadora, Antonádia Borges, por me deixar solta para escrever, mas se manter sempre por perto; pelo entusiasmo compartilhado em toda esta empreitada; por conhecer as pessoas de quem eu falo nesta dissertação; e, além de tudo isso, por ser amiga, meu muito obrigada.

O Rio de Janeiro é lindo porque assim o são os amigos que aqui fiz. Às amigas totais dos jardins de corais, pela alegria de todos os dias: Virnoca, Aninha e Juli – e à nossa honorária Jules (também por aquele “inglesinho” salvador). Aos amigos desta turma tão especial, principalmente Chico, Flávio, Zé, Vicka e Clara. Já que é o momento de expressar os sentimentos, não sei se já explicitiei a Virnoca o quão importante é a sua amizade.

Às colegas de morada: Andrea, junto desde o início; Vicka, que mesmo offline continua sempre por perto; Claudia, por todos os gloriosos brownies.

Aos professores do PPGAS, especialmente Márcio Goldman e Moacir Palmeira, componentes da banca. Ao professor Márcio, pelo curso de candomblé e pelas conversas informais; ao professor Moacir, pelo curso sobre família e parentesco no Brasil, também ministrado pelo professor Marcos Otávio Bezerra, ao qual igualmente agradeço por estar na banca. Este agradecimento estende-se às professoras Bruna Franchetto e Renata Menezes.

Aos funcionários da secretaria: Tânia, Elizabeth, Luiz e Afonso. Às bibliotecárias Carla, sempre tão gentil, Cristina e Isabel. Ao Fabiano e à Carmen, quebrando galhos naquelas horas que a gente mais precisa. À CAPES, pela bolsa concedida durante o mestrado.

Este é um trabalho coletivo. Agradeço, então, novamente à Antonádia, Virna e Clara, por nossas boas e já saudosas reuniões de discussão. E também às valiosas sugestões de Julieta, Ana e Anne-Marie.

A todas do NIGS, pelos debates de gênero. Agradeço especialmente à Miriam Grossi, que estava lá comigo quando conheci Flávia; à Simone Becker, que me ajudou a retomar o contato com ela um ano depois; e também à Juliana Cavilha, Rozeli Porto, Rita Müller e Flávio Tarnovski.

À família. Leô e Medeiros, meus pais amados, cujo apoio – de todas as ordens – é inestimável. Minhas irmãs, Isabela e Érica, pelo afeto; meus cunhados, e meu sobrinho, Bruno, que deixa meu coração apertado de saudade (saúdo também Thiago, o vindouro). A

todas as tias e tios deste Brasil. Ao meu vovô e especialmente à vó Neusa e Nicinha, por tanto carinho e almoços de domingos (ah, não fosse aquele cozido na reta final, eu não terminava esta dissertação).

A Artionka, Ronaldo e Antônio pela recepção e apoio na minha primeira ida a São Paulo.

Especialmente, a todas de Guaianazes, para sempre em minha memória. Agradeço também a pai Reginaldo, tão gentil e paciente com esta abiã.

Padilha me falou na segunda vez em que a encontrei: ‘Essa nunca mais vai ser a mesma’, pontuando a frase com sua gargalhada. Se acaso hoje, de fato, não sou mais a mesma, as *mulheres de kêto* tiveram uma grande contribuição. E serei sempre imensamente grata a elas por isso.

Mulheres de Kêto

“Ojù Oyá”



*Nós, que somos de Kêto,
Chegamos!*

SUMÁRIO

A Bandeira do Arco-Íris e as Fitas do Candomblé (Introdução)	01
1. ‘Pomba-gira é uma amiga nossa’ ou quando vem um catiço	14
Maria Padilha das Almas	14
A demanda	25
O enfarte	32
Quando vem um catiço	35
2. ‘Aqui é uma casa de mulheres’: o apartamento, moradia e Guaianazes	45
O conjunto habitacional Jardim das Acácias e o bloco de pessoas com deficiências.....	52
Os “conjuntos prontos” e o mutirão	55
Flávia e o movimento de moradia em Guaianazes	58
Uma família de mulheres	60
3. A política na prefeitura	66
De Guaianazes à prefeitura, da prefeitura a Guaianazes	69
Emprego e desemprego na política	71
As <i>martistas</i>	75
Bia, o Conselho e a Secretaria	81
Notas sobre trabalho/emprego em Guaianazes	87
4. Sobre <i>mulheres</i> que são <i>de kêto</i>: lesbianidade, binarismos e relações	91
Discursos matizados: pensando a lesbianidade sob um prisma relacional	100
Pensando o gênero e suas dicotomias a partir das <i>mulheres de kêto</i>	108
Acrescentando mais considerações sobre a Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto ‘Ojú Oyá’	124
5. O Quarto Momento	127
Muito mais do que isso: vidas de kêto de uma associação lésbica e feminista (Considerações Finais)	152

Referências Bibliográficas	155
---	-----

Anexos

Índice de termos do candomblé citados	159
Pessoas citadas	164
Siglas	165
Mapa da cidade de São Paulo	166
Croqui de Guaianazes	167
Mapa eleitoral da cidade de São Paulo	168

A Bandeira do Arco-Íris e as Fitas do Candomblé

(Introdução)

Já eram mais de duas horas e uma forte chuva começou a cair na tarde de sábado. Flávia reunia os últimos preparativos, preocupada pois às três deveria chegar ao barracão. Acabou se atrasando. Ainda em dúvida se iria ou não se recolher durante o fim de semana, deixou para comprar no sábado os artigos da lista passada por pai Reginaldo na quinta-feira, quando foi ao terreiro jogar búzios. Assim, só naquela manhã pediu para Carla e eu irmos ao centro de Guaianazes comprar parte do material. De lotação, fomos primeiro ao mercado municipal comprar canjica, feijão fradinho e ovos vermelhos. Depois, passamos na lojinha de umbanda e candomblé – que Carla já havia me levado em uma outra ocasião – para comprar velas de 7 dias, velas vermelhas de 1 dia, velas amarelas de 1 dia, cabaças pequenas, pano vermelho e dendê. No entanto, não conseguimos encontrar as palmas brancas que também figuravam na lista; ‘Só encomendando com dois dias de antecedência’, informou-nos a vendedora da floricultura.

Quando retornamos, acompanhamos Flávia na feirinha que acontece todo sábado na rua ao lado do supermercado – que fica quase em frente ao conjunto habitacional onde ela mora – para comprar maçãs verdes e diversos tipos de frutas vermelhas também requeridos para o recolhimento. Com o carrinho cheio – pois se aproveitou para fazer compras para a semana –, e o horário se aproximando, voltamos apressadas para casa. ‘Larga tudo aí na cozinha que eu arrumo’, avisou Bia logo que chegamos. Enquanto ajeitava as roupas em uma mala, Flávia nos pediu para separar as frutas que deveria levar, e verificarmos na lista passada por pai Reginaldo o que ainda faltava. A chuva começou a cair. ‘Ai meu Deus, nós estamos super atrasadas, que horas são? O pai vai me matar. Nós vamos ter que ir de táxi. Filha, vai lá na Nordestina chamar um táxi’, Flávia pediu a Carla. ‘Vai demorar; não passa táxi nessa avenida. Mãe, a senhora lembra que ainda tem que comprar a galinha vermelha, os dois frangos e o pombo?’, perguntou Carla; ‘Eu falei que era melhor a gente ter comprado logo aqui perto mesmo’, comentou mais baixo. ‘Nós vamos comprar lá perto do pai’, gritou Flávia do quarto. ‘E ainda faltam as palmas brancas que não tinha em lugar nenhum!’, lembrou Carla. ‘A gente procura naquelas floriculturas do lado do cemitério lá em Artur Alvim’, falou Flávia. ‘E as fitas? A senhora não pediu pra gente comprar as fitas!’, continuou Carla. E Flávia concluiu: ‘Deixa que eu cuido disso’.

Carla saiu sem guarda-chuva. A chuva aumentou ainda mais. Tocou o telefone e Bia atendeu: ‘É a Maira pedindo pra você não esquecer de levar a roupa dela’, avisou para Flávia; ‘Ela já está lá no barracão. E a Lila passou aqui com a Célia pra buscar a Tainá. Essa hora elas já devem estar lá também’. ‘É, eu vi as três indo pro ponto de ônibus’, respondeu Flávia, reunindo sacolas e malas no sofá. ‘O táxi está aí embaixo’, gritou Carla, ensopada da chuva, quase sem ar depois de subir correndo os três lances de escada. ‘Vai Flávia!’, falava Bia, preocupada com o horário. ‘Já tô indo!’.

Flávia voltou mais uma vez ao quarto. ‘O que você está fazendo?’, perguntou Bia. ‘Estou pegando a bandeira...’, Flávia saiu do quarto com uma bandeira do arco-íris de tamanho médio e uma tesoura. ‘Me ajuda aqui filha’, pediu a Carla. Na lista passada a Flávia, pai Reginaldo pediu sete fitas de cores diferentes do tamanho de Flávia. Ela não havia nos solicitado a compra porque já pensara em desmembrar as cores de uma das tantas bandeiras do arco-íris – principal símbolo do *movimento LGBT*¹ – que tem em casa. Flávia abriu a bandeira e mediu o tamanho. Era uns vinte centímetros menor do que ela. ‘Não dá... Vamos, vamos, a gente procura no caminho’.

Conheci Flávia em novembro de 2003, em um Encontro Nacional Feminista ocorrido em Porto Alegre. Ela estava lá como representante de uma associação de lésbicas negras da periferia de São Paulo e concedeu-me uma entrevista para a pesquisa que realizava na época, cujo tema era mulheres que se assumiram lésbicas após um relacionamento heterossexual com filhos (Medeiros, 2003)². Naquela ocasião, Flávia discorrera sobre seu casamento de oito anos com o pai de suas duas filhas – Isabel, 12 anos, e Tainá, 9 – e a ‘descoberta da lesbianidade’, em torno dos 32 anos, a partir do relacionamento com uma amiga, companheira do movimento de moradia em Guaianazes, bairro onde morava na zona leste de São Paulo. Percebi nas entrelinhas do que ouvia, e também naquilo que me escapava, indícios de um provável tema para dissertação. Ao ingressar no mestrado, novos interesses foram se agregando àquele da pesquisa realizada. Relendo a entrevista, surpreendi-me com várias questões que não me haviam chamado atenção à época, e, assim, pensava cada vez mais na possibilidade de estender o assunto inicial. Com um novo enquadramento, o fato de Flávia ter se assumido lésbica após um casamento foi se tornando quase que um pano de fundo, se é que se pode dizer assim, na trajetória de uma mulher que desde jovem militava em um grupo de juventude da Igreja Católica, atuava no movimento de moradia na periferia de São Paulo e há

¹ LGBT é a sigla para ‘Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros’. Na maioria das vezes, o G vem na frente do L na sigla, mas as mulheres – principalmente aquelas vinculadas ao ‘movimento’ – buscaram fazer a inversão.

muito tempo filiara-se ao PT, por meio do qual obteve um ‘emprego na política’ na gestão de Marta Suplicy na prefeitura.

Frente a este novo interesse, retomei o contato com Flávia em outubro de 2004. Esta experiência de revisitar um tema de pesquisa fez-me pensar a respeito de que, dependendo de quando o objeto nos alcança, as transformações na análise podem ser tão fortes quanto aquelas decorrentes das mudanças próprias do objeto em si. Com isto quero dizer que a maioria dos temas abordados nesta dissertação já haviam sido indicados por Flávia na entrevista, mas não percebidos por mim – dado o recorte teórico – na ocasião. Um objeto, portanto, não é auto-evidente, mas depende da forma como é olhado. Se Flávia, logicamente, mudou de lá para cá, assim também comigo ocorreu, e é deste encontro que a pesquisa aqui apresentada foi se afigurando.

Deste modo, o objeto encontrou-me em um momento em que perseguia a idéia de realizar uma etnografia. Fui, então, para Guaianazes conhecer as “Mulheres de Kêto”, a associação lésbica criada por Flávia em seu bairro. Por sua vez, encontrei o objeto em quatro momentos ao longo de 2004 e 2005. A primeira vez foi em outubro-novembro de 2004, onde a tônica eram as eleições municipais. Flávia trabalhava na Coordenadoria de Participação Popular (CPP), órgão da prefeitura de São Paulo da gestão de Marta Suplicy (PT), e estava em plena campanha, no segundo turno, de reeleição da prefeita no executivo municipal. O adversário, José Serra (PSDB), tinha uma grande vantagem sobre Marta, e Flávia dizia: ‘Tá fogo, nós estamos morrendo de medo de perder São Paulo’. Acompanhei-a em um comício e vi de perto a dor da derrota: ‘Nossa, ontem foi horrível; já chorei um monte por aqui. Porque não é só uma questão de emprego, é uma questão de ideologia mesmo. Na verdade, o que menos tá me preocupando agora é o emprego. É todo um trabalho com Guaianazes que pode acabar’, Flávia me disse, um dia após a eleição que confirmou a derrota de Marta. Fui a Guaianazes e conheci as “Mulheres de Kêto” neste dia.

Nesta ocasião soube que elas eram todas filhas-de-santo. Também descobri que as “Mulheres de Kêto” não eram “Mulheres do Gueto”, como sempre meus ouvidos – que nada sabiam de candomblé – perceberam: kêto vem de “candomblé kêto”, a nação delas. Era a respeito da imprevisibilidade deste tema, portanto, que a pomba-gira de Flávia (sobre a qual falarei no capítulo 1) aludia quando me dissera alguns meses depois: ‘Você veio procurando uma coisa e achou outra, né?’. Passei dois dias com elas e, frente à apresentação de meu

² Esta pesquisa foi orientada pela professora Miriam Grossi (UFSC), que entrevistou Flávia comigo.

interesse em pesquisá-las, Flávia me convidou para ficar o mês de fevereiro em seu apartamento.

Neste meu primeiro contato com as “Mulheres de Kêto”, conheci as integrantes mais próximas: Bia (companheira de Flávia), Carla e Maira, às quais me referirei ao longo de toda a dissertação. Flávia e Bia se conheceram há seis anos, durante a primeira campanha de Marta Suplicy à prefeitura, em 1999. Bia, que é deficiente visual, participava de algumas atividades da campanha como uma das representantes do *segmento* de mulheres com deficiências. Após a eleição daquele ano (na qual Marta foi vitoriosa), Flávia, em seu cargo na Coordenadoria de Participação Popular da prefeitura, dava assessoria ao Conselho Municipal da Pessoa com Deficiência (CMPD), onde Bia trabalhava – primeiro como conselheira, e depois como presidente eleita³. Após sete meses de namoro, Bia foi morar na casa de Flávia e suas filhas em Guaianazes, bairro onde atualmente residem em um conjunto habitacional. Ela tem 41 anos e é também filha-de-santo: ‘Eu fiz santo em 88, mas um ano depois eu discuti com o pai-de-santo e não fui mais’. Hoje é ekede⁴ de Oxaguiã no barracão de pai Reginaldo, pai-de-santo de Flávia e das outras “Mulheres de Kêto”.

Carla e Maira são as *mulheres de kêto* mais íntimas de Flávia e Bia. Elas namoravam na época em que se aproximaram de Flávia, que, por conhecê-las de vista do bairro, chamou-as para uma solenidade em torno da Parada do Orgulho GLBT no Teatro Municipal de São Paulo. Após aquele dia, o laço entre elas foi se estreitando. Um tempo depois, ambas foram iniciadas no candomblé por pai Reginaldo, sendo Flávia a ‘mãe-pequena’ delas⁵. Elas, que moram próximo dali, estavam diariamente no apartamento e com frequência dormiam lá. Carla acompanhava Bia no Conselho, Maira fazia serviços domésticos no apartamento, e elas recebiam uma remuneração de Flávia por isso.

Quando conheceu sua mãe-pequena, Carla tinha recém saído da prisão, onde esteve detida por nove meses por tráfico de drogas (acusação da qual foi inocentada). A aproximação

³ A gestão de Bia como presidente deste Conselho na prefeitura – um ‘cargo de relevância pública’ para o qual não recebia salário – iria até agosto de 2005. Infelizmente, um triste infortúnio abreviou este período. Em abril, Bia teve um enfarte e passou seu cargo para uma outra conselheira. A súbita doença antecipou uma decisão que seria tomada um mês depois, quando Bia foi chamada para integrar uma Secretaria de pessoas com deficiências, órgão criado pelo governo Serra. Este cargo lhe previa uma remuneração próxima àquela que Flávia recebia quando estava na prefeitura.

⁴ Entre os filhos-de-santo há aqueles que ‘viram no santo’ (chamados de rodantes) e os que não viram (as mulheres são chamadas ekedes e os homens, ogãs) – e, deste modo, auxiliam a vinda dos orixás. Sobre os termos relacionados ao candomblé, ver índice em anexo.

⁵ Mãe-pequena (ou pai-pequeno) no candomblé, conforme me explicaram, é quem auxilia o pai ou mãe-de-santo na iniciação, com a qual os filhos-pequenos estabelecem uma relação de muito respeito. Abaixo do pai-de-santo é a ela que os filhos têm de reverenciar. Carla e Maira chamam Flávia de ‘mãe’ e a ela só se dirigem com o vocativo ‘senhora’ (Carla costuma fazer a distinção ‘minha mãe Flávia’ e ‘minha mãe dona Sandra’, sua *mãe carnal*). Flávia também as chama de ‘filhas’, como quando disse: ‘Filha, vai buscar um táxi’.

com Flávia é por ela abordada como um momento quase que redentor em sua vida, conforme me disse: ‘Eu conheço a Flávia desde os 15 anos [Carla tem 28], mas a gente se aproximou mais há quatro anos. Eu já ia ao candomblé antes, mas fiquei mais próxima por causa da Flávia e da Bia. Eu posso dizer assim que eu estou muito mais centrada agora com essa convivência, porque, você não sabe, eu sou muito louca. Tem coisas assim que com o candomblé eu fui proibida de fazer; beber em bar, por exemplo. Não tem uma vez que eu beba em bar que eu não arrume confusão. É sempre assim. Eu estou muito mais responsável agora’. Sobre Flávia, continuava: ‘É impressionante. A gente tem uma relação muito forte, de mãe e filha. Ela sempre sabe exatamente o que eu fiz e o que tá acontecendo comigo. Se você soubesse como eu era... Das pessoas que me conheciam, ninguém acredita como eu mudei. Até minha mãe reconhece. Minha irmã diz que minha mãe Flávia fez o que minha mãe não conseguiu a vida inteira. Eu era muito louca⁶ e é por isso que minha mãe [Flávia] fica tanto no meu pé. Ainda sou, mas eu sou uma pessoa muito mais calma agora. Minha irmã diz que agradece todos os dias eu ter encontrado a Flávia na minha vida. Eu amo a Flávia e a Bia’.

Maira e Carla namoraram durante sete anos, dois deles morando juntas. Carla dizia desta época: ‘Eu e a Maira éramos conhecidas como as sapatões do bairro’. Elas se conheceram nos tempos de colégio, mas se separaram recentemente porque, segundo Carla, estavam brigando muito: ‘Eu amo a Maira e vou sempre amá-la, mas a gente não pode mais ficar junto. Agora é que a gente está mais perto, voltando a conviver mais, mas cada uma na sua’. Sua mãe, dona Sandra, resistira após descobrir – lendo o diário da filha adolescente que versava sobre a paixão por uma colega – que Carla era lésbica: ‘Minha mãe ficava preocupada porque ela pensava que era só farra, mas depois ela foi aceitando mais. Quando eu tava namorando a Maira, ela viu que era coisa séria. A gente estava junto e a Maira voltou duas vezes pra Paraíba, porque os pais dela são sozinhos e ela foi com proposta de emprego lá, mas chegando lá não era nada do que tinham falado. Quando ela foi, eu fiquei mal, doente mesmo. Daí minha mãe viu que era coisa séria e chegou até a falar pra Maira vir morar lá em casa’. No momento, Carla namorava uma menina que conhecera na prisão, e que ainda cumpria pena em regime semi-aberto. Além de visitar a namorada aos domingos na casa de detenção, encontrava-a quase todas as tardes no centro, no intervalo entre a saída do trabalho dela e o momento em que pegava o ônibus para retornar ao presídio. Já Maira estava namorando uma irmã-de-santo, Regina, ekede de Xangô.

⁶ ‘Estar louca’ ou a expressão ‘tô louca!’, ‘daquelas bem louca’, era com frequência utilizada por Carla.

Os pais de Maira, por sua vez, não aceitavam a situação. ‘Meus pais moram em Campina Grande, na Paraíba’, assim me explicava Maira (que também é de lá e chegou em São Paulo quando criança). ‘Eles vieram pra cá, moraram um tempo e depois voltaram. Eu fiquei. De vez em quando eu fico com saudade, mas quando você tem independência, é difícil voltar. Quando eu tinha uns 18, eu fui morar com eles. Mas o que pega mesmo é minha opção sexual. Na verdade, não se pode falar em opção, porque não é uma questão de escolher Natura ou Boticário [referindo-se às duas marcas de cosméticos]; é uma coisa que nasce com a gente. Eu sou filha única e eles são evangélicos há muito tempo, e eles ficam em cima. Lá em Campina Grande é difícil também porque fica todo mundo falando, e minha mãe não gosta de ser apontada como a mãe da lésbica. Então eu voltei pra São Paulo, e eu vim mesmo pra ficar com a Carla (...). Que eu sou filha-de-santo então, eles nem sonham’.

Maira, que tem 26 anos, fez santo em outubro de 2004, dois meses após Carla. Era para ela ter sido a primeira, porém uma demanda lançada a Carla por um pai-de-santo da região⁷, cujo barracão ambas freqüentavam quando ainda não eram feitas de santo, inverteu os planos de iniciação. Carla é ekede de Ogum, e Maira, iaô de Iemanjá. Em uma ocasião quando estávamos no terreiro, Maira me falava sobre sua relação com o candomblé: ‘Quando eu fiz santo, eu comecei a me sentir muito melhor. Tem todo o problema financeiro e tal, de me sentir um fracasso, essa coisa do psicológico meu. Mas minha Iemanjá me fez sentir bonita, feliz, com um outro olhar’.

Foi em torno do candomblé que Célia e Lila, outras integrantes das “Mulheres de Kêto”, foram se aproximando, conforme me dizia Maira: ‘A Célia conhecia a Flávia, e eu não era muito próxima da Flávia, mas conhecia a Célia. Mas, no fim, eu vim pro barracão por causa da Flávia, e trouxe a Célia, junto com a Lila. Daí eu conheci a Regina [sua namorada] na roça [como também é chamado o terreiro] e a trouxe pra perto da Flávia’. Célia e Lila também são filhas-pequenas de Flávia e foram feitas no mesmo barco⁸ de Tainá, sua filha mais nova. ‘Elas são caso’, como se costuma dizer em Guaianazes, há 12 anos; moram juntas, com os três filhos de Célia, em uma casa próxima ao apartamento de Flávia e Bia. Célia tem 40 anos e é iaô de Oxalufã; Lila tem 26, e é iaô de Xangô⁹.

Fevereiro e março de 2005 foi o segundo momento em que estive em Guaianazes. Neste período, presenciei mais intensamente a “vida vivida” das “Mulheres de Kêto”, e os “domínios” – “política”, “lesbianidade”, “religião” – que se misturam. Com a derrota de

⁷ Sobre o qual falarei no capítulo 1.

⁸ Grupo de pessoas que são iniciadas conjuntamente.

⁹ Em anexo, há um índice das pessoas citadas na dissertação.

Marta Suplicy, Flávia fora exonerada de seu cargo na prefeitura. Além de acompanhá-la neste momento de desemprego, segui todo o *kelê*¹⁰ de Tainá (sua filha mais nova), o período de preceito que dura aproximadamente um mês após a iniciação no *candomblé*. ‘A gente tá num momento que só se fala em *candomblé*’, advertiu-me Maira, assim que cheguei. E assim foi.

O terceiro momento foi em maio de 2005, quando lá estive para acompanhá-las na semana de comemoração da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, que aconteceu no fim do mês. Bia tinha sofrido um enfarte em abril e ainda se vivia sob a tensão do que ocorrera. O evento de destaque durante esta semana – além dos acontecimentos em torno da Parada – foi o primeiro dia de trabalho de Bia em uma Secretaria de pessoas com deficiências criada na prefeitura de José Serra (PSDB).

Por fim, o quarto momento foi em julho deste mesmo ano, quando Flávia e Isabel, sua filha mais velha, completaram 7 anos de *santo*. Esta é uma ocasião muito importante no *candomblé*, pois um filho – que vira no *santo*, como é o caso de Flávia (*Iansã*) e Isabel (*Oxossi*) – deixa de ser considerado *iaô* e torna-se *ebômi*, um sábio na religião, e pode receber seus direitos de mãe ou pai-de-santo.

*

“Mulheres de Kêto” é a forma abreviada de ‘Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”’ (‘*ojú oyá*’ significa ‘olhos de *Iansã*’ em *iorubá*). Os capítulos desta dissertação objetivam abordar cada um dos componentes deste nome. Este é um grupo que não tem as modalidades formais de uma organização institucionalizada, tal como um registro como CNPJ, um corpo mais ou menos fixo de integrantes, atividades periódicas e mesmo uma sede¹¹. Devo admitir que, de início, isto me frustrou um pouco, visto que pensava encontrar um espaço (físico inclusive) mais ou menos delimitado, com reuniões, debates com a comunidade, trabalhos assistenciais, palestras etc. onde passaria meus dias etnografando. A riqueza das “Mulheres de Kêto”, penso eu, reside justamente por ser em certa medida uma antítese do que eu imaginara. Aos poucos, fui deixando de lado minha insistência em ir à sede – não entendia como um grupo de militância mantinha, a meu ver, uma sede quase abandonada! – e percebendo que o trabalho de campo se passava ali mesmo, naquele apartamento de Flávia e Bia onde estava hospedada. Só mais tarde fui compreender, então, o que Bia já havia me indicado lá nos primeiros dias: ‘No fim das contas, o “Mulheres de Kêto” funciona aqui no apartamento mesmo, né?’. Não é à toa também que o recado da secretária eletrônica delas anuncia – após trecho de uma música cantada por Zeca Baleiro (‘ela achou o

¹⁰ Ver item 9 do índice de termos do *candomblé*, em anexo.

¹¹ Uma antiga casa de Flávia, em Guaianazes, era a sede do “Mulheres de Kêto”, mas ela foi vendida em 2005.

meu cabelo engraçado, proibida pra mim *no way...*’) –, na voz de Flávia, o recado: ‘Você ligou para Flávia, Bia, “Mulheres de Kêto” ou uma das meninas que moram por aqui’.

As *mulheres de kêto* formam uma *associação*, como elas costumam designar, que vai além de um estabelecimento de estatutos ou fronteiras espaciais. Elas não marcam reuniões, embora reuniões sejam feitas todos os dias. Elas não fazem parte de um grupo chamado “Mulheres de Kêto”: elas são as *mulheres de kêto*. Não é uma questão, portanto, de pertencer, em determinado momento, a um certo grupo; o grupo são elas, e não existe a despeito delas. O substantivo próprio passa então a ser um adjetivo, e é neste sentido que me referirei a elas ao longo destas páginas: sem aspas ou letras maiúsculas (“Mulheres de Kêto”), mas como uma característica própria e inextricável de cada uma, que é conjugada cotidianamente, como um modo e prática de vida (*mulheres de kêto*).

Creio que a ‘sociedade’ que figura no longo nome das *mulheres de kêto* tem este sentido de um modo de vida. Se este trabalho, como dito, visa apresentar os componentes do nome desta *associação*, inicio o empreendimento, então, em torno deste conceito. Se o termo assim aparece no sub-título da dissertação é tanto por se tratar de uma autodenominação nativa, quanto por se referir a um pressuposto que aqui se busca seguir. Se utilizo esta palavra é porque a penso sob uma perspectiva polissêmica. Falar em ‘sociedade’ não quer dizer que, pensando-a ‘como coisa’, eu esteja concebendo as *mulheres de kêto* como um grupo delimitado cujos ‘indivíduos’ que o integram tenham um comportamento padrão ditado por um ‘social’ que os engloba. Meu objetivo é, ao contrário, pensar o ‘escopo de agência e criatividade’¹² de um contexto que facilmente poderia ser enquadrado como de sujeição, preconceitos cumulativos etc. Afinal, como me disse Flávia, ‘nós somos a exclusão dentro da exclusão. Quando eu vou me apresentar em algum seminário, algum lugar, e eu falo que eu sou lésbica, negra, da periferia, mãe, do candomblé, e que minha companheira tem deficiência, as pessoas ficam loucas, cada uma querendo pegar uma dessas especificidades’ – declaração que apresenta um certo apelo para ser pensado segundo um referencial identitário, do qual tentarei, na medida do possível, esquivar-me.

Como já dito, insisto no termo ‘sociedade’ pelo “simples” motivo (antes assim o fosse) de que as *mulheres de kêto* o utilizam. Mantenho a palavra, porém repensando o conceito. Não creio, no entanto, que este conceito possa ser estabelecido apesar das *mulheres de kêto*. Ou seja, busco fugir de uma formulação abstrata de sociedade na medida em que

¹² ‘Feminist theory of the future will need to take account of the ways in which the social worlds of women are shaped both materially and discursively, and be alert to the structural constraints on our lives as well as the scope for agency and creativity’ (Jackson e Jones, 1998:07 – meus destaques).

procuro tirar as implicações de sua utilização êmica. Não quero, portanto, aplicá-lo aos dados, às *mulheres de kêtó*, mas abordar como este conceito é formulado por elas e buscar uma elaboração a partir do choque entre ‘teoria antropológica’ e ‘teoria nativa’ (cf. Strathern, 1988) – postura que procurarei seguir em relação também a outros temas pensados nesta dissertação (tais como política, candomblé, lesbianidade e família).

‘Sociedade’, tal como elaborada pelas *mulheres de kêtó*, talvez possa ser pensada como a marcação de que há algo ali de diferente em relação à ‘sociedade englobante’ (Flávia, por exemplo, sempre se refere à *especificidade*), o que não quer dizer que suas integrantes formem um bloco, uma soma de indivíduos ‘moldados à imagem de um ideal coletivo’ (Ingold, 1996:58). Falar que elas formam uma *associação* que compartilha “ideais comuns” tais como ser lésbica, ter ‘laços de santo’ e escolhas políticas afins (como a candidata à prefeitura, por exemplo), não exclui pensá-las como pessoas que ‘both come into being through relationships and forge them anew, without relegating both personhood and relationship to a domain of reified abstraction’ (Ingold, 1996:58). Não é porque enumero estas características (lésbicas, filhas-de-santo etc.) que pressuponho uma identidade dada de antemão. Só posso, então, começar uma elaboração a respeito das *mulheres de kêtó* pensando nas relações que elas estabelecem. Portanto, mais não posso por ora falar sobre elas.

*

‘[O] antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar’¹³, disse Evans-Pritchard (2005:244). Nesta dissertação, guio-me por Flávia, pelas *mulheres de kêtó*, e os assuntos que mais lhes tomaram a atenção nos períodos em que lá estive. Como já referido, um norte importante para pensar seus principais interesses – e que facilitou bastante meu trabalho – é o nome extenso da *associação*: ‘Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêtó “Ojú Oyá”’. Sigo, então, na tentativa de uma singela aproximação deste amálgama de temas que é a vida das *mulheres de kêtó* – e já que uma separação temática é quase inevitável para a apresentação dos tópicos em análise, fica o aviso de que o objeto sobre o qual me foco tem como principal característica a inter-relação daquilo que analítica e arbitrariamente separo.

O capítulo 1 versa a respeito da vinda de ‘catiços’ – conforme elas designam ‘entidades’ tais como a pomba-gira e a preta-velha, por exemplo – e os assuntos que atravessavam sua presença. Observo que não há uma suspensão do cotidiano nestes

¹³ ‘Posso ilustrar este ponto com meu próprio caso. Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país zande, mas os Azande tinham; e assim tive de me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer, sim; e assim tive aos poucos, querendo ou não, que me tornar um especialista em gado’ (Evans-Pritchard, 2005: 244-45).

momentos, que são permeados por signos da vida ordinária, e que demandas e eguns são apresentados como um componente a mais na explicação de infortúnios. Enfocando, principalmente, a relação de Flávia com sua pomba-gira, Maria Padilha das Almas, reflito como isto pode ser pensado também na composição de sua liderança no grupo. Faço neste capítulo uma apreciação mais temporal porque discorro sobre uma demanda, a qual culminou com o recolhimento referido no episódio que abriu esta introdução, que pressupõe uma seqüência cronológica para ter seus elementos compreendidos.

No segundo capítulo, falo sobre Guaianazes de forma imbricada na vida das *mulheres de kêtô*. A partir de uma leitura de Carla sobre seu bairro, discorro acerca de um tema que me pareceu perene para várias pessoas que conheci: o da moradia. Este assunto é também importante na medida em que foi em torno dele que Flávia localizou o início de sua inserção na “política de movimentos sociais”, a descoberta da lesbianidade e a aproximação com o candomblé. Finalizo abordando o apartamento de Flávia e Bia, uma ‘casa de mulheres’, como o lugar por excelência das *mulheres de kêtô*, onde se faz a “política cotidiana” e que enseja pensar sobre temas como o da família, dentre outros.

O movimento de moradia é, portanto, apontado por Flávia como fundamental para um novo momento de “vida política”. O capítulo 3 segue a continuação da história por ela elaborada: foi a partir desta militância que se deu uma aproximação com o Partido dos Trabalhadores, trajetória que culminou, em 2000, com um cargo comissionado na prefeitura de Marta Suplicy (PT). Abordo também a vinculação das *mulheres de kêtô* com a ex-prefeita, e como o jogo político que resultou na exoneração de Flávia, propiciou um caminho diferente para Bia na prefeitura de São Paulo. A partir da observação de que ‘emprego na política’ é uma das possibilidades de trabalho das pessoas que acompanhei em Guaianazes, finalizo o capítulo pensando a respeito de trabalho/emprego e a ligação de *catiços* com este tema.

Se o capítulo 3 fala a respeito de uma “política partidária”, o seguinte lança o foco para outras formas de “política” – às quais as *mulheres de kêtô* dedicaram-se principalmente com a saída de Flávia da prefeitura. Esta “outra política” seria no entanto “a” política das *mulheres de kêtô*, que ganhou força com a passagem por um domínio mais “institucional”. Deste modo, procuro abordar as relações estabelecidas pelas *mulheres de kêtô* dentro do segmento GLBT, e pensar a elaboração da *lesbianidade* a partir deste contexto. Neste capítulo, à luz dos dados etnográficos, é feita uma discussão em torno do conceito de gênero e sua dicotomia constituinte, qual seja, a masculino/feminino.

O último capítulo desta dissertação é também o último capítulo de meu encontro com as *mulheres de kêtô*. Nele apresento a ocasião dos 7 anos de santo de Flávia e Isabel, sua filha

mais velha, e o envolvimento cotidiano das *mulheres de kêto* com este evento. Indico, no fim, como este foi um momento que propiciou o tracejar de novos planos antes não vislumbrados.

Os capítulos são pontuados por falas, as quais procuro reproduzir a partir do lugar de onde foram emitidas. Conversas e debates entre elas são indicadas por travessões, e o verbo reflexivo ('explicaram-me', 'disse-me') refere-se ao que foi falado diretamente para mim. Há também aquelas situações em que – estando, por exemplo, no quarto das crianças – reproduzo o que ouvi ao longe, na sala ou na cozinha. Tantas falas se dão por uma escolha da 'textura de narrativa' da dissertação (cf. Evans-Pritchard, 2005:121), mas também porque a oralidade é uma prática central entre as *mulheres de kêto*. Conversa-se muito na sala do apartamento, local de acaloradas reuniões; enuncia-se um longo período de idéias sem reticências ou hesitações de palavras; nos trajetos que percorria com Carla de ônibus podia ouvi-la falar durante quase duas horas sem interrupção; fica-se muito tempo ao telefone, e no fim do mês sempre vem uma alta fatura para se pagar; os eventos são apreciados várias vezes, em longas e grandiloquas narrativas. Há muito para se falar, e tudo é sempre muito bem dito. Busco então transcrever isto¹⁴.

Sobre o fato de estar hospedada no apartamento de Flávia e Bia, tomo de empréstimo uma nota de Malinowski: 'Tinha constantemente ante meus olhos a vida cotidiana dos nativos e, com isso, não me podiam passar despercebidas quaisquer ocorrências, mesmo acidentais: falecimentos, brigas, disputas, acontecimentos públicos e cerimoniais' (1984:12). Acho que se fosse por escolha, alguns aspectos do que vi e ouvi não me seriam por elas relatados. Escrevendo diários no quarto das crianças, sala ou cozinha, lembrava-as cotidianamente de minhas intenções de pesquisa, porém nada do que presenciei foi-me pedido para não escrever. Espero que tenha tido bom senso para, mesmo assim, omitir o que as pudesse comprometer. O que pode ou não ser dito, no entanto, não é fácil de julgar. Lembro-me de uma festa de exu que fui com Carla, Maira e sua namorada, Regina. Era a primeira vez que ia a um barracão e perguntei antes se havia restrições para tirar fotos. 'Não, pode bater do que você quiser', disseram-me. Ao revelar o filme, mostrei-o a todas: 'Você não pode fotografar isso Camila!', disseram, referindo-se a uma das imagens. 'Imagina, você pode comprometer o barracão. Esconde muito bem essa foto', disse-me Flávia. Achei por bem rasgá-la, e Flávia observou: 'É melhor assim. Isso você guarda só na sua memória'. Do mesmo modo que o objeto daquela

¹⁴ Uso aspas simples para estas falas, bem como para as citações e termos teóricos. Apenas quando têm mais de quatro linhas, destaco-os do corpo do texto. As aspas duplas indicam meu desconforto com alguma palavra ou expressão e também "discursos oficiais" sobre determinados assuntos. O itálico, por sua vez, demarca a conjugação de conceitos nativos.

foto estava lá exposto no barracão, assim o estava o contexto etnográfico pesquisado. Espero então que tenha guardado na memória as coisas certas.

*

Creio pertinente fazer uma consideração final a respeito do candomblé, um dos principais temas de preocupação das *mulheres de kêto*. Fala-se em candomblé todos os dias; mas porque ele é mencionado sempre em relação a algo mais, não o delimito como o assunto primordial de meu trabalho. Deste modo, não mencionarei discussões a respeito da origem, pureza, sincretismo, tradição do candomblé, bem como de sua epistemologia, panteão ou ritos constituintes. Não que a isto não aluda, mas assim o faço somente na medida em que estes assuntos tangenciam a vida das *mulheres de kêto* e são tematizados por elas. Este trabalho seria então mais sobre a vida dos terreiros fora dos barracões; um extramuros do candomblé, pensando como este é enredado no cotidiano de uma *associação* de mulheres. Ou seja, não persigo aqui o que seria o sentido do candomblé, mas, de outra forma, como o candomblé é sentido na vida das *mulheres de kêto*.

Também não procuro pensá-lo como uma ideologia – espécie de magia que fornece uma explicação a um mundo não controlável – mas mais como prática de vida e como ele influencia (e é influenciado) por outros domínios, promovendo arranjos peculiares quando neste encontro com outros “âmbitos” não propriamente religiosos. Se penso no candomblé operando junto com muitas outras coisas, não gostaria de dar a idéia de que ocorre apenas uma confluência quase harmônica entre diferentes domínios. Concluo esta idéia e a presente introdução com mais um episódio.

Estava em um ônibus com Carla e Tainá (a filha mais nova de Flávia), em direção ao terreiro para pai Reginaldo tirar o kelê desta última. No trajeto, Carla me aponta uma vã do Atende, um serviço da prefeitura destinado ao transporte de pessoas com deficiências. O veículo tinha várias partes pintadas em lilás. Carla, então, explicou: ‘Elas foram pintadas de lilás no governo da Marta. Antes eram azuis. E é um embate, porque lilás é a cor do feminismo, mas também é a cor da morte, é uma afronta a Nanã, e filho-de-santo não pode usar. Mas a gente pede permissão pro orixá, agô meu pai, por conta da nossa luta política também’.

A vida das *mulheres de kêto* é um negociar de cores. Este evento do Atende, assim como o da bandeira do início, é sintético de uma idéia perseguida nesta dissertação: a dos signos como metáforas cujos significados podem sempre ser estendidos e transformados. Assim como lilás não é apenas a cor de Nanã, mas também a do feminismo, uma bandeira do arco-íris pode ser uma alusão ao *segmento GLBT*; ao barracão delas que é raiz de Oxumarê,

orixá ligado ao arco-íris; e, dependendo das situações, pode apresentar outros usos que lhe acrescentam sentidos: tanto ornamentar o carro para ir à Parada do Orgulho GLBT quanto ter suas cores decompostas para atender a um requisito de recolhimento no terreiro. Deste modo, assim como não há signos fixos e unívocos, não penso em rótulos analíticos a serem aplicados ao contexto etnográfico. O lilás é o que elas fazem dele, assim como o é a *política*, o *candomblé*, a *família* ou a *lesbianidade*. Do mesmo modo, portanto, que não posso dizer o que significa de antemão uma bandeira do arco-íris, procurarei não o fazer em relação aos temas antropológicos ora tratados.

1. “Pomba-gira é uma amiga nossa” ou quando vem um catiço

Maria Padilha das Almas

Aquela semana de fevereiro que culminou com o recolhimento de Flávia no barracão (aludido no início da dissertação) fora agitada no apartamento. Na manhã do sábado anterior, no dia das festas de Oxalá e de Exu que fui com Carla, Maira e sua namorada, Regina – em dois barracões em Cidade Tiradentes, bairro próximo a Guaianazes –, Flávia e Bia me avisaram sobre planos para o fim de semana:

– Eu trabalho com uma pomba-gira há muitos anos, desde os 18 – dizia-me Flávia. – E a Regina até sugeriu que eu a chamasse, porque quando ela vem, eu melhora muito, e ela dá instruções também de coisas pra fazer. Com este meu problema de saúde, nós pensamos em chamá-la este fim de semana. A Regina vai ajudar porque a Carla ainda é muito nova de santo [ambas são ekedes].

– Eu não posso porque eu tenho uma ligação carnal [com Flávia] – continuou Bia. Eu sou ekede há mais tempo que a Regina, mas ela é experiente e foi feita de santo no mesmo barracão que a Flávia.

– E assim, se prepara, porque essa minha Padilha fuma, bebe. Mas ela é chique.

As dores que Flávia se referia já vinham de longa data, mas parecem ter se intensificado com as preocupações decorrentes da perda de seu emprego. Flávia fora exonerada no início do mês de fevereiro de seu cargo comissionado na prefeitura. A partir de então, as dores que sentia no nervo ciático tornaram-se mais frequentes e intensas, bem como as enxaquecas – das quais ela se queixava quase que diariamente – e os problemas de tireóide que já a acompanhavam há muito tempo e que, a qualquer grau de nervosismo, inchavam seu pescoço e ombro, no qual ela sentia fortes pontadas. Já tinha ido a alguns médicos, tomava remédios, mas sem muito resultado. O desânimo decorrente da perda do emprego era um componente que, combinado com as dores físicas, mantiveram Flávia durante dias seguidos sem sair de casa, fato que a angustiava ainda mais.

Conforme me explicaram, Maria Padilha das Almas, a pomba-gira de Flávia, é um exu feminino. ‘Os exus são entidades que viveram na terra há muito tempo mas que ainda têm alguma coisa para cumprir’. Flávia me disse também que exus são ambíguos, irônicos: ‘Eles riem quando você conta algo de ruim; eles acham engraçado’. E continuou: ‘O exu é um encanto. É uma coisa encantada’. Perguntei o que ela queria dizer com aquilo: ‘Assim, isso é

uma coisa que eu sinto, não é uma coisa que eu li. Não é provado que eles existiram, mas as pessoas acreditam neles e é isso que dá força ao exu'. Sobre a relação entre pessoas e exus, Flávia falou: 'Que nem, você pede uma coisa pra Padilha, pra ela fazer uma coisa pra alguém. Quando os exus são chamados pra fazer uma demanda pra alguém [e elas dizem que a Padilha de Flávia não é requisitada para este fim], tem uma troca de carma entre o exu e a pessoa. No fim, o exu executa, mas não é ele quem faz a demanda, mas quem pediu. E a Padilha sempre cobra com sangue, porque sangue é vida', acrescentando-me que os sacrifícios e oferendas pedidos pelos exus devem sempre ser postos em encruzilhadas.

Embora não tenha sido nada fácil, tive uma compreensão um pouco mais rápida a respeito dos orixás se comparada àquela acerca dos exus – também por elas designados como *catiços*¹⁵. Às vezes me falavam que eram entidades – no sentido de pessoas que já morreram (eguns) – com as quais só a umbanda trabalhava, mas que no candomblé havia um tipo de exu que era orixá e desempenhava a função de mensageiro dos orixás, porém não era incorporado por nenhum filho-de-santo¹⁶. Os outros exus eram *catiços*, conforme me explicaram¹⁷. Porém, não compreendia como Flávia trabalhava com a Maria Padilha – entidade que seria da umbanda, ou seja, não era um orixá – sendo iniciada no candomblé. Inclusive, antes das obrigações de 7 anos de santo, Flávia disse que 'a Padilha queria um assentamento¹⁸ só dela, aberto; não quer mais ficar presa à Iansã. Porque agora ela tá no assentamento da Iansã, e quer um assentamento só dela na casa do pai'. A relação dos exus com o candomblé também foi apresentada por pai Reginaldo quando me falou que sua primeira possessão, ainda criança, foi por um caboclo – com o qual continua trabalhando – e que quase todos os anos faz festa da

¹⁵ Um catálogo que vi na loja de artigos de umbanda e candomblé de Guaianazes onde elas costumam fazer compras ajudou-me a visualizar alguns tipos de exus e pomba-giras existentes. A Padilha de Flávia tinha pedido um garfo (artefato de exu, feito de ferro) e este catálogo trazia os desenhos dos garfos correspondentes a cada exu. Pomba-gira, como já dito, é um exu feminino, e há vários tipos delas: Cigana, Menina, Pomba-gira da noite, Alteza, Rainha das 7 encruzilhada, Rosinha, Maria Mulambo, Maria Padilha das Almas etc. Exus masculinos são: Tranca-rua, Porteira, 7 encruzilhada, Tranca tudo, Destranca rua etc.

¹⁶ Elas tinham um CD que costumavam ouvir chamado 'Raízes de Kêto', que reproduz a seqüência do xirê, conjunto de cantos que abre as cerimônias do candomblé, louvando a todos os orixás. A seqüência é: Saudação à Exu (1), Ogum (2), Oxossi (3), Ossain (4), Obaluaê (5), Oxumarê (6), Xangô (7), Iansã (8), Ewa (9), Oxum (10), Obá (11), Yemanjá (12), Logum Edé (13), Nanã (14), Oxalá Guiã (15), Oxalá Lufã (16). Carla me falou que estes são os orixás de kêto e que a saudação a Exu (que não é pública, mas feita antes das festas) deve sempre ser primeiramente realizada para "limpar o caminho" para os orixás. Se esta não é feita, ele pode atrapalhar no decorrer da cerimônia.

¹⁷ As distinções entre exus da umbanda e do candomblé também me foi explicada por Bia quando, enquanto ouvíamos um CD chamado 'Na Gira do Exu', ela falou: 'Isso é ponto de exu da umbanda, porque é mais lento. Os do candomblé são mais agressivos e mais históricos. E tem também o ganzá, que não é usado no candomblé, que usa agogô. Essa história de bico amarelo, de quá, quá, quá [Bia se referia ao enredo dos pontos], é da umbanda'. E continuou: 'Umbanda é brasileira, não é africana [Flávia não concordou]. Porque não trabalha com orixá, com energia; trabalha com egum. E a umbanda nasceu no Brasil, quando um cara que eu não lembro o nome incorporou o exu 7 Encruzilhada. Umbanda é com catiço, caboclo...'

¹⁸ Ver item 10 (ibá) no índice de termos do candomblé em anexo.

Mondana, sua pomba-gira. Além disso, uma das primeiras festas que fui em um barracão de candomblé foi um toque para exu, que irei narrar mais abaixo.

Aos poucos fui percebendo que eguns *versus* orixás poderia não ser a dicotomia definidora da diferença entre umbanda e candomblé. Flávia, por exemplo, trabalhava com eguns (lembrando que *catiços* são espíritos de pessoas que já viveram na terra), mas nunca se considerou umbandista por isto. Sem buscar uma outra definição, indico apenas que não somente as entidades trabalhadas entram em jogo nesta distinção nativa, mas também o contexto onde com elas se trabalha. Em todos os dados citados no parágrafo acima, os *catiços* são trabalhados no âmbito do candomblé – e este parece ser um distintivo com relação aos eguns da umbanda. Conforme dito, a Padilha de Flávia estava ‘presa à Iansã’ e ‘agora quer um assentamento só dela **na casa do pai**’. Ou seja, não se perde de vista a relação com ‘a casa do pai’: trabalhar com *catiços* não é uma experiência paralela ao candomblé, senão contemplada por este. Suponho, inclusive, que a própria designação ‘catiço’ leva em conta esta peculiaridade: *catiços*, assim como os eguns trabalhados na umbanda, são espíritos de pessoas mortas; a diferença, portanto, não reside na ‘entidade’, mas no médium que a incorpora. Deste modo, ‘catiço’ poderia ser pensado como uma designação que se refere ao espírito que baixa em um **filho-de-santo**, portanto iniciado no candomblé.

Estas dúvidas foram se esmaecendo – embora não por completo – na medida em que ouvia conversas a respeito e acompanhava *catiços* “em ação”. Na última vez em que estive em Guaianazes em julho de 2005 – ocasião dos 7 anos de santo de Flávia e Isabel – elas conversavam com amigas na sala sobre experiências de possessão. Foi um diálogo aclarador de alguns aspectos que para mim mantinham-se confusos: exu/pomba-gira/Maria Padilha/orixás/*catiços* etc. Naquele dia, Flávia e Isabel iriam se recolher no barracão durante uma semana para fazer a obrigação dos 7 anos¹⁹. Em um momento de tantas expectativas, Flávia fazia uma retrospectiva sobre a primeira vinda de sua Iansã e de *catiços*: ‘Eu freqüentava a casa da mãe Francisca, que é aonde minha mãe [*carnal*] foi durante vinte anos. E eu ficava lá e era dada como ekede, fazia todas as coisas de uma ekede. Na verdade não era ekede, era cambone²⁰. E um dia, quando eu tinha 19, 20 anos, eu virei de Iansã. Eu tava em casa, minha mãe tinha trabalhado com os *catiços* dela e eu, na sala, caí de cara no chão. E assim, me pegaram e eu não sentia nada. Quando se vira de santo no início, nos primeiros

¹⁹ Este tema é tratado no capítulo 5.

²⁰ Cambone é quem dá assistência, auxílio a um exu (há também o verbo ‘cambonear’). Penso que nesta passagem Flávia se refere ao fato de que auxiliava orixás (uma função de ekedes e ogãs, os quais não viram de santo); neste caso, cambone seria uma forma de designar uma ekede menos “especializada”, pois ela não era iniciada ainda.

anos, a gente fica um pouco consciente e eu ouvia as pessoas falando e não conseguia falar, fazer nada. Levantavam minha mão e a minha mão caía'²¹.

– Comigo também foi assim – Célia, que estava lá presente, continuou. Aconteceu primeiro quando eu tinha 11 e depois com 15 anos, quando eu tava grávida. Eu estava saindo na encruzilhada da minha casa, eu caí, me pegaram, eu quase sem sentido, me colocaram na cama e me deixaram lá.

Isabel, filha mais velha de Flávia, que ainda não tinha virado de Oxossi, narrou uma experiência recente:

– Foi isso que eu também senti, mas eu fiquei em pé.

– Porque você já era feita de santo, Flávia explicou.

– As pessoas falavam comigo, eu não conseguia responder; eu ficava em pé e não conseguia andar, não conseguia fazer nada, continuava Isabel.

Esta conversa toda tinha iniciado a partir da especulação se Isabel um dia incorporaria um *catiço*:

– Ah minha filha, antes dos 18 é marmotagem, Flávia era taxativa.

Como não compreendi que elas se referiam a *catiços*, perguntei surpresa:

– Incorporar orixá antes dos 18 é marmotagem?

– Não, orixá não. Mas uma menina como a Isabel incorporar de pomba-gira, pode escrever. Uma menina virgem incorporar de pomba-gira é marmotagem, explicava Flávia.

– Por quê?, perguntei.

– Porque é um *catiço de esquerda*.

– Quê isso?, insisti.

– *Catiço de esquerda* é pomba-gira, exu tranca-rua, essas coisas.

– A preta-velha é exu?

– Não! Preta-velha, preto-velho, caboclo, boiadeiro, erê é *catiço de direita*. Não é exu.

Ainda não estava entendendo muito bem:

– E o que significa ser de direita ou de esquerda?

Com sua paciência habitual, Flávia me explicou:

²¹ A partir de pesquisas em dois barracões de candomblé angola, Goldman expôs: ‘Se a possessão por Eguns desencarnados, própria à Umbanda, não depende de uma preparação anterior do médium, não se pode dizer o mesmo daquela efetuada pelos Orixás, que exige um período, por vezes longo, de aprendizado e treinamento. Sendo assim, a primeira manifestação de um Orixá (...) não apresenta a coerência e o encadeamento lógicos das possessões ocorridas após a iniciação. Essa possessão original, que pode acontecer diversas vezes antes da feitura, é conhecida como Bolação. Bolar no santo significa que o corpo, desprovido da força motora pois a “personalidade” (...) do fiel, expulsa, ainda não pode ser substituída pela de seu Orixá, desfalecerá, com o futuro filho-de-santo perdendo totalmente os sentidos’ (1984:136).

– É assim: se você tiver com raiva de alguém e quiser fazer algum mal pra alguém, se você fala com a Padilha, ela faz na hora. Já fala o que você tem que fazer. Se você fala com a preta-velha, ela vai te encaminhar pra outro caminho, vai conversar com você, pra você repensar.

Em seguida, Flávia retomou sua história com a Iansã e os *catiços*:

– A mãe-de-santo depois deu uma bronca na minha mãe porque disse que ela tinha que ter me levado lá. Depois da Iansã, veio a pomba-gira, exu 7 saia, exu 7 laço, boiadeiro, cabocla jureminha, baiano. Eu trabalhava com todas as linhas, mas agora eu só recebo a Padilha, o boiadeiro e o erê. E a Padilha tomando a frente.

Sobre o erê (considerada uma entidade infantil), falou:

– Olha, o erê cansa. Porque o Doum [nome de seu erê] é quietinho. No início ele nem andava, ia se arrastando com a bunda. Eu fui numa festa na mãe Francisca, virei de erê e os outros erês me colocaram dentro de uma caixa de papelão e jogaram tudo o que podiam ali dentro. Refrigerante, doce, a comida que tava sendo servida. Porque ele é mais quietinho, e eu ainda sendo pequeninha... Olha, quando eu voltei, imagina, uma menina de 20 anos, toda lambuzada, eu chorava. Por isso que eu digo: como é que você pode escolher, querer que isso aconteça? Teve um dia, a estação de metrô do Patriarca tinha acabado de ser inaugurada, eu estava com pressa, fui no vagão da frente e meus dois irmãos estavam atrás. Quando eles me viram, eu tava no chão, tinha tirado o sapato, tava com a mão na boca, enfiava a mão em tudo quanto era lugar. Eles me pegaram, um em cada braço, e eu balançando os pés que nem criança. E eu passava nesse lugar todo dia pra ir trabalhar. Agora me diz se se escolhe isso?

Carla também entrou no debate:

– E a Maira? A Maira é a maior tímida. A gente ia pra festa ela nunca dançava, cantava, nada. Ficava sempre nos cantos. Até que um dia, a gente num barracão, ela caiu dura, bolou de exu. Agora, pra Maira fazer isso, nunca podia ser marmotagem.

Flávia concluiu:

– Virar de santo, virar de *catiço*, sempre desgasta. Parece assim que você leva um choque. E *catiço de esquerda* é pior. Quando a Padilha vai embora, tem dia que eu fico acabada. Isso é muito difícil. Quando eu comecei a trabalhar com a Padilha, eu achava que eu tinha dupla personalidade.

Explicaram-me também que as pessoas que viraram de *catiço* antes de serem feitas no santo poderiam continuar a recebê-los após a iniciação no candomblé – e são recorrentes os

relatos de que primeiro se bolou de *catiço* e depois se iniciou no candomblé²². O contrário parece mais difícil de acontecer: é improvável que uma pessoa feita de santo venha a trabalhar com um *catiço* caso isto não tenha ocorrido antes da iniciação no candomblé.

Se esta conversa foi elucidativa de alguns pontos, pude unir mais elementos para compreender os exus – ‘catiços de esquerda’ – na festa em que estive com Carla, Maira e Regina, onde os vi pela primeira vez. Ali era como se estivessem condensados vários aspectos importantes – signos manuseados/elaborados, como os exus agiam e se direcionavam às pessoas, possessões etc. – para contextualizar as vindas subseqüentes que acompanhei da Padilha e do erê de Flávia e da preta-velha e do seu Zé Pilintra²³ de dona Nalva, sua mãe. Antes de ir para esta festa, estivemos em uma saída de 7 anos de um amigo delas, filho de Oxaguiã, em um terreiro próximo. Saindo deste, Regina já me advertia: ‘Você vai agora pr’uma festa completamente diferente’. E completava: ‘Exu não é como orixá; exu não é dono da cabeça de ninguém’.

Já na entrada, avistamos uma pomba-gira parada, olhar fixo em direção à rua, vestida como uma cigana: saia comprida vermelha, blusa preta justa com os ombros de fora, pano enrolado na cabeça, grandes argolas douradas. Seu cavalo (conforme elas chamam a pessoa que incorpora o *catiço*) era um rapaz em torno de 30 anos. Várias pessoas já estavam viradas de exu quando entramos: um deles vestia uma calça larga branca dobrada quase até o joelho e um pano estampado de flores amarrado como um bustiê; outro estava com calça preta, peito nu e capa preta; um terceiro, uma pomba-gira, usava sapatos altos e uma coroa, vestido de tecido brilhante com um decote que deixava o colo à mostra. A maioria dos cavalos era homem. Muitos dos exus fumavam (cigarro ou charuto) e bebiam (cachaça ou cidra) diretamente da garrafa. Dançavam em frente aos três atabaques postados próximos à porta – e que não pararam de tocar sequer um minuto durante toda a noite – e revezavam-se pedindo pontos (conforme são chamadas as músicas), que aludiam ironicamente a algum exu (um deles falava: ‘ele era exu, dizendo que era doutor’). As gargalhadas pontuavam as danças. As demais pessoas presentes também dançavam, acompanhando os exus.

²² ‘[E]xistem certos Eguns que continuam se manifestando em médiuns preparados no Candomblé. (...) Essas entidades são geralmente provenientes da época em que seu “aparelho” (nome dado aos médiuns em Umbanda) freqüentava centros umbandistas: tendo-se ligado de forma especial a alguma entidade nessa época, o filho-de-santo do Candomblé pode continuar a recebê-la’ (Goldman, 1984:134).

