

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

O “MUNDO DA VELHICE” E A CULTURA ASILAR

Estudo antropológico sobre memória social e cotidiano de velhos no
Asilo Padre Cacique, em Porto Alegre

LUCAS GRAEFF

Porto Alegre, janeiro de 2005.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

O “MUNDO DA VELHICE” E A CULTURA ASILAR

Estudo antropológico sobre memória social e cotidiano de velhos no
Asilo Padre Cacique, em Porto Alegre

LUCAS GRAEFF

Dissertação de mestrado apresentada como requisito
parcial para obtenção do grau de mestre em antropologia
social.

ORIENTADORA: PROF^a DR^a CORNELIA ECKERT

Porto Alegre, janeiro de 2005.

AGRADECIMENTOS

À minha querida esposa, companheira de escolhas, por estar o mais junto possível em todos os momentos que precisei. Tu és a minha vida cotidiana e meu futuro se agarra em ti.

À Perla e Nina Graeff, mãe e irmã, que passaram comigo as mais diversas provações nos períodos difíceis de nossas perdas. Aprendemos juntos a superar as rupturas e tecer continuidades.

Ao amigo Cristian Job Salaini, parceiro intelectual, que me tirou das caminhadas solitárias pelo Campus do Vale e trouxe importantes questões para meu ofício de antropólogo. Agradeço-lhe ainda o convite para a participação em outros projetos, fundamentais para cobrir os custos da pesquisa de campo no Asilo e para a confecção deste trabalho.

Ao prof. Sergio Antonio Carlos e à assistente social Sandra Larratéa, pelas supervisões, orientações e por me apresentarem os caminhos do Asilo Padre Cacique e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

À assistente social Cristina Mesquita, pela boa vontade em receber o estágio em psicologia social e a pesquisa etnográfica, dois projetos pioneiros na instituição – recepção que está certamente vinculada a sua persistência e carinho pelo Asilo e seus moradores.

À professora e orientadora Cornelia Eckert, que me iniciou nessa aventura antropológica, propondo sempre novas maneiras de ver o mundo. Junto com a professora Ana Luiza da Rocha, forma uma dupla dinâmica pautada por seriedade e rigor, virtudes por vezes escassas na academia, o que tornou ainda mais verdadeiras as acolhidas e demonstrações de afeto.

Aos moradores do Asilo Padre Cacique, especialmente a João Jorge Rios de Mattos (muito obrigado a você, João, ainda que tenha desistido de conceder as entrevistas), Lídia Ferreira, Luduvica Dechuta Ploharski, Pedro Viegas de Freitas, Rui Barbosa de A. Bizarro, Marieta Augusta Garces e Luís Carlos de Azevedo. Muitas das páginas que seguem resultam de nossos encontros e boas conversas.

RESUMO

Este é um estudo antropológico sobre o envelhecimento em contexto asilar, resultado da pesquisa etnográfica desenvolvida entre agosto de 2004 e dezembro de 2005 no Asilo Padre Cacique, em Porto Alegre. Propõe-se a formulação de um conceito de cultura asilar a partir da análise das condições de vida e do processo de envelhecimento dos moradores daquela instituição, com a finalidade de conhecer suas práticas, interpretar seus tempos vividos e compreender de que maneira esses velhos pensam o tempo e reinventam sua velhice no cotidiano asilar, segundo trajetórias sociais específicas atualizadas pelo trabalho da memória social e da narração de suas experiências. A pesquisa se insere no campo da Antropologia do Envelhecimento e utiliza como aporte a Antropologia Visual não apenas como técnica de coleta de dados, mas cumprindo uma função epistêmica e metodológica, a qual procura restaurar imaginariamente a cultura asilar e o mundo da velhice através de fotografias e descrições pormenorizadas de paisagens, práticas, gestos e personagens. Desde uma perspectiva antropológica, a experiência de envelhecer no asilo deve ser compreendida e interpretada através da sobreposição de diversas camadas de sentido, definidas por diferentes perspectivas e de acordo com os ritmos e espaços sociais habitados.

Palavras-chave: memória social; cotidiano; cultura asilar.