²³ Carla me falou que seu Zé Pilintra é um malandro que vivia na Lapa, no Rio, e que é muito engraçado. Disse-me que ele é tão velho que em alguns lugares nem vem mais. Flávia também me falou, em outra ocasião, que ‘seu Zé Pilintra logo vai embora da terra. Ele já tá há muito tempo. São poucas pessoas que trabalham com ele, e essas pessoas já o desenvolvem há muito tempo. Não tem ninguém que esteja começando a desenvolver com um exu que trabalhe com o Zé Pilintra’. Sua escultura é recorrente nas lojas de candomblé onde estive – um homem negro, vestido de terno branco, cartola e camisa brancos, gravata vermelha e sapatos pretos.

Na parede em frente à da entrada, sobre uma mesa comprida, forrada com toalha vermelha, havia uma grande escultura de uma pomba-gira, muitas rosas e velas vermelhas, algumas garrafas de cidra e taças. À direita da mesa, a porta para o roncó, o quartinho restrito onde entram os orixás – e, no caso, os exus – para serem vestidos durante as cerimônias públicas. À esquerda, uma outra mesa, com bebidas que eram servidas aos exus. No centro do barracão, havia uma pilastra de sustentação com uma fonte – ‘é aqui que se assenta o axé de uma casa’, Carla me explicou em uma outra ocasião, atentando-me que este é um item fundamental de qualquer terreiro – adornada com muitas rosas vermelhas.

De vez em quando, um exu saía do barracão e ia para a rua. Andava, dançava e conversava com as pessoas. Cada um parecia ter uma característica própria: a cigana que vira primeiro – que andava lentamente e observava a festa, com um ar etéreo – era mais reservada (não cantava, dançava ou falava com as pessoas); a pomba-gira do pai-de-santo da casa, também cigana, dançava na frente dos atabaques, mas também passava um longo tempo conversando com mulheres e homens presentes. Alguns exus iam para cima das pessoas ‘bater cabeça’, como se fala quando um exu investe com sua cabeça no peito de outrem – provavelmente um iaô – que esteja assistindo, a fim de que ele também vire. Carla, Maira e Regina – que dançaram e cantaram com os exus durante toda a festa – reprovavam muito esta forma de agir, dizendo que exus não devem fazer isso, e se tentassem, deveriam ser impedidos por ekedes e ogãs da casa, que estavam lá cuidando da festa, já que o pai ficava virado a noite inteira.

Aos poucos, mais pessoas viravam de exu – às vezes, apenas com um toque mais forte do atabaque: sacudiam-se um pouco, rodavam energicamente resvalando em quem estava em volta, até que uma ekede ou ogã vinha auxiliar e o exu dava uma alta gargalhada, como que anunciando sua chegada. Ele dançava um pouco e logo era levado para o roncó para ser vestido (vestir a roupa condizente com seu exu: 7 encruzilhada, Maria Padilha, Tranca Rua etc.). Depois, voltava dançando animadamente.

Em um determinado momento, eu acompanhava a festa próxima à porta e entrou um rapaz cambaleando e virando os olhos, na iminência da possessão. Dois amigos, um pouco assustados, acompanhavam-no, sem ação. Fui chamar Carla que, sendo ekede, saberia o que fazer. Ela veio e ajudou o rapaz: tirou seu tênis, fez movimentos circulares com a palma da mão em suas costas, próximo à nuca, e conversou com ele, falando em seu ouvido. Um dos amigos me disse que o pai-de-santo do menino falara que ele não poderia virar ainda. Falei para ele avisar Carla. Ela conversou um pouco com o amigo e em seguida desvirou o rapaz. Depois, o mesmo foi para fora com os dois amigos. Estava assustado, falando que aquilo

nunca acontecera; freqüentava um terreiro de umbanda, mas dizia não ter sido iniciado ainda. Ainda não estava se sentindo muito bem e, em voz alta, falou: ‘Cadê aquela moça! Chama aquela moça!’, dando a entender que iria virar. Não achei Carla e, encontrando Regina no meio do caminho, expliquei-lhe a situação. Ela, que também é ekede, foi lá fora ver o garoto, que àquela altura começava a entrar em transe. ‘O pai dele falou que ele não pode ainda virar’, avisou o amigo; ‘Pai-de-santo não manda em espírito!’, respondeu categoricamente Regina, e acompanhou o garoto até o roncó. Ficaram um tempo lá dentro, e pouco depois ele foi embora com os amigos. Regina falou mais tarde que ‘ele tava de onda’. Ela disse também que ‘desmascarou um exu’ quando o chamou pelo nome do cavalo e ele atendeu. Ela e Maira riram muito da situação.

A festa prolongou-se até quase cinco horas da manhã. No término, várias pessoas já haviam desvirado, mas em torno de seis exus ainda dançavam. Cantaram-se pontos de despedida para eles: um por um ia à frente dos atabaques, pedia pontos e, por fim, despedia-se (o ponto sempre fazia referência a ‘ir pra encruzilhada’), correndo para fora do barracão, parando na esquina da rua – a encruzilhada. Lá, aos poucos, os exus desincorporavam. A pomba-gira do pai-de-santo foi uma das últimas e, ao final, enunciou algumas palavras, glorificando os exus e o candomblé: ‘A gente tem que ter orgulho de ser de orixá!’.

Exus, pomba-giras, gargalhadas, bebidas, cigarros, comportamento de ekedes, possessões etc. vistos nesta festa, como já dito, foram contextualizadores dos signos enredados nas vindas de *catiços* que presenciei algumas vezes no apartamento de Flávia e Bia. Lancei mão deste breve relato – e da transcrição do diálogo entre as *mulheres de kêto* mais acima – também para evitar uma apresentação “didática” (no sentido de simplificadora e impessoal) do principal tema tratado neste capítulo, qual seja, a vinda de *catiços*. Assim como intentado acima, buscarei – e isto talvez se estenda a todos os capítulos – não destacar os assuntos visados dos seus lugares de elaboração. Penso que esta forma de apresentação é mais condizente com a aprendizagem ao longo do trabalho de campo, uma vez que os conteúdos não me foram explicitados de forma acabada, mas segundo um movimento constante entre o que era feito e o que era falado, dimensões nem sempre complementares.

No domingo, dia seguinte ao que elas me anunciaram que chamariam a Padilha, Regina e Maira chegaram no apartamento de Flávia e Bia, por volta das seis horas da tarde. Carla, que havia passado parte do domingo lá, já tinha ido embora. Ficamos conversando na sala, Bia, Maira, Regina e eu. Flávia estava no seu quarto, e as crianças, no delas, assistindo televisão. Pouco tempo depois, ouvimos uma longa gargalhada: ‘Que é isso?’, perguntou Bia

de sobressalto. Todas nos assustamos, pois não esperávamos que a Padilha viesse tão repentinamente e sem precisar de ajuda. Regina foi até o quarto. A Padilha de Flávia de lá saiu e veio caminhando devagar para a sala, sempre com as mãos na cintura, com as palmas para fora. Foi até a cozinha e voltou para a sala. Maira foi providenciar a bebida (uma garrafa de cidra), uma taça, cigarro e colocou uma cadeira no centro da sala, de frente para os dois sofás onde estávamos, para ela sentar. ‘Fecha isso que eu não gosto desses negócio’²⁴, foram as suas primeiras palavras, referindo-se à cortina que estava aberta, deixando a luz da rua entrar. Todas as luzes foram apagadas, já que Padilha não gosta da luz, e só algumas velas ficaram acesas na cozinha.

Padilha sentou na cadeira. Acomodamo-nos no sofá e Bia ficou na cadeira que habitualmente sentava à mesa. Bia iniciou as perguntas, expondo as preocupações acerca da saúde e emprego de Flávia. Explicou que ela saíra da prefeitura e disse que fora traição, porque haviam falado que ela ficaria mais tempo²⁵. Padilha foi precisa: ‘O meu cavalo não tem que ir mais pra lá não [para a prefeitura]. Eles não iam deixar ela lá pra um deles ficá de fora. E agora eles não acham uma pessoa’. Sobre o que fazer a seguir, ela falou: ‘Ela tem que procurá os moço que ela trabalhou, tá certo?’. Era o pessoal da Associação que organiza a Parada do Orgulho GLBT de São Paulo.

Padilha não era precisa em suas referências. Às vezes, parecia lançar uma espécie de enigma a ser desvendado, não dando a resposta pronta. Estas alusões costumavam ser rapidamente decodificadas por elas²⁶. Ela tinha um suave sotaque baiano; falava lentamente, com o “e” (“é”) e o “o” (“ó”) abertos, e pontuava com frequência um ‘tá certo?’ no fim das frases. Bebia devagar uma taça de cidra atrás da outra e não parou um minuto de fumar. Irritava-se um pouco quando Maira atrasava e não entregava outro cigarro assim que o anterior acabasse. Ela tinha os gestos contidos, mantinha as pernas cruzadas a maior parte do tempo, e falava devagar, precisa e pausadamente, quase sempre no mesmo tom de voz. Os olhos pouco se abriam.

Com suas vindas ulteriores, fui percebendo uma certa forma de comportamento tácito quando Padilha estava presente. Não se costumava falar ou perguntar algo sem que ela abrisse

²⁴ Procurarei, dentro do possível, transcrever a forma como os *catiços* falam, por ser, penso, um dos marcadores talvez mais emblemáticos de sua presença e contraste com seus respectivos cavalos. Além disso, cada exu tem um modo particular de fala.

²⁵ Episódio exposto no capítulo 3.

²⁶ Nesta passagem, lembro-me particularmente de Evans-Pritchard falando sobre os adivinhos zande: ‘Muitas vezes os adivinhos evitam até mesmo sussurrar os nomes, e transmitem as informações por insinuação (...). Para mim, era muito difícil seguir essa comunicação do significado por meio de pistas e alusões (...). Palavras que para o etnólogo não têm sentido, e para os demais assistentes o têm apenas em parte, são facilmente interpretadas pelo consulente, o único que possui visão completa da situação’ (2005:106).

espaço para tal. Aguardava-se em silêncio – às vezes de alguns minutos – até que Padilha perguntasse, em muitos casos diretamente para a pessoa, o que ela queria. O cigarro e a bebida pareciam fundamentais no ‘mecanismo de produção de respostas’ (cf. Evans-Pritchard, 2005:109), tanto que uma sessão jamais ocorria sem eles. Após a indagação, Padilha permanecia alguns segundos sem falar, e – como que “macerando” a pergunta e “gestando” a solução – bebia em sua taça ou tragava seu cigarro, respondendo calmamente em seguida.

Sobre os problemas de saúde de Flávia, Padilha sentenciou: ‘O meu cavalo tá muito nervoso. Ela cuida de muita coisa de muita gente. Ela tá precisando ser cuidada agora’. Padilha falou para ela tomar chá de cipó dobrado e disse para colocarem uma vela nove encruzilhadas para cima de onde elas moram. Para aquele momento, Padilha avisou: ‘Ela tem que descansar quando vier o dinheiro, porque depois vem uma coisa maior do que ela tava fazendo antes’. A respeito dos planejamentos futuros, falou: ‘E vocês têm que sair daqui. Não agora. Mas vocês têm que tá perto do trabalho de vocês’.

Isabel, a filha de Flávia, saiu do quarto para ir ao banheiro e a luz veio direto em direção à Padilha. As crianças sabiam que ela estava lá. ‘Esses bicho só servem pra atrapalhar’, ela resmungou. Eros, o cachorro delas, saiu do quarto quando Isabel abriu a porta: ‘Eu quero esse quatro pata’; ‘Não, não, deixa ele’, Bia se adiantou (elas disseram depois que Padilha sempre pede o Eros). Isabel ficou no banheiro, no escuro, até a pomba-gira ir embora.

Bia perguntou sobre se algo poderia acontecer em relação a uma Secretária de pessoas com deficiências que estava sendo criada na gestão do prefeito José Serra (PSDB), já que alguns funcionários estavam se aproximando mais dela²⁷: ‘Eles tão pensando em você. Sa moça tem que falar com aquele moço’. Ela se referia a um funcionário com quem Bia tinha mais afinidade, por uma proximidade de história de vida e ‘situação sócio-econômica’, como Bia apontara. ‘Os outro moço que têm estudo, não entende de muitas coisa’. Sobre a insistência de Bia com relação à permanência de Flávia na prefeitura, ela aconselhou: ‘Sa moça tem que falar do que você tem com o meu cavalo, porque eles não entendem por que você insiste tanto nela’.

Maira também queria conversar com Padilha e indagou-a a respeito de emprego. Padilha respondeu: ‘Traz aqueles papel [era a carteira de trabalho] que eu volto na quarta. E pede pr’aquela moça [ela se referia a Carla, que já tinha ido embora] trazer também. Eu vou pensar’. Pausa. ‘Você acredita quando exu fala que vai pensar?’. E deu uma gargalhada. Mas desdenhou sobre a possibilidade de arranjar emprego “via papéis”. Aconselhou: ‘Sa moça

²⁷ Assunto tratado no capítulo 3.

precisa estudar. Ter uma coisa que possa trabalhar naquilo depois’, e sugeriu a medicina. Continuou: ‘Sa moça tem que sair daqui [de Guaianazes]. Aqui você não consegue nada’. Aconselhou: ‘Pode abri vocês duas [Maira e Regina] aquele negócio que tem aqui e o meu cavalo não gosta [ela se referia a um bar]’.

Mais para o fim, Padilha falou um pouco sobre sua relação com Flávia: ‘Meu cavalo sabe desde pequena, mas não quer me deixar trabalhar. Eu queria trabalhá com as minhas carta, mas ela não qué’. E anunciou que Flávia iria ter seu barracão no futuro, pedindo para não falarmos isso para ela. ‘Eu vou embora’, anunciou e antes falou ‘pr’aquela moça lá debaixo [Dona Nalva, mãe de Flávia]’ colocar mastruz com sal em seu joelho dolorido. Antes de ir, abraçou cada uma de nós de forma semelhante àquela que eu vira os exus fazerem na festa (eram dois abraços, um mais voltado para o ombro direito, e outro para o ombro esquerdo). Quando se despediu de Bia, colocou sua mão na cabeça dela e falou: ‘Sa moça sabe que eu não gosto dessas coisa, mas sa moça trouxe muita coisa boa pro meu cavalo’ (‘essas coisa’ que Padilha se referiu era o relacionamento de Flávia e Bia). ‘Ela também trouxe muita coisa boa pra mim’, Bia respondeu. Terminadas as despedidas, ela foi para perto da porta, levantou os braços, girou algumas vezes rapidamente e caiu, amparada por Regina. No chão, já desvirada, Flávia – que não fuma, nem bebe – reclamou de seu cheiro de cigarro e foi direto para o banho. Disse depois que algumas vezes sentia-se muito leve quando Padilha ia embora e que suas dores naquele momento haviam aliviado um pouco.

Esta foi a primeira aparição, dentre muitas que vi de Padilha. Ela é o *catiço* mais próximo das *mulheres de kêto* e ainda naquela semana foi chamada novamente para auxiliar em alguns problemas que narrarei a seguir. Quando as *mulheres de kêto* a ela se referem – ‘a Padilha disse que...’, ‘você lembra o que a Padilha falou?’, ‘bem que a Padilha avisou’ – parece que falam de uma integrante do grupo, alguém tão atuante como qualquer uma delas. Presenciei uma situação eloqüente desta proximidade quando, uma tarde, estava Tainá, Isabel, Juliana – irmã mais nova de Carla – e uma amiguinha delas na sala. Esta, que também mora no conjunto, apareceu com três DVDs da banda Calypso – um famoso grupo de Belém do Pará, cuja vocalista dança e faz encenações no palco, usando sempre um figurino versátil e muito colorido –, que as crianças gostavam muito. Ao ver a roupa usada pela cantora, Isabel exclamou:

– Nossa, parece uma pomba-gira.

E Juliana prontamente:

– O que é uma pomba-gira?

– Não é nada não, Isabel respondeu rindo.

– É uma amiga nossa, continuou Tainá.

E Isabel cortou o assunto, ante a cara ainda curiosa de Juliana e da outra menina:

– É isso. É uma amiga nossa. Abafa o caso.

A demanda

Na terça-feira à tarde, após este domingo em que Padilha viera, Flávia estava lendo um edital de uma agência que fomenta trabalhos que são desenvolvidos com/para mulheres, com a intenção de escrever um projeto das *mulheres de kêto*. As crianças estavam na escola e Bia, na prefeitura. Maira cozinhava, e Lila aparecera para conversar um pouco e avisar que Célia, sua companheira, estava em casa, com muita febre. Esperando ser aquele um dia tranquilo, sem os grandes acontecimentos habituais, permaneci no quarto das crianças escrevendo diários de campo. De repente, de súbito, Flávia levantou da cadeira dizendo que estava se sentindo muito mal. Sentou no sofá, colocou as mãos na cabeça e reclamou de uma sensação horrível, que não estava conseguindo descrever.

– Chama a Célia já – ordenou para Lila.

– Duvido que ela venha, porque ela não tá bem – respondeu esta.

– Fala que ela tem que vir, e rápido! – continuou Flávia.

Lila saiu correndo.

– Chama a Carla também – falou para Maira, que rapidamente foi ligar para o celular dela.

Carla não aparecia há dois dias e não tinha ido para a prefeitura como de costume, pois ela e Bia haviam se desentendido no domingo anterior, dia da vinda da Padilha. A desavença aumentou quando se soube que Carla, depois do desentendimento, fora beber cerveja (um grande interdito para ela, sempre ressaltado por todas) em uma padaria próxima e ficou conversando – e também comentando sobre a desavença – com Gilson, um pai-de-santo da região que lá estava, e com o qual elas evitam relações²⁸.

Flávia continuou reclamando de dor, tontura, mal-estar. Sugeriu que ela deitasse e colocasse as pernas para cima. ‘Não adianta’, Maira riu de minha ingenuidade, ‘isso é problema de santo, Camila’. Não deu cinco minutos e Carla chegou esbaforida. Célia e Lila vieram logo depois. Flávia foi para o quarto, acompanhada de Carla. Pouco depois, ouvimos um alto ‘eíííí’: era a Iansã de Flávia. Como já ouvira diversos relatos de pessoas que viravam

²⁸ Na introdução, quando apresentei Carla e Maira, Gilson é referido nas falas delas como o pai-de-santo que lhes apresentou ao candomblé, e que lançou uma demanda para Carla.

de orixá, principalmente quando novas no santo, em situações de grande nervosismo, fui percebendo – embora sem ainda compreendê-lo – que aquele era um momento de tensão. Carla vestiu a Iansã com roupa branca e saia, e ela veio caminhando pela casa, com os olhos fechados. Maira ligou para Regina, que foi dando instruções pelo telefone de como agir. A Iansã quis tomar banho de folhas, que Maira preparou em uma bacia. Carla a ajudou. Depois ela voltou para a sala, berrou mais um ‘eííí’ e deitou de lado na esteira que elas colocaram no chão. Carla a auxiliou a desvirar. Ela foi embora, e o erê incorporou logo depois. Conforme elas me explicaram, o erê é uma criança que é mensageira de orixá, e costuma vir depois da incorporação deste. O de Flávia, com o qual ela já trabalha há muitos anos, se chama Doum e segundo Dona Nalva é o irmão mais novo de Cosme e Damião. Fala como uma criança muito pequena e, desta vez, viera triste, acanhado, com voz de choro e olhos lacrimejantes. As meninas disseram-me depois que aquele comportamento cabisbaixo contrastava com seu jeito alegre e arteiro de costume. Sentou-se no chão, no meio da sala, e pediu suas chupetas. Elas são guardadas em uma lata que fica na estante da sala; é, na verdade, um colar onde foram colocadas várias chupetas de cores diferentes e Doum ia as revezando na boca durante pausas na fala.

A partir desta situação, abro um breve parêntese para indicar, mais uma vez, a dificuldade de se pensar em uma divisão candomblé/orixás e umbanda/eguns, ou melhor, como esta fronteira é muito mais borrada na prática. Elas me falaram que Doum era um *catiço*, no sentido de ser um espírito desencarnado de uma criança (mais próximo à concepção de erê na umbanda)²⁹. Porém, a circunstância de sua vinda, após a possessão de Iansã, parece mais relacionada aos relatos sobre os erês do candomblé. Nesta aproximação, os erês não são espíritos, mas qualidades infantis e mensageiros de orixás, que vêm dar avisos às pessoas, dado que os santos não falam. Com o perdão do truísmo, há de se pensar no contexto ao qual as palavras são referidas. Uma entidade como o erê é desafiadora da tentativa de absolutização, uma vez que somente atentando para a relação que as pessoas estabelecem com ele é possível vislumbrar uma definição (momentânea em princípio) – a qual erê se está referindo em um determinado momento. Isto também se estende à inquietação anterior a respeito de como Flávia, sendo feita de santo, trabalhava com exus – e não se considerava umbandista por isso.

²⁹ No tópico anterior, apresentei a fala de Flávia sobre a possessão por *catiços* (‘Eu trabalhava com todas as linhas, mas agora eu só recebo a Padilha, o boiadeiro e o erê. E a Padilha tomando a frente’), e sua explicação de que erê é um ‘catiço de direita’.

Doum pediu para Lila sair da sala e ela ficou no quarto das crianças. Célia permaneceu sentada no banco de plástico (pois ainda estava de kelê e não podia sentar na cadeira ou sofá), eu fiquei no sofá, Carla sentou no chão, ao lado de Doum, e Maira, em pé, auxiliava também, providenciando o que ele pedisse. Referindo-se a Flávia, com voz chorosa, falou: ‘Ela tá cum muita dô, muita dô e eu fico tiste’. Carla e Maira conversavam com ele. Doum, descrevendo o que queria – pois não falava o nome dos objetos – pediu um pote com boca larga e com água. ‘O meu cavaio tá muito duído’, e olhando, com lágrimas nos olhos, para Célia, continuou: ‘Ô ma tia, voxê num feiz o que o meu cavaio falô pra voxê fajê na xua caja, né? Tem qui fajê, ma tia’. Célia baixou os olhos e, com jeito envergonhado, respondeu que, de fato, não tinha feito o que Flávia havia pedido.

Naquele momento, no qual havia uma compreensão tácita entre todas elas, ainda não sabia a respeito do que o erê se referia. Comecei a compreender mais sobre o que elas estavam pensando acerca da situação, quando Carla e Maira insistiram para que Doum falasse ‘quem tinha feito aquilo’. ‘Não dianta fala quem feiz. Tem muita gente qui faiz coisa qui num pésta, mais coisa que pésta ninguém faiz. Eu num vô conta; num intelexa’ (Carla havia me falado, em outra ocasião, que um erê jamais conta quem fez um feitiço). Ele pediu para pegarem óleo e falou para Célia sair também. ‘Essa tia também’, disse depois apontando para mim.

Fui para o quarto junto com Célia e Lila. Perguntei a Célia se ela sabia quem estava fazendo feitiços. Ela, convicta, disse que era Gilson – o mesmo com quem Carla conversara na padaria –, um pai-de-santo que já foi muito amigo dela e que estava rancoroso, porque não fora ele quem fizera o santo dela e de Lila. Ele continuava freqüentando a casa delas constantemente e Célia não conseguia se desvencilhar daquela situação: ‘Quando eu vejo, ele já tá lá dentro da minha casa. E não dá pra eu expulsar ele de lá; pedir pra ele ir embora’. Um dos motivos pelo qual Célia não fez santo com ele é que ela não o achava preparado: ‘As coisas mais sérias, ele pede pra outra pessoa, porque ele não sabe fazer’. Agora, ele ficava rondando as duas. Para Lila, que ainda não virara de Xangô, ele costumava dizer que ela nunca iria incorporar, que fizeram santo errado, porque ela era ekede e não iaô³⁰. Célia contou que na última vez em que o viu, ele falou para ela: ‘Isso é meu’, dando a entender que o Oxalufã de Célia é dele, pois, no fundo, era para Célia ser sua filha-de-santo. Ela não estava

³⁰ É uma acusação grave dizer que um pai ou mãe-de-santo equivocou-se na feitura de um(a) filho(a) (uma ekede ou ogã raspado como iaô e vice-versa). Flávia já havia me falado sobre a feitura de Lila: ‘Eu tava junto. O pai perguntou várias vezes pros búzios. Ele também tava em dúvida. Mas os búzios diziam que ela era iaô. Ele [Gilson] fica dizendo que ela nunca vai virar. Tem que esperar. Se não virar, fica trabalhando pro orixá. Arranja um cargo na casa. Pior é ser feita como ekede e virar depois na casa dos outros’.

querendo acreditar na macumba de Gilson; sabia que ele guardava rancor, mas não imaginava que ele chegaria a tanto. Sobre as dores que Flávia sentia, ela falou: ‘Ela é mãe-pequena, então sente as coisas dos filhos. Ainda mais agora que a gente tá de kelê e o orixá está com a gente, e as coisas não pegam na gente’.

Maira foi até o quarto e falou que podíamos voltar. Ela e Carla disseram depois que, naquele momento em que não estávamos presentes, Doum mostrou através do óleo na água, quem era o causador dos males. Carla e Maira viram a mesma coisa: as gotas de óleo formaram a feição de Gilson. Doum disse que ia embora, mas que não iria deitar na esteira. Queria que Carla cantasse uma canção. ‘Da ma tia num xabe cantá?’ e foi ensinando a cantiga: ‘Voa, voa, voa andorinha. Leva esse anjo pro céu andorinha’. Todas nós cantamos e Doum, dando as mãos para Carla, dançava em roda. ‘Voa, voa, voa andorinha. Leva esse anjo pro céu andorinha’, ‘Puquê eu xô anjo’ – falou sorrindo. ‘Voa, voa, voa andorinha’.

Flávia desfaleceu e foi se recobrando aos poucos. ‘Nossa! Parece que tem um monte de agulha no meu ombro. Parece que eu levei uma facada’, reclamou das dores. As meninas foram contando o que tinha acontecido a partir do momento em que Flávia começara a se sentir mal no sofá. Ela se impressionou com as revelações de Doum: ‘Você acredita agora que é ele quem fez essas coisas?’, inquiria Flávia a Célia. ‘Acredito’, respondeu constrangida, ‘eu não queria acreditar, mas agora não tem como’. Flávia narrava as sensações pelas quais passou: ‘Olha, nunca aconteceu isso comigo antes. Nunca. Eu pensei que eu ia morrer. Sinceramente, eu pensei que eu ia morrer. Sabe quando o espírito tá indo? A minha Iansã não pegava’³¹. E chamou atenção para o horário em que começou a se sentir mal: ‘Quando eu comecei a me sentir mal, eu olhei no relógio eram 5 horas em ponto. Mas eu estranhei porque o número 5 não diz nada. Aí eu pensei: 5 da tarde é 17, e 17 é um número muito forte’.

Flávia ainda tinha pedaços de folhas do banho presos no cabelo. ‘Precisava molhar a cabeça também?’, resmungou. ‘Foi sua Iansã quem quis’, Carla respondeu. Depois, Flávia – principalmente – começou a interpretar os maus eventos que estavam acontecendo em torno da casa à luz da macumba de Gilson. Os acontecimentos foram sendo elencados: todas as dores de Flávia (o nervo ciático, a tireóide, as dores de cabeça); ‘o dinheiro que é pra entrar na conta e não entra’ (Flávia se referia aos dois meses de férias que não tirou quando trabalhava

³¹ A abordagem de Goldman sobre a possessão nos cultos afro-brasileiros parece-me esclarecedora desta enunciação de Flávia: ‘[A] possessão parece (...) gerar um contato real com os deuses provocado pela morte simbólica de um “espírito” próprio. Isto porque são os próprios deuses que se manifestam, e para que isto se torne possível, é necessário que, não o corpo, mas aquilo que o anima, se afaste, um movimento semelhante ao que ocorre na morte, cedendo assim o espaço no qual se encarnará o Orixá’ (1984:188-89 – destaques do autor). No caso em questão, Flávia dizia que ‘o espírito tava indo’, mas ‘a Iansã não pegava’, por isso a sensação de que iria morrer.

na prefeitura e que tinha para receber); a insônia de Bia (há mais de três dias ela não estava conseguindo dormir direito); o problema com Eros, o cachorro (ele, que de manhã corre e late o tempo inteiro, acordou amuado, pelos cantos, e vomitou algo em cima da cama de Bia e Flávia, espalhando um cheiro fétido pelo apartamento); a queda do padrasto de Carla (neste mesmo dia, chegou-nos a notícia de que na noite anterior, ele tivera uma convulsão e caíra no banheiro; foi levado às pressas para o hospital e ficara internado); e todas as desavenças que estavam ocorrendo entre elas naquele momento, desencadeadas por comentários que Carla fizera a Gilson na padaria. Sobre este último evento, Flávia ressaltou: ‘Tá certo que a Carla tem sua parcela de culpa, porque ela sabe que não pode de jeito nenhum beber em boteco. O Ogum dela não sossega enquanto não deitar todo mundo na rua. E se você não fosse uma pessoa tão próxima, sabe? Você tem que ter noção disso Carla, porque não é só com você que acontecem as coisas. Onde quer que você esteja, vai estar acontecendo comigo também’. Flávia falava em um tom severo e Carla ouvia tudo sentada à frente dela, de cabeça baixa. Parecia arrependida e nada dizia.

Célia e Lila foram embora, com recomendações de fazer defumação em casa. Vários comentários sobre Gilson eram feitos: ‘Ele tem muita convivência com exu’; ‘Ele é um feiticeiro, trabalha com vodú’; ‘é pai-de-santo de bandido’; ‘ele vive de fazer macumba contra as pessoas’; ‘pra você ver como lá não se tem controle, uma vez uma pomba-gira quebrou uma garrafa na cabeça do caso dele’. Em uma outra ocasião, Bia falava a respeito: ‘Não entra na minha cabeça as pessoas não sentarem pra conversar e resolver o problema. Essa história de dar uma galinha pra exu pra fazer mal pra alguém, daí o outro dá um boi pra exu de volta pra matar quem mandou fazer mal. Eu já vi muita coisa ruim por conta disso. O Gilson ficou com mágoa da Flávia porque diz que ela roubou filha-de-santo dele. Mas ele nunca as teve’. Flávia rememorou: ‘Da outra vez, ele matou a minha cachorra porque a Carla e a Maira estavam saindo da mão dele’³².

Toda a história foi contada novamente quando Bia e dona Nalva chegaram à noite naquele dia. Carla e Maira ainda estavam lá. Bia, preocupada, falou, dirigindo-se a Carla: ‘É, mas é o que eu tava dizendo: esse canal tava fechado. Ele ficou sabendo de coisas do nosso barracão’. Carla continuava quieta. Depois foi embora e falou, com ar de protesto, que ela não poderia ser culpada de tudo, pois Gilson também tinha livre acesso na casa de Célia e Lila. Flávia e Bia sabiam disso, mas, na opinião delas, os comentários de Carla deram uma abertura

³² Isabel e Tainá já haviam me narrado a morte súbita desta cachorra. Ela tinha sete meses e um dia estava brincando com a sobrinha de Flávia quando, repentinamente, começou a se engasgar e morreu, sem que nada pudesse ser feito. O mal-estar de Eros foi, deste modo, um dos principais índices de que se tratava de uma macumba.

para a macumba de Gilson, uma vez que ele percebeu que ali havia uma desavença, um ponto fraco.

À dona Nalva, Flávia frisou seu mal-estar e o problema com Eros. ‘O cachorro é o primeiro a sentir’, dona Nalva observou. E recomendou à filha: ‘Flávia, você tem que ter uma rotina pra proteger a casa. Segunda-feira, que é dia de exu, tem que fazer alguma coisa pra exu, que ele protege a casa. Quarta-feira, tem que fazer alguma coisa pra Iansã e sexta, pra Oxalá’.

Neste dia, todas nós, com o auxílio de uma leiteira, tomamos banho de água fria com folhas (arruda, espada de São Jorge etc.), reservada em um balde preparado por Carla e Maira. Bia fez defumação em todos os cômodos da casa.

No dia seguinte, quarta-feira, quando julgávamos ter uma certa tranquilidade após o turbilhão da véspera, Flávia ligou para a prefeitura à tarde para falar com Bia. Eu estava lá com ela. ‘Baixou o Lufã da Célia e depois o erê. A Flávia foi correndo pra lá’, reportou-me Bia, sem maiores detalhes. Chegando em casa à noite, Flávia nos narrou: ‘A Marli [uma menina que era ‘pau mandado de Gilson’] foi lá na casa da Célia e ficou azucrinando pra saber se tava tudo bem. Quer dizer, aí tem coisa. Quando eu cheguei lá, o Lufã já tinha ido. O erê tava todo enrolado no edredon. A Lila tava sem banco, colocou o banco de vime pro Lufã sentar e ele estraçalhou o banco de vime’.

– O Lufã caiu no chão? – perguntou Bia rindo.

– Caiu menina. E o erê não queria falar nada. Aí eu fiquei conversando com ele. Tadinho, uma gracinha, criancinha mesmo. Ficou o tempo inteiro com a mão assim [mostrando em Bia, colocou a mão esquerda dela na nuca] e essa outra na boca, chupando esse dedo [o mindinho].

– Como é o nome dele? – perguntei.

– Você acha que eles dizem? – Flávia me falou, sorrindo.

– Mas o seu não é Doum? – voltei a perguntar.

– Mas o meu eu já trabalho há vinte anos, né? – respondeu-me Flávia. E voltou a falar do erê da Célia: – E ele ficava com a barriga de fora. Me dizia: ‘Eu sou igual a essa tia’, dizendo que era pretinho – Flávia ria.

– E ele falou o que era? – perguntei mais uma vez.

– Falou, falou que era maldade. Olha, mas tinha que ver quando ele foi embora: a febre da Célia passou – concluiu Flávia.

Na quinta, fui com Flávia e Maira ao barracão do pai Reginaldo. Frente a tudo o que Flávia lhe narrara sobre os dias anteriores, ele dissera que jogaria búzios para ver o que estava acontecendo. Enquanto Flávia estava com ele na sala de jogos, Maira conversava comigo a respeito de sua experiência com o candomblé: ‘Eu fui conhecer mais com o Gilson [o pai-de-santo], ele que me levou. E eu disse que eu nunca ia fazer santo e, se eu fizesse, não ia ser na casa do pai Reginaldo, que eu achava que tinha muito luxo. Até que um dia eu virei de exu; quando eu acordei tava todo mundo me olhando. E assim, o Gilson falava: “Se for pra sair daqui, que seja pr’uma igreja; mas não saia daqui pra ir pra outro barracão”’.

A confirmação do que os erês de Flávia e Célia insinuaram veio por búzios. ‘O pai ficou apavorado’, Flávia nos falou após a consulta, voltando para casa. ‘Disse que é demanda mesmo. E demanda braba. Magia negra. Que só não pegou mais na minha saúde, porque eu tava com a menina com preceito em casa. Por causa da Oxum. Olha, ele falou: “Filha, ele tá demandando com você! Não é nem comigo, nem com as meninas”. Ficou louco. Falou que vai me recolher esse fim de semana pra quebrar isso e, se não der certo, disse que vai mandar uma pra ele que ele vai chegar lá ajoelhado pedindo pro pai desfazer³³’.

À noite, acertou-se que a Padilha seria chamada, o que já era para ter ocorrido no dia anterior. Pai Reginaldo também havia recomendado de manhã que Flávia a chamasse, para ver o que ela diria sobre a demanda. A pomba-gira estava mais brava desta vez. Antes de demonstrar sua indignação com a demanda que fizeram para Flávia, reclamou da luz da rua e da música alta que um grupo de rapazes ouvia no estacionamento. Volta e meia criticava também a qualidade da cidra, dizendo que era horrível. Obrigou-nos a tomar para lhe darmos razão. ‘Mas essa champagne é de marca boa’, dizia Maira; ‘E quem disse que eu gosto de coisa boa?’, respondeu Padilha em sua tão característica ironia. Reclamou também do espaço: ‘Aqui não dá pr’eu fazê minhas coisa direito. Da próxima vez eu não quero vir aqui, tá certo?’.

Foi a única vez em que eu a ouvi falando palavrões: ‘Esses filhos da puta deviam enfiar essa demanda no cu deles’. Falou para Bia que elas tinham que trocar a cama de lugar (Bia me disse depois que Gilson já tinha ido lá na casa delas e sabia a posição da cama – mudar de lugar ajudava a “desorientar” o destino da macumba). Depois, listou os itens que

³³ Maggie, estudando um terreiro ‘traçado’ (‘diziam que o terreiro era traçado quando eram utilizadas as linhas de umbanda e as nações do candomblé’ – 2001:24) no Rio de Janeiro, falou a respeito de demanda: ‘A demanda era uma guerra de orixá, mas tal guerra estabelecia-se a partir dos homens. Um médium que tinha uma desavença ou uma questão com outro médium mobilizava seus orixás através de trabalhos, a fim de que estes causassem algum mal a seu oponente. O médium atacado mobilizava então seus orixás para defendê-lo’ (2001:45). Em uma demanda, ‘vence aquele que é mais forte, ou seja, aquele que dispõe de maiores poderes para acionar as entidades a seu favor’ (Maggie, 2001:80). Como Gilson era pai-de-santo, e Flávia, mãe-pequena, ela recorreu a pai Reginaldo, que poderia desfazer a demanda de Gilson.

Flávia teria que reunir em uma gamela para deixar em casa. Nesta ocasião, Padilha dedicou mais tempo à questão do emprego de Maira e Carla³⁴, e conversou com a última a respeito de sua aproximação indevida com pai Gilson. ‘Tu tem coração bom, mas tem que controlar a boca. Fecha a tua boca!’, falava Padilha a Carla. Dando a entender que queria que fosse Carla quem a camboneasse³⁵ sempre, advertia: ‘Eu não venho também nas mãos de qualquer coisa. Eu tenho que confiar em quem tá junto do meu cavalo pra eu vir, tá certo?’.

Mais para o final daquele encontro, Padilha contou um pouco de sua história em relação a Flávia: ‘Sabe, sa moça? Quando eu vim, não era pr’eu trabalhá com o meu cavalo não. Era pra ser com a mãe dela, porque uma puta tinha me mandado pra ficá no caminho dela. Eu não fiz o negócio. O meu cavalo era muito pequeno e eu fiquei esperando ela crescer pr’eu trabalhá com ela’. Padilha se despediu de nós com um aperto de mão. Foi para o canto da sala, perto da porta, mas antes pediu seu perfume para passar. Rodou, rodou, levantou os braços e caiu no chão, ajudada por Carla. Flávia, em seguida, foi tomar seu banho.

No sábado daquela semana, por recomendação de pai Reginaldo, Flávia se recolheu no barracão para a demanda ser desfeita. Ficou até domingo e, aparentemente, o problema foi resolvido. Suas dores continuaram, porém não eram mais atribuídas à macumba. Carla logo retomou sua freqüência no apartamento. Todas voltaram a se entender, e não se falava mais sobre Gilson e a demanda.

O enfarte

Em abril, pouco antes de completar 41 anos, Bia teve um enfarte. Flávia me ligou para avisar, dizendo que ela já estava bem, mas que todas ainda estavam muito surpresas e consternadas com o que ocorrera. Falou-me que Bia andava sobrecarregada de trabalho e que, quando ela passou mal, foram constatados dois enfartes brandos. Pela questão da saúde, Bia entregou a presidência do Conselho para outra conselheira e – com o convite recebido para ocupar um cargo em uma Secretaria para pessoas com deficiências recém-criada na prefeitura de José Serra³⁶ – adiou um pouco a entrada no novo emprego. Bia voltou a se sentir mal em maio, foi para o hospital, fez alguns exames, mas não precisou ser internada.

A transição do Conselho para a Secretaria foi portanto marcada pela situação do enfarte sofrido. Dentre as tantas narrativas por mim ouvidas, tentarei reproduzir de forma

³⁴ Mencionarei isto no capítulo 3.

³⁵ Cambonear, como já dito, é auxiliar um exu.

³⁶ Falarei sobre isto no capítulo 3.

breve aquela emitida por Carla, que estava, naquela ocasião, muito próxima ao acontecimento. Conversávamos eu, ela, Luiza³⁷ e Bia no quarto desta última. Carla dizia:

– Quase tive um troço! Cheguei no Conselho, era sexta-feira, eu tinha saído à tarde e quando eu voltei só tava o Claudionor [funcionário do Conselho] lá falando no telefone. Fui na sala da Bia e as coisas dela não estavam lá. Fiquei louca; achei que ela tinha ido embora sem mim. Liguei pro celular dela: ‘Onde tu tá, sua louca?’; era a Lucélia [outra funcionária] que tinha atendido, aí ela, olha o que ela me fala: ‘Oi Carla, não é a Bia não, é a Lucélia. É que a Bia teve um enfarte e eu tô aqui no Municipal com ela’. Credo! Saí correndo fui lá pro Municipal. Cheguei lá e perguntei pela Bia na recepção. A enfermeira falou: ‘Pode procurar!’. Ai, eu queria matar! Eu não queria acreditar que a Bia pudesse estar ali. Um monte de gente no corredor, gente no chão. Aí eu vi a Lucélia que tinha saído pra buscar água pra Bia e achei a Bia. A Bia mal em uma maca, vomitando. Liguei pra Luiza e a Luiza veio.

– A Bia com essa veia assim [mostrando que a veia do pescoço estava muito saliente] e eles falando que a dor no braço que ela tava sentindo era ortopédico!, Luiza complementou.

Carla continuou:

– Aí a gente foi pra casa, a Bia tava se sentindo um pouco melhor e ficou deitada na cama.

Luiza falou:

– Eu tava lá e como a Bia já tava se sentindo melhor, eu já ia embora. Mas, sabe aquela coisa? Eu ia e não ia. Alguma coisa fazia com que eu ficasse. E aí a Bia começou a se queixar de novo de muita dor no braço. Aí a gente foi lá no Júlio Tupi [posto de saúde mais próximo].

Carla retomou a narrativa:

– Lá no Júlio Tupi quem atendeu a Bia foi a dra. Samira. A gente tinha os exames do eco, tudo, que não acusava o enfarte. Porque nenhum exame dizia que ela tava tendo enfarte! Mas só pelos sintomas que a Bia falou que tava tendo, ela já falou: ‘Você tá tendo um enfarte’, e já medicou. A Bia saiu de lá de ambulância pro Tide Setúbal [hospital do bairro vizinho]. Lá o cardiologista foi ver os exames e falou que a Bia não tava tendo nada. Cardiologista do Unicor! Olhou o CRM da dra. Samira e como era mais nova disse: ‘Esse pessoal novo acha que tudo já é enfarte. Se ela tiver enfartando eu rasgo meu diploma de trinta anos de médico’, ele falou. E a gente que chegou lá no Tide Setúbal e não deixavam a

³⁷ Luiza, também lésbica, é amiga de Bia há vinte anos. Ela se aproximou muito neste período de doença e, como tinha carro, estava com frequência no apartamento, à disposição do que fosse preciso.

gente ver a Bia! Olha, eu, a Luiza e a Maira ficamos 36 horas direto na frente do hospital! Fizemos o fuá lá.

Já havia também ouvido, após a narrativa de Flávia sobre o enfarte, as circunstâncias nas quais lhe foi avisado o que ocorrera com Bia. Nesta ocasião, foi Luiza quem tomou a frente no relato:

– E pra dar a notícia pra Flávia que a Bia tinha enfartado? Eu falei pra Regina pra ela falar com a Iansã antes, porque a Flávia ia ter um troço se a gente falasse direto pra ela. Aí a gente veio, falou que ia tomar um café...

Flávia interrompeu:

– Eu tava pronta pra sair, pra já ir buscar a Bia no hospital. Elas chegaram e eu logo vi que tinha alguma coisa de errado. A Regina chamou minha Iansã sem eu querer. Eu tava chorando quando ela chamou.

– Mas tinha que ser assim.

– Mas eu sou contra. Não é certo chamar minha Iansã sem eu querer.

Flávia também me narrou em detalhes outros eventos que ocorreram em torno do enfarte: ‘O pai jogou os búzios depois do enfarte e disse que tinha influência de egum na casa. E assim, fez um ebó³⁸ de egum na Bia e nós não fizemos mais nada pra casa. Nós achamos que esse egum é uma coisa passada da Bia, uma ex-mulher, eu já falei pra você dela eu acho’. Luiza interrompeu: ‘Se não falou, não vai ser agora, porque a gente não pode mais falar sobre isso’. Flávia continuou: ‘E eu, quando ia deitar, via que tinha alguma coisa no quarto. O clima da casa tava pesado e eu decidi na segunda que ia fazer uma grande faxina na casa na terça e uma defumação no fim da tarde. Pronto, na segunda eu não conseguia dormir. Eu fechava o olho e via direitinho o egum, e debochando da gente, sabe? Eu tentei acordar a Bia e ela não acordava. Ela não tava dormindo, tava desmaiada, a mão dela completamente mole; ela tava desmaiada mesmo. Daí no dia seguinte comecei a fazer a faxina. Quando deu umas cinco e meia, seis horas, eu deitei na cama com a Bia, e já não tava me sentindo muito bem. Daí eu pedi pra Carla preparar o carvão pra defumação e fui me sentindo cada vez pior. Resolvi tomar um banho de folhas, voltei pro quarto e comecei a sentir uma dor muito forte na boca do estômago e no meio das costas que parecia que estavam me esmagando, uma coisa horrível, e uma dor, muita dor no meu braço esquerdo. Minha mãe chegou nessa hora e nem foi lá pro quarto; já pegou o carvão e começou a defumar a casa. Eu fui pro banheiro e comecei a vomitar. Meu braço doía tanto que eu já nem conseguia mais mexer ele. Daí eu

³⁸ Ver item 7 no índice de termos do candomblé, em anexo.

fiquei na porta do banheiro com o braço doído estendido na porta e a minha mãe defumando o apartamento. Quando ela tava aqui no meio da sala, a preta-velha pegou ela, e a vó continuou a defumação. Daí ela foi aqui pro canto, perto da porta, e começou a rezar, rezar, rezar, rezar. Menina, parecia que ela tava puxando uma coisa de mim, tirando o que tava ruim, e eu já fui me sentindo muito melhor. Ela me chamou, eu sentei aqui no sofá e ela foi me falando o que tava acontecendo e o que nós tínhamos que fazer, e disse que pela porta já não passava mais nada, mas que nós tínhamos que fazer algumas coisas. Nossa, depois que ela foi, eu não sentia mais nada. Se eu fosse pro hospital naquela hora que eu tava passando mal, tinha dado que eu tava tendo um enfarte, um derrame, sei lá’.

Nesse dia, a preta-velha passou recomendações para Bia e disse que retornaria na semana seguinte. Flávia lembrava que aquela semana toda fora muito atribulada, e Isabel também se sentira mal: ‘A Isabel ficou de um jeito que a gente pensou que ela fosse virar de Oxossi’. Como já mencionado, Isabel ainda não havia virado de Oxossi; elas diziam que um dos índices principais de aproximação do orixá é quando se começa a passar mal, com o corpo mole, conforme exposto nos relatos sobre possessão no início deste capítulo.

Estas duas circunstâncias narradas, da demanda e do enfarte, foram pontuadas pela presença de *catiços* – Maria Padilha, Doum, o erê de Célia e a preta-velha de dona Nalva – e orixás – Iansã de Flávia e Oxalufã de Célia. A seguir, procurarei abordar um pouco mais esta relação com as ‘entidades’ e como isto está inserido na vida das *mulheres de kêto*.

Quando vem um catiço

Antes de indicar os tópicos que ressaltaria neste capítulo, gostaria de tecer uma observação a respeito de meu objetivo na apreciação destas situações. Não tenho a ambição aqui de uma análise dos elementos constitutivos destes eventos descritos, no sentido de um exame de sua estrutura lógica interna. Isto se dá tanto pela impossibilidade de fazê-lo, dado a aproximação recente com o tema, quanto por uma escolha por pensar como estes momentos de vindas de *catiços* estão relacionados com outros assuntos da vida das *mulheres de kêto*.

Para explicitar esta ressalva, apresentarei de forma muito breve as críticas de Goldman (1984) a respeito de modelos teóricos que pautam estudos dos chamados cultos afro-brasileiros – os quais, por sua vez, fundamentam-se, de diferentes maneiras, em abordagens da possessão de “escolas do pensamento antropológico” (do evolucionismo ao estrutural-funcionalismo). A despeito da grande variedade de temas e enfoques destes estudos, o autor aponta dois paradigmas fundamentais a respeito da possessão. O primeiro paradigma criticado

seria o que Goldman designa como ‘materialismo médico’, por operar uma ‘redução do simbólico ao biológico’ (1984:107) e tratar o êxtase ou como perturbação, ou como um tratamento pré-médico. O segundo é caracterizado pelo autor como uma ‘perspectiva sociologizante’ ou ‘sócio-política’, na qual ‘a possessão é encarada como reflexo, direto ou invertido, da “estrutura social” que envolve a ela e ao culto em que se processa’ (Goldman, 1984:114).

Goldman observa que há grandes diferenças entre estes modelos, e que o segundo, inclusive, foi elaborado como uma crítica ao primeiro. Porém, há um mecanismo subjacente a ambos, que é ‘explicar a possessão reduzindo-a a alguma coisa que lhe é, de uma forma ou de outra, exterior, seja no plano biológico, seja no sociológico’ (1984:106 – destaque do autor). O autor explicita em seguida que não rechaça que o transe contemple aspectos bio-psicológicos e que esteja conectado em um âmbito sócio-político mais amplo³⁹, porém questiona se esta seria de fato a principal questão antropológica – se a possessão e o culto no qual ela está inserida são explicadas por relações exteriores ao objeto que se está estudando. Inspirado em Lévi-Strauss, ele atenta que esta explicação por fatores externos é uma operação reducionista, e aponta, deste modo, ‘que só é possível encontrar o sentido dos fenômenos extáticos através do desvendamento da estrutura lógica a eles subjacente’ (Goldman, 1984:159 – destaque do autor).

Anuindo com esta crítica, indico que as pontuações que finalizarão este capítulo não se pretendem uma ‘explicação’, uma enunciação do ‘sentido’ dos fenômenos abordados, tal como apontado por Goldman. No entanto, isto não quer dizer que busque seguir aquela perspectiva que o autor chamou de ‘sociologizante’. Dentre outras coisas, não pretendo, por exemplo, definir o candomblé como um refúgio à discriminação sofrida no cotidiano, um âmbito de “empoderamento”, ou sugerir que ele reflita ou subverta a “ordem social” mais ampla. Singelamente talvez, gostaria de abordar como o candomblé é vivido pelas *mulheres de kêto* e se relaciona com outros assuntos vistos por elas talvez como “não-religiosos” – a política (“partidária” e “cotidiana”) e a lesbianidade, entre outros.

Em suma, penso que o que há de diferente do que discorrerei aqui em relação às abordagens ‘sócio-políticas’ dos cultos afro-brasileiros é esta premissa de não pretender ‘explicar’ a possessão ou demais fenômenos constituintes do candomblé. Se lanço mão do ‘contexto sociológico’ de uma situação não é porque almejo anunciar o sentido do fenômeno

³⁹ ‘Não, é evidente, que se pretenda negar que o transe possua aspectos bio-psicológicos e, muito menos, que tanto ele quanto o culto de que faz parte, inseridos que estão – e numa posição subordinada – numa sociedade mais ampla, não queiram dizer algo a respeito dela, ou refletir algo de sua estrutura’ (Goldman, 1984:107).

a partir deste contexto, senão apenas situá-lo neste referencial. Deste modo, não estou elaborando uma resposta para o ‘o que significa?’, porém refletindo mais no sentido do ‘como opera?’. Além disso, antecipo que, ao falar da relação do candomblé com uma “estrutura social” mais ampla, não refletirei em termos de conceitos como ‘resistência’, ‘permanência’ ou ‘inversão’, pois os mesmos trazem implícita uma idéia de anterioridade desta “estrutura social”; o candomblé, neste quadro, estaria respondendo (resistindo, permanecendo ou invertendo) a uma “esfera” que parece estabelecida de antemão.

‘O problema do candomblé são as pessoas’, várias vezes ouvi esta frase. Se pensarmos ‘problema’ para além de uma idéia de incômodo, de dificuldade – à qual esta enunciação inicialmente se remetia –, e abordá-lo no sentido de questão, problemática, creio ser possível seguir um caminho que não trate o fenômeno estudado como resultado unívoco de um fator, mas que parta do princípio de que a realidade não pode ser plenamente capturada por causas estanques, pois é feita de pessoas que se relacionam. Neste sentido, a tese que busco seguir acompanha uma crítica a abordagens apriorísticas, no sentido de confrontar a teoria antropológica com a teoria nativa, em vez de aplicar um modelo teórico dado de antemão ao contexto etnográfico. A respeito da religião, lembro particularmente de Bastide quando sugere uma perspectiva que não reduza as concepções religiosas a um produto do meio social; que não dê predomínio ‘à causalidade sobre outras formas de explicação’ (1971:16).

*

Do capítulo ora apresentado, ressalto três questões: a primeira se refere a elaborações a respeito de infortúnios e como demandas e eguns, por exemplo, entrariam neste exame; a segunda versaria sobre características que circundam a presença destas entidades, momento em que não definiria como de ruptura com as atividades cotidianas; a terceira propõe pensar, a partir da relação das *mulheres de kêto* entre si e enfocando também a *liderança* de Flávia, como o candomblé não é uma esfera à parte, mas se mescla com outros temas não propriamente “religiosos” na vida cotidiana.

Das vezes em que acompanhei a vinda de *catiços*, os motivos em torno dos quais eles eram chamados se deram por preocupações a respeito de saúde, emprego e na situação da demanda de pai Gilson. Estas associações já foram feitas alhures, e caberia aqui buscar o *porquê* de se procurar a Padilha para resolvê-las. Isto passaria por uma questão mais ampla a respeito da eficácia e da relação das pessoas com suas crenças, que não poderei tratar neste momento. Deter-me-ei, em certa medida, na ‘agência atribuída aos infortúnios’ (cf. Evans-Pritchard, 2005:245) a fim de buscar uma complexificação das causalidades para além de relações mecânicas entre os fenômenos.

Para isto, lanço mão da análise de bruxaria entre os Azande (Evans-Pritchard, 2005) e da magia do kula em Trobriand (Malinowski, 1984). Antes observo que não estou tratando esta relação das *mulheres de kêtô* com *catiços* e orixás em termos de bruxaria ou magia, pois isto seria um problema de tradução⁴⁰; apenas acompanho a lógica dos autores em suas abordagens sobre os respectivos assuntos para pensar o contexto em questão.

Uma demanda como a de pai Gilson poderia atuar, por exemplo, na união de dois fatos isolados, colocando uma pessoa em ‘relação com os eventos de uma maneira que [lhe] faz sofrer algum dano’ (Evans-Pritchard, 2005:52). Aqui me inspiro na clássica passagem na qual Evans-Pritchard menciona a explicação zande para a queda de um celeiro sobre pessoas que naquele momento estavam descansando no local:

‘Em nosso modo de ver, a única relação entre esses dois fatos [desabamento de um celeiro e ter gente nele na ocasião do desabamento] independentemente causados é sua coincidência espaço-temporal. Não somos capazes de explicar por que duas cadeias causais interceptaram-se em determinado momento e determinado ponto do espaço, já que elas não são interdependentes’.

E continua: ‘A filosofia zande pode acrescentar o elo que falta. (...) A bruxaria explica a coincidência desses dois acontecimentos’ (2005:53).

Penso em duas ocasiões onde demandas de pai Gilson formaram o elo entre ‘dois fatos independentemente causados’. Uma delas foi a queda do padrasto de Carla – mencionada no dia da vinda de Doum. Soubemos depois que a convulsão que o fez desfalecer no banheiro foi devido à ingestão de chumbinho, com o qual intentava se suicidar. O chumbinho, de fato, seria o causador da morte (não ocorrida), mas por que – lembrando que este acontecimento deu-se justamente na semana de ‘demanda braba’ – esse homem queria se suicidar?⁴¹. Uma

⁴⁰ Lembrando Malinowski: ‘O significado de qualquer palavra isolada depende, num elevado grau, do seu contexto’ (1972:303). Além disso, na maioria dos autores que falam de magia, esta parece atuar onde há uma lacuna, algo que não é suprido pela tecnologia, por exemplo. ‘Por mais distantes que pensemos estar da magia, ainda continuamos presos a ela’, diziam Mauss e Hubert (2003), e continuavam: ‘Nem as técnicas, nem as ciências, nem mesmo os princípios diretores de nossa razão estão lavados de sua mancha original’ (:177). Esta idéia de ‘mancha original’ pressupõe algo que, portanto, deve ser limpo, pois até mesmo noções científicas ainda guardam ‘velhos hábitos mentais de que nasceu a magia, e dos quais o espírito humano é lento em desfazer-se’ (:177).

⁴¹ Evans-Pritchard (2005) refere-se à bruxaria também em explicações de suicídio. Um zande diz “fulano foi embruxado e se matou” (...). Mas ele está falando da causa última da morte de fulano, não das causas secundárias (...). A causa da morte foi enforcamento numa árvore, e a causa do enforcamento foi a raiva dos irmãos. Se então você perguntar a um zande por que ele disse que o homem estava embruxado, se cometeu suicídio em razão de uma briga com os irmãos, ele lhe dirá que somente os loucos cometem suicídio, e que se todo mundo que se zangasse com seus irmãos cometesse suicídio, em breve não haveria mais gente no mundo; se aquele homem não tivesse sido embruxado, não faria o que fez’ (:54).

outra situação ainda mais expressiva foi a da prisão de Carla. Ela ficou detida durante quase um ano após ser denunciada por tráfico de drogas. Certa noite, estava em casa quando um garoto que vendia drogas em frente indicou, a policiais que lhe abordaram, a residência de Carla como a da pessoa que lhe passava a mercadoria. Apesar de não encontrarem nada na casa, os policiais prenderam Carla, e ela foi solta nove meses depois por falta de provas. Carla, portanto, estava no lugar errado, na hora errada e, mais uma vez, outra demanda de Gilson foi pensada como um importante motor de conexão entre os fenômenos (no caso, o vendedor de drogas – os policiais – a casa de Carla).

Em outra ocasião, Carla me explicou a relação de Gilson neste episódio (e essa passagem também alude a um conflito mais antigo deste pai-de-santo com Flávia, em razão da feitura de santo de Carla e Maira): ‘Eu conheci o candomblé pelo Gilson. Eu e a Maira sempre íamos na casa dele, não só em festas, mas em um monte de atos mais restritos. Hoje eu vejo; eu fazia um monte de coisas que eu não poderia fazer por não ser iniciada, despachar ebó, coisas pra exu, essas coisas. Aí quando eu fui presa, no tempo que eu fiquei na prisão, ele nunca deu a mínima. Meu, eu sempre fazia um monte de coisas pra ele e ele nem pra ir me visitar, nem pra tentar fazer nada pra me tirar de lá. Depois que eu saí da prisão, foi quando eu comecei a me aproximar da minha mãe, da minha mãe Flávia. Ela me levou pra conhecer o pai Reginaldo, o pai jogou búzios pra mim, e eu decidi que ia fazer santo lá. A Maira ia fazer antes de mim, em setembro e eu ia fazer em novembro. Até que começou a acontecer um monte de coisas, a história com a cachorra da mãe, um monte de coisas dando errado. Teve uma noite... meu! Eu e a Maira dormindo no chão, no quarto das crianças, dormindo!, eu, com uma mão me enforcava e com a outra enforcava a Maira. E assim, com uma força... Minha mãe acordou apavorada e ninguém conseguia fazer que eu parasse. Minha mãe me levou correndo pra jogar com o pai de novo e ele falou: “você tem que fazer santo agora!”. Tanto que eu acabei fazendo antes da Maira, em agosto. E o pai me dizia que era demanda do Gilson, era tudo coisa do Gilson, que não aceitava que eu tava me afastando dele. O próprio fato d’eu ter sido presa, o pai falou que tinha relação com aquilo que eu tava fazendo na casa do Gilson e eu não devia fazer. E por estar me distanciando também. Eu fui presa e não encontraram nada na minha casa! Não tinha nada que me incriminasse e eu passei nove meses presa’.

No entanto, Carla não atribuía a causa da prisão e o fato de ficar tanto tempo presa apenas a uma agência “metafísica”. Sobre isto, acrescentou-me: ‘Quando eu fui presa, o meu advogado falava: “daqui a uma semana ela sai”. Aí não dava e ele falava: “daqui a vinte dias”, “daqui a um mês”, “daqui a dois meses”. Fiquei nove meses presa, até que eu fui solta por

falta de provas. Minha mãe e a Maira venderam tudo pra pagar os R\$ 14.000,00 que ele cobrou. Quando eu fui solta, eu fui falar com ele. Fui lá cobrar dele. Porque depois eu vim a saber que o crime que eu fui enquadrada é crime hediondo, inafiançável. Ele podia ter dito isso, que tentaria me tirar de lá, mas que seria difícil, e não dar essa esperança’.

Esta circunstância da prisão de Carla ajuda a pensar acerca de como demandas e eguns – além de, como já descrito, motivarem a ligação entre fatos independentes – configuravam-se em uma explicação a mais para os fenômenos, complementares portanto às causas “mecânicas” (nunca ignoradas)⁴². Neste caso, além de intervenções de Gilson, houve um advogado que agiu, na opinião de Carla, erroneamente – e isto não se deu por causa do pai-de-santo, mas de uma agência própria do advogado.

Nesta idéia de causas complementares, houve fatos relacionados à demanda de Gilson (as dores de Flávia, o dinheiro que não entrava na conta, a insônia de Bia etc.), e outros (como o enfarte de Bia) associados à presença de um egum. Durante uma conversa, Luiza, amiga de Flávia e Bia, dizia: ‘Eu não entendo como tem pessoas que só pensam no físico, que não acreditam no espiritual. E daí não cuidam do espiritual e as coisas estouram no físico’. E Bia complementou: ‘Como aconteceu comigo. Tinha a parte física, mas também tinha o egum’. Utilizando-me de uma metáfora zande, o egum, portanto, seria como uma segunda lança; a primeira, por sua vez, era a causa física, jamais negligenciada: o problema de coração⁴³. E, assim como apresentava Evans-Pritchard em relação aos Azande, ‘a referência da enfermidade ao sobrenatural não os leva a negligenciarem o tratamento dos sintomas’ (2005:203).

Se as interpretações de infortúnios – como a prisão e o enfarte – associavam-se a demandas e eguns, um conteúdo “metafísico” podia ser também agregado a situações como o emprego, por exemplo. Nestes casos, os *catiços* e orixás eram requisitados para uma ajuda a mais, não se esperando que eles fossem o fator decisivo no êxito de um empreendimento. ‘Quando eu vou procurar um emprego, eu peço pra Iemanjá, mas se eu não consigo, eu não coloco a culpa nela, porque eu sei que a dificuldade vem de não ter curso técnico, essas

⁴² Pensando em termos de uma magia que acrescenta algo a mais, Malinowski assim se referia aos empreendimentos trobriandeses com relação ao kula: ‘Os nativos compreendem muito bem que a velocidade e a capacidade de flutuação de uma canoa devem-se ao conhecimento e trabalho do construtor; reconhecem as propriedades de um bom material e da habilidade profissional. No entanto, a magia da rapidez acrescenta algo a mais, mesmo à canoa mais bem construída’ (Malinowski, 1984:304 – meus destaques). É este complemento de outros fatores além dos mecânicos, físicos e biológicos que aludo.

⁴³ ‘Os Azande sempre dizem da bruxaria que ela é a *umbaga*, ou “segunda lança”. Quando os Azande matam a caça, há uma divisão da carne entre o homem que primeiro atingiu o animal e o que lhe cravou a segunda lança. Esses dois são considerados os matadores do animal, e o dono da segunda lança é chamado o *umbaga*. Assim, se um homem é morto por um elefante, os Azande dizem que o elefante é a primeira lança, que a bruxaria é a segunda lança, e que, juntas, elas o mataram’ (Evans-Pritchard, 2005:55).

coisas’, falava Maira; ‘Tem muitas pessoas no candomblé que querem que seu orixá resolva todos os problemas e que culpam o orixá por não conseguir as coisas’, criticava Flávia.

*

Em todas as situações de vinda de *catiços* apresentadas neste capítulo, não há uma separação espaço-temporal do “momento ritual”. Padilha, preta-velha e erê vêm no apartamento e os objetos utilizados no cotidiano são também por eles manejados, embora com uma outra significação. Não há, portanto, uma suspensão, um ambiente próprio destacado daquele ordinário. Não quer dizer que quando os *catiços* estejam presentes a atmosfera seja a mesma de um dia qualquer. Há índices que informam a presença dos *catiços*: a penumbra e o silêncio (no caso da Padilha) ou a porta fechada do quarto das crianças e o cheiro de cachimbo (no caso da preta-velha). Alguns aspectos são modificados, porém mais em termos de uma continuidade do que de uma ruptura. O banquinho de madeira no qual as crianças sentam também é utilizado pela preta-velha; a arruda plantada no canteiro nos fundos do conjunto habitacional é a mesma que serve para a vó benzer; quando não é possível comprar o cigarro da predileção da Padilha, Bia cede alguns dos seus; os acessórios, como brincos e pulseiras, utilizados por Flávia são também destinados a Padilha; a cumbuca usada na cozinha também pode ser requisitada por Doum para indicar o causador de um feitiço⁴⁴. Do mesmo modo, à própria sala e ao quarto do apartamento são acrescentados mais sentidos: não é somente o lugar das reuniões, dos jantares, da confecção de artesanato, mas também o lugar dos *catiços*.

Assim como eles vêm sem criar um grande parêntese do cotidiano, eles vão e a vida segue normalmente. Quando Flávia desincorpora, por exemplo, ela volta para a sala, não se toca quase no assunto, e continua-se conversando sobre o que se falava antes (embates na prefeitura, discussões com um outro grupo de lésbicas etc.). Uma ocasião que me pareceu marcante foi quando a preta-velha de dona Nalva realizava sua sessão no quarto das crianças em uma noite em que a casa estava bastante movimentada, com várias pessoas fazendo artesanatos diversos na sala e confeccionando a faixa das *mulheres de kêtô* para uma feira que ocorreria no dia seguinte. Um desavisado jamais pensaria que naquele quarto que estava com a porta fechada, e para o qual se dirigiam uma a uma as consulentes, havia uma preta-velha. Terminada a sessão, após quase uma hora, dona Nalva saiu do quarto, despediu-se, e desceu sozinha para seu apartamento. Como algo corriqueiro, ninguém falou nada a respeito, as

⁴⁴ Talvez a idéia de *mana* apresentada por Mauss e Hubert (2003), ajude a pensar esta outra utilização dos objetos: ‘O *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas. (...) Ele aparece como uma qualidade acrescentada às coisas, sem prejudicar as outras qualidades, ou, noutros termos, como uma coisa sobreposta às coisas’ (2003:145 – meus destaques).

crianças voltaram para o quarto, e as atividades, que não pararam um segundo sequer, prolongaram-se até a madrugada.

Portanto, penso não ser apropriado falar em uma “atmosfera ritual” própria, já que a vinda de *catiços* é eivada de elementos da vida cotidiana. Indicaria, inclusive, esta continuidade na própria relação entre as entidades e seus cavalos. Quando Flávia, por exemplo, está incorporada de Padilha, ela não é subtraída, porém ‘eclipsada’ (cf. Strathern, 1988). Ela está lá e imprime uma particularidade à sua pomba-gira. Explico melhor, há várias Maria Padilha das Almas, mas há a Maria Padilha das Almas de Flávia, que é diferente das outras que existem no mundo, pois a entidade incorporada mistura-se, e não elimina, as características de seu cavalo⁴⁵. Assim, aquela é a Padilha *de* Flávia, pois tem algo dela também, bem como é a preta-velha *de* dona Nalva. Ou seja, não há uma ruptura pois a Padilha incorpora em uma pessoa e não em uma matéria inerte, vazia. Penso a relação de Tainá e Isabel com a preta-velha de dona Nalva um pouco nestes termos: ambas são *vó* e, ao se observar a relação de grande carinho delas com a preta-velha e de aconselhamento desta com as crianças, há de se pensar que aquele espírito incorporado tem algo de familiar para elas, pois traz também características de dona Nalva, e com ela as crianças travam relação semelhante àquela com a *avó carnal*.

*

Este ponto acerca de uma individualidade do espírito decorrente do fato de mesclar-se com algo do seu cavalo enseja a última observação que faria neste capítulo. Abordo agora, mais particularmente, a relação de Flávia com *sua* Iansã e, principalmente, com *sua* Padilha e a possível associação disto com outros temas da vida das *mulheres de kêtô*. O que gostaria aqui de indicar é que se Flávia é localizada como uma *liderança* pelo grupo, penso que não o é somente por um elemento político – no sentido de ter sido uma liderança do movimento de moradia ou o ser no lésbico, por exemplo. As avaliações acerca da Padilha e da Iansã de Flávia costumam lhes dar o mesmo papel de destaque àquela atribuído à ‘Flávia liderança política’. Assim, de forma semelhante às declarações emocionadas de Carla e Maira – ‘é a

⁴⁵ Tomo esta idéia de uma formulação de Goldman a respeito dos orixás: ‘[A]s diferenças entre os Orixás não são suficientes para explicar todas as diferenças de comportamento e expressão observadas durante os transes. Dois Xangôs podem comportar-se de forma diferenciada, muito embora semelhantes, se comparadas com as de outros Orixás. Isso é explicado pela própria essência dessas divindades que são, diz-se freqüentemente, “como uma corrente elétrica que pode acender várias lâmpadas ao mesmo tempo”. Ou seja, sua presença na terra é marcada sempre por uma certa dose de materialidade própria à individualidade de seus cavalos. Por isso, fala-se no Xangô *de* alguém, ou no “Oxóssi dele”, etc... O nome puro do Orixá é mencionado apenas quando se trata de sua essência não incorporada’ (1984:122). Neste sentido também Flávia me explicava – ante minha ingênua dúvida de como uma Iansã poderia baixar em várias pessoas ao mesmo tempo: ‘É a mesma coisa: quantas camilas têm no mundo? Mas essa Camila, você, é uma só’.

minha mãe, é a minha mãe!’ – quando Flávia discursou em um carro de som na Marcha Mundial de Mulheres do dia 8 de março na avenida Paulista, suas filhas-pequenas costumavam exultar que ‘a Iansã da minha mãe é o máximo!’, ou ‘a Padilha da mãe é poderosa!’. Ou seja, não é qualquer Iansã ou qualquer Padilha: a diferença é que estas entidades têm algo de Flávia e vice-versa.

Estas exaltações indicam que a centralidade de Flávia é composta de conteúdos variados. Não penso com isto – e aqui me repito – que a Iansã ou a Padilha ratificam a estrutura social (a liderança de Flávia em outros domínios é refletida nos “momentos rituais”). Busco aqui uma outra aproximação que não pensa em precedências, senão em domínios confluentes – até porque pensar que a posseção pela Padilha é o reflexo unilateral da ‘liderança política’ de Flávia, não permite levar em conta que Flávia também pode ser uma ‘liderança política’ porque incorpora uma Padilha (ou uma Iansã). Sua liderança, portanto, é composta de todos estes elementos juntos. Tanto estes aspectos convergem, que a deferência religiosa está presente em qualquer contexto: na prefeitura, no barracão, no apartamento ou em uma reunião GLBT, elas beijam a mão de Flávia e a ela só se dirigem com um ‘mãe’ ou ‘senhora’.

E porque a Padilha também tem algo de Flávia, ela acaba sendo tratada como uma integrante honorária das *mulheres de kêto* que opina sobre assuntos diversos, repreende quando preciso e tem suas ordens acatadas. É ela também quem mais questiona Flávia, seja determinando-lhe que tire os apliques do cabelo ou exigindo que mude de lugar a mesa da sala – que Flávia havia disposto de um modo que coubesse mais pessoas sentadas –, porque queria ter mais espaço para circular.

Se a liderança de Flávia, portanto, é calcada em vários elementos, assim também o são os laços que atrelam as *mulheres de kêto*. Não se trata somente de um grupo de lésbicas feministas, mas um grupo de santo, ligado a uma coordenadora que é também mãe-pequena das integrantes. A situação ocorrida durante a demanda do pai Gilson parece-me importante para pensar que estes vínculos de santo são algo a mais se compararmos com as relações estabelecidas entre pessoas de um grupo de militância política que não se diz religioso. Neste sentido, na situação das *mulheres de kêto* é mais difícil as pessoas se afastarem no caso de uma discordância. Relembro, por exemplo, o que Flávia falou para Carla quando confirmada a ação de Gilson: ‘Não é só com você que acontecem as coisas. Onde quer que você esteja, vai estar acontecendo comigo também’. ‘Ela é mãe-pequena, então sente as coisas dos filhos’, também explicou Célia. É isto que cria uma *especificidade*, como costumava dizer Flávia, a

este grupo. Elas são lésbicas, e também são irmãs-de-santo da nação kêto e, acima de tudo, estão sob os ‘olhos de Iansã’ – ‘Ojú Oyá’ em iorubá –, a Iansã de Flávia.

Assim, o objetivo desta dissertação é pensar como estas diversas experiências da ‘Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”’ não são descontínuas, tal qual “esferas” separadas, mas se co-relacionam no cotidiano. O candomblé, neste contexto fora do barracão, não se afigura como um momento extraordinário da vida. Ele também não se tangencia com aspectos mais propriamente “políticos”, por exemplo, somente em “situações rituais”. Tudo opera junto, sempre. A situação da preta-velha trabalhando no quarto ao mesmo tempo em que a faixa das *mulheres de kêto* era confeccionada, é como uma metáfora de um cotidiano que não é suspenso para receber um “sistema religioso”. Assim é o dia-a-dia das *mulheres de kêto*.

2. ‘Aqui é uma casa de mulheres’: o apartamento, moradia e Guaianazes

A primeira vez que estive em Guaianazes – ‘o último bairro da zona leste de São Paulo’, como se diz – foi em novembro de 2004. Da zona oeste da cidade peguei um ônibus para chegar à Estação Vila Madalena, em seguida três metrô (foi necessário fazer duas baldeações) e, por fim, a lotação Jardim Etelvina para chegar até o conjunto habitacional onde moram Flávia e Bia. Este percurso, que me fez cruzar a cidade de oeste a leste, é marcado por uma mudança de paisagem. Ao longo da linha 3, rumo à estação final Itaquera/Corinthians, o que se pode ver é uma horizontalização gradativa das construções. Os prédios, abundantes na estação da Sé (onde é feita a baldeação para a linha 3), vão se tornando mais esparsos na medida em que avançam as paradas, até darem lugar a uma profusão de casas de alvenaria – índice notável de que se chega à periferia de São Paulo⁴⁶.

Um dia de manhã, já em fevereiro (quando estava hospedada no apartamento de Bia e Flávia), combinei com Carla de irmos à loja de artigos de candomblé no centro de Guaianazes, onde elas costumavam fazer compras. Antes, deixaríamos Tainá no colégio. Saímos de casa por volta das duas horas – a aula de Tainá começava às três – e antes passaríamos na casa de Carla para buscar sua irmã, Juliana, que também iria para a escola (e, assim como Tainá, para a quarta série). ‘Você vai conhecer o barraco onde eu moro’, dizia-me Carla em tom de brincadeira. É bem próximo ao apartamento de Flávia e Bia. Descemos a Nordestina – uma grande avenida asfaltada que passa em frente ao conjunto onde elas moram e vai até o bairro vizinho –, passamos por uma viela e saímos na sua rua, paralela a esta avenida. A casa de Carla fica no andar de cima de uma construção de dois pavimentos, de

⁴⁶ No primeiro capítulo de seu livro a respeito de um bairro também da zona leste paulistana (vizinho a Guaianazes), Caldeira (1980) discorre a respeito do desenvolvimento da periferia, cujos fatores estariam associados ao ‘crescimento populacional e (...) déficit habitacional existente nas zonas centrais da cidade, (...) florescimento do transporte rodoviário, (...) [e] intensa abertura de lotes em bairros periféricos a preços razoáveis’ (:16). A partir disto, a autora aponta uma divisão da cidade: ‘São Paulo é uma cidade em que está claramente delimitado o que é local de moradia dos ricos – os bairros centrais e bem equipados – e o que é o local de moradia dos pobres – a periferia com suas carências’ (Caldeira, 1984:28). Sem negar esta distância física e estrutural (cf. Evans-Pritchard, 2000) – embora pense que é mais nuançada do que um binômio ricos/centro *versus* pobres/periferia –, ressalvo que não pretendo abordar a periferia segundo um linguajar de carência.

Magnani (2000) indica que o interesse pela cidade de São Paulo como objeto de estudo antropológico emergiu a partir da década de 70, quando ‘os temas e objetos centrais passaram a ser: os moradores da periferia de São Paulo; estratégias de sobrevivência na metrópole; religiões populares urbanas; comunidades eclesiais de base; cultura e festas populares; formas de lazer e entretenimento; movimentos feminista, negro e homossexual; representações políticas e participação em associações de bairro; estratégias populares de saúde, e tantos outros’ (:29).

Um mapa da cidade de São Paulo encontra-se em anexo.

alvenaria, pintada de branco. Em cada andar, há uma janela de alumínio que dá para a rua. Embaixo mora um outro inquilino, mas a entrada de acesso é comum aos dois andares. O homem de baixo vendia cigarros e havia uma tabela de preços afixada no portão de ferro. Do portão, Carla falava com Juliana, que estava na escada. ‘Eu não vou com vocês. Eu mudei meu horário pra de manhã. Pega pra mim o papel na secretaria dizendo que eu mudei de horário?’, pediu Juliana⁴⁷.

Seguimos caminho e retornamos para a Nordestina⁴⁸. ‘Essa avenida foi denunciada pro Ministério Público pela falta de acessibilidade’, observou-me Carla, chamando a atenção para as calçadas descontínuas – há trechos em que temos que passar pela rua e outros tantos que são trilhas de terra. ‘Se já é difícil às vezes da gente caminhar, imagina pra um deficiente’, comentou. Bia já atentara para isto na plenária mensal das pessoas com deficiências que ocorrera no sábado anterior na prefeitura: ‘Guaianazes é um caos de acessibilidade; é uma região de muita ocupação, sem planejamento. Então, houve uma iniciativa de instalação de quarenta rampas em Guaianazes. Chegaram lá com as rampas, foi imprensa, tudo, deus e o mundo, mas não puderam instalar porque Guaianazes não tem calçada! Levaram as rampas todas de volta’, falou provocando risos da platéia.

No caminho, Carla ia me mostrando casas de familiares e terrenos que antes eram baldios e que ela costumava brincar quando criança, mas que agora são ocupados por construções. ‘Aqui nesta loja é que eu aprendi a trabalhar com gesso. Eu trabalhei aqui um tempo’; ‘Guaianazes cresceu mais mesmo de uns quinze anos pra cá. Antes não tinha nada disso, era tudo verde’; ‘Este bar aqui existe desde que eu me entendo por gente’, Carla ia me contando.

Na Nordestina, há muitas casas de comércio – eu diria que a maioria dos imóveis não residenciais –, e várias oficinas mecânicas, que funcionam em galpões. Em pequenas lojas, há os armazéns que vendem de tudo: cadernos (Flávia sempre me falava para comprá-los lá, pois no centro eram bem mais caros), blocos de recibo, cinzeiros, brinquedos, artigos de drogaria etc. Há também muitas ‘bombonieres’, conforme anunciam as letras pintadas que invariavelmente figuram na parede da frente dos estabelecimentos. Nestas pequenas lojas, vendem-se balas, chocolates, salgadinhos industrializados e refrigerantes. Há também farmácias, lojinhas pequenas que comercializam material de limpeza (vassouras, rodos e

⁴⁷ Carla me disse que tem uma ‘forte ligação’ com sua irmã Juliana, mas que não ficam tão juntas quanto gostariam: ‘Por causa da minha religião e da minha orientação sexual, eu não quero ficar andando com ela. E o meu padrasto [pai de Juliana] fica falando [ironicamente]: “Que bom exemplo você é pra ela”. A Juliana chora pra sair comigo. Mas eu falo pra ela: “Quando você fizer 18, você vai poder escolher o que quiser fazer”. A minha outra irmã, que tem 18 anos, nem liga pro que falamos, não se importa nada de sair comigo na rua’.

⁴⁸ Para melhor visualizar o percurso feito com Carla, ver croqui em anexo.

produtos de todos os tipos e cores vendidos em garrafas de refrigerante que ficam à mostra), muitas igrejas (na sua maioria Assembléia de Deus, mas há a Universal, Metodista e Católica) e bares, com seus balcões, mesas de sinuca e anúncios de cerveja nas paredes. Maira costuma definir o bairro com precisão: ‘As quatro coisas que mais têm em Guaianazes é igreja, boteco, criança e cachorro’.

Descendo a Nordestina, encontramos com a mãe de Carla, sua irmã do meio e sua sobrinha de seis meses. Atravessamos a rua para falar com elas. Elas voltavam a pé do posto de vacinação, que fica a quilômetros dali. Não conseguiram vacinar a sobrinha, porque esqueceram do cartão de vacinação e teriam, então, que voltar mais tarde. Despedimo-nos e atravessamos a rua na altura da lombada eletrônica. Entramos a seguir em uma rua secundária: estávamos agora no Jardim Aurora, no mesmo caminho pelo qual também se seguia para a casa de dona Nalva (onde ela residiu até em maio de 2005, antes de se mudar para um apartamento no mesmo bloco de Flávia e Bia).

O Jardim Aurora, considerado um bairro dentro de Guaianazes, dista aproximadamente três quilômetros de onde moram Flávia e Bia. É lá que se localiza, além da escola das crianças, o terreno no qual foram construídas a casa da mãe de Flávia e a *associação*, conforme elas designam a sede das *mulheres de kêto*. Flávia me explicou a composição do bairro em uma outra caminhada que fizemos, após minha pergunta sobre o que era ‘Lajeado’ (o supermercado em frente ao conjunto delas chama-se ‘Ponto Real Lajeado’): ‘Guaianazes é um sub-distrito de São Paulo. Lajeado é uma região de Guaianazes. Dentro de Lajeado, tem vários bairros: Jardim Aurora, Jardim Etelvina, Jardim Moreno, Jardim Robru... Onde nós moramos é Vila Americana’⁴⁹. Ela também já havia me falado que, em Guaianazes, há 1.200.000 habitantes. Certa vez, quando fui à prefeitura com Bia, esta me deu um sumário de dados de 2004 sobre o município de São Paulo realizado na gestão de Marta Suplicy. Nestes “dados oficiais”, consta uma população de 256.319 habitantes – número contestado por Flávia (‘de repente, eles não consideraram Lajeado’, falou-me, sempre procurando minimizar eventuais equívocos da administração petista)⁵⁰.

⁴⁹ Em Guaianazes, a maioria dos lugares é precedida pela designação ‘Jardim’ ou ‘Vila’. Isto pode ser efeito do que Caldeira (1984) apontou como o ‘fenômeno dos loteamentos’ da década de 40, que resultou na expansão de bairros da zona leste: ‘Esse tipo de ocupação é que vai marcar de maneira definitiva sua paisagem. Os loteamentos eram sempre relativamente grandes e (...) descontínuos. Isso provoca o surgimento de inúmeras *vilas e jardins* (...)’ (:39).

⁵⁰ Outras informações contidas neste sumário: o rendimento médio mensal dos chefes de família é de R\$ 493,58 (em contraste com a média de R\$ 1.325,58 do município de São Paulo); a porcentagem maior (48,3%) dos anos de estudo dos chefes de família é de 1 a 5 anos; a principal causa de óbito é homicídio (seguida de doenças isquêmicas do coração, doenças cerebrovasculares, pneumonias e doenças hipertensivas); é o comércio que tem a maior quantidade de estabelecimentos (47,47%) (seguido de serviços – 41,25%; indústria 6,34%; construção civil – 4,82%; agropecuária, extração vegetal, caça e pesca – 0,13%).

Uma vista panorâmica do bairro – permitida por sua geografia de altos e baixos – faz-me mais propensa a aceitar os dados de Flávia. Guaianazes é densamente povoado, com construções coladas umas às outras, e pouco se vêem áreas verdes. Não é possível também se ter uma visão geral de todo o bairro, que vai muito além do que a vista alcança. Além disso, há diversas áreas “não oficiais”, que são os chamados ‘terrenos irregulares’, como o Jardim Aurora por exemplo.

Em uma ocasião quando ainda estava conhecendo o bairro, íamos ‘lá embaixo na associação’, conforme elas se referem a esta caminhada, que alude ao fato de a Nordestina seguir em declive do apartamento delas até o centro de Guaianazes. Enquanto andávamos, perguntei para Flávia e Bia se havia favelas lá. Bia então me falou que ‘mais para frente; depois da padaria, já é tudo favela’. Mas Flávia logo se adiantou para consertá-la: ‘Não, não é assim. A favela é bem mais lá pra frente. A Bia brinca que o Jardim Aurora já é favela’.

O Jardim Aurora é, portanto, uma grande área ainda *irregular*. Esta padaria que Bia citou é um dos pontos de referência para seu início. Ela fica bem na esquina da rua principal do Jardim Aurora (uma rua larga e longa, onde se localiza o posto de saúde, escolas etc., e da qual afluem ruas menores) com a avenida Nordestina. Quando Flávia comprou o terreno da *associação*, não sabia que era *irregular*, e foi aí que começou a se engajar no movimento de moradia. Ela me disse que o processo de *regularização* já dura muitos anos, que Marta Suplicy adiantou-o bastante, mas que não foi concluído durante seu mandato. Acredita que os moradores nunca serão removidos de lá, mas que também ‘nunca se sabe como será com o governo do Serra...’. Na primeira vez em que fui à *associação*, ela me mostrou várias plantas, fruto de um longo trabalho de mapeamento das quadras, lotes e casas do Jardim Aurora (inclusive localizou sua casa no mapa). Na ocasião, elas realizaram também um censo com os moradores. Perguntei a respeito: ‘Quando fizemos, a grande maioria dos moradores era de nordestinos. Mas isso foi há muito tempo, muitos já devem ter saído daqui’, respondeu.

O ‘ir lá embaixo’ para se referir ao trajeto até a *associação* – somado ao ‘mais pra frente já é tudo favela’ de Bia – fez-me refletir sobre como esta abordagem topográfica estaria associada a uma aproximação hierárquica da região⁵¹. O caso de Flávia e Bia sugere que elas estão distantes estruturalmente daqueles moradores do Jardim Aurora por possuírem o que a

⁵¹ Borges tece esta observação – a respeito de ‘analogias topográficas (...) que descrevem menos o relevo que a hierarquia social da região’ (:55) – analisando as referências de moradores mais antigos do Recanto das Emas, cidade-satélite de Brasília, a uma nova quadra onde foram instaladas pessoas recém contempladas por um lote (Da Matta *apud* Borges, 2003).

estes lhes falta: a almejada regulamentação do governo para o imóvel adquirido⁵². ‘Ir lá embaixo’ é como uma analogia invertida daquele caminho (visto como o ideal) percorrido por Flávia e Bia desde que chegaram ao bairro: da *irregularidade* do Jardim Aurora à *regularidade* do Jardim das Acácias, nome do conjunto habitacional onde elas residem⁵³. Porém, de forma mais impressionista, penso que esta aspiração por um imóvel *regular* não pode ser generalizável com segurança. Basta citar o caso das vendas da casa de dona Nalva (que mencionarei mais adiante) e da *associação* (aludida no capítulo 5): ambos os compradores eram moradores proprietários de apartamentos no Jardim das Acácias. Nestas situações, outros cálculos parecem ter sido levados em conta, e o anseio por morar em uma casa, somado ao otimismo a respeito da regularização, pareciam mais fortes do que a insegurança de não ter um imóvel ‘com documentos, com escrituras, tudo certinho’, como me disse Flávia em outra ocasião.

Após esta digressão, retorno à caminhada. ‘O Suplicy [Eduardo Suplicy, senador do PT-SP, ex-marido de Marta Suplicy] já veio falar nessa praça aqui, sobre a ocupação’, apontou-me Carla. Na praça, em forma de triângulo, havia uma grande árvore no meio, circundada por uma vegetação bastante crescida. ‘Eu e a Maira vínhamos sempre namorar ali naquele banco [que fica atrás da praça, parcialmente ocultado pela vegetação]. A gente achava que tava escondida, mas daí viu outros casais namorando ali e a gente percebeu que dava pra ver tudo’, falou rindo.

Carla ia alternando os assuntos na medida em que, avançando a caminhada, passávamos por ícones que remetiam a experiências vividas no passado. ‘Essa escola que a Tainá estuda foi construída por causa da nossa turma’. A turma, na época, iria para o segundo grau e a escola era pequena para atendê-la; eles seriam, então, transferidos para um colégio bem mais longe dali. ‘A gente fez o Mário Covas [na época, governador pelo PSDB] caminhar até a escola que queriam mandar a gente. Ele viu que não tinha condições e ampliou o prédio’.

Já havia uma fila de crianças no portão da escola. Tínhamos que esperar e fomos para trás da fila. Ali era o prédio do ensino fundamental. A creche ficava do outro lado da rua. Esperamos em torno de vinte minutos sob um sol forte. Carla ficou narrando histórias de seu

⁵² Aproprio-me aqui da definição de ‘distância estrutural’ de Evans-Pritchard: ‘Por distância estrutural queremos dizer (...) a distância entre grupos de pessoas dentro de um sistema social, expressa em termos de valores’ (2002:123).

⁵³ Acompanhando os moradores mais antigos para conhecer as novas quadras, Borges indica que ‘tudo o que era possível perceber entre aquelas pessoas [recém instaladas] *já fora vivido anteriormente* pelos demais moradores do Recanto das Emas, agora instalados em quadras com melhor infra-estrutura urbana. Ao objetivarem dessa maneira sua própria história (...), os moradores mais antigos sugeriam que aquele local oferecia a forma mais primitiva ou elementar da cidade do Recanto das Emas’ (2003:39 – destaques da autora).

tempo de escola, todas tendo como foco principal as confusões em que se envolvia – sem deixar, no entanto, de ressaltar o quanto era estudiosa. Em uma das brigas, quando tinha em torno de 12 anos, foi ameaçada por duas meninas mais velhas, que moravam em uma rua acima da escola. A partir disto, Carla, com medo de andar por esta rua quando terminava a aula, lembrava rindo os vários meses em que pulava o muro alto para pegar um ônibus lá embaixo, perto dos trilhos do trem, e não ter que passar por onde elas moravam. ‘Uma delas já morreu, assassinada pelo marido. A outra teve três maridos assassinados’.

Era o primeiro dia que Tainá ia à aula. Ela faltara no dia anterior, pois tivera de ir ao barracão para pai Reginaldo tirar seu kelê – ‘é melhor ela não ir para a escola com ele’, falaram-me. O preceito, no entanto, continuava até completar os trinta dias. Para a escola, ela foi com roupas claras e com uma toca rosa claro na cabeça. Manteve a umbigueira e os dois contra-eguns⁵⁴, um em cada braço. Enquanto Flávia arrumava Tainá, ela me explicava: ‘O kelê representa a presença do orixá. Quando se está de kelê, o corpo tá aberto e precisa de proteção. A umbigueira e os dois contra-eguns servem pra fechar o corpo. A umbigueira protege o umbigo, que é uma parte muito vulnerável, muito aberta do corpo. Durante o preceito, a moleira tá aberta. O gorro protege a moleira, por isso que ela tem que usar sempre quando sai na rua’. Em um outro dia em que fui levá-la ao colégio, o sinal tocava e ela, chorando muito, não queria entrar ‘porque todo mundo fica olhando e falando da minha careca’.

Depois de deixarmos Tainá, passamos na secretaria para buscar o papel de transferência do horário de Juliana. Em seguida, descemos a rua em direção ao centro de Guaianazes, que é cortado pela linha do trem⁵⁵. O último trecho de casas até os trilhos é um ‘terreno de ocupação’, como me indicou Carla. Uma grande parte de ruas dali para baixo é de chão batido.

Naquela tarde, encontramos ainda pelo caminho algumas personagens daquelas histórias que Carla me narrava em detalhes (‘minha mãe dona Sandra quando sai comigo vive reclamando que eu paro pra conversar com todo mundo’, dizia-me), e passamos por vários lugares que evocavam eventos de um tempo vivido: o campo de futebol onde treinava com seu time, época que costuma rememorar com muito gosto; a casa da ‘melhor professora de Geografia que eu tive’; outra praça no centro de Guaianazes onde ia namorar com Maira; a pizzeria no Jardim Aurora onde elas se negaram a pagar a conta porque o garçom escreveu na

⁵⁴ São tranças finas feitas de palha da costa, presas em volta da cintura (umbigueira) e dos braços (contra-eguns).

⁵⁵ Uma vez, quando fui com dona Nalva a um conjunto habitacional no qual ela iria morar, ela me falou que onde elas residem, ‘do lado de cá do trilho, é mais pobrinho; do lado de lá é melhor’.

guia: “Mesa dos Sapatões”; a casa da grande amiga de colégio, primeira menina por quem se apaixonou.

Carla é a única das *mulheres de kêto* que nasceu e nunca saiu de Guaianazes. Ela não gosta que falem mal do bairro e ficou quieta, de cabeça baixa, em uma ocasião enquanto Flávia dizia: ‘Aqui é um bairro muito violento. Na Penha, onde eu morava quando era pequena, eu não convivia com a violência como eu convivo aqui. E é uma insegurança criar minhas filhas aqui. Eu fico sempre nervosa quando elas estão sozinhas; elas não vão, nem voltam sozinhas do colégio. Eu sei que elas [referindo-se a Carla e a Maira] não gostam que eu fale isso, porque elas foram criadas no bairro e gostam muito daqui; eu e a Carla sempre discutimos por causa disso, mas é como eu sinto’. Em outro momento, Carla foi categórica ao me dizer: ‘Olha, eu posso estar morando há dez anos no centro, eu vou ser sempre da periferia’.

Esta estima de Carla por seu bairro parece-me indicar um matiz bastante longínquo de uma apreciação que postula que o único motivo plausível para se morar na periferia é não ter dinheiro para residir mais próximo ao centro. No limite, esta última avaliação considera que as pessoas vivem na periferia por receberem baixos rendimentos, e, por receberem baixos rendimentos, teriam também um “comportamento coletivo”, já que as ‘condições materiais’ ditam a maneira de viver, a própria existência (e o interessante aqui é que não me lembro de já ter observado este mesmo exame a respeito de pessoas que recebem bons salários; nestes termos que ora critico, o “centro” parece ser o lugar da escolha, e a “periferia”, da sobrevivência).

Pensando além das ‘condições materiais’ (e digo “além” porque não é o caso de negligenciá-las), pode-se vislumbrar modos de vida os mais variados, conforme aponta a leitura de Carla sobre seu próprio bairro. Se a cada dia, realizasse caminhada semelhante com diferentes moradores, novos signos seriam apropriados, novos bairros emergiriam, desencadeados pelas experiências próprias de cada um. Se este passeio fez-me duvidar de uma homogeneidade daqueles 1.200.000 habitantes, propiciou-me também conhecer um pouco mais de Carla. O que ela vê e informa sobre o seu bairro, é o que ela é (em termos de suas preocupações, posições e interesses no mundo). De outra forma, Carla não *veria* calçadas descontínuas, terrenos de ocupação ou um banco em uma determinada praça.

O conjunto habitacional Jardim das Acácias e o bloco de pessoas com deficiências

Andando por Guaianazes, avistam-se diversos conjuntos habitacionais. Estes blocos de apartamentos padronizados – nos quais, na maioria das vezes há uma placa indicando ser um empreendimento do governo do estado via CDHU (Companhia de Desenvolvimento Habitacional Urbano) – fazem parte da paisagem e vocabulário local – uma espécie de “linguagem dos conjuntos”. Foram várias as pessoas que conheci que ou moram em um destes, ou estão aguardando o seu apartamento ficar pronto, ou esperam um dia conseguir uma inscrição ‘pra não precisar pagar mais aluguel’, conforme me disse uma moradora cujo imóvel já estava quase finalizado.

Flávia e Bia moram em um destes conjuntos, o Jardim das Acácias, há aproximadamente dois anos. Logo quando a conheci, Flávia me contou que foi um ganho muito grande adquirir este apartamento, porque era Bia quem tinha, há bastante tempo, uma inscrição, e elas conseguiram registrar o imóvel no nome de Bia, Flávia e das crianças. Antes de se mudarem para lá, elas moravam no terreno que Flávia comprou no Jardim Aurora e onde foram construindo a casa aos poucos – a qual, após a mudança, como já dito, foi destinada à *associação*⁵⁶.

O conjunto foi construído há cinco anos aproximadamente, em um convênio entre governo do estado e prefeitura. É formado por vários blocos de cinco andares, que são agrupados em cores diferentes, e tem uma via de acesso única, asfaltada, onde há sempre crianças brincando. Em certa ocasião, Bia me precisou algumas informações: ‘Os prédios têm cores diferentes porque o conjunto é separado em seis grupos de cinco blocos, por conta da divisão de fornecimento de luz, água e gás. Tem trinta blocos; são vinte apartamentos por bloco, então são... são seiscentos apartamentos’. Em uma outra vez, caminhando pelo conjunto, quando voltávamos da locadora de vídeo, Flávia me explicava a disposição dos blocos: ‘Estes blocos mais de cima [próximo à Nordeste] são todos de funcionários públicos e professores do Estado. Este conjunto, na verdade, foi construído só para funcionários, mas teve uma enchente na Vila Matilde e um incêndio numa outra favela aqui perto, e então teve uma remoção dos desabrigados pra cá. Já o nosso bloco foi destinado, na maioria, pra deficientes’.

⁵⁶ Caldeira (1984) enuncia o ‘processo de autoconstrução’ como prática generalizada na periferia paulistana. ‘[A] construção processa-se a um ritmo bastante lento, que pode demorar anos, e é parcelada; o início de cada fase vai depender sempre da capacidade da família em acumular uma determinada quantidade de recursos’ (:25). Penso ser mais profícuo enfatizar, em vez de uma autoconstrução condicionada ao dinheiro, um ‘construir aos poucos’ – como me disse Flávia – dotado de um sentido. Assim é que Flávia, em determinado momento, preferiu aplicar uma parcela de dinheiro na construção de um segundo andar para ser destinado à *associação*, do que investir em mais um quarto no térreo (onde havia uma sala, um quarto, a cozinha e um banheiro), em melhorias no banheiro, na colocação de um piso ou no reboco das paredes.



‘A favela é bem mais lá pra frente’



Jardim das Acácias

Da primeira vez em que lá estive, havia pessoas com deficiências em todos os apartamentos do térreo: dona Juci, aproximados 50 anos, andava em cadeira de rodas por ter as duas pernas amputadas em decorrência de diabetes. Ela morava com seu marido, filhos, noras e netos, costumava vender salgados e uma de suas filhas era responsável pela faxina no prédio. Dona Ivanilde, vizinha de lado de dona Juci, tinha em torno de 45 anos e residia em seu apartamento com seus dois filhos: Gabriel, 4 anos, e Jean, 10 anos, que tinha paralisia

cerebral. Os vizinhos da frente eram seu Hildebrando – 50 anos aproximadamente, deficiente físico – e família; e seu Valdecir – mais ou menos 40 anos, também deficiente físico – e que também morava com sua família. Havia muitos moradores neste bloco com mais de 60 anos – vários aposentados –, e outras pessoas com deficiências além dos moradores do térreo.

Neste mesmo dia em que Flávia me explicou acerca da composição de seu bloco, Anderson – morador de um apartamento do andar de cima – também me falou a respeito: inicialmente, confirmou o que Flávia havia me dito (que o conjunto era para ser reservado exclusivamente para funcionários do estado, e que houve uma remoção de pessoas desabrigadas de favelas por conta de incêndio e enchente). Consciente de que induzia uma resposta, perguntei se havia algum bloco que era visto como mais complicado, que costumava dar problemas: ‘Ah, o bloco 27 e o 29 dão problema o tempo todo, é uma situação mais difícil. O 27 é o das pessoas removidas da Vila Matilde, e o 29, de uma outra favela. Na verdade, tem muitas pessoas que são removidas de incêndio, porque elas próprias botam fogo nas casas. Tanto que, quando mostram na televisão, apesar do incêndio se espalhar rapidinho, elas já tinham tirado tudo da casa, ninguém morre, ninguém fica ferido...’. Anderson gostava desta versão e mais de uma vez voltou a repeti-la para mim. Sobre o bloco deles, que Flávia dissera que fora destinado para pessoas com deficiências, Anderson falou: ‘Este nosso bloco é chamado de “reserva técnica”, ou seja, um bloco que é reservado para aqueles que tem alguma conexão com pessoas do governo. Eu, por exemplo, consegui este apartamento por intermédio do secretário de habitação’. Flávia me disse depois que Anderson, 36 anos, ‘é doente desde os 18’, e conseguiu uma aposentadoria. ‘Ser doente’ é a designação usada para as pessoas que têm HIV (Clau, amigo delas da prefeitura, também ‘é doente’). Anderson é gay, ‘ele contraiu o HIV na primeira transa dele’, explicou-me Flávia. Ele é o vizinho com quem elas têm mais proximidade e, volta e meia, dava uma passadinha no apartamento de Flávia para conversar – sobre os vizinhos principalmente – antes de subir para o seu.

Anderson esteve com seu apartamento à venda durante um ano e meio, mas – ao contrário de outros moradores que às vezes colocavam uma placa de venda em uma semana e já encontravam compradores na seguinte – estava com dificuldades por causa do preço estipulado. Ele investira bastante, colocando inclusive um rebaixamento de gesso, mas as pessoas achavam caro. Era irredutível no valor, sobre o qual me falou: ‘O meu apartamento eu estou vendendo por treze mil, por conta das reformas que eu fiz e tudo mais. Além disso, os apartamentos no quarto [e último] andar são os que valem mais, em torno de onze mil. Quando o conjunto foi construído, você comprava apartamento por cinco mil. E também tem uma diferença de preço entre os apartamentos que têm acabamento e os que não têm.

Acabamento é o piso, porque o apartamento é entregue só no cimento. Quando tem piso, vale uns nove, dez mil; sem piso, uns oito'⁵⁷.

Eles diziam se relacionar bem com a vizinhança, que sabia que Flávia e Bia são lésbicas e Anderson é gay. Porém, eram unânimes ao se referirem ao controle e às fofocas. Flávia falou que as pessoas ficavam muito impressionadas com a quantidade de mulheres que sempre estavam lá no apartamento. 'Entrou aqui, virou lésbica! Mesmo que não seja, vira lésbica', avisou, aludindo a comentários alheios. Sobre o assumir-se lésbica em relação aos vizinhos, Bia falou: 'Todo mundo sabe. E a gente sempre fez questão de não omitir, não ficar escondendo, até pra quebrar com a chance do "ah é..." [imitando um tom de fofoca]. Daí, quando se insinua qualquer coisa, não vai ter nenhum impacto porque não é novidade pra ninguém. E não vão usar isso como xingamento também. A gente teve um casal de amigas que teve que se mudar do conjunto onde elas moravam porque elas sempre esconderam; os vizinhos descobriram e ficou insustentável continuar morando lá'.

Anderson mantinha um tom muito jocoso nos seus relatos sobre seu relacionamento com vizinhos. Narrou-me, por exemplo, uma situação que envolvia um vizinho evangélico: 'Esse vizinho evangélico falou, quando eu tava andando na rua: "ah, aquela bichinha"'. Então eu voltei e disse bem calmo pra ele: "Ah, por favor, seu Francisco, bichinha não. Bichinha é muito feio, porque além de ser pejorativo, eu não tenho mais idade pra ser bichinha, né? Então, faz o seguinte: me chama só de bicha, ou de dona bicha, faz o favor". Daí ele ficou quietinho, só me olhando. Porque tem que agir assim com as pessoas; tem que chocar mesmo, porque daí eles não falam mais nada'.

Os "conjuntos prontos" e o mutirão

Em janeiro de 2005, Flávia foi escolhida em uma reunião de condomínio para ser a síndica do bloco. Sua gestão começou em fevereiro e tinha como principal objetivo colocar as contas em dia, visto que a síndica anterior deixara de pagar três contas de luz do corredor e, como mais tarde descobriu-se, três contas de água e também o serviço do rapaz que instalou o

⁵⁷ Eles costumam apontar que o prédio vai se valorizando à medida em que compradores de segunda mão, com maior poder aquisitivo, adquirem um apartamento, pois eles têm mais possibilidades de contribuir com melhorias nos blocos. Indicam que os novos moradores, assim que se mudam, já vão logo colocando piso e muitas vezes azulejando a cozinha – conforme ocorreu com os compradores do apartamento de Joelma (uma ex-síndica sobre a qual falarei mais adiante) e mesmo com dona Nalva quando se mudou para o bloco. O piso nos apartamentos, inclusive, parece-me um importante índice de poder econômico das famílias lá residentes. A este respeito, ver Borges que, referindo-se a uma quadra residencial recém demarcada, localiza que ali 'faltam esses índices explícitos do maior poder econômico próprio de moradores que costumam comprar o lote de segunda mão' (2003:67).

hidrômetro⁵⁸. Estes assuntos de condomínio tumultuaram bastante a rotina do bloco e várias reuniões extraordinárias – que ocorriam no corredor do térreo – foram marcadas. O comentário geral era de que a síndica anterior, Joelma, estaria utilizando o dinheiro dos condôminos para investir em seu novo apartamento, em um outro conjunto habitacional. Ela se mudara no início de fevereiro, recusando-se a passar contas e recibo para Flávia, que disse que o caixa do condomínio foi lhe dado sem dinheiro algum.

O valor do condomínio é de quinze reais por apartamento e paga-se vinte e seis reais de água e gás. A luz fica por conta de cada apartamento. Anderson, que já fora síndico antes de Joelma, disse que entregou a ela o caixa com cem reais, os quais – junto com o montante que sempre sobrava dos pagamentos dos condôminos – planejava-se iniciar diversas melhorias no prédio: colocação de piso de ardósia nos corredores e nas escadas, fazer um jardim no canteiro de entrada e cercar o entorno do bloco. Nada disso foi feito e comprovou-se, inclusive, que Joelma utilizou sacos de argamassa que seriam destinados ao bloco para uso próprio. Daí por diante, este passou a ser o assunto dominante nos corredores e a cada dia, novas histórias sobre “as diversas maldades de Joelma” eram contadas: Joelma pediu para um morador abrir um crediário da compra de um móvel para ela e, como nunca lhe repassou o dinheiro, o nome do mesmo foi para o SPC; ela foi o pivô de desentendimentos entre um casal e de uma briga entre duas moradoras; ameaçou Anderson de agressão quando ele contestou algumas contas em uma reunião etc.

No dia em que ela se mudou, Anderson passou no apartamento de Flávia: ‘Nossa, deu vontade de soltar rojão; só não fiz isso porque ia dar muita bandeira’, falou. ‘Mas ela não vai poder fazer isso agora nesse *condomínio de mutirão* que ela vai morar. Porque lá não é que nem aqui, que as pessoas conseguiram *tudo pronto*, por sorteio. Lá as pessoas compraram tudo com o próprio dinheiro. E se ela tentar passar a perna em alguém... Lá as pessoas andam armadas; são capazes de matar’. Uma outra vizinha do quarto andar, em uma reunião de condomínio que aconteceu depois, também se referiu à nova moradia de Joelma: ‘Ela saiu daqui debochando, dizendo que a gente tava com inveja do lugar que ela ia morar’.

Fiquei querendo saber mais sobre os ‘condomínios de mutirão’. Dona Nalva, mãe de Flávia, estava inscrita em um destes e seu apartamento estava previsto para ficar pronto em junho de 2005. Combinei de acompanhá-la um dia, já que ela sempre ia aos fins de semana e feriados para trabalhar. Ao contrário dos conjuntos como o que mora Flávia – onde os

⁵⁸ O hidrômetro que fora instalado servia para medir o consumo de água de cada bloco individualmente. É um mecanismo de controle pois, no Jardim das Acácias, cinco blocos compartilhavam uma caixa d’água e a conta era dividida igualmente entre estes.

moradores recebem os apartamentos prontos e pagam uma quantia mensal para o governo –, nos *mutirões* as pessoas (os *mutirantes*, conforme são chamados) constroem seu imóvel com o material fornecido pelo governo, e pagam mensalmente um valor muito menor do que aquele pago pelos moradores dos “conjuntos prontos”. Como os *mutirantes* têm seu emprego durante a semana, eles devem trabalhar na obra nos fins de semana e feriados (e batem ponto quando entram e quando saem), sob pena de perderem sua prerrogativa de inscrição. Então, às cinco e meia da manhã de uma terça-feira de carnaval acompanhei dona Nalva na obra, onde ela é a responsável pela cozinha⁵⁹.

No caminho, dona Nalva ia me explicando o processo de idealização e construção do condomínio de mutirão onde iria morar. Há oito anos começaram as reuniões, durante o governo Covas. Demorou até encontrarem o terreno e começarem as construções, iniciadas em maio de 2004. No terreno – onde é construído o condomínio composto de sete blocos de sete andares, com quatro apartamentos por andar – há mais vinte e nove ‘empreendimentos’ (conforme anunciam as placas) do mesmo tipo sendo finalizados. Durante o almoço, fiquei conversando com algumas *mutirantes*, cujos discursos lembravam-me o que Anderson me dissera: ‘A gente batalha pelo que é nosso’, observou-me uma delas. ‘A gente faz tudo com muito amor e carinho, porque a gente sempre pensa que aquele apartamento onde a gente trabalha, pode ser o nosso’, disse-me outra. Quando cheguei, relatei a visita a Flávia, que acrescentou: ‘É, e lá é assim: as pessoas se preocupam com um risco na parede do corredor’.

Em maio de 2005, dona Nalva mudou-se de sua casa no Jardim Aurora. O mutirão ainda não estava pronto e as obras haviam atrasado pois o governo não repassara dinheiro para os materiais. No entanto, ela não queria ficar mais em sua casa pois se sentia muito insegura sozinha, visto que Danilo, seu filho que morava com ela, pouco permanecia lá. Receava também a ocupação do imóvel por outras pessoas, já que a casa costumava ficar vazia: ‘Às vezes eu tô deitada no meu quarto e ouço umas pessoas conversando na rua: “tem gente morando nessa casa?”’, e daí os vizinhos que me conhecem vêm rapidinho: “Tem, tem sim. A dona Nalva mora aí”. A compradora foi uma moradora de um outro bloco do Jardim das Acácias e, dona Nalva, por sua vez, comprou o apartamento de seu Hildebrando, morador do térreo do bloco de Flávia. Ela e Danilo ficariam lá até o apartamento do mutirão ser

⁵⁹ No regulamento do mutirão, que ficava afixado próximo à cozinha e ao almoxarifado, constava: “Entende-se o sistema de ajuda mútua (mutirão) como sendo aquele em que a execução das obras é efetivada mediante a contribuição em horas trabalhadas pelos próprios interessados (...)”. “Horários e condições de trabalho: sábados, domingos e feriados. Nos dias de feriados santos não haverá mutirão (...). Cada família terá que trabalhar no mínimo 16hs por semana, sendo 8hs no sábado, 8hs no domingo, com intervalo de 1h para almoço e descanso”. “Faltas e atrasos: devem ser justificados e repostos em até 30 dias. Três atrasos injustificados equivalerão a um dia de falta. As pessoas que tiverem três faltas consecutivas ou alternadas injustificadas, ou seja, sem motivo permitido por lei, serão excluídas do mutirão”.

finalizado, mas, nas últimas vezes em que estive em Guaianazes (em maio e julho de 2005), dona Nalva não cansava de dizer o quanto estava feliz com sua nova residência, morando próxima à filha e às netas. Com a mudança da mãe, Flávia e Bia começaram a pensar na venda da casa da *associação*, principalmente pelo fato de esta ficar vazia e não ter mais sua mãe ao lado para cuidar. Além de evitarem o risco de uma invasão (e também uma possível perda do terreno caso houvesse uma reintegração de posse), o dinheiro da venda poderia ser capitalizado para outros investimentos, conforme indicarei no último capítulo.

Flávia e o movimento de moradia em Guaianazes

Quando dona Nalva estava para vender a casa contígua à *associação*, dizia a respeito da compradora: ‘Ela sabe da situação lá, que é ocupação’. Bia, que ouvia o noticiário da rádio CBN todos os dias de manhã, continuava a conversa: ‘Eu fiquei preocupada, porque eu vi em uma reportagem que lá em Goiás tiraram 12.500 famílias de uma ocupação; elas estavam há nove anos lá’. E Flávia complementou: ‘Aqui no Jardim Aurora são 2.200, 2.600 famílias. É uma propriedade particular. O proprietário entrou com ação em 89 e nós entramos em 92’.

- Só que, pra dar certo, a ação do proprietário deveria ter vindo depois, Bia continuou.
- Nós estamos esperando. Mas eu acho que não tiram mais a gente, disse Flávia.
- Quando a gente comprou o terreno, não sabia que era ocupação. E eu quero vender logo, porque a gente não tem segurança dessa situação, falou dona Nalva.

E Bia concluiu:

- O prefeito disse que quer resolver a situação. A gente só não sabe como.

Flávia um dia mostrou-me diversas fotos, já amareladas, que tinha guardado. Eram registros do Jardim Aurora no início da ocupação, quando as primeiras construções estavam sendo feitas. ‘Olha como mudou, como hoje está bem melhor!’, atentava-me. As ruas eram todas de terra e Flávia me disse que faltava água, luz e saneamento. ‘A maior parte dos terrenos daqui é irregular. E eu fui atrás dos papéis depois que eu comprei o terreno e vi que era ocupação. E foram quatorze anos de luta’, explicava-me. Em fotos seguintes, havia seqüências ora de pessoas reunidas em ruas do Jardim Aurora, ora de passeatas dos moradores no centro da cidade com faixas reivindicando a regularização da área. Flávia já havia me falado a respeito deste movimento de moradia quando a conheci, na entrevista em Porto Alegre, demarcando que foi a partir dele que se filiara ao PT: ‘Quando eu comprei esse terreno em Guaianazes, nós descobrimos que era uma área irregular, e aí, por um gabinete, eu fui levada a me filiar no PT. Mas assim, sem grandes informações, sem formação, sem saber o que realmente era uma filiação ao PT e tudo mais. Durante um bom período foi assim, eu só

servia pra ir aos encontros zonais pra votar, mais nada, eu não precisava saber o que tava acontecendo ali; eu conseguia numa praça juntar 500 pessoas pra ouvir o que eu falava sobre habitação, sobre moradia, e levava todos anos 50, 60 pessoas pra votar no zonal, então era o que importava. A minha formação foi deixada pra trás'. E apontava que sua formação no feminismo e seu trabalho com mulheres em Guaianazes vieram a partir dessa experiência com o movimento de moradia.

Como já dito na introdução, Flávia se tornou lésbica⁶⁰ durante este movimento, quando conheceu uma outra mulher que também militava. Na mesma época, ela começou a se distanciar da Igreja Católica, junto à qual desenvolvia há um longo tempo trabalhos comunitários. Movimento de moradia, feminismo, filiação partidária, lesbianidade vieram juntos no turbilhão desencadeado pela situação irregular do terreno no Jardim Aurora. 'Eu não queria voltar a viver como eu vivia antes, não era isso que eu queria pra minha vida, fiquei isolada, muito sozinha, porque eu não me adaptava mais a conviver com as mulheres da comunidade, que freqüentavam a Igreja Católica, não na concepção... hoje eu conheço as Católicas pelo Direito de Decidir⁶¹, e outras mulheres que vêem o espaço da mulher dentro da igreja como um direito, como uma conquista, e não como um feudo dos padres. Então é diferente. Ainda existe na periferia e eu acredito que em pequenas cidades, as mulheres que cumprem o papel social que cabe ao Estado, ao governo e tudo mais, via Igreja Católica. E é isso que se vê em Guaianazes e eu era uma dessas mulheres. Eu fazia o trabalho social, o trabalho de visita, o trabalho de acompanhamento, o trabalho de trazer a criança pra escola, a criança pra pesagem, eu fazia esse papel na região, sem ter a noção do que eu estava fazendo; durante muitos anos eu fiz isso. Então eu não me via mais participando disso. Eu já era tida na Igreja, nas organizações que nós fazíamos como mulheres da Igreja Católica, como uma mulher separada. Eu já era rebelde. Eu subia em cima d'um banco na praça pra fazer reunião pra 500 pessoas, entre homens, mulheres. Eu já tinha saído dessa ordem, né? E aí não me via voltando a ela. E é um momento solitário, é um momento muito difícil. Até você entender que existem outras como você, que fazem a mesma coisa, que sobem em um carro de som pra falar num microfone, foi um momento muito difícil. E aí também vivendo a transição na sexualidade, tudo, foi muito... A política, a liderança, veio junto com essa descoberta da sexualidade. Tudo, tudo. Foram duas coisas que vieram muito juntas. Com certeza. E assim, bateram com muita força. Com muita força'.

⁶⁰ Desenvolverei esta idéia de 'tornar-se lésbica' no quarto capítulo. Adianto que o 'tornar-se' tem um sentido de des-cobrir uma essência.

⁶¹ Organização não-governamental feminista que contesta diversas diretrizes da Igreja, como a proibição do uso da camisinha, a criminalização do aborto e a condenação da homossexualidade.

Aponto também que poucos anos após o início da militância no movimento de moradia, Flávia voltou a se aproximar do candomblé. Ela já havia freqüentado um barracão desde os 4 anos de idade⁶², afastou-se, sempre relutou em ser iniciada, mas há sete anos atrás foi feita de santo – questão que abordarei um pouco mais no quinto capítulo. Assim, a militância no movimento de moradia – propulsora da filiação ao PT, do trabalho com mulheres e da descoberta da lesbianidade – é um evento destacado por Flávia na sua interpretação a respeito de seu afastamento da Igreja Católica, espaço que foi preenchido com a aproximação ao candomblé. Penso, portanto, que o movimento de moradia reengrenou a vida de Flávia: novos interesses passaram a confluir a partir desta militância. Por conseguinte, esta passagem parece-me importante para adensar a idéia da imbricação dos domínios: aquele novo momento *político* de Flávia entrava em choque com suas expectativas *religiosas*, e vice-versa.