ABSTRACT

This anthropological study on aging in an asylum context is the result of an ethnographic research developed between August 2004 and December 2005, at the Asilo Padre Cacique, in Porto Alegre, Brasil. It proposes the formulation of a concept of asylum culture by analyzing the conditions of life and process of aging of the institution's residents, with objective to know their practices, interpret their experience of lived time and understand in which manner these old folks think of time and reinvent their oldness in the daily life of the asylum, according to specific social trajectories updated by social memory and the narration of their experiences. Encompassed in the field of Anthropology of Aging this research is assisted by the use of Visual Anthropology not only as a technique for collecting data, but fulfilling an epistemic and methodological function, which seeks to imaginarily restore the culture of the asylum and the "mundo da velhice" through photographs and detailed descriptions of scenes, practices, gestures and characters. From an anthropological perspective, the experience of aging in the asylum must be understood by the overlapping of the diverse layers of signification, defined by different perspectives and according to the social rhythms and spaces that are inhabited.

Keywords: social memory; daily life; asylum culture.

RÉSUMÉE

C'est une étude anthropologique sur le vieillissement dans le contexte asilaire, résultat d'une recherche ethnographique développée entre août 2004 et décembre 2005 à l'Asile Padre Cacique, à Porto Alegre, Brésil. On propose la formulation d'un concept de culture asilaire à partir de l'analyse des conditions de vie et du processus de vieillissement des habitants de cette institution, ayant comme finalité connaître leurs pratiques, interpréter leurs temps vécus et comprendre de quelle manière ces personnes âgées pensent le temps et réinventent leur vieillesse dans le quotidien asilaire, selon des trajectoires sociales spécifiques actualisées par le travail de la mémoire sociale et le récit de leurs expériences. La recherche se trouve dans le champ de l'Anthropologie de la Vieillesse et utilise comme apport l'Anthropologie Visuelle pas seulement comme une technique de cueillette de données mais en remplissant une fonction épistémique et méthodologique, celle qui cherche à restaurer imaginativement la culture asilaire et le "monde de la vieillesse" à travers des photographies et des descriptions détaillées de paysages, pratiques, gestes et personnages. Dès la perspective anthropologique, l'expérience de vieillir dans une institution doit être comprise et interprétée par des superpositions de plusieurs couches de significations, définies par différentes perspectives et selon les rythmes et les espaces sociaux habités.

Mots-clefs : Mémoire sociale ; quotidien ; culture asilaire.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	9
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1: UMA ETNOGRAFIA NO ASILO: CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICO- CONCEITUAIS	16
1.1 Antropologia e envelhecimento.....	17
<i>Considerações sobre a construção social do ciclo de vida</i>	<i>18</i>
<i>Velhice como “problema social” e a Terceira Idade como solução do problema</i>	<i>19</i>
<i>A velhice no asilo.....</i>	<i>21</i>
1.2 Algumas considerações sobre o método etnográfico e sobre a antropologia visual	24
1.3 O esquema conceitual: memória, cotidiano, tempo e narrativa.....	32
CAPÍTULO 2: O COTIDIANO ASILAR: OS ESPAÇOS E SEUS RITMOS.....	36
2.1 Trajetória pré-etnográfica: da Psicologia do Trabalho à Antropologia do Envelhecimento	37
2.2 Relações com o espaço da cidade e com a história de Porto Alegre	39
2.3 O saguão de entrada	44
<i>Apresentações: o primeiro encontro com Pedro</i>	<i>46</i>
<i>Afirmção de prestígio e reconhecimento da posição social: Pedro, o guardião das entradas.....</i>	<i>48</i>
2.4 A encruzilhada	51
<i>“Não somos uma massa anômala e sem rumo”: o Presépio Vivo.....</i>	<i>56</i>
2.6 A capela	58
<i>A procissão da imagem de Nossa Senhora de Fátima</i>	<i>59</i>
2.7 A ala feminina	61
<i>Os riscos da velhice</i>	<i>63</i>
<i>O dia da fila: velhice, doença e morte</i>	<i>65</i>
<i>Os dramas do asilamento.....</i>	<i>67</i>
<i>Uma luta contra o esquecimento</i>	<i>69</i>
2.8 A ala masculina	71
<i>Honra, distinção e respeito.....</i>	<i>74</i>
<i>Mentiras e fantasias no “mundo da velhice”</i>	<i>75</i>
<i>Destinos possíveis: a morte e a invalidez</i>	<i>76</i>
<i>O humor na carreira da velhice masculina</i>	<i>78</i>
2.9 O refeitório	81
<i>Festas, jogos e sociabilidade</i>	<i>82</i>
<i>Um noivado no asilo</i>	<i>83</i>
<i>O bingo: o jogo e as dádivas</i>	<i>87</i>
2.10 O subsolo	88
<i>Tempos vividos no subsolo: a solidão de Azevedo e as partidas de carteados</i>	<i>89</i>