Uma família de mulheres

A sala do apartamento de Flávia e Bia é o *locus* de grande parte dos acontecimentos que são aqui narrados. É ali onde se dão as conversas e reuniões, onde se discute política e candomblé, recebem-se as várias visitas diárias de amigas e pessoas conhecidas que estavam de passagem e queriam dar um alô, produzem-se artesanatos, onde os moradores pagam o condomínio, onde a Maria Padilha ou a preta-velha vêm. E esta sala diz muito sobre elas: a cor rosa de uma das paredes; as bandeirinhas do arco-íris na estante; o radinho à pilha no formato de um sapinho, ou melhor, ‘uma sapinha’ (que se tornou um símbolo das lésbicas, as quais reapropriaram a palavra “sapa”, originalmente uma designação pejorativa); a foto do pai Reginaldo pregada no espelho; uma escultura de uma mulher negra com uma criança; um sino dos ventos na entrada (lembrando que Flávia é de Iansã, orixá dos ventos e raios); uma vela de sete dias sempre acesa atrás da porta, onde também fica encostada a bengala de Bia quando ela está em casa; os vários CDs – sendo os de Alcione, Ana Carolina, Cássia Eller os mais ouvidos – todos com etiquetas em braille; o computador onde Bia trabalha toda noite (com o auxílio de um software de voz). Sem contar os “signos móveis”: o cachorrinho cujo nome é Eros e a tartaruga que se chama Safos – em referência a Safo de Lesbos, poetisa da Grécia Antiga cujos escritos falavam do amor entre mulheres, que deu origem à palavra *lésbica*.

O apartamento tem dois quartos, uma sala, um banheiro, cozinha com área de serviço. Um dos quartos é o de Flávia e Bia, e o outro é onde dormem Isabel e Tainá – e onde também fiquei. Quando Carla, Maira ou outra pessoa dorme no apartamento, costuma-se colocar um

⁶² Dona Nalva também é do santo; ‘Eu sou a quarta geração de candomblé da família’, Flávia me disse uma vez.

colchão na sala. Nunca está vazio; em uma determinada ocasião, havia quatorze mulheres reunidas na sala, evento para o qual elas pediram uma foto. As batidas na porta são constantes; o telefone toca com bastante frequência, assim como o interfone. As pessoas chegam para conversar e passam um longo tempo. Flávia e Bia gostam da casa cheia. Um dia em que Carla não vem, por exemplo, Flávia já liga para ela reclamando. O lazer é também todo feito lá: pilhas de filmes, tardes de música, grandes almoços e conversas acaloradas. A compra de mês de Flávia sempre prevê mais gente do que ela, Bia, Isabel e Tainá (acompanhei-a no supermercado em uma compra do mês: dentre outros produtos comprados em grande quantidade, havia quinze quilos de arroz e dez quilos de açúcar. ‘Você não acredita, mas no fim do mês a estante fica vazia’, disse-me). De lá, costuma-se sair apenas para o trabalho, para reuniões do movimento e grandes eventos como a Parada e a Marcha do 8 de março. O apartamento de Flávia e Bia é o *axis mundi* das *mulheres de kêto*.

A porta do apartamento, que na maioria das vezes fica destrancada ou mesmo aberta, parece-me uma alegoria importante para pensar na mescla dos conteúdos da casa e da rua. Penso que este apartamento não possa ser caracterizado pelo primado da privacidade e da família; o fechar a porta não denota um isolamento do mundo público – até porque ela logo é aberta (muitas vezes sem se precisar bater para se anunciar a chegada). Já presenciei uma reunião de condomínio na sala de Flávia e Bia, bem como soube de uma vez em que Maria Padilha, reclamando do espaço exíguo, lançou-se ao corredor do prédio. O que se discute na rua é o que se discute em casa, e vice-versa. Da mesma forma, por exemplo, que trabalhos e preocupações são trazidos da prefeitura e do candomblé para o apartamento, a lesbianidade não é assunto a ser tratado a portas fechadas⁶³. As crianças, Isabel e Tainá, também não têm uma esfera de “cuidado especial”; elas estão lá, circulando, como as outras mulheres mais próximas e participando de todas as conversas. O quarto de Flávia e Bia não é um espaço circunscrito à intimidade, a notar pelas reuniões constantes, onde as pessoas conversam longamente sentadas na cama delas.

⁶³ Uma situação paradigmática ocorreu quando se confeccionava uma faixa das *mulheres de kêto* para ornamentar o estande da *associação* na Feira da Vieira, uma feira de artesanato no centro de São Paulo composta por organizações GLBT, que ocorre às vésperas da Parada do Orgulho GLBT em maio. Na grande faixa de juta, que permaneceu um longo tempo estendida na mesa da sala, Flávia escrevia a portas abertas com letras pretas garrafais ‘Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”’, em meio a vizinhos que entravam para pagar o condomínio ou perguntar qualquer coisa e crianças que circulavam no local.



Cidra, perfume e cigarro da Padilha; fios do candomblé e ‘sapinha’ (‘Kêto Arte’)



Faixa e artesanatos para a Feira da Vieira

Esta é uma casa da *política*, como também é uma casa do *candomblé*. E, sobretudo, é uma casa de mulheres, conforme indica o título deste capítulo. Isto foi dito por Carla durante uma desavença com um técnico que viera consertar o computador, o qual protagonizou uma tarde tensa. O contato com o rapaz fora feito através de uma amiga de infância de Flávia que o namorava e estava no apartamento enquanto ele realizava o serviço. A tensão começou a partir de brincadeiras entre o casal. A amiga de Flávia havia chegado antes, e quando o namorado apareceu trocaram tapas em clima de brincadeira, mas que acabou levando a mulher ao chão. Em outro momento a amiga de Flávia foi ao banheiro, e como a mesa onde está o computador fica na estreita passagem que dá acesso a ele, ela passou próxima ao namorado, que falou: ‘Ela sempre procura uma oportunidade pra passar a mão na minha bunda’. Todas reprovavam aquilo. ‘É um tipo de coisa que eu presencio muito em casais hetero. Entre mulheres, a gente não vê isso’, dizia Bia, apoiada por Flávia.

Por fim, ele fez algum comentário sobre o grande número de mulheres no apartamento (estávamos Bia, Flávia, Carla, Maira e eu) – o qual não foi bem interpretado por elas. Carla

lhe respondeu ironicamente: ‘É, aqui é uma casa de mulheres. Quando entra homem aqui, a gente faz um batismo. Bia, traz o taco de beisebol!’, e o homem logo resmungou um comentário sobre a conotação fálica do taco. Quando ele estava indo embora, Carla falou algo a respeito de não gostar de cumprimentar homem dando beijo no rosto: ‘Eu prefiro aperto de mão. A barba incomoda’, disse a ele. Da porta, ele ia retrucar uma resposta aludindo à relação sexual entre mulheres, mas foi logo cortado por sua namorada, que o foi empurrando para fora prevendo a confusão que este comentário acarretaria. ‘Não tem que ficar dando chance pra um cara desses’, dizia Bia depois, censurando Carla; ‘Ele veio fazer um serviço e pronto. Não dou razão pra Carla de ter começado, mas se ele fala aquilo que ele ia falar na porta, eu já tava me levantando daqui e ia ser obrigada a engrossar com ele’. E concluiu: ‘Me incomoda quando vem homem aqui’.

‘O cheiro do apartamento muda quando tem homem aqui’ é uma frase que ouvi Bia falar mais de uma vez. Como já dito, poucos homens aparecem no apartamento. Dentre eles, os que permanecem mais tempo são amigos gays, como Anderson, o vizinho; Clau, que trabalha na prefeitura (e sobre o qual falarei no capítulo seguinte); e Vagner, coordenador de um grupo gay de Guaianazes chamado ‘Filhos de Obaluaê’. Observo que não tenho nenhum registro de amizade delas com homens considerados heterossexuais. Danilo, irmão mais velho de Flávia, é a presença masculina mais freqüente, e a relação que as *mulheres de kêto* pautam com ele é extremamente jocosa, quando não de grande impaciência.

O pai de Isabel e Tainá, ex-marido de Flávia, não dá notícias há mais de dois anos. Após a separação, ele se afastou das filhas e elas têm escassos relatos de quando estiveram ou conversaram por telefone com ele. Presenciei apenas uma vez Tainá se interessar em procurá-lo. Passou alguns dias às voltas com o telefone, mas desistiu quando Flávia, depois de muitas tentativas, descobriu que ele havia se mudado e ela não conseguiu contato com nenhum familiar. Frente à impossibilidade de encontrá-lo, Luiza, amiga de Bia e Flávia, aconselhou Isabel – que não demonstrava qualquer menção de querer encontrar com o pai – a falar com a irmã. ‘Você acha que eu não falo? Eu falo que ele não procura a gente, que é melhor a gente não ficar atrás, mas tem vezes que dá a louca, ela fica triste e quer encontrar com ele’, respondeu Isabel.

Jair, o pai das meninas, é uma figura ausente não só física mas nominalmente. Das várias conversas que eu ouvia entre Isabel e Tainá, por compartilhar o quarto com elas, pouco as meninas se referiam a ele. Mais de uma vez, presenciei diálogos deste tipo:

- O pai falou pra...
- Qual pai?

– Ué, o pai Reginaldo – aludindo ao *pai-de-santo*.

Como é mais provável que o *pai-de-santo* figure como sujeito das frases, a ele costumam se referir apenas como ‘pai’. Para falar do *pai carnal* (o ‘pai de verdade’, como ouvi Tainá mencionar uma vez), elas costumam suceder o ‘pai’ pelo nome – dizem então, por exemplo, ‘meu pai Jair falou um dia...’.

Portanto, o apartamento – esta ‘casa de mulheres’ que é o local por excelência das *mulheres de kêto* – emoldura esta ‘família de mulheres’, conforme aqui nomino. Utilizo esta designação por me parecer questionadora de uma concepção de família focada em um núcleo homem-mulher-filhos. Conforme já indicado por uma literatura a respeito de famílias de lésbicas e gays (cf. Cadoret, 2001a e 2001b; Le Gall, 2001; e Grossi, 2003), além de abalar pressupostos baseados na complementaridade biológica entre os sexos, famílias assim compostas ressaltam ainda mais o caráter social do parentesco⁶⁴, uma vez que enfatizam que a parentalidade pode se configurar a partir de relações sociais e afetivas, e não necessariamente biológicas. Em situações como a do contexto etnográfico em questão, é notável como os domínios da conjugalidade, sexualidade, procriação e filiação não se dispõem em um eixo comum (cf. Cadoret, 2001b), bem como as relações familiares se estendem para além das pessoas com quem se têm uma ligação *carnal* (designação utilizada para se contrapor à ligação *de santo*⁶⁵).

Assim, além de se considerar vínculos familiares em termos de laços *caruais*, penso que outro componente que está contemplado na conformação desta família de mulheres é o laço religioso/*de santo* que as une. Além das *filhas caruais*, Flávia é *mãe – mãe pequena* – de Carla, Maira, Célia e Lila, e assim elas se referem a ela. Ou seja, estas mulheres se agregam em família por vínculos outros que não os de sangue – ou melhor, em seus termos, vínculos de *carne* –, laços que são justapostos a critérios afetivos e eletivos, já que nem toda(o) irmã(o)-de-santo pertence a esta ‘família de mulheres’. Disto poderia apontar mais uma vez a relação entre os temas *política* e *religião*: dentre a família-de-santo mais ampla⁶⁶, as que integram esta família de mulheres são *lésbicas* que também fazem parte das *mulheres de kêto*.

⁶⁴ Foi Schneider (1984) quem formulou a crítica de que o parentesco era concebido pelos cientistas sociais a partir da premissa – muito importante para o “ocidente” – ‘blood is ticker than water’. Os laços de sangue, deste modo, eram tomados como referência para se estabelecer relações mais ou menos próximas nas redes de parentesco. Ou seja, a relação biológica era concebida como a primeira, e as demais estabelecidas com outros parentes eram desenvolvidas e estendidas a partir deste núcleo de reprodução sexual. Deste modo, o parentesco, nestes estudos, é percebido como irremediavelmente ligado à reprodução.

⁶⁵ Ouvi Flávia se referindo a *filhas caruais* (Isabel e Tainá), *mãe carnal* (dona Nalva) e *irmão carnal* (Danilo). Mas este adjetivo já foi também usado por Bia quando disse que não poderia cambonear Padilha por ter uma *ligação carnal* com Flávia (ver capítulo 1).

⁶⁶ Família-de-santo são todos aqueles irmãos iniciados pelo mesmo pai.

E aqui não se tem como saber se o *candomblé* dá a base para a adesão *política* ou a *política* dá a base para a adesão *religiosa* – talvez porque um não preceda o outro: é ‘tudo isso ao mesmo tempo’, como disse Flávia uma vez referindo-se aos “atributos” das *mulheres de kêtô*.

Retornarei à questão da família de mulheres no quarto capítulo, mas, antes de finalizar, gostaria de, retomando temas arrolados neste capítulo, tecer uma última observação. Flávia e Bia moram em um conjunto habitacional que, visto de fora, parece ser a residência “dos pobres”. Se pegarmos como referência só esta objetificação – partindo da idéia de se determinar o sistema familiar a partir do local de moradia, dos rendimentos etc. –, muitos equívocos podem ser cometidos. Basta comparar a família de Flávia e Bia com os vizinhos da frente para concluir rapidamente que entre eles há mais diferenças que semelhanças. Uma suposta qualidade comum de pobreza não garantiria qualquer perspectiva frutífera de entendimento para este caso. Por essas razões e incômodos, acredito que seja mais revelador pensar este universo não em blocos, mas em apartamentos.

3. A política na prefeitura

Conheci Claudionor na primeira vez em que fui com Flávia, Bia e Carla de Guaianazes à prefeitura, no dia 2 de fevereiro de 2005. Era o último dia de trabalho de Flávia, pois sua exoneração fora publicada no Diário Oficial do dia anterior. Clau é voluntário no Conselho Municipal da Pessoa com Deficiência (CMPD) – que, até abril de 2005, era presidido por Bia. Naquela época, ele conhecia Bia e Flávia há oito meses. ‘Mas parece que eu já conheço há vinte anos’, dizia-me em seu tom sempre extrovertido.

Clau tem quase 40 anos, nasceu em Recife e, antes de São Paulo, residia em Paraty, onde trabalhava em um salão de beleza, além de cantar na noite. Como ele mesmo indica, segue o ‘estilo amapoa’, jargão que designa “mulher”: alto e magro – ‘eu visto 38’, ressaltava orgulhoso –, sempre o via de calça justa, blusa baby-look e sapato plataforma. Fala alto, afinando a voz e costuma se auto-referir no feminino. ‘Eu sou uma trava. Só não tenho peito, mas sou uma trava’, diz ironizando com a palavra ‘travesti’. O motivo de sua mudança para a capital paulista é o mesmo que o afastou de seu emprego como cabeleireiro: há dois anos sofreu um derrame que debilitou seu lado direito. Levado às pressas para São Paulo, diagnosticou-se que o derrame tinha ligação com o vírus HIV, que Clau sequer sabia que havia contraído. Assim explicou-me: ‘Eu tava em Paraty e tinha dois dias que eu me sentia muito fraca. No salão, eu não agüentava até o fim do dia, e eu não sou disso. Eu cantava à noite e ficava cansada; no salão, tinha que sentar o tempo todo. Um dia meu pé entortou completamente. Me trouxeram correndo aqui pra São Paulo e foi aí que eu descobri que eu tinha HIV. Foi um namorado que passou pra mim. Eu descobri há dois anos, mas o vírus deve ter ficado encubado um tempo. Eu devo ter pegado com 34, 35 anos’. Sua mão voltou ao normal, porém sem tanta firmeza quanto antes, e ainda encontra um pouco de dificuldade para caminhar.

Falou-me também como conheceu Flávia e Bia: ‘Ah, teve uma reunião lá de moradia e eu fui chegando já falando: “Eu quero uma moradia!”. Eu acho que elas gostaram da minha atitude e falaram pra eu vir na prefeitura. No dia seguinte, eu já estava aqui como voluntário’. Foram várias as vezes em que Clau se referia às duas conectando-as ao tema da moradia. Narrando-me o derrame, disse-me em uma outra tarde na prefeitura: ‘Tinha dias que eu ficava super deprimida. Porque agora eu estou melhor, mas eu fiquei deformada. E foi muito bom eu ter conhecido elas. Elas logo me trouxeram pra trabalhar aqui. É um trabalho voluntário, mas

eu gosto de vir aqui pra prefeitura, de atender as pessoas. E se Deus quiser a Bia e a Flávia vão conseguir uma moradia pra mim, pra eu poder morar sozinha, ter o meu canto’ (ele estava morando com a irmã). Em outra ocasião, quando foi dormir no apartamento de Flávia para cortar o cabelo de Bia e Maira, retornou ao assunto: ‘O babado é ter apartamento, com o resto a gente se vira. Posso até trabalhar como doméstica, não ligo’.

Para Clau, sua aproximação à Flávia e Bia deu-se em função de uma moradia almejada, que ele acredita ser possível de elas conseguirem dado o vínculo com a prefeitura. Já o interesse delas em Clau decorreu principalmente da vontade de ter ‘uma pessoa de orientação GLBT com deficiência pra trabalhar junto ao Conselho’, conforme falou-me Flávia. Elas nunca fizeram referência à possibilidade de conseguir uma moradia para Clau, apenas sabiam de alguns caminhos burocráticos que ele poderia seguir. Esta ligação delas com a questão da moradia – em função, principalmente, do vínculo com a prefeitura e do fato do movimento de moradia ser localizado por Flávia como um de seus primeiros engajamentos políticos – parece ser compartilhada por outras pessoas, como por exemplo seu Osvaldo e dona Luzinete, moradores do mesmo bloco delas no Jardim das Acácias. Eles são casados e têm em torno de 65 anos; seu Osvaldo é zelador e sua esposa, dona de casa.

Em um certo domingo eclodiu uma grande discussão no condomínio em função da presença de Joelma, a ex-síndica do bloco (ver capítulo 2). Todos os moradores mobilizaram-se em uma reunião feita na sala de Flávia. Eles cobravam várias explicações de Joelma, que ficou sentada no sofá ao lado de seu Osvaldo. Flávia a inquiriu por ter usado diversas vezes seu nome sem sua autorização, dando o exemplo de uma situação que ocorrera com os referidos vizinhos: ‘A dona Luzinete veio me dizer um dia que você tinha falado com seu Osvaldo que era pra ela não berrar, porque senão eu, que trabalho na prefeitura, podia falar com a CDHU pra tirar o apartamento deles!’. Joelma ficou indignada e perguntou a seu Osvaldo: ‘Eu falei isso, seu Osvaldo? Falei?’. Seu Osvaldo, todo sem jeito, foi se justificar com Flávia, dizendo que falara isso para a esposa para fazer com que ela parasse de berrar – o que de fato aconteceu, pois ela calou ante a ameaça.

Presenciei também situações em que a vizinha da frente batera mais de uma vez na porta à procura de Bia dizendo que ‘aquele meu cunhado que é deficiente tá ali na minha casa e a Bia disse que eu podia pegar aqui uns papéis pra ele assinar e se inscrever pra moradia’. O nexos com a prefeitura também era por elas construído em circunstâncias cotidianas como quando, por exemplo, em uma reunião de condomínio, Flávia distribuiu aos vários moradores idosos do bloco exemplares do “Estatuto do Idoso”, uma pequena publicação feita na gestão de Marta Suplicy, e que Flávia tinha sobrando em casa. Além disso, as falas das *mulheres de*

kêto, entremeadas de questões do executivo municipal e pontuadas por siglas institucionais (CPP, CMPD, CDHU, GLBT etc.), são enunciadoras de uma relação na qual esta “política institucional” é conjugada e vivida no cotidiano⁶⁷.

Se Clau é importante para Flávia e Bia no sentido de ser um voluntário do CMPD que tem deficiência e ‘uma orientação GLBT’, parece-me o ser também para introduzir outras questões que serão desenvolvidas neste capítulo. Clau é uma “figura de síntese”, conforme designo, pois articula moradia – prefeitura – *segmento GLBT* – *segmento das pessoas com deficiências*. Em um caminho semelhante àquele de Flávia, ele chegou à prefeitura por meio das reivindicações por moradia, e, sendo reconhecido como gay com deficiência, foi chamado para reforçar a questão GLBT dentro do Conselho presidido por Bia. Esta “presença GLBT”, formada por Bia, Flávia, Carla e Clau, gerou o comentário de um conselheiro de que ‘o CMPD está se transformando em um viadeiro’. Falar de Clau, assim como se referir à ligação de Flávia e Bia com a prefeitura, é falar de todos estes aspectos juntos.

Este capítulo pretende um papel de transição do anterior ao vindouro, seguindo também uma cronologia apontada por Flávia a respeito de sua vida. De forma sequencial portanto busca-se construir uma analogia entre o argumento da dissertação e a cronologia dos fatos como construída por Flávia, para quem a vinculação ao movimento de moradia, abordado no capítulo 2, foi o início de uma aprendizagem política que culminou com a eleição para um cargo comissionado na prefeitura, conforme será apresentado neste capítulo⁶⁸. Digo ‘início de uma aprendizagem política’ porque, como já mencionado no capítulo anterior, à militância no bairro foram confluindo novos elementos na vida de Flávia: a filiação partidária, a descoberta da lesbianidade, o trabalho com o *segmento GLBT* – e este “novo” momento de sua vida formou um currículo para ela ser eleita para um ‘emprego na política’⁶⁹. Na prefeitura, alçou-se a uma arena institucional aquelas que formavam um escopo de preocupações cotidianas. Somando-se sua união com Bia, que é deficiente visual, a questão do *segmento das pessoas com deficiências* passou também a integrar o leque destas preocupações – seguindo talvez um caminho de alavancar as demandas “micro” em uma

⁶⁷ ‘O conjunto de siglas acionado no discurso de uma pessoa é um indicador do tipo de relacionamento que esta mantém com o Estado’ (Borges, 2003:161).

Uma lista das siglas utilizadas encontra-se em anexo.

⁶⁸ Sigo aqui a abordagem de Barreira do ‘bairro como espaço de aprendizagem’: ‘[O] bairro aparece como oportunidade de solidificação de experiências. Nele se aprendem as formas iniciais de lidar com o público e inteirar-se dos problemas que emergem a partir do lugar de moradia’ (1998:166).

⁶⁹ Utilizo aqui a idéia de ‘eleição para um emprego’ e o conceito de ‘emprego na política’ elaborados por Borges (2003).

plataforma “macro”⁷⁰. Assim, na prefeitura, Flávia estava na Coordenadoria de Participação Popular (CPP), trabalhando com o *segmento GLBT* e fazendo uma ponte entre a CPP e o Conselho Municipal da Pessoa com Deficiência (CMPD), presidido por Bia⁷¹.

Partindo da abordagem de que ‘a vida política não se localiza (...) em outra esfera, onde operaria uma outra lógica que não a da própria vida’ (Borges, 2003:119), penso que este capítulo ganha mais inteligibilidade na medida em que se tem como cenário a vida das *mulheres de kêto* – os significados/ações do emprego na prefeitura são mais descortinaáveis quando se leva isso em conta. Além disso, conforme será exposto a seguir, a política na prefeitura também é apreciada segundo categorias utilizadas na vida, na política cotidiana, como o binômio centro/periferia, por exemplo. Buscando pensar como esta “política institucional” é apropriada e elaborada *no e pelo* cotidiano, intento seguir a crítica de ‘uma concepção apriorística do que seja a política’ (Goldman e Sant’Anna, 1999:139).

Como última consideração, compreender este envolvimento das *mulheres de kêto* é falar também da forma como elas se engajam no jogo político em torno desta arena institucional, e para isto aludirei à vinculação delas com a ex-prefeita Marta Suplicy (PT). Para os propósitos que ora me ocupo, não pretendo abordar a campanha do executivo municipal de 2004 em si, mas o modo como ela foi vivida e explicada pelas *mulheres de kêto*, uma vez que isto se vincula às formulações delas a respeito desta “política na prefeitura”.

De Guaianazes à prefeitura, da prefeitura a Guaianazes

A viagem de Guaianazes à prefeitura – que fica no centro da cidade – é de trinta quilômetros (leva em torno de quarenta minutos de carro, sem tráfego). Todo dia por volta das onze horas da manhã, um motorista vinha buscar Bia em uma Kombi da prefeitura. Desde 2004 elas conseguiram este benefício, partindo do argumento de que se o cargo de presidência do Conselho não previa remuneração, ao menos o transporte deveria ser providenciado, visto o alto gasto com passagens⁷².

⁷⁰ O que chamo de “micro” e “macro” aproxima-se da formulação de Goldman e Sant’Anna de que o “macro” não se reduz a um somatório, nem mesmo a um produto simples, de inúmeros “micro” justapostos; do mesmo modo, o “micro” não é um “macro” reduzido a dimensões que imaginamos mais fáceis de controlar e esclarecer. A passagem do “macro” ao “micro” corresponde a uma efetiva mudança de nível, de modo que, como em física, as variáveis que operam em um plano não são as mesmas que funcionam no outro’ (1999:132). Portanto, não quero dizer que o “macro” explica o “micro” e vice-versa, como se fossem as mesmas variáveis operando em escalas diferentes, mas que as preocupações e interesses das *mulheres de kêto* no cotidiano informam e tornam mais compreensível a sua atuação em instituições (nos governos e fora deles).

⁷¹ Lembrando também que os grupos de trabalho que coordenava focavam-se nestes interesses: GT de moradia (no qual elas conheceram Clau), da mulher, de saúde da mulher com deficiência etc.

⁷² A forma mais usual de ir de Guaianazes à prefeitura é pegar uma lotação até a estação de metrô Itaquera/Corinthians – última parada da linha 3 – e ir de metrô até o centro, na estação da Sé. Em março de 2005,

O trajeto até o centro da cidade é feito pela radial leste, uma via expressa que margeia toda a linha 3 do metrô. ‘A Marta é que fez o trecho até Guaianazes’, mais de uma vez me foi apontado como um dos feitos da ex-prefeita. Carla acompanhava Bia todos os dias em seu trabalho no Conselho. Assim como Clau, ela também tinha um crachá de voluntária, o qual é necessário para passar na catraca eletrônica na entrada da prefeitura. Quando eu as acompanhava, pegava o crachá, também de voluntária, de Maira. Bia sempre ia no banco da frente, na janela, com o motorista e Carla.



O prédio da prefeitura onde Flávia e Bia trabalhavam é a “Secretaria do Governo Municipal”, onde funcionavam cinco coordenadorias e quatro conselhos. ‘Coordenadoria é governo; conselho é sociedade civil. Os conselheiros são escolhidos por eleição e não são remunerados. Os únicos remunerados são do Conselho Tutelar’, explicou-me Bia. A Secretaria do Governo Municipal fica em uma rua central de São Paulo e muito próxima ao Palácio, prédio onde está o gabinete do prefeito e a maioria das secretarias, localizado no Viaduto do Chá. No terceiro andar funcionavam o Conselho Municipal da Pessoa com Deficiência (CMPD) e a Coordenadoria de Participação Popular (CPP), onde Flávia trabalhava⁷³.

as passagens custavam R\$ 2,10 (metrô) e R\$ 2,00 (ônibus). Ida e volta, portanto, o custo com transporte era de R\$ 8,20. Uma pessoa que percorre este trajeto cinco dias na semana utilizando tais meios despende R\$ 164,00 em um mês.

⁷³ Na gestão Serra (PSDB), o espaço da CPP foi destinado à Coordenadoria do Idoso, contemplada no que passou a se chamar Secretaria de Participação e Parceria. Conforme me disse Carla, ‘não tem mais CPP, agora é Coordenadoria de Participação Social’, que funciona em um outro andar.

Conforme referido no início do capítulo, acompanhei Flávia em seu último dia de trabalho na prefeitura. Havia um mês que a gestão do prefeito José Serra (PSDB) iniciara e, naquele dia, folheando alguns diários oficiais que estavam em uma das mesas do Conselho, vi páginas e páginas de exonerações de funcionários. O nome de Flávia estava em uma delas. Sobre o quadro de funcionários, Flávia dizia: ‘Eu entendo essa mudança. Faz parte, claro. Com a gente foi o mesmo; imagina se nós iríamos querer funcionários vindo de oito anos de governo do Maluf!’, referindo-se aos quatro anos da gestão de Paulo Maluf seguida pela de Celso Pitta, candidato de Maluf, ambos eleitos pelo Partido Progressista (PP). Quando, neste mesmo dia, Flávia, Bia, Carla e eu esperávamos à noite na saída da prefeitura a Kombi que nos levaria para casa, alguns funcionários saíam e Flávia me observou: ‘Sabe o que nós costumamos comentar? Que mudou a característica física dos funcionários. Você quase não vê negros, por exemplo. Muitas pessoas são da elite paulistana’, demarcando uma diferença com o governo anterior de Marta Suplicy (PT).

Emprego e desemprego na política

Em novembro de 2004, quando fui pela primeira vez ao apartamento delas, Flávia me falou sobre os caminhos que a levaram a ter um cargo na Coordenadoria de Participação Popular (CPP) na gestão de Marta Suplicy: ‘Eu tinha uma cantina em um espaço de formação política do PT aqui perto [em Guaianazes], de um deputado estadual do partido. Eu o conhecia do movimento de moradia e quando faliu a escola de informática que eu tinha com o meu irmão, aqui na avenida Nordeste mesmo, eu abri esta cantina lá e fiquei como cozinheira. Havia várias reuniões e inclusive eu conheci um monte de gente do PT que ia falar lá. E esse deputado sabia do meu trabalho com as mulheres da comunidade e me indicou, na época da campanha para a prefeitura da Marta, pra coordenar o diretório do partido lá no centro. Eu fui pra lá, e o meu trabalho ficou muito reconhecido, porque nós fazíamos algo diferencial. Nós trabalhávamos com vários *segmentos*, de mulheres lésbicas, de travestis, com garotos de programa, lá na avenida São João; fazíamos saraus e tudo mais. E aí, por conta desse trabalho, eu fui convidada pra integrar a Coordenadoria de Participação Popular quando a Marta foi eleita. Primeiro eu fui trabalhar secretariando uma funcionária, que depois ficou minha amiga, que trabalhava no gabinete da prefeita. Depois ela viu, com o meu trabalho, que eu podia crescer mais e então eu fui pra CPP trabalhar com o *segmento GLBT*’.

O trabalho da prefeitura, juntamente com os ‘assuntos do santo’, era um dos temas mais recorrentes quando as *mulheres de kêto* estavam reunidas. Quando retornei em fevereiro de 2005, após a derrota de Marta Suplicy, ouvi diversos relatos a respeito de possíveis

significados do emprego na política, os quais foram desencadeados principalmente em decorrência da exoneração de Flávia. Em vários momentos, Flávia – e Bia também – narrava o que era este emprego, a partir da perspectiva de não mais o ter. Ou melhor, a circunstância de perda do cargo parecia propulsionar interpretações mais formalizadas acerca do que aquele cargo significava.

Naquele último dia de trabalho de Flávia na prefeitura, Bia me falava em sua sala no Conselho: ‘É complicado porque ela não só trabalhava na área GLBT na CPP, como fazia a ponte com o CMPD. Ela trabalha aqui junto comigo também, me assessorando. Não tem ninguém pra fazer esse papel agora’. Flávia também expunha de forma semelhante: ‘Com a minha saída, eu fico preocupada, porque eu não só supervisiono a estrutura do Conselho, mas faço a ponte com a prefeitura. E não vai ter ninguém que fique no meu lugar. Além do mais, sou eu que vejo tudo o que a Bia assina’. Um pouco depois, Bia desabafou: ‘Política é uma coisa difícil. Você sai daqui o cara te prometendo que vai fazer uma coisa e, no dia seguinte, diz que não foi possível, que forças maiores o impediram de tomar tal decisão’. Bia se referia a um funcionário que entrou no governo José Serra e que tinha um alto cargo na prefeitura, podendo decidir a respeito do quadro da CPP. Ele havia convidado Flávia a continuar na prefeitura até junho, para ajudar na organização da Parada do Orgulho GLBT, visto que há quatro anos ela mantinha um estreito envolvimento com a mesma. Com esta proposta, Flávia inclusive desistira de concorrer às eleições para o Conselho Tutelar, para o qual pensara se candidatar com a derrota de Marta Suplicy.

Com a perda do emprego, além da preocupação com ‘a questão de ideologia’ na mudança de governo – que Flávia havia me apontado no dia seguinte ao resultado das eleições municipais –, havia ‘a questão do salário’. O salário, assim como o emprego na política, não me foi apresentado por Flávia como um mero salário: era ele que muito ajudava desde a realização de melhorias na sede da associação até o financiamento da iniciação de Carla e Maira no candomblé⁷⁴ (das quais arca também com transporte e alimentação). ‘Tudo bem, eu penso pra frente, no que eu vou fazer a partir de agora, mas ao mesmo tempo eu fico muito preocupada, porque não dá pra viver só com a aposentadoria da Bia que é de 700 reais⁷⁵. Porque não é só a gente também. Vê as meninas: a Carla vai sempre assessorar a Bia lá na prefeitura; a Maira fica aqui em casa, cuidando, arrumando. No fim do mês, nós sempre damos 50, 100 reais, mas já é alguma coisa. E aqui em casa é assim também: pode estar vazia

⁷⁴ Para se iniciar no candomblé (bem como em qualquer outra obrigação), há gastos financeiros com roupas, animais, a ‘mão do pai-de-santo’ etc. No quinto capítulo, abordando os 7 anos de Flávia e Isabel, aludirei a estes investimentos.

⁷⁵ Bia recebe uma aposentadoria por invalidez desde os 20 anos de idade, quando perdeu a visão.

a estante, mas nunca ninguém vai vir aqui e ficar sem comer. A Sila é outra [Sila é companheira de Ivana; elas não são muito próximas, mas participam de algumas atividades das *mulheres de kêto*. Um dia, ela veio ao apartamento de Flávia para pegar vinte reais para comprar gás]. A Sila não tem nome, não tem RG. Até hoje nós procuramos certidão em cartório e nada. A mãe dela era moradora de rua. Até pouco tempo atrás ela tava com uma TB séria e nós ajudamos a tratar⁷⁶. A Ivana estava trabalhando em uma indústria de tinta, teve problema respiratório e tudo. Agora ela tá trabalhando com carregamento de lixo. Teve um dia que ela veio aqui que ela não conseguia ficar parada, porque tava com o pé cheio de coceira por causa do lixo. Ela veio aqui no sábado e disse que acabou o gás e não tinha dinheiro pra comprar. Então me preocupa isso, porque esse dinheiro não é só pra gente’.

Várias hipóteses acerca de possibilidades futuras foram sendo delineadas após a exoneração: enviar projetos de ‘trabalhos sociais’ para fundos e agências que financiam atividades com/para mulheres; com o dinheiro das férias que Flávia tinha para receber, abrir um pequeno comércio de artigos esotéricos em Guaianazes ou alugar um espaço para montar uma cooperativa de reciclagem; trabalhar em um curso de alfabetização no bairro; investir na confecção de artesanatos etc. Foi sobre este último que Flávia mais se empenhou nos meses subsequentes. Quando lá estive em maio, durante a semana de comemorações da Parada, no apartamento havia materiais para confecção de artesanato por todos os cantos. Na quinta-feira anterior à Parada, que ocorre domingo, acontece anualmente a Feira da Vieira, um evento que reúne, em estandes separados, diversas organizações GLBT para a venda de artigos variados (já referido no capítulo anterior). As *mulheres de kêto* tinham um estande na feira, e os dias que a antecederam foram de intensa produção no apartamento para que camisetas com estampas GLBT, velas, bolsas e principalmente a faixa com os dizeres ‘Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”’ ficassem prontas.

Foi durante esta semana, com a aproximação da Parada, que Flávia voltou a externalizar seu ressentimento por não estar tão ativa na organização como nos anos anteriores. Ela ficara encarregada da organização do terceiro carro, destinado a grupos de militância brasileiros, mas não era o mesmo engajamento dos anos anteriores, nos quais dizia ser uma peça chave. Quando fui com ela na rua 25 de março, no centro, para comprar materiais para a confecção de artesanatos, Flávia rememorava: ‘Esse dia, ano passado, eu tava

⁷⁶ Mais de uma vez ouvi falar de pessoas que tinham ou suspeitavam estar com tuberculose, à qual elas se referiam como ‘TB’. O manejo destas siglas, como já apontado mais acima, denota um vínculo governamental, tendo em vista que a linguagem oficial dos órgãos ligados à saúde pública também lançam mão dessas duas letras como um termo técnico para aludir à tuberculose (acontece o mesmo, por exemplo, quando elas falam em ‘PC’ para se referirem à ‘paralisia cerebral’).

a mil com a organização da Parada. Há quatro anos eu trabalho nisso’. Mas ao mesmo tempo, ela apresentava sua vontade de se desvincular da prefeitura, dizendo que não voltaria se fosse chamada de novo (mais de uma vez ela falou-me, a respeito da exoneração, que ‘há males que vêm para o bem’, pois poderia ter um cotidiano mais tranqüilo e dedicar mais tempo às filhas). Porém, como qualquer evento muito presente que ainda desvela sentimentos ambíguos, Flávia não queria se desprender totalmente, e, volta e meia, atendia a demandas de novos funcionários da prefeitura a respeito de informações sobre a Parada. ‘É importante manter sempre o contato’, dizia.



‘Mulheres de Kêto’ na Feira da Vieira

Além da derrota de Marta ser vista como um abalo à ‘questão da ideologia’ e preocupante financeiramente em função da perda do emprego, agregaria um não-dito nesta avaliação, relacionado à *liderança* de Flávia. Para isto, parto da proposição de Goldman e Silva (1999) de que

‘como qualquer atividade humana, o poder envolve mais do que ganhos econômicos ou mesmo benefícios de ordem estritamente “política”. Uma derrota eleitoral (...) é igualmente o lado negativo do sentimento de que ser eleito é, de uma forma ou de outra, ser querido por um grande número de pessoas’ (1999:164-65).

Isto me parece importante no contexto em questão pois a *liderança* de Flávia é calcada neste critério afetivo, e não é à toa que as narrativas versam sobre vínculos que se criam, ‘trabalhos diferenciais’ realizados e relações de respeito e admiração, conforme Flávia sempre ressaltava: ‘Três meses antes da Parada, eu trabalhava sem descansar. Eu e a Bia saímos da prefeitura meia-noite, uma hora da manhã. Todos os hotéis aqui da região me conhecem, porque eu dormia todo dia aqui no centro’; ‘uma funcionária me disse: “Flávia, antes de te conhecer, conhecer o teu trabalho, nós éramos apenas técnicos da prefeitura. Hoje eu já vejo o nosso trabalho de outra forma, que busca realmente dialogar com os segmentos com os quais a gente lida”’, dentre tantos outros relatos.

Uma exposição como a de Carla narrando seu afeto por Flávia, apresentada na introdução, é paradigmática da forma como a deferência e admiração por ela são expressão de um arrebatamento emocional (apresentado de modos diferentes por todas as *mulheres de kêto*). Se no âmbito de uma “política cotidiana” esta *liderança* é inconteste, parece-me que o cargo na prefeitura pode ser vislumbrado como um galgar desta *liderança* também em outros domínios – e esta *liderança* no âmbito “institucional” sedimentaria ainda mais a *liderança* cotidiana (aquela que não está referida diretamente ao Estado ou à política partidária).

As martistas

Na primeira vez que fui a São Paulo, em outubro de 2004, faltava pouco para o segundo turno das eleições municipais, ocorridas no dia 31 daquele mês, no qual Marta Suplicy (PT) buscava a reeleição, tendo como adversário José Serra (PSDB), o vitorioso da disputa. Quando liguei para Flávia para encontrá-la, a primeira coisa que me disse foi ‘tá fogo, porque nós estamos morrendo de medo de perder São Paulo’. Nos dias seguintes, fui percebendo que o ‘nós/a gente’ era o sujeito de todas as frases das *mulheres de kêto* quando se referiam ao governo de Marta Suplicy – em oposição ao ‘eles’: ‘o pessoal do Serra’. A partir dos relatos de Flávia a respeito do significado de seu emprego na prefeitura, torna-se mais compreensível o forte envolvimento delas neste período eleitoral. A mesma idéia do *emprego* que não é um “mero emprego” abrangerá as *eleições* e a *militância*.

Nesta ocasião, ela me falava prolongadamente acerca dos equívocos da campanha de Marta Suplicy: ‘Nós temos muitas críticas à campanha da Marta. A Marta não tá na frente por causa do tom das propagandas; o Duda Mendonça [publicitário contratado para a campanha – e, para muitos, o grande responsável pela vitória do presidente Lula, do qual também se encarregara do *marketing*] tá acabando com a Marta. Ele mostra a Marta de uma forma burguesa. Tudo bem, ela vem de família rica, é da elite, mas nós sabemos que ela é uma

pessoa que não trata ninguém com superioridade, como sempre se fala dela. Você tem que ver tudo o que ela fez pra periferia. Quando nós tínhamos encontros de mulheres que a Marta ia, ela discutia tudo de igual pra igual. Se o programa mostrasse tudo o que ela realmente fez, com certeza seria diferente, mas é o tempo todo atacando o Serra. Olha, eu não vi em nenhuma propaganda mostrar o que ela fez pras pessoas com deficiências; eles quase não falam do CEU!⁷⁷ O Duda acertou na campanha presidencial, mas a situação era diferente, era a eleição à presidência de um candidato de esquerda. Ele não soube trabalhar com a especificidade da campanha de Marta, que tava se lançando para uma reeleição em uma prefeitura’.

Para Flávia, a desvantagem não tinha como motivo principal a manipulação da mídia ou desinformação dos eleitores, mas se baseava em um equívoco na emissão da mensagem nas propagandas (cf. Magalhães, 1998), que mostrava ‘a Marta de uma forma burguesa’ e não a “verdadeira Marta”, aquela que elas, as *mulheres de kêto*, conheciam. Além disso, ao observar que Marta aparecia ‘o tempo todo atacando o Serra’, Flávia criticava o fato de sua candidata não somente se restringir à defesa das acusações adversárias (elaborar contra-acusações), mas produzir acusações, iniciar a seqüência acusatória (cf. Palmeira e Heredia, 1995). Marta então se tornou o que Palmeira e Heredia designaram como ‘vítima da acusação de ser um acusador’ (1995:72).

Flávia me apontou uma outra mudança significativa do PT em relação a seus militantes, que sempre foram conhecidos por estarem na campanha exclusivamente pelo interesse de ver o partido eleito. ‘O PT tá contratando militante pra campanha! Tem gente que bate ponto, literalmente, para ganhar 500 reais depois de três meses de trabalho’. Além disso, as críticas também recaíram aos vereadores eleitos pelo partido, que, segundo ela, pouco representavam os ideais petistas de outrora. Isso sem contar as alianças escusas – Flávia ficou revoltada quando uma moça que trabalhava com ela lhe mostrou um folder onde a figura de Marta aparecia ao lado da do ex-prefeito Paulo Maluf (PP).

Acompanhei-as um dia em uma panfletagem que ocorreria na rua José Paulino, próximo à Estação da Luz, no centro de São Paulo. Carla, que também é filiada ao PT, ia me demarcando os ‘verdadeiros militantes’ e aqueles que estavam ali, conforme me explicava, só por causa do dinheiro recebido. ‘O militante mesmo do PT consegue conquistar voto de quem tá indeciso, porque conhece o partido, sabe o que o partido faz e então sabe conversar sobre as propostas do candidato. Um dia uma menina foi me dar um panfleto da Marta lá no centro e

⁷⁷ CEU é o “Centro de Educação Unificado”; são escolas municipais instaladas, principalmente, em bairros da periferia de São Paulo.

eu resolvi parar pra conversar com ela, pra testar mesmo ela, pra ver o que ela ia falar. Eu disse que ainda tava indecisa, e que como não sabia ler, queria que ela me falasse um pouco sobre as propostas da Marta. Olha, a menina não conseguiu falar nada’, disse-me rindo. ‘Então é essa a diferença’⁷⁸.

A demarcação constante de que o PT já não mobilizava os ‘verdadeiros militantes’ de outrora era patente no encaminhamento do comício, que para Flávia e Carla parecia mais o cumprimento burocrático de uma tarefa de campanha, do que propriamente um momento de “efervescência coletiva”, cujos integrantes, tal como já ouvi em vários relatos “míticos” sobre eleições que envolviam candidatos do Partido dos Trabalhadores, conseguiam arrebatrar indecisos e acalorar sentimentos dos partidários. É a um “PT de antigamente” que talvez se possa aproximar à análise de Foote-Whyte sobre comícios em um bairro italiano na periferia de uma grande cidade estado-unidense: ‘O principal propósito dos comícios, conforme reconhecido pelos políticos locais, é aumentar o entusiasmo de seus eleitores’ (1955:233). O entusiasmo parece ser um marcador importante entre os “petistas de fundação” para indicar os bons tempos do partido, em contraste com a semelhança da militância atual do PT em relação à militância dos partidos adversários. A idéia não é a de que os comícios pudessem virar o jogo e trazer a vitória para Marta⁷⁹. Na verdade, como uma “crônica de uma derrota anunciada”, a falta de entusiasmo de comícios marcados por ‘genéricos’ – como eram chamados os militantes pagos pelo PT, em alusão à política sobre medicamentos que Serra implementara como Ministro da Saúde –, às vésperas da eleição, era um notável índice do enfraquecimento da campanha da ex-prefeita⁸⁰.

Neste mesmo dia, retornei com Flávia à prefeitura para acompanhá-la um pouco em seu trabalho. O local onde ela trabalhava na Coordenadoria de Participação Popular era dividido da sala mais ampla onde ficavam as outras funcionárias apenas por alguns armários, o que denotava uma espécie de inscrição espacial da instabilidade daqueles cargos (tanto que

⁷⁸ A demarcação desta divisão nos comícios já foi apontada por Palmeira e Heredia: ‘Quando se trata de avaliar o que significam os comícios nas campanhas eleitorais, as divisões partidárias cedem lugar a um outro tipo de clivagem, aquela que opõe “os que têm experiência na política” aos novos, aqueles que não têm o controle prático das regras. Estes ou bem questionam, a exemplo de alguns especialistas de marketing político, a eficácia do comício no convencimento do eleitor ou bem questionam seu próprio desempenho’ (1995:36).

⁷⁹ ‘(...) [S]e há uma unanimidade nesse tempo de divisões, que é o tempo da política, é a de que “comício não dá voto”’ (Palmeira e Heredia, 1995:36)

⁸⁰ ‘No nosso caso, políticos e cabos eleitorais, com a autoridade que lhes emprestam o saber e o fazer e com a gana de antropólogos investindo contra uma concepção instrumental dos rituais, já relativizam o lugar da eficácia dos comícios: os votos passariam pela demonstração de força das facções rivais e não por aquilo que é dito nos palanques, embora essa ‘demonstração’, que é o comício, seja fundamental para demonstrar a força que tem e, assim, poder ganhar a luta que se trava em torno das eleições. Não é casual que (...) o bom desempenho de uma campanha eleitoral seja lido através da avaliação social que é feita dos seus comícios’ (Palmeira e Heredia, 1995:37).

a sala da CPP foi toda modificada na nova gestão – a alteração física, desta forma, enunciava a mudança no quadro de funcionários). Flávia ficou um tempo organizando materiais de escritório (cartazes, folhas coloridas, crachás etc.) para levar para o encontro da Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) que ocorreria em São Paulo no início de dezembro de 2004. Como um prenúncio, explicava-me: ‘Já que nós não podemos dar ajuda financeira, fornecemos materiais. Até porque tem que acabar mesmo, pois pode ser o último encontro apoiado pela CPP’.

Confirmada a derrota de Marta, pude acompanhar elaborações das *mulheres de kêto* quando estive em Guaianazes no dia seguinte à eleição do segundo turno. Era a primeira vez que ia até lá e o dia transcorreu com conversas sobre os equívocos da campanha por, como já dissera Flávia, não mostrar os feitos da ex-prefeita. Além disso, as explicações pela perda calcavam-se na interpretação de que o principal trunfo do governo de Marta Suplicy – o de que ‘ela trabalhou muito para a periferia’ – tornou-se a base para a sua derrota, forma de explanação já apontado por Goldman e Silva:

‘As mesmas “razões” que antes das eleições eram oferecidas pra justificar a certeza na vitória (...) passaram a ser invocadas como as “causas” de sua derrota. (...) [O]s agentes (...) parecem ter efetuado uma verdadeira “bricolage”, que recombina as explicações e modifica o valor atribuído a cada uma delas’ (1999:159).

Por conseguinte, esta consideração abria caminho para o *topos* centro/periferia que costumava permear as apreciações feitas em torno da “política institucional”, sobre o qual adiante falarei mais. Assim, os chamados ‘ricos’ não votariam mesmo em Marta, por não terem sido agraciados em sua gestão, conforme atesta o diálogo entre Kátia (irmã-de-santo que residiu alguns meses com elas) e Flávia:

– Eu tava conversando com as minhas amigas que são todas de classe média alta [Flávia dissera-me que Kátia é de família de classe média alta, cujos negócios faliram], e elas só criticavam a Marta porque elas diziam: ‘O que me importa se ela fez o CEU, essas coisas. Ela não fez nada por mim, pouco me importa então’. Então essa é a concepção do rico; se só faz pra periferia, pouco importa pra eles. Elas não conhecem essa realidade e já que eu tô morando aqui agora, eu tento falar pra elas, mas não adianta.

– É, só pensa no próprio umbigo. Mas quando ela está lá no sinal, no carrinho dela, também não tá vindo um garoto com uma faca assaltar ela, porque o garoto agora tá indo pro CEU, concluía Flávia.

Arrisco dizer que, para as *mulheres de kêto*, o período eleitoral é a ocasião de recrudescimento de uma divisão mais latente no cotidiano, qual seja, a centro/Serra(PSDB) *versus* periferia/Marta(PT). Isto é ratificado, por exemplo, com os dados do segundo turno em Guaianazes, onde elas demarcavam que Marta recebera quase o dobro de votos de Serra⁸¹.

Com a derrota de Marta, havia uma perspectiva nebulosa dos dois meses (novembro e dezembro de 2004, até a posse dos eleitos) de transição para o governo psdebista. Bia lembrou que ‘quarta-feira já vai ter gente plantada o dia inteiro lá na prefeitura’, e Flávia retrucou: ‘Nem me lembra, vamos ter que ficar dois meses com eles. Não dá nem vontade de ir mais. Se fosse por vontade, eu não iria, mas a gente ainda tem coisas importantes pra fazer’. Bia ficaria no Conselho até agosto do ano seguinte, quando acabaria sua gestão na presidência.

No fim de fevereiro de 2005, passado quase um mês da exoneração de Flávia, esta falava a respeito de sua ligação com o PT, a partir de sua experiência na campanha da prefeitura e de avaliações sobre o executivo nacional: ‘Eu perdi o encanto com a política. Perdi o encanto com a luta. O encanto acabou. Nós que lutamos tanto pelo PT, ver o que está acontecendo agora... Eu acredito hoje no trabalho de formação. De fazer as pessoas saberem dos seus direitos, lutarem por seus direitos’.

Em fevereiro, as marcas de Marta já estavam sendo apagadas. Dos ônibus e lotações – uma das principais plataformas da gestão petista, que fazia loas à chamada ‘moralização dos transportes’ – já eram retirados os grandes logotipos do ‘governo de reconstrução’ colados nos veículos. Entre as *mulheres de kêto*, Marta Suplicy já não era mais assunto de tantas conversas, mas quaisquer críticas à ex-prefeita ainda costumavam ser seguidas por um ‘não me venha falar mal da Marta’. Volta e meia, podia ouvir comentários como o de Tainá, a filha mais nova de Flávia, que quando viu uma propaganda de Serra na TV a respeito de educação falou: ‘Mentira. Ele roubou da Marta. Foi a Marta que fez’. As manifestações de perueiros e de camelôs contra políticas do governo Serra, ou o fim da baldeação gratuita entre ônibus efetuada no terminal Parque D. Pedro II (sendo que a integração e o bilhete único eram carros-chefe da prefeitura de Marta), eram seguidos de ‘tá vendo? Não quiseram votar na Marta...’ ou ‘é isso que dá votar no Serra’. Da mesma forma, andar pela cidade vez ou outra suscitava comentários das coisas que ‘a Marta é que fez’: escolas em Guaianazes, a extensão da radial leste, ou o hospital com escola-técnica em Cidade Tiradentes, um bairro vizinho, por exemplo. Nos relatos de enaltecimento das *mulheres de kêto*, Marta Suplicy era Marta apenas, uma figura política próxima e confiável – aquela Marta que segura a bandeira do arco-íris

⁸¹ Um mapa eleitoral do segundo turno em São Paulo encontra-se em anexo.

ladeada por Maira e Carla em uma das tantas fotos de diversas pessoas próximas afixadas no espelho da sala. Como disse Bia em certa ocasião: ‘Eu não sou petista. Eu sou martista’.

Partirei desta sentença de Bia para concluir este tópico. Descobri um pouco tardiamente que Bia é filiada ao PSDB e isto acrescentou elementos para pensar de forma mais ampla o significado do voto a partir da relação das *mulheres de kêto* com Marta Suplicy. Com isto, não quero aqui explicar “o” motivo do voto delas, mas, como apontaram Goldman e Sant’Anna ‘tentar encontrar uma certa *inteligibilidade*’ (1999:131) ao se vislumbrar as razões apresentadas, razões estas que são hierarquizadas a partir de ‘um processo ao mesmo tempo individual e coletivo, passível talvez de sistematização *a posteriori* mas que acreditamos quase impenetrável a previsões antecipadas’ (:134).

Penso que este voto em Marta Suplicy é, antes de tudo, um voto coletivo⁸². Talvez mesmo se aproxime do ‘voto de adesão’ postulado por Palmeira sobre o local onde estudou: ‘Nestas circunstâncias, mais do que uma escolha individual (...) o voto tem o significado de uma adesão. Para o eleitor, o que está em pauta em uma eleição não é escolher representantes, mas situar-se de um lado da sociedade’ (1992:27). Neste sentido, votar em Marta parece ser a expressão do situar-se/pertencer à periferia. Esta adesão, por sua vez, é atestada por bótons, camisetas, fotos, adesivos e bandeiras da campanha que elas usavam e que também ornamentavam o apartamento. É, portanto, uma escolha coletiva desta casa de mulheres (que também votou em bloco para a mesma vereadora, uma candidata petista conhecida delas do movimento feminista), publicizada a ponto de elas serem inquiridas por vizinhos após a derrota de Marta⁸³ – cobrança que também demonstra o outro lado da moeda daquela construção do vínculo delas com a prefeitura exposta no início deste capítulo.

Este voto vai além de uma ‘escolha racional’ (cf. crítica de Palmeira, 1992) e pauta-se em motivos como o da familiaridade⁸⁴ – de Marta se falava que ela ‘não trata ninguém com

⁸² Ver Magalhães sobre uma vila porto-alegrense: ‘Não existe o voto isolado ou a escolha exclusivamente individual’ (1998:87). A respeito disto, ver também Palmeira (1992).

⁸³ Bia narrava: ‘Um vizinho veio me falar: “e aí, vocês perderam, né?”. Daí eu respondi: “é, nós perdemos mesmo. É o meu filho que não vai mais pro CEU, que não vai ter mais uniforme. Sou eu que não vou receber mais o renda mínima”. Porque a mulher dele recebe o renda mínima’.

A partir deste caso de cobrança dos vizinhos, que explicita o fato de as pessoas “de fora” reconhecerem o vínculo das *mulheres de kêto* com Marta Suplicy, penso a respeito da análise de Bezerra sobre como políticos – no caso estudado pelo autor, parlamentares – se fazem presentes ‘em suas bases’: ‘Os vínculos com prefeitos, vereadores, líderes de igrejas, presidentes de associações e profissionais são canais pelos quais o parlamentar cria e se faz presente em suas bases’ (Bezerra, 1999:103). Por meio das *mulheres de kêto*, penso, Marta Suplicy pode ‘se fazer presente’ em domínios variados, dado os diversos “âmbitos” em que elas atuam: o movimento lésbico e feminista, o candomblé, o bloco onde moram (no qual Flávia é síndica), o *segmento de pessoas com deficiências* etc.

⁸⁴ Valho-me aqui de categoria utilizada por Magalhães que, analisando as eleições presidenciais de 1989 em uma vila porto-alegrense, diz: ‘No primeiro turno das eleições presidenciais, os entrevistados se declaravam eleitores de Brizola e estavam convictos de sua escolha: ela se dava em torno não só de uma imagem, uma figura que

superioridade’, que ‘discute tudo de igual pra igual’, que ‘é muito querida’. Só o partidarismo também não explica a escolha do voto, tanto que Bia transpôs esta barreira para votar na pessoa em quem dizia confiar⁸⁵. Com isso, ela não votou no governo que teria mais chances de elegê-la para um emprego (José Serra, PSDB); dedicou sua escolha à candidata petista, cuja administração dificilmente lhe designaria um cargo devido à sua filiação partidária. Se há aí um aspecto afetivo, coletivo e ideológico no voto em Marta, não se pode fechar os olhos para um outro motivo, este mais de razão prática: se era improvável Bia conseguir um cargo com a vitória de Serra, por não ter quase contatos no quadro do partido, a continuidade do emprego de Flávia era dada como certa com a reeleição de Marta. Porém, como ‘política é uma coisa difícil’, como me disse Bia, uma nova cena surgiu na gestão de Serra, conforme apresentarei a seguir.

Bia, o Conselho e a Secretaria

Foi somente em meados de fevereiro, quando Bia, Carla e eu almoçávamos na lanchonete que elas costumavam freqüentar ao lado da prefeitura, que vim a saber, bastante surpresa, que Bia era filiada ao PSDB. ‘Eu não sou petista, eu sou martista. Eu sou filiada ao PSDB há oito anos’, falou. Disse também que não se entendia com petistas e que sua ligação era com a esquerda do PSDB, partido com o qual, no entanto, não tinha muito envolvimento. Com a exoneração de Flávia, falou que pensava – levando em consideração o tempo de sua filiação partidária – em pleitear algum espaço junto a uma deputada estadual do PSDB que é deficiente física.

Certo dia, enquanto conversávamos durante o jantar no apartamento, Bia falava que ‘as mulheres do setorial da pessoa com deficiência do PT não me aceitam, mas sou eu que tenho a aceitação do *segmento*. Já teve reunião do setorial de elas me pedirem pra eu sair porque era reunião fechada. Elas dizem que o meu jeito de resolver as coisas é de direita, porque eu chamo a pessoa pra conversar e resolver aquele problema. Eu falo: “o que eu posso fazer por você e o que você pode me dar?”. A esquerda vai pra rua fazer manifestação. Mas assim, quando eu me filiei, eu nem sabia direito dessas coisas, mas era na esquerda do PSDB. Eu me filiei por conta de um deputado que uma amiga me explicou depois que é da esquerda do PSDB. Quando eu conheci a Flávia, ela queria que eu me filiasse ao PT, mas aí eu falei: “olha, eu assinei aí uns papéis de filiação...”. Ela quase teve um troço. E assim, as mulheres

reunia todos os atributos de *bom candidato, bom presidente*, mas principalmente em torno da segurança nessa escolha por contar com o ingrediente da *familiaridade*’ (1998:78).

⁸⁵ Goldman e Sant’Anna (1999) criticam a concepção de que ‘as motivações do eleitor seriam inteiramente redutíveis a sua identificação com um determinado partido político’ (:129).

do setorial até me respeitam, mas elas aceitam a Flávia, é a Flávia quem fala nas reuniões’ (Flávia já observara que Bia não tinha meias-palavras, e que era ela própria quem costumava desempenhar a parte mais diplomática nas reuniões).

Fui alguns dias à prefeitura com Bia e pude acompanhar um pouco do seu ‘jeito de resolver as coisas’. Em um “dia típico” de trabalho, Bia lia e respondia seus e-mails com a ajuda de Carla (já que no Conselho não havia software de voz como em sua casa); organizava materiais que estavam à sua mesa, escrevendo em braille o assunto dos documentos; coordenava reuniões e ia àquelas onde era chamada, atendia telefonemas e pessoas, na maioria com deficiências, que iam ao Conselho pedir informações. Não era raro Bia chegar em casa depois das nove horas da noite, como também não era raro ela continuar trabalhando – seja analisando documentos ou respondendo mais e-mails em seu computador. Era também quando chegava no apartamento que invariavelmente relatava e discutia com Flávia o seu dia de trabalho.

Era Carla quem a auxiliava cotidianamente na prefeitura, lendo e-mails e documentos, fazendo anotações e acompanhando Bia em todas as reuniões e quaisquer outras saídas da sala do Conselho. Bia nunca anda sozinha na rua; posta sempre a mão esquerda no ombro direito de quem a guia e leva sua bengala na outra mão. No Conselho, deixava sua bengala encostada próximo à porta de sua sala e caminhava com desenvoltura, pois já tinha calculado em passos o espaço do CMPD e móveis (arquivos, armários e mesas) nele dispostos.

Foi durante sua gestão no Conselho que se iniciou a implementação pelo prefeito eleito José Serra de uma Secretaria voltada a pessoas com deficiências. Os meses em que a acompanhei em seu trabalho eram, então, pautados por este assunto, com a preocupação de Bia – e da chamada *sociedade civil* que o Conselho representava – sobre se a Secretaria, órgão do governo, iria monopolizar as questões do *segmento de pessoas com deficiências*. A questão, portanto, era: antes, o Conselho era “a” voz das pessoas com deficiências na cidade de São Paulo (e que tinha como papel pressionar o governo); agora haveria também a Secretaria, e se esta resolvesse tragar o Conselho, “a” voz das pessoas com deficiências seria emitida por um órgão do *governo (Secretaria)* e não da *sociedade civil (Conselho)*.

Além disso, o ponto que invariavelmente se discutia quando se falava na criação da Secretaria era a respeito dos seus componentes. Aquela observação de Flávia na saída da prefeitura de que ‘mudou a característica física dos funcionários. Muitas pessoas são da elite paulistana’, era também aplicada aos funcionários que estavam implementando a nova Secretaria. Isto, unido com a preocupação anterior (sobre o *Conselho* e a *Secretaria*), polariza conteúdos que são centrais para pensar a avaliação das *mulheres de kêto* desta “política

institucional”: o *PSDB* vincula-se a uma elite paulistana, ao contrário do que ocorria com a prefeitura do *PT*, indicada como um ‘governo popular’; as pessoas que lá estão, portanto, são do *centro*, e não estão familiarizadas com as questões da *periferia*; é este ‘centro’ que compõe o quadro de funcionários da nova *Secretaria*, representante do *governo*, que acaba sendo um contraponto ao quadro do *Conselho*, representante da *sociedade civil*, do *segmento* – apontado como estando distante daquele centro e mais próximo da periferia. Este sistema classificatório informava sobre como esta política era conjugada no dia-a-dia; era por meio destas divisões, somadas aos “rituais políticos” como reuniões e plenárias, como enunciou Borges, que ‘a política se exprimira de forma concreta, vivida’ (2003:38-39).

Este sistema classificatório é atestado em várias passagens: Bia, diante da dificuldade em conseguir uma sala para uma reunião com representantes de entidades de pessoas com deficiências de São Paulo, falava brava ao telefone: ‘Eu não estou aqui representando o governo. Eu estou aqui até agosto representando a sociedade civil. Eu não represento o senhor José Serra’⁸⁶; a referência aos funcionários da nova Secretaria costumava sempre ser seguida por uma consideração acerca de condições materiais e de inexperiência com as demandas do *segmento*: ‘Você viu? A condição dele é outra. Ele tem motorista esperando na porta, tem tudo; pra qualquer lugar leva o *laptop* dele’, era dito de um dos funcionários; ‘eles são preparados, mas nunca tiveram contato com o segmento. Eu já sou puta velha no movimento’, Bia falou em outra ocasião.

A dúvida em relação ao comprometimento dos funcionários da nova Secretaria com as reivindicações do *segmento* também foi o ponto central da plenária mensal de pessoas com deficiências de fevereiro. Esta plenária, presidida por Bia, reunia aquela *sociedade civil* que tanto ouvira falar; estavam presentes no auditório da prefeitura mais de cem pessoas com diversas deficiências. Cipriano, um senhor que portava muletas e intervinha em todos os pontos da plenária, questionava quem era a futura secretária: ‘Eu a conheci, mas queria saber qual é sua vinculação com a luta do segmento’. Criticou também as escolhas políticas: ‘Eu participo das discussões da plenária há dois anos e estou desempregado’, sugerindo que poderia ser escolhido para um cargo. Alcione, uma senhora de 50 anos aproximadamente, deficiente visual e moradora da zona norte perguntou ‘se o segmento vai ter o direito de participação no orçamento da Secretaria’ e também questionou se ‘a secretária está engajada na luta’.

⁸⁶ Bia foi eleita para a presidência do CMPD pelo conjunto de conselheiros municipais de pessoas com deficiências, o qual, por sua vez, foi eleito pela chamada *sociedade civil*.

Bia, que sabia exatamente quem estava falando e quais eram as respectivas deficiências das pessoas, buscava acalmar os ânimos, dizendo que participava de algumas questões relativas à criação do novo órgão e que a secretária garantiria que o Conselho teria a autonomia de sempre. Após observar que a secretária pertencia ‘a outra parcela, outra esfera’, passou a palavra ao funcionário que estava representando a Secretaria naquela plenária, para ele próprio discorrer sobre os assuntos inquiridos. Ele falou das credenciais e propostas da secretária e, como para legitimar sua competência, elencou as diversas viagens internacionais por ela realizadas em busca de mais capacitação – o que parecia só fazer aumentar a assimetria entre ela e as expectativas, reivindicações e “padrão sócio-econômico” dos ciprianos e alciones ali presentes⁸⁷. E concluiu: ‘A preocupação dela não é política e ela não está preocupada com rendimentos. O sonho dela... eu nem deveria estar falando, mas ela tem há oito anos o sonho de levar pra frente a medicina regenerativa’.

Desta plenária, voltamos (Bia, Carla e eu) de Atende (a vã da prefeitura destinada ao transporte de pessoas com deficiências) para casa – juntamente com Conceição, que tem paralisia cerebral e mora próximo a elas, e Beto, o filho mais velho de Célia que tem nanismo – e na chegada narramo-la para Flávia. Bia achava que a secretária não havia comparecido, a despeito do convite, por receio de ser muito pressionada, mas que deveria participar das plenárias ‘pra conhecer as reivindicações do segmento e ver uma outra realidade social de pessoas com deficiências que ela não costuma conviver’.

Nos meses seguintes, os contatos entre Bia e membros da Secretaria foram se estreitando, fato que culminou em abril com um convite para ela integrar o quadro do novo órgão da prefeitura de Serra. Como funcionária, Bia aliviou um pouco suas críticas, porém o embate entre centro e periferia continuava pautando seu envolvimento com a questão das pessoas com deficiências. A interpretação das *mulheres de kêto* ao posicionamento e atitudes de Bia na Secretaria era a de que ela era uma pessoa diferente daqueles outros ‘funcionários da elite paulistana’ e que, justamente por sua vivência na periferia, poderia informar sobre experiências não tangíveis àqueles funcionários, realizando o elo entre *sociedade civil* e *governo*. Bia dizia: ‘Eles têm deficiências, mas têm toda a infra-estrutura; nada falta: carro, motorista, fisioterapeuta. Nunca andaram no Atende, por exemplo. Então não imaginam que

⁸⁷ Para indicar o que me parece ser uma diferença de propostas e demandas, cito as questões gerais lançadas em um espaço aberto no fim da plenária: um abaixo-assinado para que os usuários de transporte especial da zona norte e leste não sejam prejudicados com a constante mudança de motoristas, que não se habitua com os usuários; uma senhora, que é deficiente auditiva, reclamando da falta de intérpretes nos órgãos públicos; um outro homem, deficiente físico, expondo o perigo para os deficientes que vivem ‘na periferia violenta’, e lembrando como é difícil a locomoção em regiões dominadas pela ‘máfia dos transportes’; um outro rapaz, cadeirante, perguntava se o motorista e cobradores tinham o dever de ajudar o deficiente, porque alguns ônibus não param e há também aqueles que param longe do ponto e distante da rua, etc.

há pessoas que vivam como o Petrônio, um menino que mora aqui perto, em uma favela, que tem 22 anos. Ele ficou tetraplégico aos 18 por causa de um tiro. Imagina o que é andar numa favela com uma cadeira de rodas! Onde ele mora, na sala mal cabe uma pessoa em pé. As pessoas querem ajudá-lo e ele só diz: “Eu só quero é morrer em paz”. Eu não tô dizendo que as pesquisas de célula-tronco [uma das principais preocupações da secretária] não sejam importantes, mas que não pode ser uma prioridade da Secretaria. E mesmo nessas pesquisas, você acha que é um Cipriano [o homem da plenária] da vida que vai servir de cobaia? Claro que não. Você acha que como cobaia de pesquisas do nervo óptico eles vão me pegar? Eles vão pegar o Juliano [funcionário da Secretaria, deficiente visual]!’.

Após o convite para Bia integrar a Secretaria, o que deveria ser uma saída voluntária do Conselho, foi na verdade um afastamento obrigatório devido ao enfarte que ela sofreu em abril⁸⁸. Quando fui ao Conselho, no terceiro momento em que estive em São Paulo, estava afixado no mural o comunicado bem-humorado de Bia a respeito de sua saída do CMPD: “Aos(às) senhores(as) funcionários(as) e colaboradores(as). A partir de 06 de maio de 2005, a Sra. Silvana Matos assume a presidência do CMPD, em atendimento ao pedido da Sra. Bia Rodrigues que continuará com as funções de Conselheira até o término dessa gestão. Em reunião de Coordenação a Sra. Silvana aceitou essa função contando com a colaboração de todos nós, que sabem que se eu Bia não reduzir severamente a rotina de trabalho, além de correr sérios riscos de saúde, vocês correm o risco de perder tão gentil companhia (...)”.

Em meados de maio, após sua recuperação, voltou à prefeitura, agora ocupando um cargo comissionado. Estava em Guaianazes em seu primeiro dia de trabalho na Secretaria. Naquela manhã, Bia se arrumara de forma bem diferente do que costumávamos ver quando ela ia para o Conselho: os tênis deram lugar a um sapato preto de couro; foi com uma calça social e uma camisa por baixo de uma blusa de inverno. Flávia justificava: ‘A Bia agora tem que se vestir melhor pra ir pra prefeitura. A Secretaria não é como o Conselho. Você tem que ver como as pessoas se vestem lá no Palácio! Super arrumadas. E é assim: você recebe um tratamento de acordo com a roupa que você tá vestindo’.

Chegando de seu primeiro dia de trabalho, Bia nos narrou que foi tudo tranqüilo, que o motorista que a veio buscar a acompanhou direitinho (Flávia estava preocupada que Bia subisse sozinha, pois esta não estava acostumada ao espaço do Palácio), que ainda não tinha sala nem mesa e que ‘tá todo mundo perdido naquele lugar. Ninguém sabe direito o que tem que fazer. Eu perguntei pro Carlos [seu chefe]: “Carlos, o que eu tenho pra fazer?”, “Ah Bia,

⁸⁸ Episódio explorado ao longo do capítulo 1.

não sei, faz o que você quiser”; “Ah então eu vou pra casa e fico recebendo salário!”, falou com sua ironia habitual.

A troca de governo – de Marta (PT) para Serra (PSDB) – propulsou trajetos inversos para Flávia e Bia. Neste contexto onde a prefeitura figurava como a entidade empregadora, elas seguiram direções opostas. Na gestão de Marta Suplicy, Flávia – correligionária da prefeita – tinha um cargo de *governo* em uma *Coordenadoria*. Por sua vez, Bia, filiada ao oponente PSDB, era presidente de um *Conselho* que representava a *sociedade civil*. Com a derrota de Marta, Flávia foi exonerada e Bia se manteve na prefeitura, assumindo uma nova posição ao migrar da *sociedade civil* para o *governo*, quando convidada a ocupar um cargo em uma *Secretaria*. Ser de partidos diferentes, portanto, permitiu esta alternância de cargos.

O envolvimento das *mulheres de kêto* com a política é um hábito cujo conteúdo está em permanente mudança⁸⁹. Quando Flávia saiu da prefeitura – e sua fala de que ‘o encanto acabou’ foi um prenúncio efetivo de um afastamento – outros interesses foram tomando o lugar das preocupações em torno da “política institucional”: não só planos ligados ao candomblé começaram a ser esboçados com traços mais firmes (como abordarei no quinto capítulo), como se lançou com afinco à “outra política”, aquela ligada aos *segmentos*. A partir desta experiência na prefeitura, refletiria sobre o lugar desta “outra política” na vida das *mulheres de kêto*. Conjecturo, assim, que o emprego na prefeitura não pode ser pensado aqui como um ápice da “política cotidiana” – o objetivo final para quem está embrenhado nos caminhos da política – mas como uma transição importante para as *mulheres de kêto* agregarem força às suas *demandas*, legitimarem sua *liderança* e darem mais *visibilidade* às suas causas e *especificidades* (palavras recorrentemente empregadas). Esta “política cotidiana”, portanto, não é a “outra política”, senão “a” política – que ganhou novas cores com a passagem pela prefeitura. E é sobre ela que discorrerei no próximo capítulo. Antes porém, abordarei neste final o modo como os empregos ligados à “política institucional” inserem-se no quadro mais amplo de possibilidades de trabalho/emprego das pessoas que conheci em Guaianazes.

⁸⁹ Aproprio-me aqui de formulação de Borges que atenta para ‘o fato de o envolvimento com a política, como se dá no Recanto das Emas, exprimir e conformar um hábito que, sujeito à dúvida como qualquer outro, se encontra em constante mudança’ (2003:18).

Notas sobre trabalho/emprego em Guaianazes

A situação de Flávia e Bia na prefeitura é um dado importante para se pensar o léxico de emprego/desemprego em Guaianazes. Trabalhar na prefeitura, com um ganho fixo mensal, é um *emprego* que se contrapõe àqueles *trabalhos* ocasionais, os *bicos* que aparecem vez por outra. Enredadas no emprego na política, conheci diversas pessoas, e ouvi outros tantos relatos de gente conhecida que ou havia conseguido, ou galgava um cargo político. Além de Flávia e Bia, havia os voluntários como Carla e Claudionor, sempre a postos para o caso de surgir algum espaço; havia também uma amiga vizinha delas, que também tinha um cargo na gestão de Marta Suplicy e com a perda do PT em São Paulo, migrou para a prefeitura de Osasco, município vizinho, onde o referido partido foi vitorioso; outros sem tanta sorte, como o irmão mais novo e cunhada de Flávia, que perderam seus empregos ligados à prefeitura com a saída de Marta; e ainda aqueles como um conhecido delas do ‘fórum segmento GLBT e a periferia’ (sobre o qual falarei no próximo capítulo), que trabalhara durante toda a campanha para um deputado do PT e nada conseguira quando o mesmo foi eleito.

Mas Guaianazes parece-me também ser o bairro dos *trabalhos*, os quais se referem tanto àqueles bicos incertos (passar umas roupas, fazer faxina, pintar uma casa, trabalhar com limpeza em uma feira em um pavilhão de eventos etc.), quanto a “trabalhos autônomos” – e nesta categoria incluem-se desde abrir um bar (algo que mais de uma vez ouvi como uma alternativa citada) à adentrar em “esquemas” de “acumulação primitiva”, como tráfico por exemplo, onde se levanta dinheiro de forma arriscada, porém rápida e, ao se ter um montante, o negócio é largado e pode-se tocar algumas coisas na vida.

As inferências que aqui proponho partem de informações que me chegam via *mulheres de kêto*, mas aposto em um certo grau de generalidade na medida em que percebia que não se podia acionar um repertório cujos termos não fizessem parte de uma linguagem local. Posso citar algumas passagens que vão ao encontro do argumento: ouço, por exemplo, Maira dizendo: ‘Fia, eu só não faço duas coisas na vida: roubar e traficar. O resto...’; uma conhecida explica-nos que aqueles assobios vindos da rua, que para mim e Flávia não passavam de uma pessoa cantarolando, significavam, em termos de sinais do tráfico, determinadas quantidades de droga; um dia, Flávia estava preocupada pois soubera que uma amiga ‘disse que não agüenta mais o trabalho, que tá muito pesado e ganhando mal, e que tá pensando em voltar a traficar’; Maira chegou à noite dizendo que conseguira com a mãe de Regina, sua namorada, um bico para engrossar uma manifestação da CUT na frente da Assembléia Legislativa de São Paulo; Lila, que Flávia disse ser ‘segurança de formação’ mas que há muito não conseguia um emprego na área, aparece no apartamento dizendo que estava sem dinheiro e que conseguira

uma faxina; um tempo depois, Regina e Maira, que estavam na casa de Célia e Lila, falaram que esta pensava em abrir um bar. Terminando as citações, mas não o repertório de todos os *trabalhos* que ouvi, lembro da grande alegria de Carla em seu trabalho de quatro dias em uma feira de embalagens que ocorrera no pavilhão do Anhembi. Flávia me narrou também incursões de pessoas próximas pela prostituição, e concluiu: ‘Então, não é que justifique, mas eu entendo essa saída pela prostituição, tráfico. Porque tem pessoas que a situação financeira, de vida é tão difícil que essa é uma alternativa próxima’.

Se aqui falo tanto em uma distinção entre *emprego* e *trabalho* foi porque a ouvi operando em uma das vindas de Maria Padilha, a qual brevemente transcreverei. Lembro que, se Iansã foi requisitada para acalmar Flávia no episódio do enfarte de Bia, Padilha é quem era chamada para lidar com as questões de emprego – todas as suas vindas foram pautadas por requisições semelhantes. Buscando fugir de uma relação causal, não quero dizer que Padilha vinha porque as meninas estavam desempregadas, mas que quando ela vinha, conversava sobre este assunto; “integrante honorária” que era das *mulheres de kêto*, a Padilha também se interessava pelo tema.

Em uma destas ocasiões, ocupou-se principalmente de um pedido de Maira a respeito de trabalho. Na sessão onde este pedido foi feito, Padilha recomendou a ela – estendendo a Carla, que não estava presente, a solicitação – trazer a carteira de trabalho em sua vinda seguinte, que ela ‘ia pensar’. Quando veio para tratar do assunto, Padilha recomendava em tom severo, primeiro a Carla, que ouvia tudo com a cabeça baixa: ‘Tem que procurá emprego até cansá! Ir todo dia procurá. E isso não é pelos outros, é por você, tá certo?’.

Em seguida, Padilha pegou a carteira de trabalho de Carla. Trouxe-a para perto do rosto, folheou-a e foi dando baforadas de cigarro nas páginas que iam passando. Depois de um período de silêncio, sentenciou para Carla: ‘Quando tu for procurá emprego, deixa uma garrafa de pinga e um charuto numa encruzilhada macho [encruzilhada macho é em X e fêmea, em T]. Quando tu ganhá teu primeiro salário, compra uma coisa bem bonita pr’eu botá na minha mesa’. Depois, pegou a carteira de Maira e fez o mesmo que com a de Carla. Após uma pausa, falou convictamente: ‘Tu não vai acreditá! Sabe por que tu não arranja emprego? Por causa da tua mãe que fica querendo que tu volte. Fica fazendo aquelas macumba, que eles dizem que não é macumba, né?’ (a *mãe carnal* de Maira é evangélica, e era a isso que Padilha se referia). Padilha a inquiriu: ‘Tu qué arranjá trabalho ou emprego?’; ‘Emprego’, Maira respondeu prontamente. E disse que, quando Maira fosse procurá-lo, deveria jogar uma moeda em nove encruzilhadas, para os exus. Com o primeiro salário, ela exigiu: ‘Compra uma

toalha preta com dourado. Toda preta com nove bicos dourados e no meio, bordado de dourado, uma lua, um sol e uma estrela’.

Este também foi um dos temas – junto com saúde/doença – em torno dos quais se promoveu um encontro entre Maria Padilha das Almas e seu Zé Pilintra, catiço de dona Nalva, mãe de Flávia. Sabendo das atividades da Padilha de Flávia, várias pessoas pediram-na para realizar consulta e, frente ao grande número de interessados, marcou-se a noite de um sábado na associação das *mulheres de kêto*. Esperava-se somente a presença de Padilha mas, no momento em que ela apareceu, dona Nalva incorporou seu Zé Pilintra, um senhor que andava devagar, um pouco curvado para frente, com um inseparável chapéu de palha e garrafa de cachaça Velho Barreiro. Entre pedidos de emprego e de ajuda para superar uma doença, havia quinze pessoas presentes àquela noite na associação, as quais eram chamadas, uma a uma, para conversar em particular num canto do salão com o catiço de preferência. A sessão parece ter surtido efeito para alguns. Uma irmã-de-santo delas, por exemplo, no dia seguinte recebera um telefonema oferecendo-lhe um emprego de doméstica. Lila também pedira conselhos a Padilha, e esta lhe recomendou montar um negócio – uma oficina ou uma pizzeria. Lila brincava: ‘Se der certo vai se chamar “Pizzeria da Padilha”’.

Emprego/trabalho é, assim, um tema perene na vida de Guaianazes e na das *mulheres de kêto*. No entanto, não é só no bairro em que esta questão está realçada; lançando a luz sobre as relações no barracão, pode-se ratificar a tese ao se presenciar diversas falas espontaneamente repetidas – ‘queria estar ajudando neste barco mas estou trabalhando direto’, ‘não posso vir no orô porque trabalho no sábado’, ‘cheguei tarde porque estou vindo direto do serviço’, ‘não deu nem tempo de trocar a roupa do trabalho’ – sem que qualquer pergunta as tivesse incitado. É no terreiro também onde se pode estabelecer bons contatos – como aquele, interrompido por pai Reginaldo, onde Carla conseguia o telefone de uma agência de empregos com um iaô de Oxum em plena festa de Xangô – e se evocar a ajuda dos orixás (antes de desvirar os santos em um orô, pai Reginaldo pedia em voz alta: ‘Oxumarê, trabalho a todos, Oxumarê’). No ponto de ônibus na frente do conjunto, a primeira coisa que Carla perguntou a uma irmã-de-santo que estava ali parada é ‘tá trabalhando?’, ao que ela respondeu ‘graças a Deus’. Não é à toa também que Carla me narrava diversas vezes uma época em que trabalhava na seção contábil de uma editora.

Esta busca por *emprego*, o qual pressupunha uma qualificação almejada, levava invariavelmente ao universo de supletivos e universidades. O do supletivo era aquele por muitas vivido, e o da universidade, o sempre esperado, porém visto como quase inatingível. Diga-se de passagem, quando se cogitava o ingresso na universidade, jamais se pensava em

USP, a universidade pública; as particulares é que formavam o leque de possíveis. Certa vez inclusive Carla e Bia se impacientaram comigo enquanto insistia que elas deveriam tentar a pública: ‘Camila, não dá!’, falou-me Bia mais enfática.

Flávia e Bia tentaram seguir este caminho, mas imponderáveis de peso atravessaram a trajetória: ‘Se não tivesse dado o problema de visão, eu já tinha feito Direito, me especializado em Direito Criminal e começado a trabalhar com perícia criminal que era o que eu queria, e eu tava embalada pra fazer isso’, falou Bia; ‘Quando eu tinha de 13 pra 14 anos, eu queria fazer um curso de desenho industrial e pedi pro meu pai. Eu já trabalhava naquela época e eu ganhava 53 e o curso era 57, naquela época era cruzado, mais o material. Mas meu pai não aceitou, acho que até por uma questão financeira, e me colocou num curso de costura industrial. E assim, hoje eu não prego um botão. Se eu tivesse feito o curso de desenho, eu podia hoje ter sido projetista, ou arquiteta mesmo. Depois eu comecei a fazer o curso de Direito, quando eu tinha uns 21 anos, mas eu larguei por conta da separação dos meus pais. Há pouco, eu comecei a fazer faculdade de novo, de Sociologia, mas tranquei porque a gente tava construindo a casa e não tava dando pra pagar’, narrou Flávia.

A continuação desta história – a política como uma possibilidade de emprego alcançada –, foi apresentada neste capítulo. Neste mundo de tantos imponderáveis, não se pode rechaçar a dimensão de razão prática deste tipo de emprego. É algo palpável para quem há muito se engaja em militância – a militância iniciada por Flávia no movimento de moradia –, mas, reafirmo, não é porque se trata de um emprego remunerado que tenha mais valor do que aquela política mais afastada da prefeitura.

Para finalizar, retomo uma idéia apresentada no início do capítulo: a de que os empregos na política ora tratados são mais inteligíveis quando se aborda aspectos da vida das *mulheres de kêto*. Busquei discorrer, portanto, que nem a *política* – esta mais ligada à prefeitura – é descolada do que as *mulheres de kêto* são e fazem cotidianamente, nem tampouco o *emprego* – conforme apresentado de forma breve neste final – dá-se em um vácuo (ele está inserido em um léxico local de possibilidades). Somente uma apreciação *a posteriori* permite analisar como os caminhos do *emprego* e da *política* cruzaram-se em determinado momento nas vidas de Flávia e Bia. Passado este cruzamento, a política – e o emprego – são reinventados de outras formas.

4. Sobre *mulheres que são de kêto*: lesbianidade, binarismos e relações

‘Garanto que a outra reunião tá mais empolgante’, Carla comentou-me em voz baixa no meio da discussão. Era fim de fevereiro de 2005, sexta à noite, e estávamos nós duas em uma associação lésbica no centro de São Paulo. Ali se discutia os preparativos para a Caminhada Lésbica, evento que acontece um dia antes da Parada do Orgulho GLBT, no mês de maio. A pedido de Flávia estávamos representando as *mulheres de kêto* porque ela coordenaria naquela mesma noite o “Fórum LGBT em Guaianazes”. Este fórum de discussões começou a se estabelecer a partir do diálogo entre as *mulheres de kêto* e os “Filhos de Obaluaê”, um grupo gay local coordenado por Vagner, amigo delas e professor de dança afro. Em Guaianazes, com a proposta de ‘dar visibilidade aos problemas enfrentados em assumir a orientação sexual na periferia’, aquele seria o segundo encontro, destinado também a tirar uma executiva para capitanear iniciativas como ‘demandas mais efetivas por políticas públicas’ e ‘levar as reivindicações deste segmento na periferia para a comunidade GLBT mais ampla’ (segundo falas de Flávia na primeira reunião da qual participei).

No centro, enquanto Carla e eu caminhávamos em direção à sede da associação lésbica para a reunião, depois de termos passado o dia na prefeitura, ela me advertia: ‘Agora você vai ver a diferença’ – ressaltando a distinção várias vezes anteriormente por elas demarcada entre as *mulheres de kêto* e as integrantes daquela organização para a qual nos dirigíamos. Desde que conheci as *mulheres de kêto*, ouvia que ‘a situação de discriminação de uma mulher lésbica, negra e pobre é completamente diferente daquela das meninas classe média’; ‘não tem como comparar. É muito diferente a vida de uma mulher lésbica, branca, de classe média’; ‘elas não vivem o preconceito como o da lésbica, negra e pobre. E a gente precisa demarcar essa diferença’. Aquele grupo do centro era na maioria das vezes citado para ilustrar o ‘elas’, ‘as lésbicas brancas de classe média’.

Nos informes iniciais da reunião, uma das coordenadoras do grupo mostrou o texto que havia formulado para as chamadas de divulgação da Caminhada Lésbica – e qual não foi minha surpresa, que explicarei adiante, quando ela disse que havia feito duas versões, uma “oficial” e outra para divulgar na Marcha do 8 de março, dia da mulher, que se realizaria na Avenida Paulista. A versão para distribuir na passeata feminista trazia os dizeres: “A livre orientação sexual é um direito das mulheres e uma bandeira feminista. Apóie a diversidade, venha participar dos eventos da III Caminhada de Lésbicas, Bissexuais e Simpatizantes de São Paulo e, junto com a gente, exigir que o direito à dignidade, à cidadania e à liberdade seja

para todas as mulheres!”. Esta versão se distinguia da oficial ao buscar o apoio das feministas não lésbicas, argumentando pelo “direito à dignidade (...) para todas as mulheres”. O segundo texto trazia um outro tom: “Você é entendida? Você quer ser livre para namorar quem quiser? Você é uma mulher que ama outra mulher e está cansada de ser chateada, discriminada e incomodada por isso? Então venha participar dos eventos da III Caminhada de Lésbicas, Bissexuais e Simpatizantes de São Paulo e, junto com a gente, exigir seu direito à dignidade, à felicidade e à liberdade!”.

Porém, seriam realmente necessárias duas versões só para contemplar as feministas não lésbicas? Por acaso as feministas heterossexuais não apoiariam as lésbicas pelo fato de receberem um prospecto que não demarcasse esta distinção? Embora surpreendidas com aquela cisão, Carla e eu pudemos vislumbrar uma outra razão para a impressão de dois panfletos distintos a partir da explicação dada por sua autora: ‘Eu usei até o termo “entendida” por causa da coisa da periferia, né?’. Depois daquele esclarecimento, passei a perceber que direcionar o texto para as feministas hetero era uma forma de as próprias ‘lésbicas do centro’ se distinguirem das ‘lésbicas da periferia’.

Carla me advertira, no caminho para aquela reunião, sobre o terreno pantanoso no qual as *mulheres de kêto* procuravam se estabelecer. Os pólos de contraposição à proposta delas advinham tanto de um recorte etário (as chamadas ‘feministas históricas’ menosprezavam as idéias trazidas pelas jovens), quanto de um recorte de classe (mais uma vez, a diferença entre o ser lésbica no centro e na periferia). Carla referiu-se então a uma mulher considerada ‘feminista histórica’ e também atuante no movimento lésbico, para ilustrar como esses critérios de distinção (etário e “de classe”) poderiam estar agregados em uma mesma pessoa. A respeito do conteúdo etário, generalizou a partir da referida mulher: ‘As fundadoras começaram, tiveram a idéia, mas não podem ter o monopólio. Elas não são as donas da marcha de mulheres. É como a Parada GLBT; não é da Associação da Parada, é da sociedade civil’. Sobre o posicionamento de classe, continuou citando a pessoa para me narrar um episódio em que esta mulher havia dito, durante a organização de uma manifestação, que se deveriam fazer ‘cartazes com grandes letras de forma, paras meninas da periferia entenderem’ (aludindo a um suposto analfabetismo).

Voltando às duas versões do texto, sem a explicação da autora a mensagem permaneceria subliminar e sem eficácia. Depois de explicitar seus motivos, o grupo teve sua proposta de usar ‘o termo “entendida” por causa da coisa da periferia’ bem aceita pelas mulheres do centro. A cisão permitia a estas últimas levantar uma outra bandeira de luta, frisando, a partir da separação evidenciada nos panfletos, como era importante ‘incluir’ as

mulheres da periferia. Seguiu-se um breve debate cujas intervenções pareciam elaboradas em função da presença de Carla, a qual julgavam ser a representante daquele *segmento* de lésbicas. Alguém lembrou que uma das participantes da reunião anterior – a mesma ‘feminista histórica’ que Carla se referira no caminho – falara: ‘Olha, nós temos que chegar nas mulheres da periferia’. A autora dos textos retomou a palavra:

– Na periferia não pode falar como lésbica, porque só falam como entendida ou sapatão. E eu coloquei também no texto uma coisa de se divertir, tipo “você quer ser livre para namorar quem quiser?” – dando a entender que uma linguagem mais direta, menos “técnica”, seria mais acessível.

Carla, em sua primeira intervenção naquele encontro, pegou o gancho, mas de início não se contrapôs àquelas manifestações:

– E nem falam em sapatão. Na periferia as meninas que falam em sapatão são as ativas. E até falam: ‘a sapatão da fulana’.

– É até uma necessidade de se afirmar. É uma lógica, uma cultura diferente – uma outra mulher “relativizou”.

Uma senhora em torno de 60 anos, colunista da uma revista direcionada para o público gay, concluiu de forma condescendente:

– Elas são todas iguaizinhas: brinco, cabelo preso, blusa larga. E elas são lindas. Se vestem todas iguaizinhas. Olha, nós não podemos discriminar as mulheres da periferia. Elas são lindas. Eu tive em uma festa que tinha umas trezentas, e eu fiquei encantada.

Paradoxalmente (mas nem tanto), neste discurso de inclusão, a distinção centro/periferia ia cada vez sendo mais marcada. Em uma tentativa de não demonstrar preconceito, esta última fala de que ‘elas são lindas e se vestem todas iguaizinhas’ parecia-me incorrer no processo de “ressignificar positivamente” a diferença – justamente para esta não ser dissolvida. Fiquei pensando em Flávia, ‘lésbica da periferia’, e todo seu apreço por acessórios, batons, cabelos compridos e saias. Sua forma de vestir era muito mais próxima à daquela senhora do que a desta com relação às outras ‘lésbicas do centro’ ali presentes, que com suas calças jeans, tênis e camisetas largas se assemelhavam ao jeito de Carla.

Contrariada com a história das duas versões – sobretudo depois de ter sabido do episódio dos cartazes em letras de forma – inquiri Carla em uma brecha da reunião. Carla então me fez perceber que também o meu julgamento e minha revolta acabavam incorrendo no mesmo erro daquela senhora que dizia serem elas ‘todas iguaizinhas’:

– Outras mulheres da periferia vêm aqui; e elas não gostam de serem chamadas de lésbicas. Nem entendidas. Elas dizem que são mulheres.

– Mas todo mundo que eu conheci só fala em lésbica, continuei.

– A Célia e a Lila são entendidas. A Ivana é sapatão. Ela diz: ‘eu sou sapatão’, Carla concluiu. E também incomodada com o folder, disse: ‘Mas nada impede que a gente faça o nosso material’.

Percebi então que minha concepção baseava-se em um grupo específico de mulheres da periferia, as *mulheres de kêtô*, e comecei a conjecturar que ser *lésbica/sapatão/entendida* na periferia poderia, dentre outros fatores, estar relacionado a uma aproximação com movimentos de militância – ponto que abordarei no próximo tópico. De qualquer forma, por mais que o “entendida” do folder pudesse ter alguma razão, isto não esmaecia um pressuposto da diferença – uma produção discriminatória da minoria dentro da minoria.

Na viagem de volta, comentários sobre a reunião suscitaram uma conversa a respeito de divergências políticas dentro do movimento lésbico mais amplo. Carla, ainda no ponto de ônibus, falava-me sobre o conflito entre as *mulheres de kêtô* e a coordenadora de um grupo de lésbicas negras ao qual elas já estiveram associadas. O embate emergiu preponderantemente a partir de divergências de proposta: ‘Ela [a coordenadora do grupo] é daquelas que sempre querem falar da periferia, posar como sendo da periferia, sendo que ela é de família de classe média e morou sempre no centro’. Presenciei mais de perto o confronto com esta coordenadora, quando na reunião da Liga Brasileira de Lésbicas – ocorrida em maio, na véspera da Caminhada Lésbica – esta mulher grosseiramente inquiria Flávia por julgá-la monopolizadora das questões das lésbicas negras naquela arena política. Carla continuou discorrendo com vários exemplos ilustrativos da concepção daquelas ‘lésbicas do centro’ acerca da periferia: ‘Eu tive que ouvir da Simone [uma das coordenadoras da associação que acabáramos de sair], num seminário que teve de vulnerabilidades lésbicas, que foi dado espaço “até pras meninas de Guaianazes”. Meu, eu fiquei louca! Como se a gente estivesse lá de favor, porque alguém cedeu um lugar pra gente. A Simone morou na periferia e só porque tá no centro vem com essas falas. Olha, eu posso estar morando há dez anos no centro, eu vou ser sempre da periferia’.

Como já apontado no início do capítulo, no momento em que ocorria aquela reunião no centro, as *mulheres de kêtô*, ‘lésbicas da periferia’, debatiam com os ‘gays da periferia’ a trinta quilômetros dali, em Guaianazes. Se, como vimos, estar contemplada pela mesma letra L na sigla GLBT não significa uma homogeneidade de proposta, pertencer ao mesmo bairro tampouco garante um consenso entre duas letras diferentes (no caso, gays e lésbicas). Já tinha ouvido algumas considerações das *mulheres de kêtô* sobre gays: ‘Gay não tem compromisso’;

‘Quem é como a gente [lésbica] é o travesti. Ele pode se prostituir, mas tem a pessoa que gosta. Gay não é assim; é a promiscuidade em forma de gente’; ‘Porque falta uma formação política; as pessoas acham que é pra se mobilizar só pra fazer festa, mas tem que ter uma discussão de política’; ‘Aqui em Guaianazes, os grupos de gays investem mais em lazer, como fazer bailes [em Guaianazes, ocorre um periodicamente em uma escola do bairro] e campeonatos de vôlei, por exemplo’.

Na segunda reunião do fórum – para a qual foi me pedido posteriormente fazer uma ata com base na fita K7 gravada no encontro – o tema mais polêmico relacionava-se ao preconceito, aspecto sempre enfatizado pelas *mulheres de kêto* como o principal distintivo da “vivência GLBT” na periferia em relação ao centro, mas que aparecia para os gays sob um outro enfoque.

Em especial um trecho da reunião – ainda que devamos perceber o tom mais formalizado, menos espontâneo daquelas falas – ilustra a forma como as *mulheres de kêto* apresentam-se em uma arena política; forma esta que pude presenciar em diversas outras ocasiões. Neste caso específico, os interlocutores são os gays de Guaianazes e isto deve ser ressaltado, pois o discurso de ambas as partes é configurado a partir desta relação.

Flávia iniciou a reunião expondo ser o preconceito um dos pontos nodais daquele fórum:

– No final do ano passado, teve um garoto gay, eu não conheço mas era amigo da maioria que está aqui, que por uma pendenga com outro rapaz não-gay, tomou um tiro na testa, morreu imediatamente. E isso é a marca do preconceito na nossa região. Várias garotas chegam na nossa associação: ‘Olha Flávia, eu tô saindo de casa, eu tô indo morar na rua, meu pai me bateu, meu irmão me botou pra fora de casa, por quê? Porque eu sou lésbica’. E a pessoa não tem essa formação, não tem essa abertura pra discutir a questão de orientação sexual. E aí, se a gente começar a falar aqui de casos (que é o que eu acho que a gente tem que fazer), e tentar direcionar pra soluções, pra lutas, nós vamos passar a noite toda, porque a discriminação tá aí, o preconceito tá aí. Temos que discutir sim com as instituições, com o governo, com a igreja, e buscar soluções.

Alguns presentes foram relatando experiências diversas e Vagner, o coordenador da associação onde o fórum era sediado, tomou a palavra:

– Sobre a parte do preconceito, eu acho assim, que o que acontece aqui é culpa nossa também, porque cada um faz o seu lugar, faz onde você mora. Então, todo mundo me conhece, eu sou respeitado, tem os preconceitos básicos, mas tem o pessoal que me conhece, né? Mas se passa alguém que fala mal, eu fico até meio sem graça, porque automaticamente

os que gostam de mim zoam ele, entendeu? A gente aprendeu a se unir mesmo, mostrar que a gente é unido, pra essas pessoas que discriminam verem que o gay não tá sozinho; atrás dele vem muita gente. Mas as entendidas são muito mais unidas do que os gays. Nessa parte de periferia, os gays não são tão... a gente já acostuma assim a se encontrar mais em bares, mas passou dali...

Esta observação – interpretada como atenuando o preconceito na periferia (‘o que acontece aqui é culpa nossa também, porque cada um faz o seu lugar’) – gerou algumas réplicas, até que um outro integrante daquele grupo gay também se manifestou para defender o ponto do coordenador (que, durante a discussão, minimizou a discriminação no bairro):

– Sobre a fala do Vagner, quando ele diz que não existe preconceito dentro do Jardim Etelvina. Só complementando a fala dele: a gente não sofre esse preconceito por quê? Nós temos um recinto de trabalho; ele tem alguns planos, eu tenho também. E isso acaba sendo referência num nível de formação e informação principalmente. Então a gente tem esse respeito, porque existe um trabalho de capoeira, existe um trabalho de dança afro. Então, quer dizer, não é que no Jardim Etelvina não exista... existe sim muito preconceito aqui dentro do Jardim Etelvina. Só que pelo fato de essas pessoas serem referência, elas acabam não sofrendo esse preconceito.

Vagner, o coordenador, voltou a falar, narrando uma situação em que se iniciaram fofocas na vizinhança sobre a associação. Algumas mulheres que participavam das aulas de dança por ele ministrada deixaram de ir, tirando também seus filhos. Ele refletiu:

– Eu achei estranho esse jeito de elas falarem. Pra nós aquilo naquela época era discriminação, mas eu vejo mais o preconceito racial nessa situação do que o fato de eu ser gay.

Mais para o fim do encontro, Flávia fez uma longa conclusão, que transcrevo na íntegra por tratar de sua interpretação biográfica (o *tornar-se lésbica*, integrar *movimentos*, ser *muito conhecida*, *respeitada*, ‘ser uma liderança’ etc.) e por sintetizar diversas questões desenvolvidas neste em outros capítulos:

– Então gente, eu queria colocar aqui uma vivência minha também. Eu falei no começo que eu moro aqui há doze anos, né? Vim pra essa comunidade na época com minhas filhas, com meu companheiro, e depois de um tempo eu me tornei lésbica. Era muito conhecida aqui pelo movimento de moradia, pelo movimento de mulheres; fui candidata ao Conselho Tutelar. E trabalhava na Igreja Católica com o padre José, com todo mundo da comunidade, e pra mim também foi uma situação muito difícil. Hoje eu convivo com a Bia já há cinco anos, a minha companheira é deficiente visual; então nós temos: lésbicas, negra,

mulher com deficiência, sou mãe, minhas filhas estão dentro da escola, muitas vezes a amiguinha vira e fala: ‘Olha, tua mãe é sapatão’, e aí tem toda uma problemática de conviver na comunidade. E aí eu falei: ‘não, eu preciso falar isso’ [referindo-se às falas que, sob sua perspectiva, amenizavam o preconceito]. Por quê? Porque eu sou respeitada; hoje eu tô ali dentro do conjunto Jardim das Acácias, tudo o que acontece no conjunto, corre todo mundo lá na casa da Flávia. ‘Flávia, como é que a gente faz com isso?’, ‘Olha, vamos fazer’. Foi uma construção. Mas quando eu comecei a trabalhar com as lésbicas na associação lá dentro do Jardim Aurora, elas andavam na rua apedrejadas, com cinco, seis crianças correndo atrás, gritando: ‘ô, sapatão, sapatão!’. É mentira Maira? [buscando a anuência da amiga] Nós tivemos sérios problemas, a ponto de a Carla ter que partir pra ignorância pela situação que nós estávamos vivendo na associação. Hoje, as mulheres, as mães do leite⁹⁰, as mulheres que freqüentam a associação nas discussões, nas reuniões, nos seminários nos respeitam dentro dessa especificidade. E eu não deixo em uma reunião com as mães do leite de falar: ‘Essa associação trabalha com mulheres, independente da cor, da raça, da deficiência e da orientação sexual. Vocês sabem que nós trabalhamos com mulheres que vivem com mulheres. E esse espaço é meu, é seu, é da mulher que precisar dentro da nossa comunidade’. Então foi uma conquista e eu usei essa estratégia sim, de ser uma liderança, uma liderança conhecida hoje não só em São Paulo, como no estado, como no Brasil; fomos pra Conferência Nacional de Mulheres, eu fui vítima de discriminação, de preconceito na Conferência, porque tinha lá um item que nós tínhamos que decidir se a verba que vinha pra tratamento médico, psicológico da mulher vítima de violência também trataria o homem, companheiro, o agressor. Eu acho que ele tem que ser tratado, mas coloquei a minha opinião: não com a verba que vem pra mulher vítima de violência. Quando eu fiz essa colocação, uma companheira, feminista, que trabalha na Secretaria Nacional de Mulheres levantou e falou: ‘Como? Você não quer tratar nossos homens porque você não gosta de homem’. Eu virei e falei: ‘Não, companheira. Eu gosto de homem. Eu gosto dos meus irmãos, eu gosto do meu pai; eu tenho afilhados, eu tenho sobrinhos, eu tenho rapazes na comunidade com quem eu trabalho. Eu gosto sim de homem. Mas o homem agressor, ele tem que ser tratado com uma verba que venha para tratamento dele, e não com a verba do programa pra tratamento da mulher’. Então gente, numa Conferência Nacional, onde nós tínhamos feministas, mulheres do movimento do

⁹⁰ Todas as terças e sextas de manhã, eram distribuídos dois litros de leite na *associação* para as mulheres da comunidade que, inscritas neste que era um programa do governo do estado, tivessem filhos até 7 anos de idade. Por morar ao lado, dona Nalva costumava se encarregar da distribuição e Flávia, esporadicamente, organizava reuniões com estas mulheres para discutir assuntos de seus interesses (tais como ‘direitos das mulheres’, ‘saúde da família’, a situação das escolas em Guaianazes etc).

Brasil todo, eu fui vítima de discriminação porque me declarei lésbica na minha apresentação no grupo. E eu acho que o que me move a estar aqui hoje na periferia expondo, e colocando pras pessoas a vontade e a força que eu tenho de fazer o trabalho com o segmento GLBT aqui é fruto disso. É fruto quando eu ouço das mulheres no leite [referindo-se aos cartazes afixados na *associação*]: ‘Esse cartaz aí de duas mulheres se beijando. Onde já se viu agora? Tira isso daí dona Nalva, isso é feio’, é o que falam pra minha mãe. Isso só me dá força pra cada vez mais reunir a Maira, a Ivana, todas as meninas que quiserem estar lá dentro da associação discutindo saúde... o posto de saúde, quando você chega e fala pro médico: ‘Olha, a minha orientação é outra’, ‘Mas como?’, sabe? Nós temos questões pra discutir assim borbulhando. Tem muita coisa pra ser dita, gente. E assim, eu discordo de vocês: existe preconceito sim. No Etelvina, no Aurora, na Vila Americana, no Jardim São Pedro, nós somos vítimas de preconceito diariamente. Saiam ali na porta e se abracem, pra ver se nós não temos preconceito no Etelvina. Então gente, é muito importante essa discussão que nós estamos fazendo aqui. A voz da periferia precisa ser ouvida. Eu fui parar lá na Conferência Nacional e tive a oportunidade de chegar lá e na apresentação me colocar como lésbica, companheira de uma lésbica com deficiência; converso, falo nas listas de discussão; participei dos SENALES, que são os Seminários Nacionais de Lésbicas, os últimos dois ou três que aconteceram; tenho tido espaço nas mesas enquanto lésbica, negra, lésbica que mora na periferia, lésbica mãe. Pra mim é um caminho que eu tô abrindo com muito orgulho de dizer: ‘Eu tô vindo lá de Guaianazes pra falar do segmento GLBT que existe lá’. Mas eu quero ter do meu lado o Vagner, eu quero ter o Geraldo [outro rapaz da associação de Vagner], eu quero ter a Maira; levamos a Ivana, a Ivana tinha acabado de chegar na comunidade, enfiamos ela dentro de um hotel maravilhoso lá no Largo do Arouche, que o garçom ficava assim ó, de pé na mesa atrás delas. Eu fui, sentei na mesa junto com elas e falei: ‘O senhor tá precisando de alguma coisa? Por quê? As meninas não podem estar aqui nessa mesa tomando o café da manhã, por que não? Porque são negras? Porque têm uma aparência diferente das lésbicas de classe média que são daqui?’.

– Sem esquecer que no V SENALE teve um momento que separaram as lésbicas, porque estavam se beijando – Maira lembrou. Flávia continuou:

– Tá certo? No mesmo dia que estava acontecendo o V SENALE, estava acontecendo um encontro de pais e filhos, né? O que fizeram? Colocaram um biombo separando o restaurante. Passamos pro outro lado, porque o restaurante era um só. Agora assim gente, tudo isso são experiências que nós queremos que... as pessoas que estão aqui na periferia vão viver lá.

Quando chegamos em casa vindo do encontro na associação lésbica do centro, trocamos informações das duas reuniões ocorridas naquela noite. Baseando-se em nosso relato, Flávia discorreu mais sobre a distinção *lésbicas da periferia/lésbicas do centro*: ‘Nós tínhamos mais proximidade antes. Todo sábado, eu dava um jeito pra que fossem duas ou três participarem da atividade lá. Mas é muito diferente; as preocupações são muito diferentes, sabe? Elas não têm uma discussão por exemplo sobre equipamentos de saúde, porque todas lá têm convênio médico. Aqui a realidade é outra. **Eu não posso separar a discussão lésbica da vida dessas meninas.** Eu encontrei a Ivana hoje, eu fiquei preocupada. Olha, ela tá pele e osso, com uma cor marrom, e um talho na cabeça da quina de caminhão que bateu nela. Ela tá trabalhando num depósito de lixo. **Eu não posso ficar discutindo a relação lésbica e deixar a vida dela de lado**’.

Estes dois eventos que – significativamente – ocorreram no mesmo momento (um no centro, outro em Guaianazes), foram como lições práticas a respeito da concepção de lesbianidade entre as *mulheres de kêto*. Pensando na primeira reunião narrada, a lesbianidade pôde ser delineada à luz desta oposição *periferia/centro* – lembrando a recorrência deste *topos*, que parece ser atualizado para conteúdos diferentes. Explicando melhor, esta díade que fundamentava as elaborações a respeito do *segmento de pessoas com deficiências* – conforme exposto no capítulo anterior – aparece novamente como norteador das formulações sobre lesbianidade.

Porém, desta distinção primeira não decorre uma homogeneidade do que é colocado dentro de uma mesma insígnia (*lésbicas da periferia* ou *lésbicas do centro*). E tampouco esta separação é estabelecida por uma linha contínua: é o tracejado deste risco que permite que, em certos momentos, conteúdos tidos como imiscíveis em determinadas situações acabem se mesclando em outras – voltarei a este ponto mais adiante. O que agora pretendo demarcar é que se é criado um “bloco” a partir do contraste com o *centro*, as *lésbicas da periferia*, olhadas de perto, não são algo homogêneo. Elas não são ‘todas iguaizinhas’, conforme aprendi com Carla: há sim as *sapatões*, as *lésbicas*, as *entendidas*.

As *lésbicas* ocupam diversos lugares em um espectro pleno de matizes distintos entre *periferia* e *centro* (e na periferia, a lesbianidade também é nuançada). Se um recorte de classe é operado nesta relação, quando há uma pertença comum a uma classe – como no caso das lésbicas e gays de Guaianazes – outros elementos aparecem em realce: ‘Os gays não se comprometem politicamente’, ‘não estão preocupados com formação política’, ‘eles pensam que não sofrem preconceito’. Ou seja, nem pertencer à mesma letra da sigla GLBT, nem

morar no mesmo bairro implica uma homogeneização de idéias e práticas. Falarei mais disto adiante.

Discursos matizados: pensando a lesbianidade sob um prisma relacional

Os temas abordados nos capítulos anteriores ajudam a pensar o contorno da concepção nativa⁹¹ sobre lesbianidade que será tratada neste momento. Ou seja, o “sistema” classificatório a respeito da questão, obviamente, não se dá em um vácuo, e são vários elementos, que procurarei aqui abordar, que convergem para a forma (não estática) como as *mulheres de kêto* vivem essa lesbianidade. Advirto portanto que precisamos atentar para o caráter inconformado – na dupla acepção do termo – deste “sistema” classificatório de que falo.

Adentro mais na questão lembrando primeiramente o local por excelência das *mulheres de kêto*: o apartamento de Flávia e Bia, onde fiquei hospedada (tratado no capítulo 2). Neste apartamento, em um conjunto habitacional de Guaianazes, há uma preponderância – digamos melhor, exclusividade – da presença feminina, composta pelas *filhas carnavais* e *filhas pequenas* de Flávia. As visitas são, em sua quase totalidade, feitas por mulheres. Os homens que se aproximam assim o fazem unicamente para eventos pontuais (o técnico que conserta o computador, o funcionário que traz a máquina de lavar, o condômino que paga a mensalidade para a síndica Flávia, os motoristas da prefeitura que vêm buscar Bia para o trabalho, etc.) e mais uma vez presenciei momentos de tensão em situações como esta. Aqueles homens que circulam mais – porém não freqüentemente – são gays, mas mesmo assim trazem consigo uma certa disrupção à filosofia desta família. ‘O cheiro do apartamento muda quando tem homem aqui’, Bia costuma observar. É lá onde elas se reúnem diariamente, discutem política, assistem a filmes; é lá também aonde vem a Maria Padilha, conforme já exposto no primeiro capítulo.

No apartamento ocorriam diversas discussões a respeito da *lesbianidade*, concepção que era articulada comumente em contraste com algum “pólo opositor” (as *lésbicas do centro*, os *gays de Guaianazes*, as *lésbicas mais novas*, as *entendidas*, as *sapatões* etc.). Na verdade, não penso que estes eram pólos dados de antemão a partir dos quais elas estabeleciam uma relação (no caso, de contraposição), mas que estes pólos eram criados/produzidos pois com eles eram travadas relações cujo conteúdo tinha uma significância para as *mulheres de kêto*.

⁹¹ Quando utilizo a palavra ‘nativo(a)’ não estou querendo me aproximar de uma idéia de “povos autóctones”, mas aludir à concepção de uma teoria etnográfica – no sentido de pensar que os ‘nativos’ fazem teoria e que a teoria antropológica, por sua vez, só é possível de acontecer a partir deste encontro (cf. Strathern, 1999 e 1988).

Em outras palavras, partindo da idéia de ‘unidades que se criam a partir da troca’ e não de ‘unidades que trocam coisas’ (Strathern, 1988; Gell, 1999), as relações estabelecidas em torno do tema do preconceito, de viver na periferia etc. permitem que as *lésbicas do centro* ou os *gays de Guaianazes* – e, logicamente, as *mulheres de kêto* – sejam criados como termos dessas mesmas relações.

De debates espontâneos na sala, falas mais formalizadas em reuniões e bate-papos na cozinha, o que pude depreender acerca de como esta ‘família de mulheres’ reflete a respeito da própria lesbianidade é que ser lésbica não é uma questão de escolha: nasce-se assim. Foram freqüentes as vezes em que as ouvi dizendo: ‘na verdade, não se pode falar em opção, porque não é uma questão de escolher Natura ou Boticário [em alusão a duas marcas de cosméticos]; é uma coisa que nasce com a gente’, ‘porque com a gente não tem essa de “estar”. Eu “sou” [enfática] lésbica’, como também foi comum ouvir histórias de mulheres que se descobriram lésbicas aos 9, 12 ou 13 anos de idade⁹². Essas formulações sobre lesbianidade iam de encontro a um referencial construtivista de estudos de sexualidades que eu mesma já muito utilizei. Em uma pesquisa anterior (Medeiros, 2003), o pressuposto de que a ‘homossexualidade é concebida como algo tão construído socialmente quanto a heterossexualidade’ acabou orientando minhas análises para um caminho onde se buscava localizar na trajetória das mulheres entrevistadas indícios de que a lesbianidade era algo construído, desconsiderando, desta forma, o que o discurso delas sobre o caráter essencializador (o *ser* lésbica) poderia informar. As conclusões do trabalho, por conseguinte, centraram-se fortemente em uma dimensão de “escolha” que suas narrativas claramente rechaçavam. Parece-me que era como se estivesse explicando o que realmente acontecia na trajetória daquelas mulheres com relação à lesbianidade, por elas não estarem em uma posição favorável para fazê-lo, usando então da teoria antropológica para, no limite, desconstruir a teoria nativa. Acredito portanto que a questão central não seria a de definir um mito de origem para a sexualidade, mas buscar compreender em que medida a teoria das *mulheres de kêto* de lesbianidade como condição é um motor para certas formas de agir e pensar. Entre elas, a condição inata da homossexualidade é um ponto de partida interpretativo fundante para a compreensão, por exemplo, de rompimentos e arranjos familiares, vinculações e posicionamentos políticos e religiosos – ponto que desenvolverei mais abaixo.

⁹² O fato de ter uma “vida heterossexual” anterior, como Flávia, não invalidava esta tese. Para casos como este, interpretava-se que a essência sempre estivera lá, embora tardiamente des-coberta. Por não ser uma questão de escolha, mas de condição, elas preferiam falar em *orientação sexual* e não “opção sexual”.

Aqui abro parênteses para analisar um pouco mais as avaliações que elas fazem em torno da lesbianidade. Um caminho para deprender como elas definem o que é ser lésbica é atentar para as especulações lançadas sobre outras mulheres⁹³. Em outras palavras, a forma como as *mulheres de kêto* formulam/conjecturam uma lesbianidade alheia informa sobre o que é/significa a lesbianidade para elas. Nestas avaliações todos os índices sobre os quais elas se pautam são como enunciações exteriores de uma essência. Neste sentido é que Luiza, amiga de Bia e Flávia, comentou, durante a Feira da Vieira, ao olhar para duas meninas de no máximo 7 anos cada: ‘Você vê que desde cedo já vai se encaminhando. Já tem um jeito que você já logo percebe. Porque eu acho que isso já é uma coisa que você nasce’.

O jeito de andar e se vestir, os lugares que frequenta, o que gosta de ouvir etc. são variáveis que quanto mais convergem para o “tipo ideal” de lésbica, mais tornam certo o veredicto (valer-se de uma só variável não é seguro, basta considerar Flávia, cujo gestual e forma de se vestir não é por elas apontado como confluyente a este “tipo ideal”). Além disso, a rede que a pessoa integra é uma das características mais persuasivas para se saber se ela ‘é do sindicato’, se ‘canta no coral’, conforme as *mulheres de kêto* costumam ironizar. Deste modo, meu período “sob suspeição” foi longo – afinal, por que teria interesse de ali estar se não fosse lésbica? Assim, quando comentavam ‘fia, entrou aqui, virou lésbica’, aludindo à percepção dos vizinhos, parecia mais se tratar de uma projeção do que elas próprias concebiam como um importante índice de pertencimento lésbico. De fato, a maioria das mulheres que lá circulavam eram lésbicas; as heterossexuais ou eram da família, ou eram amigas mais antigas de Flávia, ou mulheres que, assim como os homens, iam para fazer alguma coisa mais pontual (fazer as tranças no cabelo de Flávia, passar a roupa etc.).

O candomblé aí aparece também como mais um espaço de vivência GLBT e, quem sabe, também como um índice significativo para efetuar a avaliação referida acima. Com isto quero apontar que, segundo a concepção nativa, é muito mais fácil encontrar homossexuais no candomblé do que em uma igreja evangélica, por exemplo. Desde o início, ouvia: ‘O que tem de gay no candomblé, você nem imagina’⁹⁴. Sobre isto, Flávia me explicava: ‘Porque é uma religião que aceita a pessoa do jeito que ela é’, complementada por sua filha Isabel: ‘É, as outras religiões não aceitam eles’. Este outro trecho de uma fala de Bia também frisa esta

⁹³ Sobre especulações a respeito da lesbianidade alheia, ver Lacombe (2005). A partir da análise de um bar de *entendidas* no Rio de Janeiro, a autora enuncia: ‘É possível vislumbrar uma perícia desenvolvida no contexto social no qual as pessoas se desenvolvem’ (2005:44). No entanto, ela observa que ‘elas não conseguem explicar como reconhecem uma entendida, porque o entendimento está em habitar a prática’ (Lacombe, 2005:45).