<i>O Fuxico e o Coral: do subsolo para a cidade</i>	92
2.11 As enfermarias	97
CAPÍTULO 3: A MEMÓRIA E SEUS RITMOS: CONSOLIDANDO A EXPERIÊNCIA DE ENVELHECER NO ASILO	101
3.1 Pedro	103
<i>A carreira de garçom</i>	103
<i>“O meu negócio é relação pública”</i>	108
3.2 Marieta	110
<i>Um vida comprida e alongada: os marcos temporais</i>	112
<i>Cantora e dançarina da Rádio Difusora</i>	115
3.3 Azevedo	117
<i>O parceiro da solidão</i>	119
<i>Cronista do Asilo</i>	120
3.4 Luduvica	123
<i>Uma intérprete do cotidiano asilar</i>	127
<i>Apadrinhamento e mediação de relações</i>	128
3.5 Rui	130
<i>A destreza do livreiro</i>	132
<i>Sobre o Asilo: “não dá pra lutar lá fora”</i>	134
3.6 Lídia	137
<i>Autoridade e afeto: educação e honra nas casas de família</i>	139
<i>Viver no asilo: transformações, espaços e ritmos</i>	142
CAPÍTULO 4: OS ESPAÇOS DA INTIMIDADE	145
CAPÍTULO 5: O MUNDO DA VELHICE E A CULTURA ASILAR	147
<i>As carreiras no mundo da velhice</i>	148
<i>Os ritmos asilares</i>	153
<i>As narrativas e produção de sentido</i>	158
CONCLUSÃO	162
REFERÊNCIAS	166

LISTA DE ILUSTRAÇÕES¹

1.	Vista aérea do Estádio Beira-Rio e Asilo Padre Cacique. s/d. Acervo do Asilo Padre Cacique.....	40
2.	Fachada do Asilo Padre Cacique. Out/2004. Acervo do autor.....	41
3.	Escadaria e fachada do Asilo Padre Cacique. Ago/2005. Acervo do autor.....	42
4.	Vista da Av. Padre Cacique desde o interior do Asilo. Ago/2005. Acervo do autor.....	42
5.	Busto do Padre Antônio Cacique de Barros. Mar/2005. Acervo do autor.....	42
6.	Saguão de entrada do Asilo Padre Cacique. Jul/2005. Acervo do autor.....	50
7 e 8.	Pedro na lojinha de <i>souvenires</i> . Jul/2005. Acervo do autor.....	50
9.	Vista para o corredor da Ala feminina. Jul/2005. Acervo do autor.....	52
10.	Vista para o corredor da Ala masculina. Jul/2005. Acervo do autor.....	52
11.	Entrada principal da capela. Jul/2005. Acervo do autor.....	52
12.	A encruzilhada e o corredor da Ala masculina. Jul/2005. Acervo do autor.....	53
13.	Corredor da Ala masculina. Mar/2003. Acervo do autor.....	53

¹ Esta lista está reproduzida ao final do trabalho em um formato útil para o acompanhamento da leitura.

14.	Torre vista desde a Ala feminina. Nov/2005. Acervo do autor.....	54
15.	Corredor da Ala feminina visto a partir do jardim. Ago/2005. Acervo do autor.....	54
16.	Trabalho de jardinagem e conversa entre moradoras no jardim. Set/2005. Acervo do autor.....	55
17.	Um morador habitando o jardim da Ala feminina. Set/2005. Acervo do autor.....	55
18.	Limite do jardim da Ala feminina. Mar/2005. Acervo do autor.....	55
19.	Procissão de Nossa Senhora de Fátima no corredor da Ala Feminina. Out/2005. Acervo do autor.....	60
20.	Irmã Leones ajuda uma moradora da enfermaria a tocar na imagem de Nossa Senhora de Fátima. Out/2005. Acervo do autor.....	60
21.	Elga posa rezando em frente à imagem de Nossa Senhora de Fátima. Out/2005. Acervo do autor.....	60
22 e 23.	Corredores da Ala feminina. Out/2005. Acervo do autor.....	62
24.	João caminhando pelo corredor. Abr/2005. Acervo do autor.....	73
25.	Morador descansando sob um arco da Ala masculina. Mar/2005. Acervo do autor.....	73
26.	José Carlos brinca com o pesquisador, ladeado por João (esquerda) e Dominginhos (direita). Abr/2005. Acervo do autor.....	73
27.	Refeitório do Asilo Padre Cacique. Out/2005. Acervo do autor.....	81
28.	Morador toma seu café da tarde. Mai/2003. Acervo do autor.....	81
29.	Uma voluntária e um morador dançam na festa do Dia do Idoso. Set/2005. Acervo do autor.....	81
30.	Comemoração dos aniversariantes do mês de abril. Abr/2005. Acervo do autor.....	81