⁹⁴ Na primeira reunião do “Fórum LGBT em Guaianazes”, Vagner, o coordenador da associação onde aquele encontro era sediado, justificou a ausência de vários amigos gays naquela tarde, que não puderam estar presentes por ‘compromissos religiosos’. Naquela mesma noite, haveria dois candomblés nas proximidades (um deles é narrado no primeiro capítulo).

relação: ‘A gente fala que candomblé é que nem bordel: entra puta, mulher separada, mulher solteira, viado. Porque não obriga ninguém a mudar pra poder entrar. É uma religião que não tem preconceito. Mas é claro que o orixá te cobra na conduta’⁹⁵.

Lembro-me ainda de um jornalzinho de candomblé que recebemos na concentração da marcha de mulheres do 8 de março, que trazia a seguinte reportagem: “Homossexualidade. O Adé nos Terreiros de Candomblé”. Perguntei a Bia o que era adé, e ela, após me responder que significava gay, listou-me um léxico iorubá de palavras adjacentes, dentre elas monocó, que se referia a lésbicas (etimologicamente “mulher homem”). Assim, a “escolha” pelo candomblé leva em consideração o fato de as casas de santo serem considerados locais onde não haverá coações e onde se encontrarão várias outras pessoas do *segmento GLBT*, conforme Flávia costuma designar⁹⁶. Além do mais, o candomblé não só aceita o *segmento*, como o nomeia. Não é uma questão de se abrir espaço, mas considerar que lésbicas e gays são também constituintes deste espaço, conforme atesta a referência no vocabulário iorubá.

O pertencimento religioso, deste modo, é também uma postura política das *mulheres de kêto* na medida em que, posicionando-se a favor da publicização da lesbianidade, elas não poderiam participar voluntariamente de um espaço que coagiria esta *orientação sexual*. Religião e política, desta forma, não podem ser pensados separadamente: se elas *são* lésbicas e não querem esconder esta *condição* de ninguém, não iriam fazer parte de algum lugar que lhes negaria esta prerrogativa. Com isto não quero dizer que a “política” determina a vinculação religiosa, mas que o pertencimento ao candomblé é condizente com o que elas reivindicam politicamente, e vice-versa.

⁹⁵ Landes (2002), em seu trabalho sobre candomblés em Salvador, foi uma das primeiras pesquisadoras a abordar a homossexualidade (masculina, no caso estudado) nos terreiros, e apresentar o candomblé como um espaço de preeminência feminina (circunstância que ela denominou de ‘matriarcado cultural’). A respeito da homossexualidade feminina nos cultos afro-brasileiros, ver Segato (1995). A autora indica, em sua pesquisa sobre xangôs de Recife, que havia uma ‘prática tradicional e muito generalizada de amor sáfico entre a grande maioria das filhas-de-santo das casas em que trabalhei’ (Segato, 1995:423). Observa também que a ‘palavra “lésbica”, embora conhecida, jamais é usada’ e que ‘a norma para as mulheres é mais a bissexualidade que a homo ou heterossexualidade exclusivas’ (:4445-46).

⁹⁶ Aqui caberia uma discussão, que não adentrarei neste momento, a respeito da “escolha” no candomblé. Menciono apenas a recorrência da máxima ‘no candomblé você entra por amor ou por dor’. Há situações em que não se escolhe, se é escolhida(o) – e isto é relatado como resultando em uma irremediável iniciação no santo (no próximo capítulo, tangencio a questão a partir dos relatos da iniciação de Flávia e Isabel). De qualquer forma, a escolha quando vinda do orixá – que, na maioria das vezes, faz as pessoas se iniciarem ‘por dor’ – parece denotar ainda mais fortemente para elas o quanto no candomblé não se faz distinções entre as pessoas. Os santos não discriminam; ‘o orixá te cobra na conduta’, conforme atentou Bia.

Sobre a questão, ver Serra: ‘[D]izer que se integra tal comunidade de culto por afiliação voluntária é contrariar a ideologia desses grupos. O povo-de-santo afirma que ‘ninguém entra no candomblé por querer’, e ‘quem faz santo, faz por necessidade...’. O imperativo da aflição que leva a pessoa a iniciar-se é visto como sintoma de uma dívida para com os orixás, a qual impõe a ligação com um axé; e ligar-se a um axé é filiar-se a uma ‘nação’. Entende-se que ao fazê-lo cumpre-se um destino: cada um entra, pois, para a nação que lhe cabe, por deliberação de Deus e dos “santos”’. (1995:107)

Embora dos embates com as *lésbicas do centro* e os *gays de Guaianazes* seja possível perceber que dependendo da relação estabelecida, determinados aspectos eram mais enfatizados do que outros, como fundo comum de todas as formulações enunciadas pelas *mulheres de kêto*, pode-se dizer que havia sempre a referida idéia de lesbianidade como condição. Para explicitar os matizes do conceito nativo, lanço mão de algumas passagens etnográficas – e observo que as próprias formulações delineadas em relação a um interlocutor específico vão também se transformando ao longo do tempo.

O primeiro “pólo opositor” que presenciei – e em relação ao qual as concepções de lesbianidade das *mulheres de kêto* foram se tornando mais nítidas – eram, conforme já indicado, as *lésbicas do centro*. Posicionando-se como *lésbicas da periferia*, as *mulheres de kêto* àquelas se contrapunham dizendo que elas próprias eram (no sentido de “nasceram”) lésbicas, e não estavam (no sentido de “escolheram ser”) lésbicas, conforme concepção que elas tributavam às *lésbicas do centro*⁹⁷. Isto era um ponto de partida importante para o que eu chamo de diferentes políticas da lesbianidade: a idéia de condição engendra – ao mesmo tempo em que é engendrada por – uma postura diferente de publicização da lesbianidade. Por sua vez, a publicização da lesbianidade é engendrada pelo contexto onde se vive.

Para melhor ilustrar o argumento, valho-me da figura de um triângulo onde nos vértices se dispõem o “ser lésbica”, o “ser lésbica na periferia”⁹⁸, e a “vinculação ao movimento lésbico”. O “ser lésbica na periferia” ilumina a concepção do “ser lésbica” na medida em que, para as *mulheres de kêto*, não se assume lésbica a pessoa que não tem certeza de sua condição. Explicando melhor: sendo Guaianazes caracterizado como um bairro de extremo preconceito a lésbicas e gays, parece improvável alguém se arriscar a ficar com uma menina se não tiver certeza de sua condição. A um certo descompromisso que elas apontam às *lésbicas do centro*, contrapõe-se uma firmeza de posição daquelas da periferia.

Ilustrando também como estes vértices estão articulados, relembro trecho de uma conversa que tive com Flávia e Bia: ‘As preocupações são muito diferentes, sabe? Elas não têm uma discussão, por exemplo, sobre equipamentos de saúde, sobre atendimentos a lésbicas em postos de saúde, porque todas lá têm convênio médico. Aqui a realidade é outra. E eu não posso separar a discussão lésbica da vida dessas meninas aqui da periferia’, Flávia falou. Bia

⁹⁷ A respeito das categorias ‘ser e estar homossexual’, ver Maria Luiza Heilborn (1996). A autora, pesquisando um grupo de mulheres de “camadas médias”, argumenta que as mesmas lançam mão da expressão ‘estar lésbica’ pois não se identificam como homossexuais, alegando apenas que ‘estão no momento vivendo com uma pessoa do mesmo sexo’ (1996:142).

⁹⁸ O ser deve ser entendido portanto como contraposição ao estar.

continuou: ‘Elas têm uma outra concepção de visibilidade. Elas não sabem o que é não poder assumir para não sofrer agressão’⁹⁹.

Volto à imagem do triângulo (“ser lésbica”, “ser lésbica na periferia”, “vinculação ao movimento lésbico”). Sempre presenciei Flávia e Bia, Carla, Maira e suas respectivas namoradas beijarem-se publicamente, andarem de mãos dadas nas ruas, namorarem dentro dos ônibus. Conforme já exposto, “ser lésbica na periferia” delineia a idéia de condição do “ser lésbica”, e esta noção, somada à atuação política, leva a uma publicização da lesbianidade. A relação entre estes dois vértices talvez possa, então, ser colocada nos seguintes termos: já que se é, luta-se politicamente em torno da questão, e a luta política, por sua vez, requer uma politização da lesbianidade que só é vislumbrada quando a mesma é tratada como condição. Mais uma vez, considerar-se como “estando lésbica” – segundo concepção localizada às *lésbicas do centro* – implicaria para elas um esvaziamento do teor político, pois significaria ficar em cima do muro por receio das conseqüências que o “ser” poderia trazer. A essencialização, portanto, é um propulsor da vinculação política em torno da questão lésbica. Assim, meu objetivo aqui não é o de dizer, sob minha perspectiva, se elas estão ou não equivocadas com relação ao conteúdo essencializador, mas o que as *mulheres de kêto* fazem a partir da constatação ‘ser lésbica não é uma questão de opção’.

O vértice de “vinculação ao movimento lésbico” é fundamental nesta tríade, na medida em que sua ausência ou afastamento leva a uma outra política da lesbianidade. Se as *mulheres de kêto* se contrapõem às *lésbicas do centro* a partir do embate entre ser/estar, quando o debate gira em torno da publicização, a oposição é remetida às *entendidas da periferia*. Assim como as *mulheres de kêto*, as *entendidas* também tratam a lesbianidade como condição, porém preferem resguardá-la dos olhares públicos. Ou seja, se nesta relação há dois vértices convergentes (ambas pensam lesbianidade como condição e vivem na periferia), o fato de terem aproximações diferentes ao movimento lésbico leva a uma outra política da lesbianidade. Inclusive, as *entendidas* assim se auto-denominam porque não gostam do termo

⁹⁹ Poderia pontuar como mais uma evidência a diferença do conteúdo do discurso público dos dois grupos de lésbicas. Em uma audiência pública na Assembléia Legislativa de São Paulo (para discussão a respeito de um parecer contrário ao projeto de lei contra discriminação por orientação sexual de Renato Simões, deputado do PT), representantes de grupos do *segmento GLBT* de São Paulo tiveram espaço para fala. Havia associações também da zona leste, cujos coordenadores falavam: ‘A gente pode ser gay até uma certa parte do metrô’; ‘Dependendo de onde é seu CEP, um cadáver cheira mais ou cheira menos; se resolve mais ou menos rápido’. Flávia enunciou: ‘Eu falo aqui em nome do segmento GLBT na periferia, que é uma pontinha de São Paulo. Essa lei é muito importante pras mulheres lésbicas, negras, que têm famílias, aquelas também que têm deficiências. Nós precisamos de instrumento de defesa pra garantir nossa segurança’. Já o conteúdo acionado pela coordenadora da associação referida no início do capítulo era: ‘Nós não somos meio cidadãs na hora de pagar as contas’.

lésbica, o qual já é um índice de pertencimento a movimentos sociais¹⁰⁰. O ser *entendida*, que parece uma espécie de eufemismo, é um termo condizente com o grau de publicização da lesbianidade.

Portanto, as *entendidas* nasceram assim, mas acham que, devido ao preconceito, não devem ficar mostrando isso pra todo mundo. Conforme me disse uma *entendida*, Célia, também integrante das *mulheres de kêto*: ‘Eu não tenho aquela postura, de chegar: “Ah, sou isso mesmo...”. Porque tem sempre uma cobrança. Então eu não vou fazer assim: “Olha, eu sou isso mesmo, porque sou e acabou”. Não. Se eu não tivesse filho, se eu tivesse seguido outra vida e tudo, seria mais fácil para você impor sua presença e tudo. Mas a gente se cala mais diante da situação. Diante de você ter filhos, de você morar em um lugar e todo mundo conhecer, então você fica mais assim’.

O grau de aproximação com o *movimento*, que repercute na forma como a lesbianidade é assumida, influencia também nos arranjos familiares. Ao comparar *lésbicas* e *entendidas* da periferia, o que percebo é que a família de Flávia e Bia distingue-se, dentre outras características, da forma como a lesbianidade é apresentada para as(os) filhas(os), por exemplo. Célia tem três filhos (em idades entre 16 e 24) que residem com ela e Lilá, sua companheira. Elas moram juntas há 12 anos, mas, conforme apresentado no trecho do parágrafo acima, preferem não expor isto para eles¹⁰¹ e, também por tê-los, não querem publicizar a orientação sob risco de represálias aos rapazes.

Na família de Flávia e Bia, onde ‘a política é não deixar de falar as coisas na frente das crianças’ (conforme Carla me disse uma vez no supermercado quando, na presença de Tainá, narrava-me um pouco sobre sua experiência na prisão), não há momentos de ‘ir para o quarto’ (só presenciei isto quando veio a Padilha ou quando já estava muito tarde). Isabel e Tainá estão sempre na sala acompanhando as conversas, os afetos de Flávia e Bia (e de Carla e Maira com as respectivas namoradas), as ironias de dupla conotação de Bia; e vão para o colégio com camisetas de encontros lésbicos, como o da LBL, ou com chaveirinhos de ‘sapinhas’ presos à mochila (e que elas sabem se tratar de um símbolo usado pelo movimento lésbico – o qual reapropriou a palavra “sapa”, originalmente uma designação pejorativa).

Somente na presença de dona Nalva, mãe de Flávia, é que se censura um pouco as conversas, evitando-se – na medida do possível, já que sempre se escapa uma coisa ou outra –

¹⁰⁰ ‘Lésbica é um termo técnico’, conforme Carla explicava a pai Reginaldo após seu comentário de que não gostava da palavra. Conforme já citado no capítulo 2, é uma referência a Safo de Lesbos. Lembro que Flávia e Bia têm uma tartaruga que se chama Safos.

¹⁰¹ ‘Porque na verdade, na verdade, nunca foi sentado e conversado; é mais na brincadeira. Não é aquela coisa assim de sentar e perguntar. Eles sabem, mas por respeito mesmo, a mim eles não perguntam’, Célia me disse.

referências mais diretas ao relacionamento entre Flávia e Bia. Evitar o assunto e não apresentá-lo explicitamente à dona Nalva não significa que esta não saiba o que se passa, muito menos que perceba e finja que não saiba. Por mais que, volta e meia, dona Nalva puxe a filha para conversar, dizendo que ela tem que ter o próprio apartamento para ‘não viver de favor’ na casa de Bia, ela está com frequência no apartamento, conversando, preparando comida e inclusive ajudando na confecção de artesanato GLBT. Na preparação para a Feira da Vieira, três dias antes da Parada do Orgulho GLBT, ela ajudou com afinco na produção de artesanatos e na confecção da faixa da associação, na qual Flávia escreveu, com letras garrafais: Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”.

Se sairmos da seara “L” do GLBT, a relação entre as *mulheres de kêto* e os *gays de Guaianazes* é estabelecida quando entra em cena a discussão acerca do preconceito na periferia. Isto porque os *gays de Guaianazes* também compartilham da idéia de homossexualidade como condição, mas, como já exposto, não consideram que eles sofram tanto preconceito, alegando que são pessoas respeitadas pelos trabalhos sociais realizados ou deslocando a discriminação para o ‘preconceito racial’, conforme enunciou Vagner no fórum. Esta concepção é muito criticada pelas *mulheres de kêto* que, quando se referem aos *gays de Guaianazes*, distinguem-se dizendo que – ao contrário deles, que dão prioridade ao lazer – elas estão mais preocupadas com a formação política. Neste caso, ser lésbica aparece associado a compromisso/comprometimento político.

Em outras relações, outros termos da concepção de lesbianidade vão se transformando. Na Marcha Mundial de Mulheres, que ocorreu no dia 8 de março na Avenida Paulista, Flávia foi escolhida para falar no carro de som em nome das lésbicas – o que, em função do propósito (uma marcha de “união” entre mulheres) delineou seu discurso em torno de uma homogeneização das lésbicas, bem distinto daquelas falas diferenciadoras dentro deste *segmento*. Na reunião da Liga Brasileira de Lésbicas, por sua vez, às vésperas da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, Flávia manifestava-se em torno da questão da lésbica negra e foi destacada como uma das representantes da Liga para tratar do assunto. Quando Flávia e Bia falam a respeito das lésbicas jovens, o discurso da lesbianidade gira mais claramente em torno de um recorte etário. ‘Nós somos de outra geração de lésbicas. Com a gente não tem essa história de estar com uma pessoa, mas ficar com outra, olhar pra outra. Nós temos ética’, dizia Bia.

Penso que há que se ter este panorama em mente para não se cair em explicações monocausais a respeito da vivência da lesbianidade. Todas estas características estão em jogo e confluem para contornos particulares de aspectos mais diversos da vida: sejam eles a atuação político-partidária, a vivência religiosa e os arranjos familiares, dentre tantos outros. Citando de forma breve, relembro que o emprego na prefeitura não era um mero emprego na prefeitura¹⁰² – Flávia sempre costumava ressaltar o quanto as questões do *segmento GLBT* eram o motor para seu trabalho. Com relação à família, esta família de mulheres ‘não esconde nada das crianças’, que estão sempre presentes em discussões lésbicas e relativas a movimentos sociais; que usam bótons e camisetas de congressos, cores do feminismo e sapinhas na mochila (diferentemente das *entendidas*, que não abrem o jogo para os filhos). A “escolha” pelo candomblé também não acontece à toa, uma vez que lá elas têm sua condição de lésbica bem “amparada”, visto que vários irmãos-de-santo são gays ou lésbicas.

Para concluir, além de, repito-me, pensar acerca da dificuldade de uma concepção monolítica e estanque do *que é a lesbianidade para as mulheres de kêto* – uma vez que as *mulheres de kêto* são diferentes a cada relação –, ela não pode ser pensada unicamente segundo uma definição de que “lésbicas são mulheres que fazem sexo como mulheres” (concepção bem ilustrada na sigla MSM, “mulheres que fazem sexo com mulheres”, utilizada por organismos governamentais e ong’s da área da saúde e direitos reprodutivos). A lesbianidade entre as *mulheres de kêto* pressupõe uma idéia de *condição*, ligada à publicização; um dar sentido a militâncias diversas (e nela se inclui a vinculação político-partidária) calcada em uma luta pelo *segmento*; um conjugar cotidianamente as lutas políticas mais amplas (seja na configuração do arranjo familiar, na relação entre o casal, na forma de se vestir, no namorar publicamente, seja no conteúdo de conversas com vizinhos, etc.); o estabelecimento de uma “rede GLBT” (e aí entram os espaços frequentados, como o barracão de candomblé e o próprio Conselho da prefeitura, que Bia transformou em um ‘viadeiro’, conforme acusação de seu colega¹⁰³); e o viver entre mulheres, como uma prática atualizada no apartamento de Flávia e Bia.

Pensando o gênero e suas dicotomias a partir das *mulheres de kêto*

Neste tópico, pretendo tecer considerações sobre o caminho escolhido na análise dos dados expostos (não só neste capítulo). Busco agora tornar explícita a teoria tácita à apresentação das informações. Penso, com isto, que por mais que em vários momentos não

¹⁰² Ver capítulo 3.

¹⁰³ Ver capítulo 3.

haja referências teóricas diretas, o que me chamou a atenção durante o trabalho de campo e a forma como os dados estão aqui dispostos não é algo fortuito, mas anuncia uma perspectiva escolhida. Deste modo, estes dados aqui apresentados não se pretendem “a verdade como ela é”, informações “puras” que são posteriormente dispostas para análise. O momento mesmo de transcrever para o diário de campo o que observava, longe de ser neutro, já estava eivado de uma opção.

A opção que busco seguir é a de preconizar as relações, preterindo, deste modo, pensar em termos substancializados. A seguir, pretendo observar como esta formulação dialoga dentro do campo de estudos do gênero, e criticar abordagens que, por resvalar na absolutização dos termos, totalizam e aplicam conceitos a despeito/apesar das peculiaridades etnográficas. Em outras palavras, busco explorar as implicações nativas para a teoria antropológica, a fim de pensar em um incessante movimento de transformação conceitual – em um *theorising*. Neste sentido, baseio-me na teoria feminista quando indica que: ‘[T]he term “theorising” implies that the thinking is fluid and provisional, and continually being modified, whereas “theory” implies something static – a fixed point of reference’ (Jackson e Jones, 1998:09). As *mulheres de kêto*, deste modo, muito me fizeram pensar a respeito do gênero e conceitos adjacentes e é isto que objetivo expor a seguir.

Em uma revisão de 1999 intitulada *Estudos de Gênero no Brasil*, onde se faz um balanço desta temática ao longo de quase três décadas na academia, é observado que a despeito da ‘qualidade heurística do conceito de gênero’ para se compreender a organização da vida social, há ainda uma resistência à sua utilização. Segundo as autoras, na antropologia, particularmente, estes estudos têm um maior destaque em função de as temáticas relativas ao gênero integrarem o escopo desta disciplina (Heilborn e Sorj, 1999). Observam que um exemplo deste diálogo dá-se acerca da *família*, assunto que sempre permeou as análises antropológicas e que recebe especial atenção dos estudos de gênero devido às transformações das configurações familiares e papéis femininos advindos, principalmente, do impacto dos movimentos feministas (Heilborn e Sorj, 1999).

Citam também que, para algumas(ns) pesquisadoras(es), o feminismo teria sido mais fortemente sentido nas ditas ‘camadas médias e superiores’, sem muita ressonância nas chamadas ‘classes populares’ (Velho, 2001; Salem, 1989). No primeiro caso, seguindo uma perspectiva denominada de ‘casal igualitário’, não existiria ‘nem âmbitos nem qualidades simbólicas exclusivos a cada um dos gêneros e proibidos ao outro. Com efeito, nesse contexto ético, homem/masculino e mulher/feminino encontram-se investidos de um mesmo valor’ (Salem, 1989:30).

As ditas ‘classes populares’, por sua vez, são usualmente abordadas por uma literatura clássica sobre a questão *família e gênero* a partir de um ‘modelo de hierarquia’ – contraposto ao ‘modelo de igualdade’ das famílias de ‘camadas médias’ (cf. Sarti, 2003; Neves, 1985). Sobre este último caso, argumenta-se então que, apesar da entrada maciça de mulheres no mercado de trabalho e da proliferação das ‘mulheres chefes de família’, persistiria ainda nestas famílias a força simbólica do homem provedor; não haveria uma auto-valorização da nova posição das mulheres no grupo doméstico, fato que indicaria que as transformações práticas não apontariam para grandes mudanças nas representações de papéis familiares (Heilborn e Sorj, 1999). É nesta última abordagem – desenvolvida principalmente na década de oitenta – acerca da configuração familiar das ‘classes populares’ que se proliferam jargões como ‘famílias pobres/de baixa renda’, ‘estratégias de sobrevivência’, ‘matrifocalidade’, ‘força simbólica’ etc, seguindo uma argumentação que credita aos fatores externos – principalmente a situação financeira – uma influência preponderante na ordenação de papéis familiares (Neves, 1985; Durham, 1980).

Em linhas gerais, dizia-se que devido à precária inserção do homem no mercado de trabalho, haveria um aumento de poder e autoridade da mulher no âmbito familiar, situação que geraria conflitos e resultaria na expulsão ou abandono do lar pelo marido. Sem a presença masculina, portanto, haveria uma reordenação de posições com a mulher ocupando um lugar central. Ou seja, o arranjo matrifocal seria uma ‘estratégia de sobrevivência’ da unidade familiar, até que o momento de crise fosse desfeito com a reinserção masculina no trabalho, ou seja, até o retorno do esposo provedor. O fator “escolha”, deste modo, pouca influência teria na delimitação de um modelo matrifocal. É, portanto, uma lógica de “falta de”: é pela ausência do homem – e não a presença da mulher – que se dá a matrifocalidade (o que também parece pressupor que não há famílias matrifocais com a presença do marido).

Família, este tema recorrente no gênero, é também foco das preocupações construídas a partir de meu trabalho de campo. Deparando-me etnograficamente com a questão percebi uma dissonância entre algumas categorias estabelecidas pelos estudos de gênero e aquilo que observava. A crítica que apresento, portanto, é decorrente deste incômodo relativo à “aplicação” dos referidos conceitos ao contexto etnográfico pesquisado¹⁰⁴. Ao longo deste

¹⁰⁴ Fonseca (2000) já empreendera crítica à literatura aqui mencionada. A autora irá localizar esta abordagem em um contexto onde as reflexões sobre família de baixa renda tinham como intuito principal ‘evitar conotações pejorativas’ (:59), mas que ainda estavam grandemente marcadas por um ‘materialismo primário dos anos 70’ (Fonseca, 1995:74). No artigo *Amor e Família: vacas sagradas de nossa época*, ela argumenta que ao se focar certos tipos familiares segundo uma linguagem de ‘precárias condições de existência’ (Neves, 1985:215), está-se incorrendo em uma lógica evolucionista que aponta a família nuclear para o auge de um processo, além de haver uma concepção classista que subjaz os termos de análise. Conceitos como ‘estratégia de sobrevivência’ e

trajeto, a própria idéia de “aplicação de conceitos” também foi sendo repensada. Partindo do pressuposto de que a vitalidade da produção antropológica reside em uma relação triangular entre etnógrafa(o), objeto e teoria antropológica, os quais, a partir do choque incessante, são produzidos juntos – um, portanto, não podendo anteceder o outro – (Borges, 2004), fui percebendo uma certa carga normativa de certo conceito de gênero (e metodologias a este associadas), uma vez que as categorias pareciam muitas vezes serem dadas *a priori*, em um movimento de se escolher o objeto para lançar uma teoria que parece já estar pronta/fechada de antemão. Assim procurarei indicar a seguir estas inquietações acerca da utilização do conceito de gênero e demais categorias/conceitos trabalhados por estes estudos.

Enfoco neste momento a família de Flávia e Bia, por esta me parecer questionadora de diversas formulações de uma literatura clássica. Por conseguinte, este questionamento ilustra uma crítica mais geral de se estabelecer enquadramentos anteriormente à etnografia. Enquadrando este apartamento de mulheres nos rótulos que ora critico, talvez pudéssemos falar que se trata de uma “família matrifocal de baixa renda”, e se a família de Flávia e Bia fosse assim enunciada *a priori* sem o referencial etnográfico, certamente remeteria a vislumbres bem diversos da referida configuração – o que indica que estes rótulos são esvaziadores do sentido etnográfico¹⁰⁵. Penso que este é um caso “bom para pensar” não no sentido de desmontar qualquer tentativa de se criar categorias, mas de questionar a pretensão totalizante de determinados modelos analíticos. Nesta situação etnográfica, a ‘matrifocalidade’, se assim podemos nos referir, está longe de uma idéia de ‘estratégia de sobrevivência’. Dentre vários outros embates que o trabalho de campo pode sugerir, como falar em “força simbólica do homem provedor” em uma família composta exclusivamente por mulheres? Como usar a definição de ‘família pobre’ para uma família onde as “provedoras” em um determinado momento trabalharam em bons cargos comissionados na prefeitura¹⁰⁶? Como falar em ‘matrifocalidade’ como ‘estratégia de sobrevivência’ nesta família extensa lésbica? Se a família de Flávia e Bia for considerada de “baixa renda”, o que me ajudaria no contexto pesquisado a idéia de ‘modelo hierárquico’ – onde a “figura masculina” é central – postulada para as famílias de ‘camadas populares’? Ainda no tema de ‘modelos de igualdade’

‘alienação’ têm, portanto, a ‘família moderna’ como ponto referencial, cujo afastamento indica sempre, nestes trabalhos, um determinado grau de crise (Fonseca, 1995).

¹⁰⁵ Fonseca, em seu trabalho sobre famílias de ‘grupos populares’ na Vila Cachorro Sentado, enuncia que ‘a pesquisa de campo revelou uma realidade que driblava a capacidade explicativa desses paradigmas [“estratégia de sobrevivência”, “mulher-chefe-de-família”, e família “matrifocal”]. A complexidade do material de campo acabou por colocar em questão os próprios termos da análise’ (2000:54).

¹⁰⁶ ‘São designados pela sociedade como “pobres” aqueles que ‘vivem em bairros periféricos, exercem ocupações com baixa qualificação profissional, estão entre os que têm mais baixa escolaridade, recebem as mais baixas remunerações...’ (Sarti, 2003:12).

e ‘modelos de hierarquia’, a concepção de ‘conjugalidade’ do caso em questão parece se assemelhar muito mais àquele ‘ideário de casal igualitário’, que com frequência parece estar referido quase que exclusivamente às ‘camadas médias’. Será, então, que este caso contesta a idéia de que ‘casal igualitário’ é apanágio das ‘camadas médias’, ou que se trata, na verdade, de uma ‘família de classe média’ que vive em um contexto de ‘grupos populares’? Se lançasse mão de categorias fixas estabelecidas por alguma literatura de gênero sobre a questão, ou teria que considerar a vida dessas mulheres como desviante ou o moldaria arbitrariamente ao leque conceitual anteriormente estabelecido.

Poderia localizar uma outra situação semelhante a esta dissonância conceitual relembrando a forma como esta ‘família de mulheres’ reflete a respeito da própria lesbianidade, questão apresentada um pouco mais acima. Como já exposto, a concepção de lesbianidade ligada à condição – ‘é uma coisa que nasce com a gente’ – vai de encontro àquele modelo construtivista que aborda a sexualidade mais em termos de “opção” do que de *orientação*.

O movimento de problematização destes termos – o qual não é uma novidade (apenas o atualizo para me referir aos meus dados de campo) –, acompanha um caminho mais amplo de crítica a conceitos antropológicos tais como sociedade, parentesco e gênero, para citar apenas alguns casos. Para me focar ao tema apresentado, retorno ao gênero a partir da crítica proposta por Marilyn Strathern (1988) em *The Gender of the Gift*. Além deste debate conceitual específico (sobre o gênero), neste trabalho, Strathern, ao traçar uma ‘etnografia das práticas de conhecimento ocidental’, critica a projeção de valores ocidentais em outros contextos etnográficos.

Em linhas gerais, ela questiona a utilização de uma metafísica ocidental para pensar o contexto melanésio, sugerindo que este aparente método de aplicabilidade universal encerraria algo como um descompasso representacional. Porém, Strathern deixa claro que este ‘descompasso representacional’ é inevitável, pois a linguagem analítica é sempre diferente da linguagem do mundo que a ciência social busca compreender. Influenciada por Roy Wagner, a autora enuncia quais são suas propostas para contornar tal dilema. Assim, ela advoga que compreender (ou decifrar, ou simplificar) fenômenos humanos – frente à resistência interna que a complexidade dos mesmos oferece à intenção do pesquisador – é uma *invenção* da análise. Mas é possível incitar a complexidade quando se busca manter um diálogo interno à linguagem analítica, e este diálogo, por sua vez, é estimulado quando se tem consciência do ‘senso de artificialidade do exercício antropológico’, segundo a autora. Em outras palavras, há que se ter em mente a dimensão ficcional do trabalho antropológico – devendo ser entendida

ficção como algo feito, inventado. A tentativa de manter o diálogo interno referido acima é realizada a partir de dois caminhos:

‘First, I sustain a running argument with what I identify as the premises on which much writing on Melanesia (though not of course restricted to it) has been based. These premises belong to a particular cultural mode of knowledge and explanation. Second, I do not imagine, however, I can extract myself from this mode: I can only make its workings visible’ (Strathern, 1988:07).

Mas explicitar que o ponto de onde parte o trabalho é o “conhecimento ocidental”, não quer dizer aceitar seus termos de análise. Neste sentido, Strathern busca subverter a antropologia ao levar de fato o ponto de vista do nativo a sério, questionando se as ferramentas analíticas da antropologia correspondem realmente às auto-descrições nativas.

Um dos conceitos criticados por ela é o de gênero, pelo qual chegamos ao chamado ‘paradigma da relacionalidade’ proposto por Strathern¹⁰⁷ – o qual implica uma outra maneira de pensar a antropologia, já que expõe a precedência da relação em detrimento dos termos que compõem esta relação (Gell, 1999). Nesta perspectiva, há uma crítica à “substantivação” dos elementos, como se eles pudessem ser estabelecidos a despeito da relação que os delinea. Os termos não existem por si só; eles se estabelecem por causa/a partir de uma relação. Transforma-se então a idéia de que ‘são unidades que trocam coisas’ para ‘unidades que se criam a partir da troca’.

Disto decorre que não se pode pensar em ‘identidade de gênero’ (pensando identidade como algo estático), uma vez que o masculino e o feminino só se estabelecem na relação. O gênero, portanto, não é fixo, ele é situacional. Assim, Strathern questiona: é o gênero, tal qual o pensamos, um conceito universal que pode ser aplicado a outros contextos que não os “ocidentais”? Em sua etnografia, portanto, ela problematiza estas formulações mais usuais de gênero segundo as quais trata-se de atributos culturais alocados sobre as diferenças biológicas

¹⁰⁷ Para falar de gênero na Melanésia é importante considerar anteriormente a noção de pessoa, que fornece novas bases para pensá-lo. Neste intuito, Strathern propõe, além da idéia de *indivíduo*, o termo *divíduo*, visto que a “pessoa” melanésia não é concebida como uma entidade única. Uma pessoa nasce divíduo, uma vez que é a objetivação da relação entre um homem e uma mulher, mas ela tem de se unificar para o estabelecimento de uma nova relação. Isto é, para formar a relação diática, a pessoa deve estar no “estado unitário”. Assim, o produto da relação é dual, mas esta diferenciação é elidida em uma relação posterior. Porém, o lado (masculino ou feminino) eclipsado não é “eliminado”, o que resulta em uma alternância – não só vislumbrada nas relações de gênero, mas em outras numerosas formas culturais – entre unidade e dualismo. Portanto, a noção de pessoa melanésia comporta uma idéia de androginia a partir da qual homens e mulheres têm, nas palavras da autora, uma ‘identidade composta suprimida’ que pode ser “ativada” no estabelecimento de determinadas relações. Isto quer dizer que uma mulher não é só uma mulher, e um homem não é só um homem; os termos da relação, portanto, nunca podem ser estabelecidos *a priori* – eles se configuram a partir de uma relação.

incontestáveis entre homens e mulheres. Ela questiona, deste modo, se o dimorfismo sexual sobre o qual supostamente se assentariam as diferenças culturais seria mesmo um dado *a priori*, um elemento indubitável que irremediavelmente forneceria uma base concreta a partir da qual a cultura poderia trabalhar. Deixando de pensar estritamente os termos homem/mulher como distinções biológicas e focando-se no gênero, Strathern problematiza: seria a dicotomia, o antagonismo sexual o ponto de partida mais adequado para se fazer análise de gênero? Seria mesmo esta natureza homem/mulher um dado biológico inquestionável? Será mesmo o sexo uma base segura que estabelece de antemão as diferenças de gênero delineadas a partir dele?

Seguindo o espírito da ‘etnografia das práticas de conhecimento ocidental’ abordado por Strathern, cito também brevemente o trabalho de Tomas Laqueur (2001) para apresentar como, mesmo “do lado de cá”, isto nem sempre foi uma certeza tal como asseverada atualmente. Em *Inventando o Sexo*, Laqueur pretende desnaturalizar corpo, sexo e gênero a partir de uma análise histórica. O intuito do autor é questionar as bases da dicotomia biológica estabelecida entre homens e mulheres, que se crê o fundamento incontestável das formulações de gênero. No entanto, ele demonstra que o modelo de dualismo sexual nem sempre foi o vigente e que até o final do século XVII a concepção predominante era a de um modelo de sexo único. Segundo esta versão, mulheres e homens não eram, conforme o autor, ‘opostos incomensuráveis’; as diferenças eram mais concebidas em termos de grau do que de espécie. O modelo de referência era o homem, e a mulher era tida como um exemplar imperfeito: sua vagina nada mais era do que um pênis invertido que não foi impulsionado para fora por um calor corpóreo suficiente¹⁰⁸; os pequenos e grandes lábios eram o prepúcio não desenvolvido, e os ovários, testículos femininos. Não havia, inclusive, uma linguagem de diferenciação: não se falava em *vagina*, *útero* ou *ovário* (vagina, por exemplo, só foi fazer parte do vernáculo europeu por volta de 1700). Segundo o autor, não se pode alegar que este modelo sucumbiu com os aprimoramentos da ciência, porque na Renascença, onde a anatomia era a grande autoridade para falar do corpo humano, esta ainda era a concepção vigente. Esta diferença, hoje tida como incontestável não era, portanto, vista como o fundamental, base para uma oposição. Somente uma mudança epistemológica permitiria *ver* aquela diferença que, segundo os ideólogos do modelo de dois sexos, sempre estivera lá¹⁰⁹.

¹⁰⁸ ‘Em vez de serem divididos por suas anatomias reprodutivas, os sexos eram ligados por um sexo comum. As mulheres, em outras palavras, são homens invertidos, logo, menos perfeitas’ (Laqueur, 2001:42).

¹⁰⁹ Seguindo uma influência foucaultiana de pensar a pluricausalidade dos fenômenos, Laqueur argumenta que a mudança de modelos só poderia ser pensada a partir de uma transformação epistemológica e política – e, mas talvez não como um elemento principal, devido aos progressos da ciência também. O modelo de sexo único estava relacionado à idéia de ‘grande cadeia do ser’, segundo a qual havia uma interconexão entre os elementos do cosmo. O corpo humano, portanto, estava ligado ao universo e toda sua anatomia e fisiologia eram

Em Strathern (1988) e Laqueur (2001) há um esforço de desconstrução da ciência por duas vias diferentes: Strathern expõe as limitações e etnocentrismo das categorias ocidentais, como o gênero, a partir de dados melanésios, e Laqueur desconstrói as certezas que envernizam o sexo/gênero lançando o olhar para a trajetória histórica que o discurso científico sobre o assunto seguiu. Ambos apontam para o caráter *criativo* da ciência, uma vez que um de seus pressupostos mais inquestionáveis – a oposição natural entre os sexos – é também posta no leque das *ficções*.

*

Partindo da idéia de ‘descompasso representacional’ apresentado por Strathern (1988), penso sobre o conceito de gênero/relações de gênero à luz dos dados etnográficos advindos das *mulheres de kêto*. O ponto que gostaria de apontar neste momento é semelhante àquele exposto no início deste tópico sobre a aplicação de categorias (‘matrifocalidade’, ‘estratégias de sobrevivência’ etc.) dados de antemão ao contexto etnográfico e a dissonância conceitual advinda deste movimento. Minha questão é: não estaria o conceito de gênero em alguns momentos recaindo sobre o mesmo equívoco? Para embasar o argumento, retorno às *mulheres de kêto* – afinal, estas inquietações não vieram do nada – e a um debate conceitual travado a partir da década de 80 em torno do parentesco na antropologia (que esteve muito imbricado com as discussões sobre gênero na época¹¹⁰).

A respeito do parentesco, apontam-se inovações neste campo de estudo quando se passou a não mais pressupô-lo como algo isolado e, em certa medida, auto-suficiente, mas relacionado a outros temas antropológicos. ‘In short, their call for the dissolution of conventional analytical boundaries has offered these kinship studies the greatest theoretical promise’ (Collier e Yanagisako, 1987: 2-3). Ao se descentrar o parentesco como o foco principal das etnografias – uma “esfera” que poderia ser pensada separadamente da “esfera” da política ou da religião, por exemplo –, questionou-se os considerados ‘the basic blocks of

manifestações desta ordem macrocômica. O sexo era apenas mais uma evidência do gênero, uma relação que veio se inverter quando ‘os dois sexos (...) foram inventados como um novo fundamento para o gênero’ (Laqueur, 2001:190). A mudança epistemológica que possibilitou se começar a *ver* aquela diferença é advinda da emergência de um naturalismo/empiricismo que permitiu deslocar o lugar do corpo de signo/manifestação para base/fundamento (Rodhen, 1998).

¹¹⁰ Sobre os ‘encontros conceituais’ entre o campo de estudos do parentesco e a antropologia feminista nas últimas décadas ver Fonseca (2004).

Segundo Collier e Yanagisako, ‘[T]here are striking similarities between muddles in kinship studies and those that we have just discussed in gender studies. (...) Both “gender” and “kinship” studies have been concerned with understanding the rights and duties that order relations between people defined by difference. Both begin by taking “difference” for granted and treating it as a presocial fact. Although social constructions are built on it, the difference itself is not viewed as a social construction. The fundamental units of gender – males and females – and the fundamental units of kinship – the genealogical grid – are both viewed as existing outside of and beyond culture’ (1987:29).

kinship – descent rules, marriage prescriptions or preferences, and terminology systems’¹¹¹ (Collier e Yanagisako, 1987: 01).

Esta me parece também uma confrontação pertinente aos estudos de gênero: não estaria se tratando nas análises etnográficas o gênero *per se*? Se o gênero se pensa marginal na academia, não estaria também “marginalizando” outros temas da antropologia? Com isto, penso em um certo generocentrismo dos estudos, fato que contribui para um não questionamento epistemológico, pois o conceito pode resvalar no equívoco de apresentar-se da mesma forma em contextos etnográficos os mais diversos (como se a intersecção de vários temas e o confronto com contextos etnográficos distintos não permitisse sempre um contorno diferente). Isto leva à questão já exposta por Strathern de: como trabalhar com um mesmo conceito *a priori*, em etnografias variadas?

Não considero de forma alguma equivocada esta concepção de marginalidade – e, inclusive, o “generocentrismo” é uma forma de se mobilizar contra a mesma. Mas há de se questionar se isto não estaria acarretando – tal como apontado nos estudos de parentesco – a configuração de modelos prontos, os quais seriam talvez os ‘basic building blocks of gender’, para parafrasear Collier e Yanagisako quando falam do parentesco. Estes ‘basic building blocks of gender’ seriam, por exemplo, a “divisão de papéis de gênero”, “desempenhos identitários” etc. – e, no limite, até mesmo o pressuposto da dualidade masculino/feminino. O gênero tem que sempre ser pensado nestes termos?

Ao pensar o gênero como inexoravelmente ligado à dualidade masculino/feminino não se está apenas replicando, sob a forma de uma ressalva relativista, a díade biológica homem/mulher? Ao se insistir nas diferenças culturais entre homens e mulheres – mesmo criticando que elas sejam de bases biológicas – não se está naturalizando no campo da cultura justamente o que é criticado como uma essencialização no âmbito biológico? Em outras palavras, deixa-se de pensar que a diferença entre homens e mulheres é algo natural para naturalizá-la no campo cultural; ou seja, é natural que homens e mulheres sejam culturalmente diferentes – e esta diferença acaba tendo tanta importância para a antropologia quanto a diferença entre os sexos para a biologia (fala-se em invenção do sexo, e por que não também em invenção do gênero?). Assim, critica-se a biologia no que se refere à essencialização de comportamentos masculinos e femininos e à própria distinção macho/fêmea como algo

¹¹¹ A respeito da crítica de David Schneider em *American Kinship* e *A Critique of the Study of Kinship*, Collier e Yanagisako observam: ‘Schneider’s cultural analysis of kinship (1968, 1972) provided a tool for understanding the interrelationship between kinship and other domains. He and others have argued that kinship is not a discrete, isolable domain of meaning, but rather that the meanings attributed to the relations and actions of kin are drawn from a range of cultural domains, including religion, nationality, gender, ethnicity, social class and the concept of “person”’ (1987:06).

natural (cf. Laqueur), mas se acaba por se basear nela para falar do cultural – do contrário não sealaria em masculino/feminino. Deste modo, as formulações de gênero – pensado na categoria “mulher” como antítese da “homem” (MacCormack e Strathern, 1980) – é uma ‘transformação metafórica do contraste alegadamente universal natureza-cultura’ (MacCormack, 1980:01)¹¹².

Valendo-me do questionamento de Collier e Yanagisako (1987:15), não se está tomando como certas/dadas [*taken for granted*] dicotomias que deveriam ser explicadas? Ao se utilizar o gênero como um conceito *a priori* (baseado irremediavelmente à análise de diferenças entre mulheres e homens), qualquer estudo sabe portanto de antemão que esta diferença é o ponto de chegada; a tese será sempre a mesma, só variando o repertório cultural. E se mudarmos a metáfora e não mais falarmos em termos mulheres:homens – os quais, em última instância, são uma replicação da natureza:cultura (MacCormack, 1980)? Senão, estaremos ‘continuamente reinventando dicotomias analíticas baseadas em noções sobre diferenças naturais’ (Collier e Yanagisako, 1987:07), por mais que esta diferença como dado fundamental – tal como exposto por Laqueur (2001) – já tenha sido fartamente problematizada. Por conseguinte, só se verá esta diferença (mulheres-homens) no mundo e negar-se-á que pode haver lugares onde esta distinção não é a ressaltada, ou ainda talvez onde o gênero – pensado nesta binaridade – possa sequer ser um conceito relevante para pensar o *social whole* (cf. Collier e Yanagisako, 1987).

Em suma, apesar de se questionar as “causas” (diferença biológica entre os sexos), cai-se no mesmo “efeito”: como se define masculino e feminino em outras culturas, em outros

¹¹² Partindo da crítica ao estruturalismo levi-straussiano no que concerne ao postulado da universalidade da mente humana em operar com distinções binárias e de que a manutenção da sociedade necessita do par de opostos mulheres/homens, MacCormack atenta para o risco de se reduzir a diversidade a uma só e estática estrutura e questiona: ‘[H]ow can we agree that the following set of metaphors represent universal human cognitive structure?

nature: culture

wild: tame

female: male’ (1980:07-8).

Citando Wagner – quando o autor enuncia que ‘meaning for us depends upon “becoming”’ –, MacCormack analisa estas dicotomias pensando em um eixo metonímico da esquerda para a direita (a natureza transformando-se em cultura, o wild transformando-se em tame) e um eixo de transformação metafórica de cima para baixo (algo como o female:male e o wild:tame são replicações/implicações metafóricas da díade natureza:cultura). Se o *becoming* é mais evidente na metonímia nature:culture, wild:tame, ele não parece ter este potencial dinâmico de transformação no caso do female:male (a não ser nos momentos rituais, tidos como excepcionais, como momentos de inversão, de passagem). ‘On the metonymic axis, in what sense can female become male as nature becomes cultural?’. E ela responde: ‘None, if we are to regard genders as immutable categories “in nature”. But a case can also be made for gender categories “in culture”. That is, they are socially constructed (1980:08)’. Ou seja, se pensarmos em comportamentos de homens e mulheres como calcados em um biológico, não há possibilidade do *becoming*, mas lançando mão de um enfoque cultural, é possível, pois mulheres podem realizar e se comportar com o que é considerado socialmente masculino, e vice-versa. Penso que nos dois casos, no entanto, a metáfora se mantém; é uma replicação da díade natureza:cultura – ou seja, em ambas as análises o gênero está enquadrado no mesmo posicionamento metafórico e metonímico.

contextos etnográficos? Não penso, no entanto, ser esta uma linguagem profícua ao contexto que ora trato. Acredito que, sem deixar de falar de gênero, há muito mais para dizer sobre as *mulheres de kêto* ao se fugir do “como este binarismo é atualizado”. O desafio, então, é transcender as ‘dicotomias analíticas que limitam nossa habilidade em compreender o gênero’ (Collier e Yanagisako, 1987:39).

Esta reflexão parte principalmente de Strathern (1988) e seu postulado de relações que antecedem os termos e de Flávia, quando me dizia ‘tem gênero na relação entre mulheres. Não pensa que é porque são duas mulheres que não tem gênero’. A possibilidade do gênero em uma relação entre mulheres apontada por Flávia me fez confrontar com meu pressuposto de masculino/feminino e como este me levaria quase que inevitavelmente a buscar esta dicotomia mesmo em se tratando de um contexto formado eminentemente por mulheres. Assim, ao isolar o gênero da “vida vivida”, do “conjunto social” (*social whole*, conforme se referem Collier e Yanagisako), possivelmente apresentaria os dados etnográficos a partir de perguntas como “quem é a mais masculina e a mais feminina do casal?”, “quem desempenha o papel paterno e quem desempenha o materno?”, e daí por diante, e perder uma grande oportunidade de buscar outras implicações do objeto.

Assim, na ‘sociedade’ pesquisada, a Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”, a diferença feminino/masculino talvez não seja a primordial – e isto não quer dizer que eu esteja negando o masculino, apenas não sei se se pode dizer que elas “se constituem como mulheres” a partir desta alteridade primeira com o masculino. O fato de os homens serem bem menos mencionados – e, quando o são, geralmente são referidos em tom jocoso e indiferente – é um índice importante para pensar que podem não haver relações que sejam significativas a ponto de constituir os homens como um termo relacional. Talvez o gênero, neste contexto, provoque mais implicações se pensarmos, por exemplo, na diferença entre *lésbicas do centro/lésbicas da periferia*, *lésbicas/entendidas*, *lésbicas de Guaianazes/gays de Guaianazes* etc. – relações já apresentadas neste capítulo – do que se nos preocuparmos com o desempenho de papéis masculinos e femininos, por exemplo. E mais, se deixo de lado esta dicotomia para pensar as *mulheres de kêto*, outras oposições associadas tornam-se inviáveis, tais como a associação de mulher à natureza, ao doméstico e à reprodução e do homem à cultura, ao público e à produção¹¹³.

¹¹³ No artigo *Is Female to Male as Nature is to Culture?*, Ortner (1996) postula que o corpo da mulher está fadado à reprodução da vida, ao contrário do do homem, que por não ter ‘funções criativas naturais’, usa sua criatividade externamente, artificialmente, por meio da tecnologia. Os homens, então, produzem objetos transcendentais e duradouros e as mulheres, somente precíveis – seres humanos.

Neste sentido, baseio-me novamente em Collier e Yanagisako (1987), quando as autoras enunciam:

‘Rather than assume that the fundamental units of gender and kinship in every society are defined by the difference between males and females in sexual reproduction, we ask what are the socially meaningful categories people employ and encounter in specific social contexts and what symbols and meanings underlie them. (...) By attending to the public discourse through which people describe, interpret, evaluate, make claims about, and attempt to influence relationships and events, we can extract the relatively stable symbols and meanings people employ in everyday life’ (1987:40-1).

Pensando, então, o ‘discurso público’ das *mulheres de kêtô* (e aí não penso “discurso” apenas como “fala”), os ‘símbolos e significados relativamente estáveis’ estariam muito mais imbricados com as relações (*lésbicas da periferia/lésbicas do centro* etc.) expostas no parágrafo acima – no tempo em que lá estive, estas eram as ‘categorias socialmente significativas’ para as *mulheres de kêtô*. Lembro também que estas relações não são estáticas – e isto é mais um elemento para se contrapor a uma idéia de identidade –; se em fevereiro a mais ressaltada era a relação travada em torno do tema do preconceito/visibilidade com as *lésbicas do centro*, em maio, quando fui para a Parada do Orgulho GLBT, esta se esmaeceu quando tomou vulto a discussão acerca da *negritude* que opôs as *mulheres de kêtô* a uma organização de lésbicas negras da qual elas são dissidentes.

*

Críticas às rígidas dicotomias feminino/masculino e sexo/gênero já foram outrora formuladas pelos chamados estudos *queer*, um outro modo de pensar o gênero que prioriza a análise de sexualidades consideradas à margem de uma norma (lésbicas, gays, transgêneros etc.). Nestes estudos, a idéia principal é não prender mulheres a feminino e homens a masculino. Por exemplo, ao se postular em estudos sobre lésbicas que mulheres podem ter comportamentos tidos como masculinos, busca-se criticar que a feminilidade/masculinidade esteja calcada em substratos biológicos¹¹⁴. Segundo Lacombe:

Estas dicotomias já foram largamente criticadas pela literatura (cf. Collier e Yanagisako; MacCormack e Strathern).

¹¹⁴ Na teoria *queer*, costuma-se designar *butch* às lésbicas consideradas masculinas (Lacombe, 2005), no intuito de ‘quebrar a binaridade compulsória que implica a utilização dos termos homem e mulher’ (:49). Falquet (2003) observa que uma mulher agir ‘socialmente’ como homem é uma forma de abalar uma lógica cultural que dá sentido às relações sociais e, deste modo, questionar valores dominantes.

‘Pensar em mulheres masculinas não implica necessariamente aplicar uma “inversão” dos papéis genéricos; significa uma nova volta do parafuso: estabelecer modos alternativos de masculinidade que não estejam necessariamente inscritos em um corpo social e biológico de homem ou, do outro lado, modos de ser mulher que não correspondam àqueles estipulados como papéis femininos’ (2005:41).

Mas, por mais que se negue o feminino/masculino como dado natural – e se fale da fluidez entre os pólos – as categorias analíticas ainda se pautam nesta dicotomia. Se a teoria *queer* já traz um potencial questionador, penso que a subversão pode ir mais além. Dizer, por exemplo, que há mulheres que “exercem” masculinidade a despeito de serem mulheres é não contestar a idéia de divisão cultural masculino/feminino sobreposta à divisão anatômica entre os sexos; é manter o sistema sexo/gênero valendo-se dele para apresentar um quadro que o contesta – mas cuja contestação ancora-se neste modelo. A binaridade portanto não é quebrada; ela é apresentada de outras formas mais nuançadas, porém se mantém. Não nego que esta dicotomia opere e seja inteligível em nosso dia-a-dia – e em muitos contextos, esta é uma categoria êmica. Mas busco propor que – mesmo pesquisando em nossa própria “cultura” – fuçamos quando possível destes rótulos para que se ampliem as possibilidades dentro de uma etnografia.

A respeito das *mulheres de kêto*, prefiro não falar em “mulheres masculinas” pelo fato de elas próprias assim não se designarem. Entre elas, por exemplo, costuma-se falar em ‘o *sapatão* da fulana’, *tubarões* e *sereias*, ‘ter mais *atitude*’, ser mais *fortinha* ou mais *fraquinha*. Ou seja, se elas lançam mão de metáforas, é porque estas metáforas querem dizer alguma coisa. A mim, parece-me que indica um caminho de recusa de alusões ao masculino. Afinal, se no caso das *mulheres de kêto* há uma resistência à presença masculina, por que elas se apropriariam de certos códigos justamente daquilo que é rechaçado? Penso então que *tubarões* ou *sapatões* podem se referir a algo que vai além do que poderíamos postular como masculino. Assim, não querer ser uma “mulher feminina” talvez não implique querer compartilhar códigos considerados masculinos. Se elas lançam mão de outras metáforas, por que insistir enquadrando uma “outra coisa” dentro de um quadro binário? Usar faixa no seio e produto para crescer pelos nas pernas, ou forçar a voz para falar mais grosso – performances que ouvi já terem sido desempenhadas – pode não ser uma aproximação ao masculino, senão a negação daquilo que no feminino remete à submissão (submissão contestada frente às ‘lésbicas do centro’ ou frente aos ‘gays da periferia’); bem como pode expressar a vontade de evitar a possibilidade de ser foco de atração daqueles homens que elas rechaçam (de se

aproximar/confundir com o pretense “objeto de desejo” dos homens – as “mulheres femininas” – e sobre o qual estes lançariam sua “dominação”). Mas como penso que deslindar estas motivações – que alguns chamariam de subjetivas – não é algo tangível ao trabalho antropológico, tudo isto é mera conjectura¹¹⁵.

Mais uma vez, observo que não quero negar diferenças entre homens e mulheres – uma díade importante em nossa sociedade –, e nem desconsiderar que há lésbicas que se definem como ‘masculinas’, ‘menininhos’ ou ‘mais femininas’. Posso inclusive citar várias passagens onde surgiam designações como esta: Bia pergunta a Luiza após terminada uma breve conversa que esta encetou, de seu carro, com uma amiga que estava em um outro carro parado no sinal: ‘Ela é mais menininha ou mais menininho?’; relatos sobre a infância onde ressaltam, dentre outras coisas, que nas festas juninas do colégio se vestiam ‘de homenzinho’; a mãe de Regina, a namorada de Maira, a esta se refere ironicamente como ‘o marido da minha filha’; na seção masculina de uma loja de departamento, Flávia procura uma blusa bem larga para Bia, explicando-me: ‘Ela não gosta de nada que fique pegando. Agora, eu fico em dúvida de comprar blusa com essa gola porque ela não gosta nada muito aberto. Nem a camiseta do “Mulheres de Kêto” ela usa, porque diz que a gola é muito de mulherzinha’; Maira – que pedia para Claudionor cortar seu cabelo ‘mais menininho’ – chega no apartamento com o exame de sangue que fizera, ironizando que alguns resultados se enquadravam no recomendável para homem; e as várias situações onde as consideradas com ‘mais atitude’ assumem uma postura “cavalheiresca”, cedendo veementemente o lugar no ônibus e metrô para mim e para Flávia, dando a mão para descer do ônibus ou do carro, abrindo a porta e cedendo passagem etc.

O que critico, no entanto, é vislumbrar como um fim a codificação em termos binários do que é pesquisado. A partir do enfrentamento com o campo, penso em buscar as implicações do gênero em outras searas, pois nem sempre – ou melhor, quase nunca – as oposições simbólicas que dão sentido no “nosso mundo” estão enredadas em realidades outras.

¹¹⁵ De qualquer forma, a idéia de simulacro apresentada por Lacombe parece bem mais profícua para pensar estes comportamentos de lésbicas enquadrados como masculinos: ‘A definição platônica de *simulacro* é: a cópia da qual não existe original. Pensada deste modo, a masculinidade das entendidas do Flôr do André [local pesquisado por Lacombe] bem poderia ser formulada como *simulacro*: o homem não é o original, também não, a mulher; o que resulta não é uma mistura invertida de ambos, mas uma disposição diferente não remissível a moldes. (...) Simular uma experiência se diferencia a copiá-la na medida em que a cópia se faz sobre um evento já realizado e o simulacro responde a fatos os quais não existem antecedentes para aqueles que o efetuam’ (2005:55 – meus destaques).

*

Dito isto, poderia então ter tratado o objeto de duas formas. A primeira seria descentrar o masculino e feminino das bases biológicas, sem no entanto deixar de lançar mão desta metáfora. Neste caso, portanto, não se questiona a dicotomização masculino/feminino; ela é apenas atualizada em bases diferentes que não a biológica entre os sexos. Porém, como procurei expor, para se falar em performances alternativas, acaba-se considerando esta diferença biológica.

A segunda – que busquei seguir na análise dos dados – é pensar o gênero sem a dicotomia masculino/feminino: são mulheres e mulheres e a diferença, portanto, está em outro lugar. O masculino/masculinidade, desta forma, não parece ser a categoria mais importante.

Neste contexto, a militância feminista das *mulheres de kêto* é mais voltada para a questão lésbica (bom atendimento em postos de saúde e delegacias, contra a violência entre casais de lésbicas e homofobia nos bairros onde residem etc.), não entrando primordialmente em uma discussão com homens – diferentemente do feminismo das heterossexuais. Neste caso, o *mulheres* não pode ser pensado separadamente do *de kêto*; se elas assim se nomeiam é para demarcar uma *especificidade*, como costuma falar Flávia, e qualificar de um certo modo a politização do *mulheres* que se desenha de um jeito distinto de outros ramos do feminismo – movimento este cujo dissenso é a máxima valorizada¹¹⁶. Em seu discurso público, a maneira politizada que as *mulheres de kêto* pensam as mulheres, volta-se muito mais para a vivência lésbica frente a um “mundo heterossexista” formado por homens e mulheres. Em outras palavras, se as feministas heterossexuais queixam-se do “machismo”, o foco das lésbicas não se mantém apenas até aí, pois o preconceito não é advindo somente dos homens – a relação estabelecida pelas heterossexuais delineiam “homem” como o termo expressivo, porém das relações homofóbicas cujas lésbicas se constituem como um termo, delineiam-se outros termos que não se restringem ao homem.