31.	Subsolo do Asilo desocupado. Mai/2005. Acervo do autor.....	91
32.	Jogo de cartas entre moradores. Mai/2005. Acervo do autor.....	91
33.	Grupo de arte terapia. Ago/2005. Acervo do autor.....	95
34.	Moradora posa para foto junto aos utensílios dos trabalhos manuais. Ago/2005. Acervo do autor.....	95
35.	Viktoras em primeiro plano, junto aos demais membros do Coral do Asilo. Ago/2005. Acervo do autor.....	96
36.	Coral do Asilo apresentando-se no Instituto de Previdência do Estado do Rio Grande do Sul (IPERGS). Ago/2005. Acervo do autor.....	96
37.	Vista da enfermaria da Ala masculina. Acervo do autor.....	99
38.	Maria Helena, técnica de enfermagem, posa para foto junto a uma moradora da enfermaria da Ala feminina. Jan/2003. Acervo do autor.....	99
39.	Seqüência de fotos de uma moradora da enfermaria interagindo com a televisão. Jan/2003. Acervo do autor.....	99

INTRODUÇÃO

Este é um estudo antropológico sobre o envelhecimento em contexto asilar, resultado da pesquisa etnográfica desenvolvida entre agosto de 2004 e dezembro de 2005 no Asilo Padre Cacique, em Porto Alegre. Propõe-se uma reflexão original sobre o tema, demarcando uma diferença em relação a alguns trabalhos e pesquisas sobre instituições asilares no Brasil que, inspiradas na obra de Erwin Goffman (1974), assumem o pressuposto de que todo asilo é uma instituição total². Há vários aspectos do universo simbólico dos asilos que escapam às generalizações assentadas em tal pressuposto. A pesquisa realizada no Asilo Padre Cacique procurou observar e descrever tais aspectos, assumindo como objeto a memória social e o cotidiano dos velhos ou idosos³ que vivem seu processo de envelhecer nessa instituição.

A memória social é uma estrutura de conhecimento de si e do mundo (Bachelard, 1994; Halbwachs, 1990): através das lembranças, os velhos do Asilo refletem sobre seus tempos vividos e reinventam suas condições de existência. Ao narrar suas memórias, estão articulando signos e estruturas de significado compartilhados (Ricoeur, 1984) e demonstrando como jogam com os elementos dramáticos da experiência de envelhecer em contexto asilar – a ruptura com grupos e espaços sociais de referência; o afastamento ou a morte de parentes, amigos ou vizinhos; a perda da posição na hierarquia social, resultado de projetos familiares ou individuais mal sucedidos; as modificações físicas e o estranhamento do próprio corpo; enfim, fatos concretos e representações da velhice institucionalizada que fazem parte do contexto cultural do Asilo Padre Cacique.

² Espaços sociais onde as regras minuciosas e limitação e homogeneização das atividades diárias tendem a reduzir sistematicamente a autonomia do indivíduo, resultando na “mortificação do eu” (Goffman, 1974). Outros aspectos da teoria da instituições totais serão discutidos no Capítulo 1.

³ Como será visto no primeiro Capítulo, os termos “velho” e “idoso” não são sinônimos, implicando em sentidos diversos conforme o uso. Neste trabalho, eles são utilizados de duas maneiras: 1) se evocados pelos próprios informantes da pesquisa, mantêm seus significados contextuais; 2) se utilizados conceitualmente, respeitam as discussões próprias do campo antropológico.

Com a pesquisa etnográfica, esses elementos dramáticos passaram a ser interpretados segundo a perspectiva daqueles que vivem seu envelhecimento no Asilo. Enfatizou-se tanto a o trabalho da memória como a observação e descrição das práticas sociais realizadas nos diversos espaços institucionais. Como diria Ecléa Bosi (1987), a evocação é uma inteligência do presente: os acontecimentos e quadros sociais compartilhados localizam a memória, organizando as diversas camadas da experiência. A memória é social e coletiva, mas é o indivíduo que lembra em um determinado espaço-tempo (Halbwachs, 1990). Portanto, são as ações realizadas no presente e acontecimentos da vida cotidiana que fornecem os pontos de demarcação para as lembranças.