Partindo então da idéia de termos que se criam a partir da troca (Strathern, 1988), é possível pensar “mulher” não como um elemento, uma unidade pré-estabelecida, mas como uma metáfora (por ser configurar de formas diferentes a cada relação travada), o que permite explorar muito mais a polissemia desta palavra. Inspiro-me em MacCormack para esta reflexão:

¹¹⁶ “‘Woman’ is not coterminous with ‘feminist’; to be a feminist implies a particular politicised understanding of being a woman. (...) There are many strands of feminist thinking and numerous areas of contention and debate withing feminism’ (Jackson e Jones, 1998:02).

‘Words such as “nature” are polysemic, having many implicit meanings. Metaphor is based upon a figurative, not a literal meaning of a word, thus the meaning of a word can be shaped or extended through metaphor. (...) Because metaphor is based upon the polysemic and open nature of words it has great potential for both contradiction and for “re-describing reality” and must not be taken as truth in any literal sense’ (1980:09 – meus destaques).

Na situação que ora trato, o problema de se pensar “mulher” como um elemento e não o resultado da relação é acreditar em sua literalidade, como se este fosse um dado unívoco, sobre o qual se teria de antemão um significado. Se assim não o estabelecemos, a palavra assume seu – fértil – caráter metafórico. Assim, quando se fala em “mulher” entre as *mulheres de kêto*, tem de se pensar o ‘contexto da situação’ (como diria Malinowski¹¹⁷), pois ela pode estar passando longe da relação com “homem”.

*

Neste tópico, procurei problematizar, a partir das *mulheres de kêto*, a concepção de gênero ligada à díade mulher/homem e implicações advindas desta noção, como a busca de papéis masculinos e femininos, por exemplo. Partindo de uma idéia de que os elementos de uma troca não podem ser estabelecidos de antemão, propus pensar as *mulheres de kêto* a partir de relações outras que não fixassem os homens como o termo mais significativo. Assim como as *mulheres de kêto* são diferentes a cada relação estabelecida, o conceito de gênero (e correlatos) não pode se apresentar da mesma forma, calcar-se na mesma diferença, em relação a realidades as mais diversas – a crítica à substancialização deve ser observada nos dois domínios.

Mas poderia trocar este parágrafo de resumo por uma “fala síntese” de Carla, enunciada após uma das reuniões de organização da Marcha Mundial de Mulheres, em uma conversa que tivemos durante o longo trajeto de quase duas horas do ônibus que partiu do centro e foi serpenteando os bairros da zona leste até chegar em Guaianazes. Carla falava-me sobre a prisão onde ficou detida: ‘Na hora do banho, as funcionárias separavam as sapatonas das mulheres. E as sapatonas tinham que tomar banho uma de costas pra outra, e uma funcionária fiscalizava. Elas perguntavam pra mim o que eu era, e eu disse que eu era mulher’. Disse-me que ‘as *sapatonas* até cueca usavam’ e que lá ‘tinha uns 10% de mulheres

¹¹⁷ Uma frase ‘só se torna inteligível quando colocada no seu *contexto de situação*, se me permitem criar uma expressão que indica, por um lado, que a concepção de *contexto* tem de ser ampliada e, por outro lado, que a *situação* em que as palavras são proferidas nunca pode ser tida como irrelevante para a expressão linguística’. (Malinowski, 1972:304).

hetero. O resto era de sapatão e de mulheres das sapatões’. Neste trecho já se vê a dificuldade de se absolutizar termos. Carla se anuncia como sendo *de mais atitude*, porém na prisão, ela se considerava *mulher*, contrapondo-se às *sapatonas*. Nomear de antemão Carla como “masculina”, por exemplo, é não explorar o leque categorial que os elementos de uma relação podem assumir. Este “leque categorial”, por sua vez, parece ser mais rico em uma relação entre mulheres, conforme atesta o trecho a seguir.

Durante a viagem, após discorrer sobre sua namorada, Carla me falou também a respeito de Maira, comentando que as pessoas costumavam estranhar na época em que as duas namoravam, pois elas tinham o mesmo “estilo”: ‘É porque num casal tem sempre uma mais feminina e outra, assim, com mais atitude [*risos*]. E tanto eu como a Maira somos mais de atitude’. E continuou: ‘Mas pra mim não tem isso. **Se eu quisesse um papel definido, eu namorava com homem e não com mulher.** Porque não tem essa definição, por mais que cada uma acabe assumindo umas coisas e a outra, outras. **Eu sempre digo que eu sou relativa**’.

Acrescentando mais considerações sobre a Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”

Para finalizar este capítulo, gostaria de tecer algumas considerações acerca de temas atinentes a esta *associação* de mulheres que ainda não foram abordados. Refiro-me mais precisamente à ‘questão da *negritude*’, conforme nomeia Flávia, que foi mencionada em várias passagens neste trabalho, porém não explicitada. O que teria a falar sobre o assunto é que ele é muito mais apresentado em arenas públicas, quando Flávia enuncia a proposta das *mulheres de kêto*, do que tematizado no dia-a-dia – tal como o é a lesbianidade, o candomblé etc. Tenho algumas hipóteses a respeito.

Para tal, penso em não dissociar o *kêto* de *negritude*; os seus significados estão enredados. Quando Flávia fala que as *mulheres de kêto* são uma associação de lésbicas, negras da periferia – como sempre a ouvi dizer – o “kêto” é o componente do nome que faz alusão à *negritude*. Porém, ‘ser de kêto’ não significa obrigatoriamente ser negra, mas compartilhar da mesma nação do candomblé, nação esta que está ligada miticamente a um povo africano (cf. Serra, 1995). A iniciação no candomblé tem o significado de um segundo nascimento – ‘quando você faz santo, você muda. Você se despe das vaidades, se torna uma nova pessoa’, dizia-me Carla; ‘Quando se faz santo, você nasce pro orixá. Quando você faz 7 anos, você vira adulto pro orixá’, explicou-me Regina. Assim, por mais que algumas *mulheres*

de kêto sejam brancas, elas têm uma vinculação étnica a uma nação africana por serem iniciadas no candomblé kêto, portanto uma vinculação negra por meio do candomblé.

Para esta reflexão apóio-me na perspectiva de Serra de que ‘parece (...) indissociável (...) a categorização religiosa da referência étnica’ (1995:105), formulação que autor enuncia para se contrapor à idéia de que devido a uma inserção cada vez maior de brancos nos terreiros, estes estejam perdendo sua base étnica. A respeito de um *Tata* iniciado há mais de cinquenta anos no candomblé angola e que é considerado germano ‘pelos critérios vigentes em nossa sociedade’, o autor apresenta: ‘[I]nvocando seus vínculos com a família-de-santo, [o referido *Tata*] afirma e tem reconhecida a pertinência a um grupo étnico-religioso’ (:105).

Em suma, todas as *mulheres de kêto* têm o mesmo axé – todas estão ligadas, por serem iniciadas no candomblé kêto, a um povo africano. Espraiar o significado de etnicidade, conforme faz Serra ao associá-la às nações do candomblé, permite pensar nesta vinculação étnica comum de todas as *mulheres de kêto*. Mais uma vez, portanto, vê-se como a formulação política – neste caso, a respeito da *negritude* – passa pelo candomblé: não é possível se pensar a etnicidade sem considerar esta relação.

Dito isto, a ‘família de mulheres’ que me referi algumas vezes neste capítulo alude também a esta idéia de família-de-santo¹¹⁸; é uma família, portanto, onde o que as une não são somente laços biológicos ou afetivos, mas também laços (eletivos) de santo (e, por conseguinte, laços étnicos). Eletivos porque se “escolhe” pessoas entre a família-de-santo mais ampla (que se constitui de todas as pessoas que são iniciadas pelo mesmo pai-de-santo). Nesta ‘família de mulheres’, as pessoas que se agregam são lésbicas, e no caso de Carla, Maira, Célia e Lila têm a mesma subordinação no santo que Isabel e Tainá têm no sangue: todas são filhas de Flávia (e isto não quer dizer que uma é replicação da outra; estas relações são de caráter diferente).

No entanto, não se pode também negligenciar que – a despeito do pertencimento étnico-religioso compartilhado entre as *mulheres de kêto* – Flávia é a única que se diz negra e traz sempre esta reivindicação para atestar que há um preconceito específico que recai sobre a conjunção “lésbica negra”. Um exemplo disto ocorreu na reunião da Liga Brasileira de Lésbicas realizada às vésperas da Parada do Orgulho GLBT em São Paulo, onde Flávia discursou: ‘A necessidade de organização das lésbicas negras na LBL é premente. Falar do fato de ser mãe, da negritude, da periferia. Nós temos que aprender com a questão da lésbica

¹¹⁸ Ver Segato (1995) a respeito desta idéia de família de santo. Questionaria, no entanto, a designação da autora – quando fala que há uma ‘preferência explícita’ (:461) pela família de criação e de santo – que estas seriam ‘relações de parentesco fictício’ (:461).

negra. Eu sou negra, não sou ativa no movimento negro, mas costumo falar da questão. E a LBL costuma dar espaço pras minorias. Precisamos de um espaço, um momento pra falar da lésbica negra. Um momento pra discutir a negritude. Enquanto Liga temos que tratar dessa questão’.

É aí que lanço outra hipótese, complementar à primeira, para se pensar o porquê de Flávia acionar publicamente a *negritude* como uma característica das *mulheres de kêto*. Assim como desenvolvido com a palavra “mulher” no tópico anterior, se enunciarmos a ‘questão da *negritude*’ pensada como uma metáfora (lembrando MacCormack, 1980), a palavra pode ter seu significado expandido. Conjecturo que sob este signo contemplar-se-iam as demandas diversas e particulares de cada integrante: Carla por ter nascido na periferia; Bia por ter deficiência visual; Maira por ser nordestina etc. Em outras palavras, ‘ser negra’ é a solução retórica que sintetiza a peculiaridade de cada uma das *mulheres de kêto* que as torna também foco de preconceito. Finalizando, espero ter conseguido de alguma forma abordar todas as designações que conformam o nome Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”.

5. O Quarto Momento

*Iansã, cadê Ogum?
Foi pro mar
Mas, Iansã, cadê Ogum?
Foi pro mar¹¹⁹*

Este capítulo será dedicado à minha última ida a Guaianazes, em julho de 2005, quando lá estive por ocasião dos 7 anos de santo – chamado de oyê – de Flávia e Isabel. Neste importante evento os(as) iaôs tornam-se ebômis, sábios no candomblé, e podem receber seus direitos para serem mãe ou pai-de-santo. Flávia, que até pouco tempo antes estivera bastante conectada com a *política* vinculada à prefeitura, com seus 7 anos de santo começou a pensar em outras possibilidades para o futuro. Seu projeto não decorria apenas de uma escolha (racional ou individual), mas de uma combinação entre imponderáveis (como a questão financeira) e o envolvimento emocional (aquilo que a fazia se sentir bem).

Este episódio doravante descrito pode adensar alguns temas desenvolvidos nesta dissertação (como a liderança de Flávia, a relação entre as *mulheres de kêtô* e destas com a *política* e com o *candomblé*, por exemplo). Este capítulo traz a possibilidade de aclarar assuntos já desenvolvidos na mesma medida em que só pode ser compreendido à luz do que foi apresentado nos capítulos precedentes. É um movimento semelhante à aprendizagem no campo: às vezes há certos conteúdos que nos foram formalizados, mas que no entanto só ganharão um certo sentido quando vistos na prática e, de forma semelhante, o que é vivenciado pode ser iluminado a partir de uma conceitualização posterior.

A escolha de uma narração cronológica dos episódios deu-se no intuito de se aproximar de um crescente de expectativas das *mulheres de kêtô* ao longo de uma semana de recolhimento de Flávia e Isabel no barracão para cumprir suas obrigações, registrando também as elaborações feitas depois de passado este evento. Penso também ser uma opção propícia para narrar o oyê, pois os 7 anos conformam-se como uma espera temporal: não somente em relação às obrigações no barracão que se seguem de forma sucessiva e mais ou menos rígida até a entrega dos direitos, como também, mais amplamente, uma espera de sete anos, com o perdão da repetição. Todos aguardam ano a ano este momento, e esta expectativa reflete-se no que eu chamaria de uma temporalidade do candomblé (temporalidade no sentido de como o tempo é organizado e referenciado): os filhos-de-santo costumam marcar seu

¹¹⁹ “A Deusa dos Orixás” (Romildo e Toninho).

pertencimento ao candomblé em referência aos anos de obrigação – 1, 3, 5 e 7 anos¹²⁰. Deste modo, nunca ouvi alguém falar ‘tenho 2 anos de santo’, ‘tenho 6 anos de santo’, por exemplo, mas ‘ano que vem vou fazer 3 anos de santo’, ‘faltam dois anos para os meus 7 anos’. Estes me pareceram importantes nortes que guiam uma “vida-de-santo”.

Do mesmo modo, uma apresentação que organiza os acontecimentos de forma sucessiva – como aqui pretendo – coloca-os em ação, ao abordar a forma como as pessoas com eles interagem. Além disso, este recurso permite, em certa medida, agregar assuntos que foram separados nesta dissertação: se um recorte temático peca por apartar questões – *candomblé, moradia, prefeitura e lesbianidade* – que argumento estarem amalgamadas na vida cotidiana das *mulheres de kêto*, um enfoque temporal – embora correndo o risco de uma falsa noção de linearidade – permite uma apresentação na qual estes diferentes assuntos aparecem mais relacionados. Uma consideração final acerca deste capítulo é a de que nele há a menção a vários nomes que acompanharam as páginas precedentes; intento aqui falar, portanto, de meu último encontro, em um contexto etnográfico, com Claudionor, Lila, Célia, Padilha, dona Nalva, pai Reginaldo, Isabel, Tainá, Maira, Luiza, Carla, Bia e Flávia, dentre outras pessoas.

‘Quando se faz santo, você nasce pro orixá. Quando você faz 7 anos, você vira adulto pro orixá’, explicaram-me. Flávia sempre dissera que seu ‘nascimento pro orixá’, ou seja, sua iniciação no candomblé, não fora ‘por amor, mas por dor’. ‘A minha relação com o candomblé não é uma coisa muito fácil. Eu virei de santo de 18 pra 19 anos a primeira vez e só muito depois é que eu fui iniciada. Eu não sou como aquelas pessoas que falam que não querem, mas que tão fazendo charme porque no fundo querem sim. Eu não queria mesmo, de verdade, e só de uns anos pra cá é que estou aceitando mais’. O acontecimento decisivo para a sua iniciação, aos 33 anos, e o de Isabel, aos 4, foi uma grave doença da filha, atribuída a uma cobrança de orixá: ‘Eu fui uma vez no barracão onde o meu ex-marido, pai das meninas, era filho-de-santo e eu tava com a Isabel no colo, ela tinha uns 3 anos. E um orixá suspendeu a Isabel pra um cargo na casa. E eu não queria aquilo de jeito nenhum. Eu resistia e nunca mais apareci. Até que depois daquilo a Isabel ficou muito doente. Ela teve síndrome de Steven Johnson, uma doença rara que os médicos não tinham mais o que fazer com ela. Olha, eu vi a minha filha morta no hospital. Foi aí que eu fiz a promessa de fazer santo se ela ficasse boa.

¹²⁰ Há também os 14 e 21, mas eles não me foram apresentados com a mesma importância do que estas outras ocasiões citadas. As obrigações de 1, 3 e 5 anos são mais curtas – em relação à feitura e aos 7 anos – e têm o intuito de os filhos-de-santo darem de comer aos orixás.

Por isso que a Isabel fez santo tão nova'. Passados sete anos deste ocorrido, Flávia, em uma semana, iria se tornar 'adulta pro orixá', podendo, se quisesse, ter seu próprio barracão.

Chegando na rodoviária na tarde de sexta-feira (22/07), fui para a prefeitura encontrar com Bia no Conselho. Ela não estava lá quando cheguei e a primeira pessoa que encontrei foi Clau, que, como de costume, desatou a contar-me novidades: 'Estou fazendo fisioterapia agora. Fisioterapia não; reabilitação. E mês que vem vou fazer aplicação de botox na perna, pra ver se fica boa. Ai menina, tô ótima. A Bia que me arranjou essas coisas. A Bia só me arruma coisa boa, 'cê sabe'. Estava retomando seus trabalhos com cabelo e maquiagem: 'Estou recomeçando aos poucos; não tô famosa, mas vou trabalhando. Tô com clientes de porta, não fico mais em salão'.

Um pouco depois, chegaram Bia e Carla. Bia, apesar de funcionária da Secretaria, continuava indo com frequência ao Conselho – tanto porque não lhe havia sido ainda designada uma tarefa precisa, quanto porque buscava, em seu cargo, estabelecer o vínculo entre *governo* e *sociedade civil*. Fomos para casa de carona com Luiza, a amiga de Bia e Flávia, que aparecera um pouco mais tarde no Conselho. Ela, que estava desempregada da última vez em que eu viera, conseguira um cargo na prefeitura em uma seção ligada à Secretaria para pessoas com deficiências secretariando Zélia, uma funcionária conhecida delas.

No caminho para casa, elas disseram que Flávia estava muito gripada e com forte febre, fato que as preocupava pois na segunda ela já iria se recolher, junto com Isabel, no barracão para as obrigações de 7 anos. Sobre aquela noite, Bia especulava: 'Tá muito tarde? A gente tá pensando em chamar a vó [como é designada a preta-velha] hoje'.

Chegando no apartamento, Flávia estava acamada, e Isabel, na mesa da sala, confeccionava fios de miçangas, mostrando-me uma frasqueira com vários que ela já havia feito. Eram todos para o recolhimento e para a festa e ela animadamente explicava-me um por um, indicando as cores de cada orixá. A sala já estava ocupada com diversos artigos que seriam levados para o barracão – o que não era pouca coisa, dado a lista passada por pai Reginaldo.

Antes do jantar, Carla me inteirava das novidades. Empolgada, dizia: 'Eu estou organizando a Conferência das Cidades aqui em São Paulo', mas permanecia em dúvida sobre em qual área iria se engajar. Questionava o fato de ter sempre que falar de militância feminista e GLBT, criticando algumas amigas suas por isso: 'Esse povo só fala disso. Elas vão pra outros espaços e sempre têm que falar do feminismo, da questão GLBT. Elas ficam

bravas comigo quando eu não quero; eu falo que eu sou muito mais do que isso, que eu tenho muito mais coisa pra falar. Eu não sou apenas a minha orientação’.

Dona Nalva – que ainda estava morando, com seu filho Danilo, em um apartamento no térreo – subira durante o jantar e, ao terminarmos, começou a se preparar para chamar sua preta-velha, dirigindo-se ao quarto das crianças. Pouco tempo depois, Bia entrou para conversar com a vó; por causa do enfarte, ela estava ainda muito insegura, e ficou longamente no quarto.

A vinda da preta-velha é um momento mais discreto se comparado com a da Padilha, onde a casa pára para recebê-la. Nesta última situação, todas se apressam para apagar luzes, dispor as cadeiras de forma conveniente, pegar a champagne etc. Ao contrário, nas duas vezes em que presenciei a vinda da vó, só soube que ela estava presente quando as pessoas começavam a entrar, uma após a outra, no quarto das crianças. Enquanto isso, continuávamos normalmente a conversar, cozinhar, ou ver televisão na sala.

Mais tarde, entrei com Isabel e Tainá para conversar com a preta-velha. Ela estava sentada em seu baixo banquinho, em frente ao beliche das crianças. De olhos fechados, pés descalços, e curvada para a frente, vestia uma saia marrom comprida e solta, torso branco na cabeça, e dois fios de miçangas no pescoço. Durante todo o tempo, fumava seu cachimbo, deixando os restos do fumo queimado no chão em seu lado esquerdo. No seu lado direito, havia um ramo de arruda, e uma pequena cumbuca branca de plástico que continha perfume e água. A arruda, Carla tinha ido buscar no mato atrás do bloco, no conjunto mesmo. Era com este ramo, molhado com o perfume e a água, que a vó nos benzia.

Isabel foi a primeira, e sentou-se no banco à frente dela. Abraçou a preta-velha e logo quando esta lhe perguntou como estava, grandes lágrimas irromperam-se dos olhos da menina, que colocou suas mãos no rosto e com a voz embargada desabafou: ‘Eu tô com muito medo de virar, vó. Ao mesmo tempo em que eu quero muito que chegue o dia do recolhimento, eu tenho medo de virar’, e deitou sua cabeça no colo da preta-velha. Isabel nunca tinha virado de Oxossi e era grande a expectativa para que isto acontecesse durante o recolhimento dos 7 anos. A preta-velha a consolava: ‘Vai dá tudo xerto. Não precisa ficar cum medo não. A nega véia vai tá lá te ajudando. É só chamar a nega véia que a nega véia fica lá do teu lado’.

Terminada a sessão, Carla, Luiza e dona Nalva foram embora. Flávia me reportou um pouco do que ocorrera naqueles dois meses desde a minha última vinda, como a venda da casa da *associação* para um morador do conjunto. Ainda sobre vendas de imóveis, disse que ‘o Anderson [o vizinho amigo delas do andar de cima] vendeu o apartamento; agora mora um

casal com dois filhos lá'. Disse-se também mais tarde que Maira, havia pouco mais de um mês, não estava mais trabalhando no apartamento. 'Nós achamos melhor assim. Tá tudo bem. Ela vai agora procurar outras coisas e vai ser bom pra ela'. Naquele período, Maira havia se distanciado bastante e no tempo em que lá estive, só apareceu uma vez brevemente no apartamento.

No dia seguinte, sábado, fui com Flávia à rua 25 de março, no centro da cidade, comprar artigos que ainda faltavam para o recolhimento. Como ela havia separado alguns itens para cada uma contribuir, foi-me determinado dar o tecido para a saia de Isabel, que também compraríamos naquela ocasião. De manhã, a casa já estava agitada, com Flávia dividindo tarefas para dar conta de tudo o que deveria ser feito. Tainá iria para a casa de Juliana, irmã de Carla, passar o dia, já que dona Nalva fora para o mutirão (que estava em sua fase final de construção). Isabel ficaria em casa com Bia, que queria descansar naquele dia. 'Vocês hoje sumam do meu campo de visão!', dizia ironicamente. Carla tinha que buscar em um soldador próximo um material que fora feito especialmente para Padilha, pois ela ganharia um assentamento próprio no barracão. 'Camila, 630 só em bicho. Olha, eu já nem contabilizo mais', falava-me Flávia mostrando a longa lista do recolhimento.

Quando atravessávamos a avenida Nordestina para pegar a lotação, Flávia me falou: 'Eu vou ficar 'caéca' ['caéca' é como Tainá, que era muito pequena, chamava Isabel quando esta raspou o cabelo na sua iniciação] e eu vou ter que voltar pra prefeitura estando de preceito'. Diante de minha feição de surpresa, explicou-me: 'O pessoal da Secretaria [de pessoas com deficiências] me chamou pra ficar no Conselho. Sei lá, eu não vou te dizer que é uma coisa que eu realmente queira. Até pela questão do partido; as pessoas que tão lá ficam falando mal do PT, fazendo graça da Marta. E também o pessoal tem uma outra cabeça, outro jeito de levar as coisas'. As projeções profissionais encetaram o assunto da "acumulação": 'Nós estamos querendo comprar primeiro um terreno com esse dinheiro da venda da casa pra ir construindo aos poucos. Porque não dava pra ficar no Jardim Aurora; tem gente que fica a vida inteira nessa situação, mas nós temos muito receio. Agora não; agora nós compraríamos um terreno com documentos, com escritura, tudo certinho. E primeiro nós vamos fazer um galpão com dois banheiros, sem divisória mesmo. Depois construímos uma casa pra gente no segundo andar; e no galpão fazemos uma divisória: um espaço fica pra Padilha, outro pro artesanato e também pras reuniões e atividades das *mulheres de kêto*. Nós queremos um galpão pra Padilha trabalhar porque, olha, não tem uma vez que ela não venha aqui, que ela

não reclame’. Era a primeira vez em que ouvia a pomba-gira aparecer com mais concretude, como uma espécie de sócia, nestes planos futuros.

Os embates com os partidários do PSDB que teria se porventura retornasse à prefeitura levou-nos a breves comentários sobre a situação atual do PT, que naquele momento enfrentava inúmeras denúncias de corrupção, nas quais figuravam pessoas de renome do quadro do partido: ‘Olha, eu estou muito triste com o que tá acontecendo. Eu quero me afastar agora de tudo isso. O majoritário [o Campo Majoritário – ao qual, dentre outros, pertencem Lula e Marta Suplicy – é a tendência de maior força e é por ela considerada de direita dentro do partido] afundou o PT. A esquerda tem que tomar o partido e fazer pressão, reestruturar tudo. Eu sou da esquerda, sou da Frente Radical. E assim, dá vontade de sair, dá. Mas é triste, porque eu tô há quatorze anos no partido’.

Já na loja de tecidos da rua 25 de março, vimos vários modelos de *laise* branco, que seria usado para fazer a saia de Isabel. Escolhemos um deles, mas Flávia estava hesitante com relação à metragem. O vendedor, muito simpático, perguntou: ‘É pro que eu tô pensando?’; ‘É para o que você tá pensando...’, Flávia riu. ‘Quatro metros então tá bom’, o vendedor sentenciou. Encontramos em seguida com Luiza e Zélia (sua chefe) que iriam conosco até uma loja mais distante de candomblé, seguindo depois para a casa de Flávia e Bia. Na loja, Luiza comprou o *ibá*¹²¹ da Oxum de Isabel (seu segundo santo, que seria assentado no recolhimento), o presente que ela daria. Flávia comprou um par de chifres de búfalo para Iansã e ganhou de Zélia um grande tacho de cobre também para seu orixá, que a deixou muito feliz – ‘é uma grande honra uma Iansã ter um tacho destes’, dizia.

Voltando para Guaianazes, paramos em um supermercado na radial leste. Somente quando Flávia estava na frente da seção de bebidas, procurando uma champagne, é que vim a saber que Padilha seria chamada à noite. Como de costume, elas não haviam mencionado nada, fato que parece reforçar o caráter corriqueiro de sua presença. Só da primeira vez é que elas me falaram mais formalmente que a chamariam, pois sabiam que eu nunca tinha visto uma pomba-gira.

Zélia estava indo também para Guaianazes para se consultar com Padilha e mostrar-lhe uma estátua de uma mulher negra – semelhante à que Flávia tinha na sala – que Padilha tinha pedido em sua última vinda, duas semanas antes. Bia e Luiza haviam falado para Padilha a respeito de um problema de saúde pelo qual Zélia passava. A pomba-gira pediu a estátua e falou para Zélia ir conversar com ela. Quando chegamos no apartamento, Isabel

¹²¹ Ver item 10 do glossário em anexo.

continuava fazendo fios em cima da mesa. Carla também estava em casa e, com a presença de Zélia, a conversa que foi se desenrolando na sala era eminentemente a respeito da Secretaria das pessoas com deficiências. Mais tarde, Isabel foi dormir no apartamento de dona Nalva (Tainá ficara na casa de Carla com sua irmã Juliana).

Flávia logo foi para seu quarto, sem nada dizer e sem que ninguém lhe desse atenção. Ela já tinha se vestido com a roupa da Padilha: a saia comprida e rodante preta com apliques dourados e ondulados por toda a barra, a blusa preta mais justa, pulseiras douradas e o cabelo preso para trás em um coque. Lá pelas tantas, Bia seguiu Flávia. A conversa só se interrompeu com a alta gargalhada vinda do quarto. Todas se aquietaram; apagaram-se rapidamente as luzes e arrumaram-se as cadeiras para não ficarem no meio do caminho. Padilha saiu do quarto, veio para a sala vagarosamente, e saudou-nos: ‘Quando é que vocês vão arrumar um chão pra mim? Eu não quero mais vir pr’esse troço!’. Não sentou na cadeira a ela disposta no meio da sala, de frente para os sofás. Sentou-se no chão, com as pernas dobradas, encostando-se no sofá: ‘Sabe sa moça, que eu tô gostando de sentar no chão?’. E logo perguntou: ‘Cadê meu cigarro sa moça?’. Estendeu a mão para cada uma de nós bebermos um gole de sua champagne. Na vez de Bia, que estava sentada em seu lugar de sempre na mesa, levantou-se do chão e foi entregar em sua mão.

Eu estava no sofá ao seu lado, e Padilha falou-me: ‘Voltou? Ela vai mas volta’, e deu a sua gargalhada. Elas apresentaram Zélia e Padilha pediu-lhe a estatueta da negra. Após benzê-la com seu perfume, estendeu-a de volta para Zélia e falou: ‘Leva pra onde tu for, pra qualquer lugar que sa moça for trabalhá’. Bebeu a champagne. ‘E pode chamar por Maria Padilha das Almas que eu vou tá contigo, tá certo?’. Fez-se mais um silêncio. ‘Hoje eu não tô pra conversa. Deixa eu trabalhá pra ir embora logo’. Saímos então para Zélia se consultar com Padilha. Ficamos no quarto, ouvindo as gargalhadas de Padilha ao longe, e retornamos por volta de meia hora depois.

‘Eu volto daqui a sete luas’, sentenciou Padilha. Antes de se levantar e começar a se despedir de nós, dando seu forte abraço uma a uma, disse por último: ‘Aquele moço vai embora daqui, tá certo? [referindo-se a Danilo, irmão de Flávia, que mora com dona Nalva]. Vai tocar a vida dele noutra lugar’. Quando abraçou Bia, falou: ‘Fica tranqüila’, e Bia comentou: ‘É só a saúde mesmo’. ‘Deixa se ser bunda mole. Já passou. Agora pára de pensar nisso!’, respondeu Padilha. Quando me abraçou, disse: ‘Escreve. Escreve que esse é o teu caminho’.

A pomba-gira foi vagorosamente em direção ao quarto de Flávia e Bia para ir embora de lá. Carla foi ajudar. Deu algumas gargalhadas e um pouco depois Flávia voltou. Sentou no sofá e continuamos conversando.

– Tem dia que quando a Padilha vai, eu fico me sentindo estranha. Tô com dor de cabeça. Quantos maços de cigarro vocês deram pra Padilha?, Flávia perguntou.

Havia seis pontas no cinzeiro.

– A Padilha disse que não quer mais esse cabelo. Que ela vai arrancar tudo se você colocar de novo, Carla informou-a referindo-se ao aplique (o qual seria tirado antes de ir pro barracão).

– Mas não dá pra fazer tudo que a Padilha manda não!, disse Flávia.

No domingo, todas acordaram tarde. Logo Isabel subiu da casa de dona Nalva, que foi para o mutirão. ‘A Padilha foi lá na vó ontem à noite’, falou. E se adiantando frente a surpresa de Flávia, continuou: ‘Não você de Padilha, mas ela mesmo. A vó tava deitada na cama no quarto e a bolsa dela levantou assim [mostrou uma certa altura] do banco e caiu’. Isabel andava muito animada com o recolhimento dos 7 anos e Flávia queria conversar mais detidamente com ela sobre o que isto significaria na sua vida. Mais tarde, ouvi-a conversando com a filha na cozinha: ‘7 anos é uma coisa muito importante pra você, mas isso não é tudo na vida. Religião é uma parte da vida. Você tem que estudar, se formar e depois optar. Se até quiser seguir na religião, ser mãe-de-santo, tudo bem, mas não pode ser só isso’.

Depois, Flávia me falava mais a respeito, enquanto areava o seu tacho de Iansã: ‘Eu tava falando pra Isabel: não dá pra viver só na religião. Nós somos um monte de coisa além disso. Porque tem gente que é fanático com religião. Tem que estudar, tem que ter outras preocupações. Eu posso dizer que, com 40 anos, eu já fiz muita coisa na vida. E é isso que eu falo pra Isabel. Ela vai fazer 7 anos, mas tem que conquistar muita coisa pra ser mãe-de-santo. E também não dá pra ficar se gabando, porque tem muita gente que fica de olho’.

Bia, da sala, pegou o gancho da conversa: ‘É, porque ela fica falando que é mãe-de-santo e já vão logo dizer pra ela: “mas Oxossi nunca te pegou”. Porque sempre tem gente pra fazer esse tipo de coisa. E a auto-estima da menina vai embora’. Perguntei a Flávia se ela achava que Isabel viraria de santo durante o recolhimento: ‘Eu acho que ela vira sim. Oxossi tá se aproximando dela’, e referiu-se ao episódio recente – narrado no primeiro capítulo – no qual a filha adoecera, ficando em um estado de torpor, sem forças. Bia continuou: ‘E tem gente que critica, que acha desperdício fazer 7 anos de criança, porque criança não

compreende tudo o que isso significa’. Flávia concluiu: ‘Mas a Isabel não fez santo por uma questão de beleza, foi por causa da doença’.

De madrugada, acordei com Isabel – que dormia na cama de cima do beliche – falando alto: ‘Eu não vou pegar Oxossi, eu não vou baixar de Oxossi’. Era segunda-feira, o dia do recolhimento. O apartamento de manhã já estava muito movimentado. Carla chegou cedo e foi preparar o café da manhã. Tocou a campainha: era uma mulher de uns 35, 40 anos, pedindo comida. Carla encostou a porta e exclamou: ‘Bia, é a mesma!’. Enquanto preparava um prato de comida para dar à mulher, Carla me confirmou: ‘A Padilha é que manda essa mulher’. Elas já tinham me falado a respeito: ‘Há duas semanas vem uma mulher na segunda de manhã pedindo comida. E não toca interfone, nada. Vem direto na porta, não sei como entra’, Flávia falou, seguida por Carla: ‘Nesse conjunto desse tamanho, ela veio direto nesse bloco e subiu direto pr’esse apartamento’. Elas tiveram certeza que era Padilha quem a mandava quando no sábado ela lhes perguntou: ‘Vocês gostaram do que eu mandei pra vocês?’, referindo-se à tal mulher.

Logo dona Nalva subiu, e Danilo também deu uma passada. Bia, que não iria trabalhar neste dia, começou a organizar as coisas no sofá para levar ao barracão. E lá eram enfileiradas as esteiras, cabaças dentro dos cestos de palha, ibás, travesseiros, edredons, dendês, fios, roupas, castiçais etc. Flávia foi tirar o aplique do cabelo e Carla me chamou para acompanhá-la na casa de umbanda e candomblé no centro de Guaianazes para comprar artigos que ainda faltavam.

Quando chegamos, elas continuavam organizando as coisas, com a ajuda de dona Nalva. Flávia e Isabel estavam cada vez mais ansiosas. Flávia ligava para as pessoas lembrando da saída delas no domingo seguinte, na festa de Xangô – para a qual elas contrataram uma Kombi que sairia do conjunto habitacional – e repassava o que ficaria para resolvermos durante a semana: ‘não se esqueçam de encomendar as palmas para a festa’; ‘quem vai buscar os doces e os salgados no sábado?’; ‘vê se vocês ajeitam direitinho o tabuleiro de vime pra colocar as lembrancinhas’. Ligou o vendedor dos bichos para confirmar a entrega: ‘Nós sempre tratamos com vocês. Só no ano passado da *nossa família* foram seis pessoas’¹²², Flávia dizia ao homem. Frente àquela agitação, perguntei se aquele era o evento mais importante do ano, se era maior ainda do que a Parada: ‘A Parada também foi muito importante, mas 7 anos é 7 anos, né?’, Flávia me respondeu sorrindo.

¹²² Flávia se referia a uma obrigação feita por Bia em 2004, às iniciações de Carla e Maira, no mesmo ano, e de Tainá, Célia e Lila, em janeiro de 2005.

Luiza chegou após o almoço para transportar os artigos em seu carro para o barracão. Junto com Carla, fez uma primeira viagem para o barracão, voltando depois para buscar o restante do material e já levar Flávia e Isabel. Nesta última ida, acompanhei-as também. Até o último momento, Flávia ainda resolvia por telefone assuntos do Conselho, pois em agosto haveria eventos importantes. Bia brincava aludindo aos tantos gastos que elas estavam tendo com aquele recolhimento: ‘Essa semana a gente veste nossas roupas de cigana e sai catando gente na Sé pra conseguir dinheiro’. Durante toda a semana em que Flávia passou no barracão, ela era a única que não aparecia lá. Quando às vezes ia com Luiza até o terreiro, ficava de fora, dentro do carro, e, no máximo, ia até a porta para que Flávia pudesse lhe enxergar ao longe. Neste momento de recolhimento, elas não poderiam se aproximar muito, explicaram-me.

Já anoitecia quando fomos para o barracão, e Luiza colocou a ‘música pra ir pro recolhimento de 7 anos’, como disse¹²³. Na voz de Clara Nunes, ouvimos: ‘Iansã, cadê Ogum? Foi pro mar. Mas, Iansã, cadê Ogum? Foi pro mar’. Quando chegamos, havia dois irmãos de santo (Denise, uma ekede que é prima de Flávia e Wesley, ebômi de Xangô) que auxiliariam no recolhimento durante a semana. Além de Flávia e Isabel, duas pessoas ficariam recolhidas: uma iaô de Iansã que seria feita de santo (filha-pequena de Wesley) e um rapaz, também iaô de Iansã, que faria sua obrigação de 3 e 5 anos¹²⁴. Maira estava no barracão, e como não tinha dado notícias nos dias anteriores, Flávia exclamou quando a viu: ‘Puxa! Tô



¹²³ De carro, leva-se em torno de dez minutos para chegar ao barracão.

¹²⁴ Estas obrigações intermediárias são, muitas vezes, feitas na mesma ocasião.

chateada com você. Pensei que não ia te encontrar’.

Logo pai Reginaldo chegou. ‘Vamos na lista?’, chamou-nos, e seguimos para separar os artigos levados. Pai sentou em sua cadeira e, com a lista na mão, ia-nos determinando onde colocar as coisas. Ao seu redor, foram sendo dispostos os artigos para o ebó¹²⁵, que já seria feito naquela noite, alguidares, velas, o ibá de Oxum e o tacho de Iansã, os artigos para o assentamento da Padilha. A frasqueira com os fios e as navalhas para raspar o cabelo, pai falou para Flávia levar para o roncó, o quarto destinado ao recolhimento e onde também se vestem os orixás nas festas. O barracão ia, aos poucos, se enchendo de objetos dispostos em categorias diferentes de acordo com suas finalidades e aquilo foi se afigurando para mim como uma aula prática de candomblé. Faltaram alguns artigos, a maioria só conhecida por pai Reginaldo, que eu e Carla iríamos comprar no dia seguinte.

‘Vai ficar todo mundo num roncó?’, pai pensou alto, olhando em direção às portas dos dois roncós que existem no barracão. ‘É, acho que dá. A gente deixa o outro roncó pra dar de comer aos orixás’, continuou. Flávia perguntou a pai Reginaldo se eu poderia ficar lá durante a semana e ele vetou, dizendo que eu poderia ir para o orô na quinta. Naquela semana, que terminaria com a festa de Xangô no domingo, acompanharia mais de perto os dois orôs¹²⁶ – os sacrifícios de animais (um na quinta, para os santos das pessoas recolhidas, e outro no sábado, para Xangô) –, a raspagem das cabeças e a entrega dos direitos de 7 anos de Flávia e Isabel¹²⁷.

Despedimo-nos de Isabel e Flávia. ‘Vocês podem levar um ebó pra despachar no caminho?’, pai perguntou a Luiza (que não é sua filha-de-santo), que logo retrucou: ‘Ai, não acredito! Onde?’. ‘Lá em Guaianazes mesmo’. Saímos da roça com um grande saco branco, que Luiza colocou no porta-malas. Maira pegou carona conosco, pois voltaria para Guaianazes. ‘Onde a gente vai deixar isso?’, perguntou Luiza. Carla respondeu: ‘Vamos deixar pra lá da Imperador, porque tem que ser um lugar onde a gente não passe depois’. A Imperador é uma avenida larga e de grande fluxo. Luiza parou o carro na pista da esquerda com o pisca ligado, rente ao canteiro central, e deixou o saco ali mesmo, embaixo de uma grande árvore no meio daquela rua movimentada. No dia seguinte, estava indignada com a tarefa: segundo ela, carregar aquele despacho rendeu-lhe uma forte dor no corpo que a impedia de levantar o braço direito com que havia segurado o embrulho.

¹²⁵ Ver item 7 do glossário.

¹²⁶ Ver item 12 do glossário.

¹²⁷ Não vi estes últimos dois eventos, embora estivesse no barracão enquanto os mesmos ocorriam.

Na terça-feira de manhã, Carla chegou com sua bagagem para passar a semana no apartamento, auxiliando Bia. Neste dia, acompanhei-as até a prefeitura e à tarde fui com Carla comprar o que faltara da lista. Desde o momento em que chegaram no Conselho, elas não pararam um minuto sequer. Bia estava muito aturdida resolvendo principalmente questões relativas ao recolhimento de Flávia. Ouvi-a conversando com dona Nalva, pedindo o telefone do comerciante dos bichos – que ainda não haviam sido entregues. À tarde, Bia foi à Secretaria para uma reunião onde lhe seria apresentado seu novo local de trabalho (que, conforme nos explicou depois, tratava-se de uma grande sala que ela dividia com outros funcionários).

À noite, retornamos para Guaianazes com Luiza, mas antes passamos no barracão para deixar os artigos comprados. Quando chegamos, descemos todas do carro, aguardando na garagem. Carla aproximou-se do roncó pois Flávia queria lhe dar um recado. ‘Não pode ir lá não, só se tomar um banho de folhas antes’, avisara Wesley (o ebômi que estava lá no dia anterior). Ele brincava com Bia: ‘Amanhã elas vão ficar carecas. Pode deixar que eu vou lustrar bem, deixar brilhando, colocar um laço e entregar pra você’.

Na volta, no carro, perguntei a Carla, referindo-me a Isabel: ‘Se for pra Oxossi vir, quando seria?’; ‘No orô’, mas logo consertou: ‘Não, se for pra vir, já é quando raspa o cabelo’.

Era quarta-feira. Dona Nalva e Bastiana, uma antiga conhecida de Flávia, chegaram de manhã e passariam o dia no apartamento organizando a casa e passando as roupas para a festa no domingo. Danilo, que é ogã de Oxaguiã, também chegou em seguida para tomar o café da manhã. Ele pegaria uma carona conosco até o barracão, pois lá passaria o dia ajudando nas obrigações. Dona Nalva estava contente com o interesse do filho mais velho em torno do recolhimento da irmã e da sobrinha e sua alegria completou-se quando ela nos anunciou, no dia anterior, que seu filho mais novo, Ivan, do qual elas muito se queixam de ter se distanciado, iria quinta-feira ao barracão. Ele é o único na família não iniciado no candomblé, e, querendo dar sua contribuição para os 7 anos, levaria os refrigerantes que seriam servidos na festa no domingo.

Foi um motorista próximo de Bia quem veio nos buscar, e perguntou por Flávia. ‘Ela tá no barracão. Domingo é a festa. Ela falou pra você vir’, Bia respondeu. Aos outros funcionários do Conselho e demais pessoas da prefeitura que perguntavam por ela, sempre se respondia que ‘Flávia tá viajando’. ‘Eles não entenderiam, não tem por que falar’, explicava-me Carla.

O trabalho delas naquele dia foi todo tomado pela organização de dois grandes eventos que ocorreriam em agosto. À tarde, Carla saía para encontrar com sua namorada, Jéssica, em frente ao prédio do Conselho. Ela tinha estranhado, pois Jéssica telefonara para ela às três horas da tarde, quando normalmente elas se encontram às quatro e meia, no rápido período em que a namorada sai do trabalho e logo tem de pegar o ônibus para voltar à penitenciária, onde cumpre pena em regime semi-aberto. As suspeitas de Carla daquele inusitado telefonema se confirmaram quando elas se encontraram: Jéssica estava solta! Quando ela voltou para o Conselho, após se despedir de Jéssica, estava em uma alegria sem tamanho: ‘A Jéssica tá solta! Aceitaram o pedido de soltura dela. O pedido que eu montei!’, anunciava em voz alta para todos, dando gargalhadas que se repetiam ao longo daquela tarde chuvosa. Ligou imediatamente para Bia na Secretaria, depois para dona Sandra, sua *mãe carnal*, e em seguida para Luiza. Após falar para dona Sandra, contou: ‘Minha mãe dona Sandra é louca. Disse que já vai alugar uma casa maior’, e ria novamente. Sobre as expectativas para o próximo dia, falou: ‘Ela agora vai pra casa dos pais, vai dormir lá. Mas domingo ela vai no oyê da mãe’. Jéssica é filha-de-santo há muitos anos, de Oxum, feita no candomblé angola.

Sáímos por volta das seis e meia da prefeitura. No dia seguinte, haveria uma reunião importante de organização da Conferência das Cidades que Carla deveria ir – inclusive um alto funcionário da prefeitura havia ligado, querendo confirmação de sua presença. Era às dez da manhã e, como eu iria junto, Carla me avisara que teríamos de sair às oito. Da prefeitura, iríamos à tarde para o orô no barracão. Chegando em casa à noite, Carla, logo após alguns telefonemas, anunciou empolgada que iria àquela noite para o terreiro: ‘Eu vou ficar lá essa noite. Eu vou de lá pra prefeitura amanhã de manhã e a gente se encontra lá então’, disse-me. Carla, feliz com os novos planos, queria ir para a roça porque disseram que pai Reginaldo rasparia as cabeças naquele momento, o que de fato só ocorreu no dia seguinte.

Na manhã de quinta-feira, Maira veio para pegar sua roupa de Iemanjá para a festa. Era a primeira – e foi a única – vez, desde que eu havia chegado, que ela aparecia no apartamento. Aguardava o telefonema de Carla para saber como combinaríamos e às nove e meia ela ligou do barracão dizendo que ficaria lá, chamando-me para ir também. Decidiu, portanto, não comparecer à reunião na prefeitura. Fui então com Maira para o terreiro.

Quando chegamos, Carla e Denise, a *ekede prima* de Flávia, estavam tomando café. Conversávamos na cozinha, e brinquei com Carla: ‘Não foi na reunião...’; ‘Não, vou ligar lá pra justificar. Não, não tem nada mais importante pra mim’, riu, referindo-se ao recolhimento de sua mãe pequena. Em seguida, Carla falou para eu tomar banho de folhas e deu-me uma

roupa de ração para ficar na roça – saia branca comprida e uma blusa branca da campanha da ex-vereadora do PT, candidata delas nas eleições passadas. Carla estava com a camiseta da campanha de Marta, e Maira vestia a blusa da 7ª Parada do Orgulho Gay de São Paulo.

Pai Reginaldo logo chegou. Outros filhos-de-santo foram aparecendo para o orô (dos orixás assentados das pessoas recolhidas) que aconteceria à tarde. O primeiro ritual daquele dia era o do assentamento da Padilha de Flávia. Conforme já referido, Padilha estava presa ao assentamento de Iansã e agora ganharia seu próprio, que ficaria no quarto de Exu com todos os demais. Enquanto ocorria o ritual, eu desempenhava uma tarefa designada por pai Reginaldo na cozinha, próxima ao quarto de Exu, de onde ouvia o ritual acontecendo. Pai Reginaldo puxava rezas, acompanhadas pelos filhos, enquanto, em frente ao quarto de Exu, fazia os atos. Ouvi-o pedindo os itens para o assentamento: caldeirão, garfo, cigarros, dendê, champagne etc, e alguns frangos foram sacrificados.

Terminado este ato, continuei na cozinha, junto com outros filhos-de-santo. Em seguida, pai Reginaldo raspava, no roncó, as cabeças dos iaôs recolhidos. Um filho-de-santo entrava por vez e os outros esperavam seu momento do lado de fora, sentados em uma esteira. Somente o iaô de Iansã que estava cumprindo as obrigações de 3 e 5 anos não seria raspado, pois isto apenas é feito na ocasião da feitura de santo e quando se toma 7 anos. Da cozinha, pôde-se ouvir o ‘eííí’ da Iansã de Flávia: ela estava no roncó e seria a primeira a ser raspada. Carla, da porta da cozinha, ficava rindo de Isabel: ‘Ela tá branca’, dizia referindo-se ao nervosismo da menina. Pouco tempo depois, pai Reginaldo chegou na porta da cozinha: ‘Aquele navalha não corta nada. A mulher enganou a Flávia dizendo que era importada. Não vai dar, vou ter que amolar. Porque na Flávia eu até cortaria, mas na Isabel... Na Flávia vai estar a Iansã e ela não vai sentir nada se machucar, mas com a Isabel não dá. Eu vou lá então. Filha, vamos comigo’, dirigiu-se a Carla. ‘Wesley, acorda a Flávia então’, ordenou.

Passado algum tempo, pai chegou e retornou ao roncó para raspar o cabelo de Flávia que, desvirada, não saíra de lá o tempo todo. Célia, seu filho, e Lila também chegavam naquele momento. Ficamos um pouco sentados junto à esteira onde estavam Isabel e os outros iaôs. Flávia, desvirada, voltou do roncó para sentar lá também. Já estava com a cabeça raspada, coberta por um torso branco. Voltou devagar, com os olhos baixos, já que ela não poderia olhar para ninguém diretamente nos olhos. A seguinte foi a menina que estava sendo iniciada.

Isabel, tremendo de nervosismo, com os olhos lacrimejantes, mantinha-se grudada no braço de Jéferson, o outro iaô, pois aquele poderia ser o momento em que ela viraria de Oxossi. ‘Ai, parece que a gente tá indo pra forca’, Jéferson brincou. Após raspar a iaô, pai

saiu do roncó e sentou em sua cadeira, próximo a nós. Após um tempo, anunciou: ‘Vem Isabel, é a sua vez’. Ficamos ali fora na expectativa. Perguntei o palpite de Flávia sobre se ela viraria: ‘Não, acho que agora não. O pai não vai chamar Oxossi porque a Isabel tá muito nervosa’. Dali, ouvíamos apenas pai cantar as rezas em iorubá; no fim das contas, Oxossi não veio mesmo. Apesar da expectativa, ninguém parecia desapontado com o fato de Isabel não virar. Como ocorrera com diversos outros eventos aos quais eu depositava um teor de excepcionalidade, este – a não vinda de Oxossi – também parecia estar no leque das coisas normais de acontecerem.

Pai saiu enquanto Isabel continuava no roncó. Sentou novamente em sua cadeira e comentou com Flávia: ‘Menina corajosa, hein? Tava nervosa, mas foi firme. Quando eu tava raspando, caiu uma lágrima assim nela [demonstrando uma grande lágrima]. Eu perguntei: “Que lágrima é essa, filha?”, “É que eu tô muito feliz”, ela me respondeu’. Isabel logo saiu e sentou na esteira, tremendo ainda mais do que antes.

Somente no fim da tarde começou o orô, o sacrifício dos animais. É uma cerimônia longa e, após finalizada, o barracão deve ser todo limpo pelos filhos-de-santo presentes. Eram dez e meia da noite quando Luiza veio nos buscar, Carla e eu, vinda da prefeitura junto com Bia. Voltamos todas para casa, mas Carla, incansável, retornaria ainda naquela noite para o barracão pois queria ver o pai entregar os direitos de mãe-de-santo para Flávia, o que no entanto só veio a ocorrer no sábado.

Fiquei sexta-feira no apartamento, dado que não poderia acompanhar as atividades no barracão. Naquele dia, Bia, Luiza e Carla chegaram à meia-noite em casa com feições fatigadas. ‘Meu, acredita que a gente teve que ir lá na Serra da Cantareira pra deixar um ebó?’, falava Luiza em tom de indignação. Elas levaram mais de duas horas no trajeto e tiveram que deixar lá pois pai Reginaldo disse que deveria ser despachado em um local arborizado. Como os parques da cidade – como o Parque do Carmo e o Ibirapuera –, nos quais habitualmente se deixavam despachos, estão agora todos circundados por altas cercas, elas tiveram de percorrer esta longa distância para encontrar uma área verde em São Paulo¹²⁸.

Sábado foi o dia do orô de Xangô, ocasião em que estava presente um maior número de filhos-de-santo no barracão, e quando também pai Reginaldo entregou os direitos de Flávia e Isabel. Fui percebendo pela ênfase reiterada de Carla que este – a entrega dos direitos – era

¹²⁸ Ver Silva (2000) a respeito do modo como ‘o candomblé vem se constituindo em São Paulo e o uso que faz da cidade em termos de reapropriação do espaço urbano para a continuidade de suas práticas rituais’ (:93).

o evento mais importante do recolhimento dos 7 anos, mais ainda do que o oyê, a saída na festa (e elas me falavam mais de uma vez que a festa era para as pessoas de fora; que o importante mesmo era o que acontecia antes, não aberto ao público).

À tarde, Denise, a ekede, cortava quiabos para o Amalá, comida de Xangô, e fui ajudá-la. Ela me explicava: ‘Enquanto se corta quiabo, não se pode falar. Ele dobra de tamanho a cada vez que você fala alguma coisa’. Eram várias sacolas, e como deveria ser cortado em pedaços muito pequenos, aquela atividade foi feita ao longo de todo o dia. Neste ínterim, Ivan, o irmão mais novo de Flávia, apareceu para deixar os refrigerantes para a festa, à qual ele não compareceu.

Após o ato do oruncó – momento em que os filhos-de-santo, incorporados, gritam seu nome de santo¹²⁹ –, pai Reginaldo foi chamando algumas pessoas para subir na sala do ibás. Os direitos a Flávia e Isabel seriam entregues e este era um ato restrito até mesmo para alguns filhos-de-santo. Nenhum(a) iaô foi chamado; foram somente ebômis, ogãs e ekedes. Ao final da “convocatória”, Carla, que estava do meu lado aguardando ansiosa por aquele momento, foi chamada.

Continuei cortando o quiabo acompanhada de Lila, que havia chegado há pouco com o filho de Célia. Célia não viera, para uma certa surpresa de todos, pois se espera uma grande dedicação de uma filha quando, em ocasiões como aquela, em que sua mãe-pequena (no caso Flávia) está recolhida. Lila confidenciou-me que ela não viera porque, com a insistência de seu filho em ir para o barracão, não havia dinheiro para a passagem dela. Mas, depois, pedindo-me segredo para que Flávia não ficasse preocupada, acrescentou: ‘Eu vou me separar da Célia. Ontem ela me mandou ir embora. E dessa vez é sério. A gente tá brigando muito, muito; não dá mais’.

Quando todos desceram, Carla, com os olhos marejados, não se continha: ‘Foi maravilhoso, maravilhoso! O pai chorou e tudo! Todo mundo estava emocionado’. Logo Flávia e Isabel desceram, e sentaram nas cadeiras onde pai Reginaldo costuma ficar, para receber os cumprimentos de todos. Os iaôs prostravam-se na frente delas e as filhas pequenas faziam o mesmo na frente de Flávia. Os abraços eram fortes e prolongados, principalmente daquelas pessoas mais próximas. Aquele parecia um momento apoteótico; Carla depois o narrava a Bia com um entusiasmo ímpar, sempre frisando a grande emoção suscitada.

¹²⁹ Ver item 13 do glossário. O oruncó é gritado pelo filho-de-santo virado de orixá, e assim ocorreu com Flávia. Como Isabel e a iaô de Iansã que era feita não viraram de santo, a Iansã de Flávia foi ‘madrinha de oruncó’ de Isabel (pois foi ela quem gritou o oruncó) e um ebômi de Oxossi foi ‘padrinho de oruncó’ da iaô.

Como de costume, o orô (desta vez, para Xangô), que ocorreu após a entrega dos direitos, foi longo. À noite, Luiza chegou de carro com Bia e Cida, uma moça, também do santo (ela é *sobrinha carnal* do pai-de-santo de Luiza), que fazia as lembrancinhas do oyê de Flávia e Isabel, a serem distribuídas no dia seguinte, durante a festa. Foi a primeira vez que Bia entrou no barracão durante o recolhimento. Sem encostar muito em Flávia, ela ficou sentada um pouco a seu lado. A noite estendeu-se com Cida preparando as lembrancinhas: a de Flávia era uma pequena frigideira de cobre onde estava colado um papel com os dizeres “Lembrança do Oyê de Flávia de Oyá – 31/07/05”, e a de Isabel, um sachê envolto por um pano de juta com os escritos “Lembrança do Oyê de Isabel de Oxossi – 31/07/05”.

A cada ida ao terreiro, aquele lugar que eu tinha dificuldades de compreender da primeira vez em que estive – quando, enquanto aguardava pai Reginaldo tirar o kelê de Tainá, Carla ia me explicando seus elementos em um espaço vazio no momento –, ia se tornando mais inteligível na medida em que acompanhava posteriormente a realização de atos e cerimônias. Deste modo, o quarto de Exu, na garagem, logo na entrada do terreiro, foi-me significado enquanto ouvia os atos para o assentamento da Padilha de Flávia; compreendia mais o que era o quarto de jogos, que fica logo ao lado, na ocasião em que pai me jogou búzios; a apropriação da cozinha – e como é um espaço importante de conversas e resoluções entre filhos-de-santo – foi melhor percebida quando lá seguia as pessoas em suas tarefas de limpar e cortar frangos, fazer as comidas dos santos etc. Já no barracão, aqueles itens que pouco me diziam quando eu os fitava em momentos nos quais a roça estava vazia, iam ganhando cores quando, por exemplo, atos restritos eram feitos nos roncós e filhos-de-santo ficavam lá recolhidos; nas ocasiões em que observava as cerimônias realizarem-se em torno do axé da casa – uma fonte ‘plantada’ no centro do barracão –, via crescer sua importância quanto mais assistia as danças em volta dele e os animais sacrificados sendo postos ao seu redor; nos momentos em que na sala dos ibás – local reservado que fica no alto de uma escada externa, onde só os filhos-de-santo entravam – pai Reginaldo tirou os kelês de Tainá, Lila e Célia, e entregou os direitos de Flávia e Isabel. Aquele lugar, portanto, que de início parecia-me meramente um espaço físico ia ganhando vida quando o apreendia no contexto dos rituais. ‘O conceito se expande junto com a experiência social de cada indivíduo’, já dissera Evans-Pritchard (2005:40).

No domingo, dia do oyê, a movimentação aumentou ainda mais. Até a ida para o barracão, todas se dividiam entre arrumar a casa e passar as roupas para a festa, atividade capitaneada por dona Nalva, que tinha grande experiência no ofício. Eram saiotos, saias de

baiana, batatas, ojas, torsos de várias pessoas, sem contar o mais importante: os *richelieux* de Flávia e Isabel, que deveriam ser passados de uma forma especial para garantir o brilho da costura que circunda os vãos.

Lila passou para deixar sua contribuição para a festa, mas não subiu. Carla, que a encontrou, chegou abismada contando-nos que ‘a Lila tava com a cara toda arrebatada’. Soubemos por alto que ela se envolvera em uma briga na noite anterior, depois de sair do barracão e, mais uma vez para a surpresa geral (pois era o oyê de sua mãe pequena e a festa de seu orixá), disse que não teria condições de ir à festa. Só depois, mas sem maiores esclarecimentos, soubemos que ela se engalfinhara com Gilson, o pai-de-santo¹³⁰, por causa de Célia e, não bastasse ele a jurar de morte, ela arregimentara a raiva de um rapaz conhecido por já ter sido traficante da região, que teve a porta de seu carro amassada com um chute de Lila após a confusão com Gilson. Inadvertidamente, Flávia ficou sabendo da situação antes da festa e não conseguia disfarçar a preocupação.

Não se falou muito mais no episódio ao longo do dia. Por volta das três horas, começou-se a organizar a saída. Na Kombi iria – além das tantas peças de roupas e a volumosa vestimenta da Iansã de Flávia, que seria vestida na festa – Bia, Carla e sua namorada Jéssica, uma vizinha amiga delas, eu, Célia, a sobrinha de Flávia que viera de Santos para a festa e Danilo, irmão de Flávia. Dona Nalva tinha ido antes com Tainá para pegar os doces e salgados encomendados.

Quando estávamos na Nordestina, próximo à locadora de vídeo, o trânsito começou a ficar lento. Isto era algo inusitado naquela avenida, ainda mais em se tratando de um domingo à tarde. Ninguém estava compreendendo o que acontecia até que alguém leu a placa do ônibus à nossa frente: ‘Gente, é um cortejo fúnebre!’. Num grande declive da avenida, pudemos ter a dimensão do que nos esperava: estávamos atrás do último veículo de uma longa fila de carros que ia seguindo em silêncio, muito vagorosamente. Bia, cuja ansiedade parecia tê-la emudecido durante todo o dia, remexia-se no banco da frente demonstrando seu desconforto; àquela hora, ela já planejava estar no barracão. Muito surpresa com aquilo que ocorria, enunciou convencida: ‘É de Bali mesmo essa Iansã!’, referindo-se à qualidade do orixá de Flávia, cuja principal característica é levar os mortos (eguns) embora. Um silêncio geral parecia ilustrar o quão persuasiva e incontestável era aquela evidência. Naquele momento de reticência, o motorista, buscando ser gentil, sugeriu: ‘Vocês querem que eu corte?’; ‘NÃÃÃO!’, Bia, Carla e Danilo falaram em uníssono. Bia continuou: ‘Se é pra gente ficar

¹³⁰ Pai-de-santo autor das demandas descritas no capítulo 1.

atrás, vamos até o fim’. O cortejo logo dobrou uma rua e nós seguimos em frente, e esta história entraria para a lista de grandes acontecimentos a serem narrados.

Na chegada, havia poucas pessoas no barracão. Este já estava todo arrumado para a festa: uma grande coroa representando o reinado de Xangô, em cima do axé da casa, e a mesa encostada na parede com dois grandes bolos ornamentados e coberta com muitas flores. Este momento, quando se chega ao barracão para uma festa, é de verdadeira transformação das *mulheres de kêto*. As bermudas e calças largas, camisetas folgadas e tênis dão lugar às saias de baiana, batas, ojas e torsos no cabelo. Carla é a que mais impressiona: como é ekede, também calça tamanco de salto baixo, usa argola nas orelhas e maquiagem com um batom mais forte – acessórios que jamais usava em dias comuns. Quando ela terminou de se arrumar e entrou no barracão, Jéssica não conteve a surpresa: ‘Você tá linda!’, disse admirada, e durante toda a festa fitava-a ao longe.

Na festa de Xangô, Flávia e Isabel foram apresentadas ao público como filhas que tinham 7 anos de santo. Após o xirê – as saudações iniciais a todos os orixás –, pai Reginaldo falou brevemente sobre cada uma. A respeito de Flávia, disse que em logo ela teria seu próprio barracão, e que já estava ‘trabalhando lá em Guaianazes’. Para Isabel, ressaltou que ela ainda teria que ‘crescer, fazer uma faculdade, pra depois decidir se queria ser mãe-de-santo’. Parabenizou-a também, pois naquele dia ela completava 12 anos de idade.





Iansã de Flávia (iniciação)



Iansã de Flávia (7 anos)

Os dias que se seguiram após a festa, até a quarta-feira em que eu fui embora, foram de relativo descanso. Flávia passou muito tempo deitada, parte em função da fadiga da semana do recolhimento, parte para se recuperar da gripe que ainda não tinha curado. O assunto mais em voga era o Célia/Lila, o qual Flávia iria mediar.

Na segunda-feira, Bia não foi ao trabalho para ficar com Flávia e resolver assuntos domésticos. A compra do mês deveria ser feita e acompanhei Bia no supermercado. Ainda muito próximo ao conjunto, ouvimos alguém chamar-nos ao longe: era Lila, que veio correndo em nossa direção. Ela estava fazendo carregamentos em uma distribuidora de bebidas. Estava com o rosto muito inchado, alguns hematomas e cortes na face e no braço, e prontamente narrou o evento: ‘Quando eu cheguei em casa do orô no sábado, a Célia não tava. Ela tava numa festa no barracão do Gilson e eu fui atrás. Quando cheguei lá e a vi, falei pra ela: “Ô Célia, como você pode? Sua mãe recolhida, você não foi no orô na casa do seu pai, e tá aqui [na casa do desafeto Gilson]?”. Quando eu falei isso, o Gilson, que tava atrás dela, já veio pra cima de mim e me deu um soco na cara. Nisso eu já parti pra cima dele, a

gente grudou e saiu rolando ladeira abaixo. Não dava pr'eu não fazer nada; uma pessoa bate na sua cara e você não faz nada!'. Falamos que ela deveria ir ao médico cuidar dos machucados e Bia sugeriu: 'Olha, a Flávia não tá sabendo dessa história assim não. Era bom depois você passar lá pra conversar com ela e contar a tua versão'. Lila disse que iria lá mais tarde e nós seguimos para o supermercado.

Quando retornamos para casa, Célia estava conversando com Flávia no quarto a portas fechadas. Ela saiu cabisbaixa e, quieta, foi logo embora. Bia falou para Flávia sobre Lila, dizendo que ela viria mais tarde conversar. Estávamos preocupadas com Lila, pois ela havia sido ameaçada tanto por pai Gilson – que disse que mandaria uma demanda para lhe matar – quanto pelo rapaz que o levou para o hospital em seu carro – que falou que se tivesse com sua arma no porta-luvas naquele momento, prontamente atiraria nela. Flávia nos tranqüilizou: 'A Célia disse que conversou bastante com o Gilson e que ele tá mais calmo agora. Ele falou que não vai fazer nada, mas que também é bom que ele não encontre com a Lila. Já conversaram também com o outro rapaz que ameaçou ela e tá tudo bem, mas ele disse que a Lila vai ter que pagar pelo conserto da porta do carro'.

No final da tarde, Lila veio conversar com Flávia: ela estava decidida a sair um tempo de Guaianazes para tentar algo em outro lugar. Flávia endossou a decisão de que elas deveriam se separar, já que viviam brigando, e aguardava pai Reginaldo ajudá-la na resolução daquela querela. Na festa de domingo, ele convocara Célia para, junto com Lila, irem ao barracão naquela semana para conversar com ele. Para este encontro, chamou também Flávia, Maira, Carla e Jéssica (para esta última tiraria um ebó, necessário depois do tempo em que ela passara na prisão).

Nas conversas que tive com Flávia nestes dias, fui percebendo também quanto aquela semana no barracão a fez repensar seus planos e propulsar uma gradativa aproximação destes com o candomblé, algo a que ela sempre demonstrara resistência. Na terça-feira em que conversávamos eu, Carla e Flávia na sala, esta falava que pensara muito em seu recolhimento e decidira que não voltaria para a prefeitura: 'Eu não vou conseguir. Não dá pra fazer uma coisa em que você não acredita. Por mais que eu ficasse só lá no Conselho, e por mais que eu tenha tantas críticas ao PT, eu não conseguiria ficar num lugar onde as pessoas ficam fazendo piadinhas. Eu não ia me sentir bem e estaria todo dia sendo pressionada por não concordar com isso, e qualquer coisa que eu criticasse seria atribuída à minha filiação. Essa situação é muito instável. E assim, aquilo ali parece muito descompromissado; você vê as pessoas de um dia pro outro se filiarem sem nenhuma discussão, nenhuma formação política, e no dia seguinte já estão usando bótons com um tucaninho [símbolo do PSDB]. É diferente: nós nos

filiamos ao PT e sabemos muito bem o porquê disso’. No dia seguinte, Bia, indo para a Secretaria, acrescentaria: ‘Lá na prefeitura o que importa é o que você é politicamente. Não se vêem pessoas, se vêem siglas’.

Quando fui embora de Guaianazes, Flávia explicitava ainda mais um movimento de assentir às reivindicações da Padilha e, com o dinheiro da venda da casa, investir em um lugar em que no futuro poderia abrir seu próprio barracão. Era a primeira vez em que a ouvia considerar a possibilidade de ser mãe-de-santo, e isto ocorreu após o recolhimento. Foi depois da saída de 7 anos também que começou a pensar na idéia de abrir uma loja de artigos de candomblé, ‘uma casa boa, que tenha tudo, aqui em Guaianazes mesmo. As meninas iam poder trabalhar e nós estaríamos trabalhando naquilo que nós gostamos’.

Na quarta-feira, peguei uma carona com Bia para a prefeitura e de lá seguiria para a rodoviária. Fui com ela até a sua mesa na Secretaria, e o que vi confirmou sua reclamação anterior feita em relação ao espaço a ela destinado: sua mesa estava no meio de uma grande sala sem divisórias. Todas as outras mesas eram ilhas com alguma separação; a dela estava próxima à porta, devassadamente. Bia se queixava que todos faziam uso daquele local e que, sempre quando ela chegava, os materiais que ela deixava organizado estavam fora do lugar: ‘Pô, não dá! Todo dia é isso. Eu separo tudo direitinho pra me organizar e poder achar as coisas e no dia seguinte, a pilha que tava aqui, aparece do outro lado e eu tenho que ficar procurando e organizando de novo porque eu não me acho mais’. Naquele momento, lembrei-me do local de trabalho de Flávia quando estava na prefeitura, e a inscrição espacial da instabilidade de seu emprego.

Falo com as *mulheres de kêto* com alguma periodicidade e, a cada ligação, é sempre uma grande surpresa para mim o ritmo das mudanças na vida delas. No fim de agosto, Flávia informou-me: ‘Tenho uma notícia ruim: a Bia foi exonerada. Segunda-feira ela já sai’. Explicou-me que, como o prefeito Serra andava descontente com a Secretaria, ele indicou um outro chefe de gabinete que pediu cinco cargos, entre eles o de Bia. Além disso, elas sempre explicitaram as divergências com a Secretaria, e era este o discurso que Bia elaborava para quando fosse questionada de sua saída: ‘Politicamente não vai ser ruim, porque eu digo que eu não concordava com a postura, com as diretrizes da Secretaria’.

Um dia, quando estava lá com elas conversando após um almoço, Flávia falava sobre uma mulher de uma associação lésbica em relação à qual não nutria grandes simpatias. Justificava: ‘Sabe aquelas pessoas que constroem certezas? Pois eu acho assim, que nós temos que ter metas, mas sempre se abrir pra outros caminhos que podem ser seguidos, se abrir pra

mudança’. Esta reflexão faz-me pensar sobre este ritmo de vida das *mulheres de kêtô*. Há uma certa imprevisibilidade do que se vai fazer, pois os planos são traçados a partir do que se está vivendo em um momento, situação esta que não se tem muito controle (pode se estar trabalhando na prefeitura, e na semana seguinte ser exonerada, por exemplo). Há uma “razão prática” nesta “imprevisibilidade” dos projetos – pois se faz aquilo que o dinheiro possibilitar –, mas há uma questão mais forte, digamos que epistemológica, de levar a vida segundo um ideal de ‘não se construir certezas’, conforme me disse Flávia. Ou seja, não há rígidos projetos de antemão. Vive-se, pois o viver o presente é o que delinea o que se pode fazer no futuro (abrir um barracão, ir para a prefeitura etc.). Este futuro, pensando em tempos verbais, é sempre bem próximo entre as *mulheres de kêtô*: fala-se mais no ‘vou/vamos fazer’ do que no ‘farei/faremos’ (‘vamos vender a casa no Jardim Aurora’, ‘vamos alugar uma casa maior que pode ser um barracão no futuro’).

Por se tratar de projetos que – pela proximidade temporal com que se busca realizá-los – não chegam a fixar (grandes) etapas para sua consecução, há um movimento contínuo e aparentemente não traumático de se fazer e desfazer planos. Brinca-se, joga-se com as probabilidades, vê-se o que dá para fazer e, deste modo, abre-se um leque muito maior de possíveis. No início, tinha grande dificuldade de absolutizar estes projetos e, quando fui percebendo aos poucos que esta não seria uma operação adequada, é que, creio, fui conseguindo compreender um pouco mais como as *mulheres de kêtô* lidavam com a mudança. Cheguei até a pensar no começo que elas não tinham compromisso com o que falavam, pois um dia diziam seriamente que iriam abrir uma loja ou que fariam vestibular naquele ano e depois nunca mais tocavam no assunto, os tão falados cursos na *associação* que nunca ocorriam, uma reunião importante e nada, até perceber que se estes planos eram ignorados naquele momento, eles poderiam ficar como uma música de fundo, e se concretizar em outra ocasião, se e quando possível.

No início de outubro, falei com Bia e Flávia no telefone e vi que muitos dos planos que elas já haviam há muito se referido como um possível, estavam se realizando. Elas estavam às voltas com um projeto, coordenado por Bia, sobre sexualidades entre pessoas com deficiências e conversamos sobre o assunto. Flávia me contava muitas novidades que, visto não nos falarmos havia aproximadamente três semanas, eram muitas: ‘Eu estou com a minha tireóide atacada, mas amanhã vou ao médico pra ele ver os exames que eu fiz. Então você imagina como eu estou! As meninas subindo todo dia pra arrumar as coisas e eu doida pra ir e tendo que ficar aqui deitada!’. Flávia costuma se referir às novidades já as conjugando normalmente às frases, e é aí que eu tenho de perguntar: ‘Mas subir pra onde, Flávia?’. E,

com a maior naturalidade, como se fosse algo que sempre tivesse sido feito, responde-me: ‘Então, nós vamos abrir uma bombonière numa lojinha que a gente alugou bem aqui na frente do conjunto. Pois é, mas não vai ser uma bombonière como as que têm aqui no bairro. Inaugura quinta-feira e os “Filhos de Obaluaê” vão lá pra inauguração. Agora não deu pra montar a loja de artigos religiosos, mas quem sabe depois’. Ficou longamente explicando-me as melhorias que fizeram na loja: um outro piso, pinturas nas paredes, mesinhas na rua, biombos e cartazes. ‘Você tem que ver. Na frente, nós pintamos três meninas: uma ruiva, com o cabelo pixaim, uma bem branquinha e uma negra, com o cabelo black power’. Rindo, continuou: ‘A loja vai se chamar “Casa de Doces e Salgados das Meninas”. E assim, a Maira vai ficar mais lá comigo e a Carla tá tentando arrendar o bar do lado para vender bebidas, porque eu já falei que nem pensar nós vamos vender bebidas na minha lojinha. E ia ser bom também porque o dono daquele bar é horroroso, eu até já coloquei o biombo ali pra não ter confusão. E você sabe como as meninas são, né? Se o homem fizer qualquer coisa, você sabe que elas não perdoam’. Flávia estava animadíssima: ‘O bom é que também pode ser um espaço onde a gente pode se reunir’, e continuava, ‘porque eu não quero nem saber, vai ter a nossa cara; nós vamos colocar cartazes políticos, de campanha de violência contra a mulher, essas coisas. E no fim eu acho que vai atrair mais mulheres mesmo, mas eu acho que é melhor assim’.

Referindo-se à sua vontade de retomar atividades periódicas com as *mulheres de kêto*, falou sobre dona Nalva: ‘Minha mãe vai mudar mesmo lá pro mutirão. No fim de outubro ela muda com o Danilo. Olha, ela e nós nos acostumamos muito com ela aqui perto, mas ela está querendo ir mesmo por causa do Danilo, que continua daquele jeito de sempre que você conhece. Mas ela gosta muito daqui e não quer vender o apartamento, daí propôs que nós mantivéssemos o quartinho menor lá pra ela, com as coisas dela, pra quando ela quiser vir, e nós usaríamos a sala como biblioteca e um lugar de reuniões. E lá eu posso também fazer todos os meus artesanatos porque, imagina, tá tudo amontoado aqui na cozinha. Eu queria de qualquer jeito que nós no mínimo de 15 em 15 dias fizéssemos reuniões; até porque tem outras meninas se aproximando da gente e nós precisamos de um espaço assim’.

O engraçado é que quando Flávia me pergunta sobre minha vida, nunca tenho nada a dizer senão um ‘tudo bem’; não por recato em falar, mas simplesmente porque em vinte dias de fato não ocorrem a mim grandes novidades. As novidades que virão são sempre aquelas que já planejo há muito tempo – e se eu já sei com tanta antecedência, como falar então em novidades? Penso então que as *mulheres de kêto* atualizam genuinamente esta palavra, *novidade*.

Neste mundo do futuro próximo, jamais conseguiria terminar com um ponto final uma etnografia sobre as *mulheres de kêto*. Este capítulo é então sobre a minha impressão de quando eu as encontrei, de um momento ínfimo nesta “vida de *mulheres de kêto*”, vida que segue a passos largos, de braços dados com grandes mudanças...

Muito mais do que isso: vidas de kêto de uma associação lésbica e feminista (Considerações Finais)

Ao longo desta dissertação busquei acompanhar o nome ‘Sociedade Lésbica Feminista Mulheres de Kêto “Ojú Oyá”’. Os termos que o compõem na prática figuram todos juntos, estando imbricados e sendo negociados no dia-a-dia. Neste cotidiano, o ser lésbica, esperar a Padilha, morar em Guaianazes, ir ao barracão, fazer parte do *segmento*, trabalhar na prefeitura etc. integram o repertório das *mulheres de kêto*. Dado o caráter de temas que se inter-relacionam, optei por evitar fechamentos conclusivos para cada capítulo, com o objetivo de demonstrar como aspectos apresentados em um momento só poderiam ser esclarecidos com novas tramas que seriam articuladas mais à frente. Se isto pode gerar uma certa impaciência na leitura, justifico que a estrutura narrativa desta dissertação procura assemelhar-se ao contexto etnográfico pesquisado, ou seja, em ambos os casos ganha-se mais ao pensar os problemas em conjunto e não em partes.

A partir de um arrazoado dos capítulos, poderia, de forma bastante sintética, enunciar que as *mulheres de kêto* são uma *associação* onde a *política* e o *candomblé* compõem o idioma que pauta suas ações, por meio do qual seus pensamentos são expressados¹³¹. Como essas são categorias centrais na vida destas mulheres, os marcos temporais em relação aos quais elas se organizam referem-se a marchas de mulheres, paradas GLBTs, obrigações do candomblé, eleições, plenárias, reuniões com o *segmento* em Guaianazes, cerimônias e festas no terreiro etc. É em torno desses dois temas que planos são feitos e desfeitos, ora um esmaecendo um pouco o outro, ora funcionando juntos e mais interligados. Lembro, por exemplo, que no tempo da prefeitura, Flávia estava mais afastada do barracão; e quando fez 7 anos, pouco mencionava aquela política da prefeitura (‘o encanto acabou’, dizia). Penso também nas várias vindas de Padilha, esta integrante honorária da *associação*, e seus importantes comentários sobre vínculos com a prefeitura, e o que deveria ser feito ante a situação de desemprego. Estes assuntos são também às vezes polarizados, quando então se deve preconizar um ou outro: o que fazer com o lilás, por exemplo? Ir a uma importante reunião na prefeitura ou acompanhar a entrega dos direitos para a mãe-pequena no barracão?

Política e *candomblé* têm ambos uma faceta mais “institucional” e outra mais “cotidiana”; foi no diálogo entre estes espaços, abordando como as *mulheres de kêto* os

¹³¹ Aproprio-me de formulação de Evans-Pritchard quando ele menciona a bruxaria como o ‘idioma em que [os Azande] expressa[m] seus pensamentos’ (2005:170).

conjugam diariamente, que penso que este trabalho foi se apresentando. Explicitarei esta idéia mais em relação à *política* (no capítulo 3), ao observar que a passagem pela prefeitura – um momento mais “institucionalizado” – acrescia *visibilidade à política dos segmentos*. Não sugeri isto formalmente com relação ao *candomblé*, mas talvez o pudesse fazer neste momento: as situações vividas no barracão fortalecem o que é feito fora dali. A *política* não necessariamente tem seu ápice na chegada à prefeitura. O mesmo se passa com o lugar primordial do *candomblé* que vai para além do barracão. Em ambos os casos, importa o que é feito disto (*política* e *candomblé*) no cotidiano, na vida.

A respeito deste aspecto, penso em uma ocasião em que voltávamos de metrô vindo da Feira da Vieira (o evento que ocorreu às vésperas da Parada do Orgulho GLBT), quando Maira pontuou uma distinção geracional entre feministas lésbicas consideradas ‘históricas’ e as jovens, como ela: ‘Nos encontros, tem aquelas militantes que a gente chama de dinossauras, que sempre falam das conquistas políticas que elas conseguiram pras lésbicas. Eu considero isso, porque eu sei que se hoje eu saio com a minha namorada, abraço, dou beijo, é por causa das conquistas delas. Mas muitas vezes elas não consideram a participação das mais jovens. **Mas é a gente que coloca essas conquistas nas ruas**, que combate o preconceito no dia-a-dia’. Ressalto o compartilhar das conquistas enunciado por Maira: se as *dinossauras* foram importantes, elas nada seriam sem a atualização de suas conquistas feitas pelas jovens, que ‘combatem o preconceito no dia-a-dia’. Assim é que penso as *mulheres de kêto*: segundo uma agência cotidiana em que se põem em prática temas *políticos* e *religiosos*. O que adianta grandes formulações a respeito destes assuntos se não se ‘coloca essas conquistas nas ruas’? Política e religião são o que as pessoas dela o fazem e não podem existir como um domínio *per se*. Esta dissertação é, deste modo, uma apresentação sobre estes dois temas a partir de um grupo de mulheres, que são de kêto, lésbicas e feministas; sobre como elas transformam a “política” em *política* e o “candomblé” em *candomblé*; como elas colocam estes temas ‘nas ruas’ e transformam algo exterior em algo vivido.

Para finalizar, retomo um trecho do último capítulo, quando, conversando com Carla, ela criticava o fato de ser constantemente interpelada segundo sua ‘orientação sexual’. Mencionando amigas suas, dizia: ‘Esse povo só fala disso. Elas vão pra outros espaços e sempre têm que falar do feminismo, da questão GLBT. Elas ficam bravas comigo quando eu não quero; **eu falo que eu sou muito mais do que isso**, que eu tenho muito mais coisa pra falar’. Naquele momento, Carla mencionava sua *orientação*, mas olhando em perspectiva, não é só em referência à lesbianidade que ‘elas são muito mais do que isso’. Se enfocarmos o *candomblé*, elas são muito mais do que isso – como Flávia sempre frisava; se pensarmos na

política partidária, elas são muito mais do que isso, e por aí vai. Tentei falar sobre o ‘muito mais do que isso’, abordando como vários temas aparentemente diferentes são combinados em uma *associação* de mulheres. Porém, mesmo abrangendo diversos assuntos, a vida das *mulheres de kêto* é **muito mais do que** está escrito nesta dissertação.

Por mais que estes vários temas não esgotem o que são estas vidas, há uma peculiaridade entre estas mulheres que me faz pensar na designação ‘vida de kêto’. Valendo-me da imprecisão auditiva que me fez perceber, a princípio, o nome da *associação* como “Mulheres do Gueto”, retomo esta confusão e semelhança fonética entre as palavras para pensar o ‘kêto’ como também uma transformação da idéia de ‘gueto’ (no sentido de um grupo de pessoas apartadas de uma ‘sociedade englobante’). Falo nestes termos, pois o nome ‘kêto’ parece até uma armadilha que denuncia o preconceito dos desavisados: afinal, se elas são mulheres, lésbicas, filhas-de-santo e moradoras da periferia, o ouvido capta quase imediatamente um ‘gueto’ – que seria “evidente” para o contexto em questão. Este nome contesta, portanto, a evidência, e a correção do equívoco é realizada quando se pensa que ter uma ‘vida de kêto’ é abordar a assertiva ‘nós somos a exclusão dentro da exclusão’, enunciada por Flávia, sob um signo de agência, de ‘colocar conquistas nas ruas’. As *mulheres de kêto* vivem o que elas militam, e militam em torno do que elas são.

Referências Bibliográficas

- BARREIRA, Irllys. **Chuva de Papéis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 1998.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Edusp, 1971.
- BEZERRA, Marcos Otávio. **Em nome das 'bases': política, favor e dependência pessoal**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 1999.
- BORGES, Antonádia. **Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.
- CADORET, Anne. Maternité et homossexualité. In: KNIBIEHLER, Yvone (org). **Maternité. Affaire privée, affaire publique**. Paris: Bayard, 2001(a). p. 77-91.
- _____. Le bricolage de la parenté. In: **Comprendre – Le lien familial**, nº 2. França: 2001(b). p. 265-282.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A Política dos Outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- COLLIER, Jane Fishburne e YANAGISAKO, Sylvia Junko. Introduction. In: _____. **Gender and Kinship: essays toward a unified analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- _____. Toward a unified analysis of gender and kinship. In: _____. **Gender and Kinship: essays toward a unified analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- DURHAM, Eunice. A Família Operária: consciência e ideologia. In: **Dados: Revista de Ciências Sociais**, nº 2, vol. 23. Rio de Janeiro, 1980. p. 201-213.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- FALQUET, Jules. **Breves reseña de algunas teorías lésbicas**. Comunicação apresentada no Seminário Internacional do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. Florianópolis, 2003.
- FONSECA, Claudia. De Afinidades a Coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. In: **Revista Ilha**, 5 (2). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2004. p. 5-31.
- _____. **Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000.

- _____. Amor e Família: vacas sagradas de nossa época. In: RIBEIRO, Ivete e RIBEIRO, Ana Clara Torres (orgs.). **Família em Processos Contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 69-89.
- GELL, Alfred. Strathernograms: or the Semiotics of Mixed Metaphors. In: _____. **The Art of Anthropology. Essays and Diagrams**. London/New Brunswick: The Athlone Press, 1999. p. 29-75.
- GOLDMAN, Marcio e SANT'ANNA, Ronaldo dos Santos. Teorias, representações e práticas. In: GOLDMAN, Marcio. **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 1999. p.123-144.
- GOLDMAN, Marcio e SILVA, Ana Cláudia Cruz da. Por que se perde uma eleição? In: GOLDMAN, Marcio. **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 1999. p.145-166.
- GOLDMAN, Marcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação – UFRJ/MN. Rio de Janeiro: PPGAS, 1984.
- GROSSI, Miriam Pillar. Gênero e Parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. In: ALMEIDA, Heloísa Buarque e BELELI, Iara. **Cadernos Pagu – olhares alternativos**, n.21. Campinas: Unicamp, 2003. p.261-280.
- HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. Estudos de Gênero no Brasil. In: MICELI, Sérgio (org). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: Capes, 1999. p. 183-221.
- HEILBORN, Maria Luiza. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (orgs). **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ABIA-IMS-UERJ, 1996. p. 136.145.
- INGOLD, Tim. **Key Debates in Anthropology**. London and New York: Routledge, 1996. (*The concept of society is theoretically obsolete?* – p. 57-98).
- JACKSON, Stevi e JONES, Jackie. Thinking of ourselves: an introduction to feminist theorizing. In: _____ (ed). **Contemporary Feminist Theories**. New York: New York University Press, 1998. p. 1-11.
- LACOMBE, Andrea. **'Pra homem já tô eu': masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro**. Dissertação – UFRJ/MN. Rio de Janeiro: PPGAS, 2005.
- LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LE GALL, Didier. Recompositions homoparentales féminines. In: LE GALL, Didier; BETTAHAR, Yamina (orgs). **La Pluriparentalité**. França: Puf, 2002. p. 203-242.

- MacCORMACK, Carol. Nature, culture and gender: a critique. In: MacCORMACK, Carol e STRATHERN, Marilyn (ed). **Nature, culture and gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- MAGALHÃES, Nara Maria Emanuelli. **O povo sabe votar: uma visão antropológica**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C. e TORRES, Lilian Lucca (orgs.). **Na Metrópole: textos de antropologia urbana**. 2ª ed. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2000. p. 12-53.
- MALINOWSKI, Bronislaw. A magia e o Kula. In: _____. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores) p. 288-308.
- _____. O problema do significado em linguagens primitivas. In: OGDEN, C.K. e RICHARDS, I.A. (orgs.) **O significado de significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 295-330.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 49-181.
- MEDEIROS, Camila Pinheiro. **Sobre Deveres e Prazeres: estudo acerca de mulheres que se assumiram lésbicas depois de terem sido mães**. Monografia graduação – Ciências Sociais. Florianópolis: CFH/UFSC, 2004.
- NEVES, Delma Pessanha. Nesse terreno galo não canta: estudo do caráter matrifocal de unidades familiares de baixa renda. In: **Anuário Antropológico 83**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFC, 1985. p. 199-220.
- ORTNER, Sherry. Is female to male as nature is to culture? In: _____. **Making Gender: the politics and erotics of culture**. Boston: Beacon Press, 1996.
- PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz.. Os comícios e a política de facções. In: **Anuário Antropológico**, nº 94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. p. 31-94.
- PALMEIRA, Moacir. Voto: racionalidade ou significado? In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº20. ANPOCS, 1992. p.26-30.
- ROHDEN, Fabíola. O corpo fazendo a diferença. In: **Mana. Estudos de Antropologia Social**, vol. 4, n. 2. Rio de Janeiro: PPGAS/UF RJ, 1998. p. 127-141.
- SALEM, Tania. O casal igualitário: princípios e impasses. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 9, vol. 3. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1989. p. 24-37.

- SARTI, Cynthia Andersen. **A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres.** São Paulo: Cortez, 2003. 2ª ed.
- SCHNEIDER, David. **A Critique of the Study of Kinship.** Michigan: The University of Michigan Press, 1984.
- SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arequetipal.** Brasília: UnB, 1995.
- SERRA, Ordep Trindade. **Águas do Rei.** Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme e TORRES, Lilian de Lucca (orgs.) **Na Metrópole: textos de antropologia urbana.** 2ª ed. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2000. p. 90-123.
- STRATHERN, Marilyn. Entrevista: No limite de uma certa linguagem. In: **Mana. Estudos de Antropologia Social**, vol. 5, n. 2. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 1999. p. 157-175.
- _____. **The Gender of the Gift: problems with women and problems with society in Melanesia.** Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988.
- VELHO, Gilberto. Família e Parentesco no Brasil Contemporâneo: individualismo e projetos no universo de camadas médias. In: **Intersecções: Revista de Estudos Disciplinares**, nº 2, ano 3. Rio de Janeiro: PPGCS/UERJ, 2001. p. 45-52.
- WHYTE, William Foote. **Street Corner Society: the social structure of an italian slum.** 2ªed. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

Índice de termos do candomblé citados

(1) Adejá: sinos de metal usados por ekedes durante atos e festas no barracão. Têm o poder de chamar os orixás, principalmente quando chacoalhados próximo ao ouvido de iaôs.

Durante um orô, vários iaôs já estavam incorporados, mas Maira ainda não tinha virado de santo. Pai Reginaldo chamava sua Iemanjá chacoalhando o adejá em seu ouvido e falando alto: ‘Iemanjá, odoyá Iemanjá’, e Maira logo virou.

(2) Axé: O chão do terreiro de pai Reginaldo é de lajotas quadradas. As lajotas que ficam abaixo da fonte central do barracão – o axé da casa – têm um rejunte circular que as cortam e circunda a fonte. Carla disse que onde está a fonte é um lugar muito bem pensado onde se escolheu ‘plantar o axé da casa’, item constituinte de qualquer casa de candomblé.

(3) Barco: um grupo de pessoas que são iniciadas conjuntamente. Tainá, Célia e Lila são do mesmo barco.

(4) Bater paó:

Durante o período de preceito, antes das refeições, Tainá, que comia em sua esteira, encostava sua testa no chão e depois girava o quadril para a direita, esquerda e direita também o encostando no chão. Em seguida, todas se prostravam, com Tainá, de joelhos e cotovelos encostados no chão e batiam, com as mãos encaixando-se na forma de concha, três palmas mais altas e espaçadas e sete mais baixas e curtas (três seqüências). Esta saudação também foi feita depois de todas as festas nos barracões que estive, e após vários atos, como o orô (sacrifício de animais).

(5) Catiço: eguns ‘encantados’, como disse Flávia. ‘Pessoas que morreram até há 300 anos atrás, mas que têm algo ainda a cumprir na terra’.

(6) Cavalos: ver item 14.

(7) Ebó: ato feito pelo pai-de-santo para descarregar uma energia negativa de uma pessoa. O que há de ruim é despachado em alimentos e, quando se utilizam animais, é levado embora junto com o sangue vertido na pessoa.

Lila me narrou um episódio a respeito: ‘Eu já vi isso acontecer com meus próprios olhos. A pessoa estava enlouquecendo por conta de uma demanda que fizeram pra ela. Eu vi uma mãe-de-santo fazer um ebó pra essa pessoa com um prato com algodão no meio e canjica branca por fora. Olha, aquilo tudo ficou preto e a pessoa melhorou depois’.

(8) Egum: morto. Algo temido e evitado.

Um dia, Tainá e depois Carla me advertiram para eu não assobiar, pois – assim como bater palmas – isto chama egum. Incauta, volta e meia eu ainda assobiava, cantarolando alguma música. ‘Quem é que tá assobiando?’, Bia, séria, logo perguntava. ‘O assobio chama egum. Quem é filho-de-santo não pode assobiar nunca mais. E não é bom assobiar perto de alguém que está de kelê. Outra coisa que filho-de-santo também não pode fazer é bater palmas, porque também chama egum – principalmente se você vai na casa de outro filho-de-santo. Se eu for na casa da Carla, por exemplo, eu tenho que chamá-la; não posso bater palma’.

Em fevereiro, uma tia muito querida de Carla faleceu. Ela esteve muito próxima da família neste período, mas teve de se desculpar pois não podia acompanhar o velório. Foi rápido com Maira ao cemitério, com contra-eguns (tranças de palha da costa amarradas nos braços), e quando elas chegaram no apartamento, tomaram banho de folhas e lavaram as roupas.

(9) Estar de preceito ou estar de kelê: período de interdições que dura trinta dias após a feitura de santo.

Logo depois que cheguei no apartamento, na segunda vez que estive em Guaianazes, Maira deu um balde com um sabão de coco para Tainá, que estava de preceito, tomar banho. Ela não podia tomar banho de chuveiro, nem usar sabonete; não podia sentar em sofá, nem em cadeiras. Só podia sentar no chão ou em um banquinho. Durante os trinta dias que dura o kelê, só se pode usar branco – ou roupas claras – e dormir em uma esteira de palha no chão. Antes das refeições, deve-se fazer uma saudação (‘bater paó’), que outras pessoas que estão presentes podem acompanhar, assim como no fim das refeições. Não se pode usar brincos nem batom, nem se olhar no espelho. ‘Sabe o que é’, dizia-me Isabel, ‘é que a gente tem que se desfazer das vaidades. Por isso que eu falo também pra Tainá que ela não pode falar olhando nos olhos das pessoas. Isso é vaidade, e a Tainá fala olhando nos olhos’. ‘Isso não é vaidade’, rebateu Tainá, ‘não tem problema de olhar nos olhos, não é Carla?’. Carla respondeu: ‘Não é bom olhar nos olhos, principalmente quando você está fora de casa. Mas

não é por vaidade, é porque você está muito vulnerável e as pessoas podem ter maldades que podem passar pelo olhar’. Carla continuou discorrendo sobre vaidade: ‘É por isso que se raspa a cabeça; porque o cabelo é a maior vaidade de uma pessoa’. Outras regras a seguir durante o período de preceito: comer em pratos (‘pratos de ágata’) e canecas especiais e colher de pau; usar sempre gorro quando se sai na rua ou chegam pessoas desconhecidas em casa, para as pessoas de fora não verem a cabeça raspada; não comer nada muito gelado; não beber álcool; não dançar, nem sair em fotos. Quando se sai na rua, além do gorro na cabeça, deve-se tampar o kelê, o fio usado no pescoço durante o preceito, com um pano branco.

Indaguei também a respeito do colar que Tainá usava – um lindo colar de miçangas douradas, pois Tainá é de Oxum. Este colar é o kelê, e, portanto, o período após a iniciação – quando se está, literalmente, ‘de kelê’ – a ele alude. Carla me explicou: ‘O colar é o que liga a pessoa a seu orixá. Enquanto ela está com o fio, deve cumprir o preceito’. Por isso que as pessoas não usam estes fios fora dos trinta dias que duram o preceito, porque senão devem cumprir todas as obrigações, que não são vistas como algo fácil (tanto que é dada uma atenção especial a Tainá).

(10) Ibá (também chamado de assentamento): é a representação do orixá de uma pessoa.

Quando se faz santo, deixa-se o ibá – uma bacia de ágata que contém objetos que fazem referência ao orixá – no barracão onde ocorreu a feitura. Independente do orixá, os ibás têm invariavelmente a grande gamela/bacia de ágata, na qual se coloca uma de sopeira no centro e vários pratos, do tamanho dos de sobremesa, rodeando-a. A qualidade dos ibás varia com o orixá: há aqueles feitos de barro (de Nanã, Oxossi e Omolu, por exemplo) e os de louça (de Oxalá e de algumas iabás, os orixás femininos, como Oxum). No ibá há também o otá, uma pedra que significa o coração do ibá e que por nada pode ser tirado de lá. É nele também que os filhos-de-santo colocam seu kelê e inserem aos poucos demais artigos que digam respeito a seu orixá (ao Ogum de Carla, por exemplo, colocam-se objetos de metal, ímãs etc.). No barracão de pai Reginaldo, os ibás de Oxalá permanecem em um quarto separado no térreo; os dos demais orixás ficam em um quarto no andar de cima para o qual se tem acesso por uma escada externa. Neste quarto, Carla me explicou, há “seções” de ibás de acordo com o orixá; eles não se misturam. Da primeira vez que fui ao barracão, Carla resolveu arriscar e perguntou ao pai se eu poderia ir lá ver o quarto com os ibás. ‘Ela é feita de santo?’; com a negativa, foi categórico: ‘De jeito nenhum’.

Flávia um dia falava-me sobre seu kelê no ibá, discorrendo sobre a relação entre momentos difíceis e a quebra do kelê (diz-se que um kelê quebra quando uma ou mais

cordinhas rompem, liberando as miçangas, que devem sempre ser recompostas): ‘Meu kelê sempre quebra do ibá. Pode estar certa que se eu for agora, com esses problemas todos de saúde, ele vai estar quebrado’. Tanto o kelê de Lila quanto o de Célia quebraram no pescoço antes de terminar o preceito, o que era associado a alguma situação difícil pela qual elas passaram. Flávia falou para Lila: ‘É melhor que o kelê estoure, do que algo aconteça na vida de vocês. O meu kelê sempre estoura no ibá’.

(11) Mãe-pequena: Após conhecer Célia e Lila, perguntei a Flávia por que elas a chamavam de ‘mãe’ e o que significava ‘mãe-pequena’: ‘É assim, eu sou mãe-pequena porque eu fiz santo há seis anos e meio, quase 7 anos, e eu ajudei o pai nesta feitura de santo que aconteceu. Quando eu fizer 7 anos, eu vou poder fazer sozinha’.

(12) Orô: ritual restrito de sacrifício de animais.

Flávia me disse que o candomblé é uma religião ligada aos elementos da natureza. O sangue tem um papel muito importante no candomblé, porque ele representa a alma. Ele é chamado de ‘ejé’ e as cerimônias sempre dependem dele, pois é dele que os orixás se alimentam – por isso, os sacrifícios de animais são imprescindíveis. Flávia aponta estes sacrifícios como umas das principais fontes da má fama do candomblé, e contra-argumentou lembrando de várias referências a sacrifícios na Igreja Católica e a força da representação do sangue nesta.

(13) Oruncó: Nome, em iorubá, de cada orixá individual – e que é somente conhecido pelo pai e o filho-de-santo. Um pai-de-santo vira um filho no ato com a menção deste nome.

Perguntei a Flávia por que havia várias Iansãs? Ela me respondeu: ‘Quantas camilas têm no mundo? Mas não tem outra como você. É o oruncó que diz que Iansã que eu sou; é como se fosse um sobrenome. Cada uma tem um oruncó diferente. Você não viu que cada uma tem um jeito, uma dança diferente? É uma essência que se divide’.

(14) Rodante (iaô) e ekede: No primeiro dia, Carla me disse que Tainá era rodante, e não ekede como ela. Perguntei: ‘Rodante é cavalo, né?’; ‘Não!’, respondeu Carla quase que de sobressalto, ‘cavalo é coisa de umbanda’. E contou uma história de uma pessoa que se referiu a ‘cavalo’ para um amigo seu, também filho-de-santo, que era gay. Ele respondeu: ‘Não sei dessa história de cavalo não. Se é pra ser montado, eu quero mais é ser uma égua’, narrou Carla rindo.

Carla falou que ekede é como uma assistente, que auxilia os orixás quando eles descem. Ela também pode chamar o orixá de uma pessoa, usando principalmente um adejá (ver item 1). Ogã é o correspondente masculino de ekede e ambos auxiliam, por exemplo, no sacrifício de animais e fazem coisas que se fossem desempenhadas por rodantes, estes virariam de santo. Ekedes e ogãs, portanto, não viram de santo.

Em outra ocasião, desenhando um organograma com quadrados buscando ilustrar-me a hierarquia do candomblé, Flávia me explicou que ‘primeiro vem o pai-de-santo ou mãe-de-santo; depois as mães-pequenas e pais-pequenos; em seguida as ekedes e ogãs, mas as ekedes têm uma posição ambígua, porque às vezes o pai-de-santo bota cabeça pra ekede; e por fim os iaôs com mais tempo de santo, seguido pelos iaôs mais novos’

Um outro dia quando íamos para o barracão, Carla me falava a respeito desta hierarquia: ‘Tem barracão que trata iaô muito mal. Ainda mais quando é iaô novo. Quando é ebômi se respeita mais [depois de ter feito 7 anos]. As ekedes têm muito mais poder, porque elas dizem: “Eu te viro de santo, mas você não consegue me virar”’, e riu. Em uma festa que fui no barracão de pai Reginaldo, havia uma iaô de Iansã que estava desvirada, quando vários iaôs já tinham virado de santo. Era uma mulher ‘muito metida; ela tem 3 anos de santo e fica posando de ebômi. Todo mundo tinha virado de Iansã e ela tava lá, se segurando. Cheguei do lado dela e berrei: “*Eparrei Oyá*” [saudação a Iansã] e, pronto, ela virou na hora’, ria Carla. Acompanhei esta cena e, quando Carla conseguiu virar a iaô, dizia entusiasmada: ‘Eu sou uma ekede! Eu sou uma ekede!’.

Pessoas citadas

Flávia: Coordenadora das *mulheres de kêto*, 39 anos, filha de Iansã.

Bia: Companheira de Flávia, 41 anos, ekede de Oxaguiã.

Filhas Carnais

Isabel: 12 anos, iaô de Oxossi.

Tainá: 9 anos, iaô de Oxum.

Filhas-Pequenas

Carla: junto com Maira, é uma das *mulheres de kêto* mais próximas de Flávia e Bia. Acompanhava Bia diariamente na prefeitura. É ekede de Ogum, e tem 28 anos.

Maira: Iaô de Iemanjá, 26 anos.

Célia: Iaô de Oxalufã, tem 40 anos, é companheira de Lila, e foi feita no mesmo barco desta e de Tainá.

Lila: Iaô de Xangô, 26 anos, é companheira de Célia, e foi feita no mesmo barco desta e de Tainá.

Demais pessoas citadas (com mais recorrência)

Dona Nalva: Mãe de Flávia, 62 anos, rodante de Iemanjá. Em 2005 foi morar, com seu filho Danilo, no mesmo bloco de Flávia e Bia.

Danilo: Irmão mais velho de Cláudia, tem em torno de 43 anos e é ogã de Oxaguiã.

Luiza: Amiga de Bia há vinte anos, e aproximou-se bastante após seu enfarte.

Regina: Namorada de Maira, ekede de Xangô no barracão de pai Reginaldo.

Jéssica: Namorada de Carla.

Claudionor (Clau): Amigo de Flávia e Bia que trabalha como voluntário no CMPD.

Anderson: Vizinho delas, morador do mesmo bloco, que se mudou de lá em julho.

Pai Reginaldo: Pai-de-santo de todas as *mulheres de kêto*.

Pai Gilson: Pai-de-santo que fez demandas para as *mulheres de kêto*.

Sila: Companheira de Ivana, ia poucas vezes ao apartamento de Flávia e Bia.

Ivana: Companheira de Sila.

Siglas

GLBT (ou LGBT): Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros

CPP: Coordenadoria de Participação Popular

CMPD: Conselho Municipal da Pessoa com Deficiência

CDHU: Companhia de Desenvolvimento Habitacional Urbano

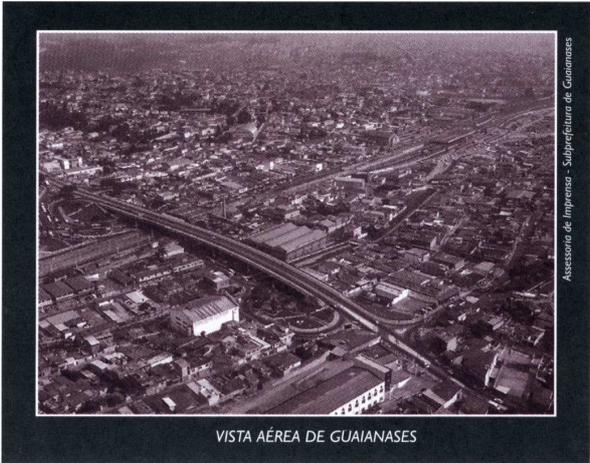
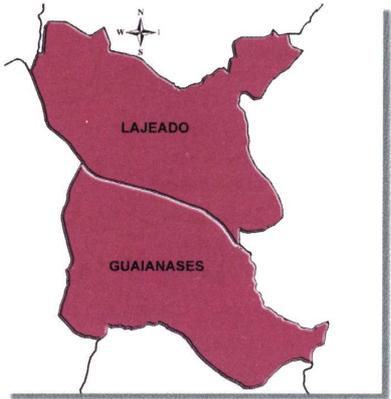
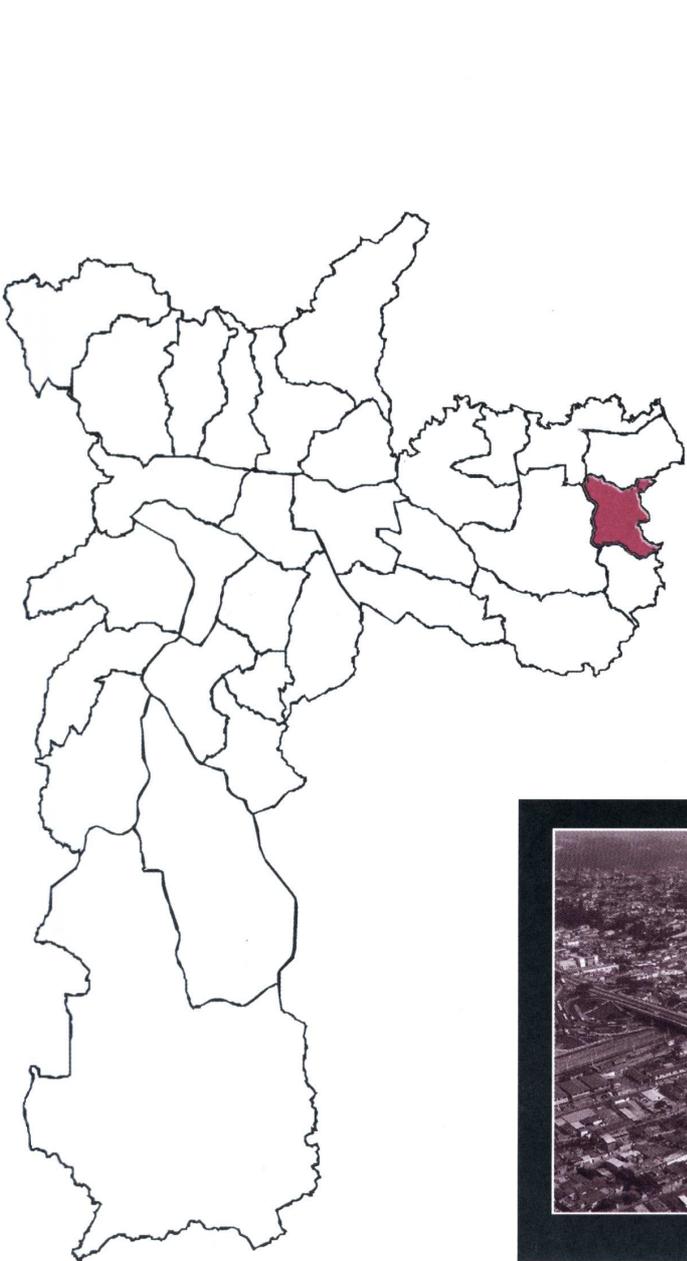
PT: Partido dos Trabalhadores

PSDB: Partido da Social Democracia Brasileira

PP: Partido Progressista

GUAIANASES

Região Leste

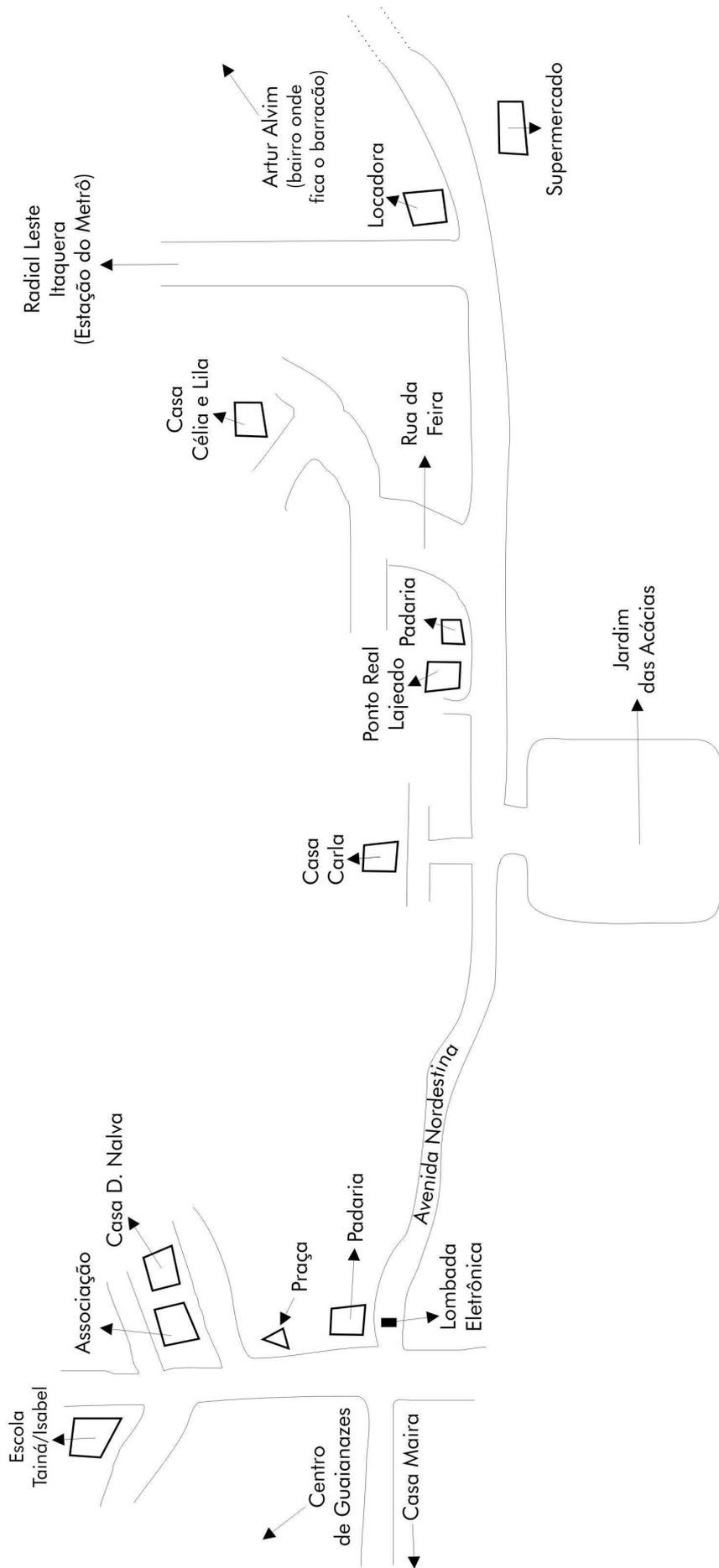


VISTA AÉREA DE GUAIANASES

Assessoria de Imprensa - Subprefeitura de Guaianases

Fonte: Sumário de Dados 2004 – Prefeitura do Município de São Paulo

Centro de São Paulo →



ELEIÇÕES 2004: SÃO PAULO

OS VOTOS POR ZONA ELEITORAL NO 2º TURNO

Zona	José Serra		Marta Suplicy	
	Votos	Em %	Votos	Em %
CENTRO				
Santa Ifigênia	40.330	64,58	22.123	35,42
Bela Vista	80.554	63,10	47.111	36,90
OESTE				
Pirituba	106.176	46,88	120.332	53,12
Lapa	79.750	66,12	40.858	33,88
Perdizes	87.387	68,74	39.743	31,26
Pinheiros	62.189	70,73	25.730	29,27
Rio Pequeno	83.887	54,33	70.517	45,67
Butantã	59.796	65,47	31.542	34,53
NORTE				
Tucuruvi	81.332	63,36	47.038	36,64
Brasilândia	71.456	47,83	77.935	52,17
Nsa. Sra. do Ó	48.877	56,23	38.042	43,77
Santana	114.775	66,12	58.821	33,88
Casa Verde	91.673	62,33	55.405	37,67
Vila Maria	82.938	66,87	41.086	33,13
Jaçanã	118.297	65,06	63.519	34,94
SUL				
Vila Mariana	81.575	72,59	30.810	27,41
Indianópolis	97.830	74,16	34.089	25,84
Saúde	119.005	67,81	56.498	32,19
Ipiranga	84.781	65,00	45.654	35,00
Campo Limpo	85.190	46,88	96.522	53,12
Santo Amaro	58.864	64,16	32.876	35,84
Jabaquara	93.409	61,51	58.455	38,49
Cidade Ademar	102.482	47,81	111.858	52,19
Capela do Socorro	52.761	42,96	70.062	57,04
Piraporinha	48.847	35,40	89.137	64,60
Capão Redondo	69.975	42,21	95.812	57,79
Grajaú	28.611	25,95	81.654	74,05
Jardim Paulista	72.723	75,16	24.032	24,84
Parelheiros	28.845	26,23	81.115	73,77
LESTE				
Erm. Matarazzo	136.705	56,19	106.565	43,81
São Miguel	115.883	46,28	134.530	53,72
Itaim Paulista	57.209	42,90	76.131	57,10
Penha	62.024	64,39	34.299	35,61
Tatuapé	106.529	65,14	56.998	34,86
Mooca	82.840	69,77	35.886	30,23
Vila Formosa	50.673	62,92	29.859	37,08
Vila Prudente	86.877	63,94	49.001	36,06
Sapopemba	88.121	46,13	102.916	53,87
São Mateus	54.772	36,01	97.334	63,99
Itaquera	90.767	48,35	96.964	51,65
Guaianases	93.660	34,18	180.330	65,82
Vila Matilde	69.804	57,80	50.963	42,20



SERRA vence em

27

Zonas Eleitorais

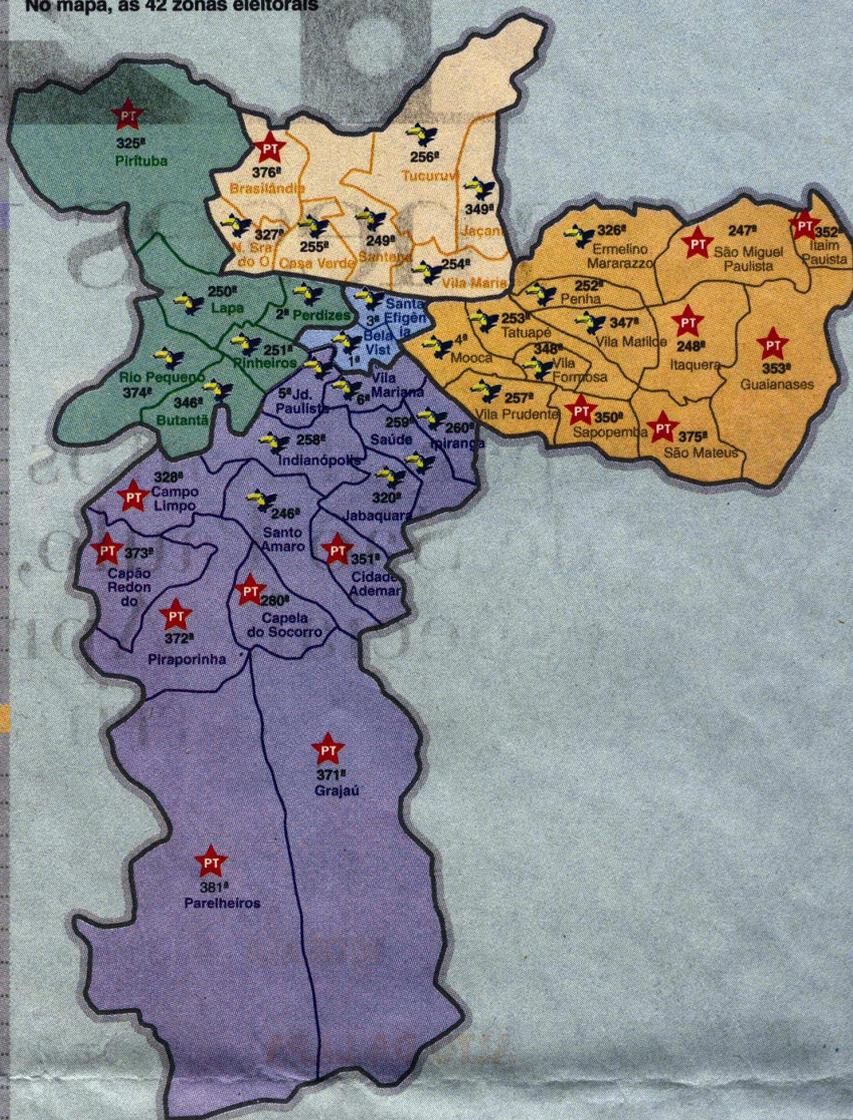


MARTA vence em

15

Zonas Eleitorais

No mapa, as 42 zonas eleitorais



Fonte: Tribunal Regional Eleitoral - SP

Fonte: O Estado de São Paulo (02/11/2004)

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)