A memória e o cotidiano imprimem uma temporalidade específica à experiência de envelhecer no asilo. Em cada lugar e momento, ritmos diferentes se impõem: eles estão intimamente relacionados às ocupações dos espaços sociais e às relações afetivas estabelecidas no presente, que servirão de apoio coletivo para a evocação das lembranças. As festas, os jogos, o lazer e a sociabilidade⁴ são momentos de efervescência social, que extravasam os hábitos e rotinas diárias e enquadram socialmente a memória. Por essa razão, o acesso as diversas camadas de sentido da condição de envelhecer no asilo depende da participação nos ritmos sociais da instituição.

A temporalidade do Asilo Padre Cacique foi uma chave interpretativa para compreender as minúcias do contexto asilar: as “táticas cotidianas”, que tangenciam as regras institucionais e tornam o asilo “habitável” (De Certeau, 1996); as várias práticas e saberes, constituídos durante a vida de cada velho e legitimados frente ao pesquisador através da narrativa, que explicam a apropriação de outros espaços sociais além da cama, do armário e da cadeira no refeitório; e a reinvenção de trajetórias sociais através da memória, espaço do fantástico (Rocha e Eckert, 2000), possível justamente pela ruptura com as redes sociais anteriores à entrada no asilo.

Esses três elementos – as táticas que ultrapassam as estratégias institucionais, as legitimações de práticas e saberes cotidianos através de narrativas e a reinvenção de trajetórias sociais – são signos estruturantes da “cultura asilar”⁵, entendida aqui como um esforço sistemático de produção e interpretação de sentidos, realizado pelos sujeitos que vivem o cotidiano institucional e pautado por cruzamentos de trajetórias sociais diversas, que definem

⁴ Para o conceito de lazer, ver Joffre Dumazedier (2004; 1999). A função social do jogo é explicitada por Johan Huizinga (2004). O conceito de sociabilidade foi formulado por Georg Simmel (1983)

⁵ A categoria “cultura” é definida neste trabalho como um sistema simbólico de signos significantes, cujos significados possíveis são dimensionados contextualmente – definição que se afilia a um conjunto de sociólogos, filósofos e antropólogos que remonta a Émile Durkheim, Marcel Mauss e a Claude Lévi-Strauss e que, hoje, tem em Clifford Geertz e Marshall Sahlins seus maiores expoentes em atividade.

campos de possibilidades⁶ mais ou menos restritos conforme o grau de fechamento da instituição. No caso do Asilo Padre Cacique, está em jogo um considerável dinamismo desses signos estruturantes em razão de suas políticas de “abertura”, ou seja: a flexibilização ou dissolução de antigas normas institucionais e valores tradicionais, através da incorporação de novas práticas e reflexões.

A abertura política do Asilo está relacionada ao contexto urbano de Porto Alegre⁷, uma cidade que, ao longo do século XX, procurou se definir por ideais de modernidade e cosmopolitismo (Pesavento, 1999). A propor experiências de democracia participativa especialmente desde a década de 1990, a capital gaúcha inscreveu-se nas grandes discussões sobre a globalização e a modernidade, servindo de sede para os Fóruns Sociais Mundiais dos anos de 2001, 2002, 2003 e 2005. Dessa forma, o dinamismo e a circulação de idéias e valores que caracteriza a “modernização reflexiva” (Beck, 1997; Giddens, 1997)⁸ são variáveis que devem ser consideradas para a compreensão da situação contemporânea do Asilo e da dificuldade em classificá-lo como instituição total.

Este trabalho se insere no campo da Antropologia do Envelhecimento e se utiliza do aporte da Antropologia Visual, não apenas como técnica de coleta de dados, mas cumprindo uma função epistêmica e metodológica que será objeto de discussão do primeiro Capítulo, dedicado ao estudo dos conceitos que sustentaram a pesquisa etnográfica. O Capítulo 2 é a descrição e interpretação do cotidiano do Asilo Padre Cacique, demarcado por acontecimentos, hábitos e práticas sociais que ocorrem nos diversos espaços da instituição e definem os ritmos da cultura asilar.

O terceiro capítulo apresenta o trabalho de lembrar e de narrar realizado por seis informantes que vivem o cotidiano institucional e buscam consolidar a suas experiências de vida apesar das discontinuidades e contradições próprias da institucionalização, acentuando suas trajetórias e projetos sociais (Schutz, 1979; Velho, 2004). A dinâmica interativa das entrevistas coloca o velho em posição de prestígio social, o que implica na consciência da responsabilidade de transmitir valores e perspectivas sobre o mundo e sobre o asilamento: recupera-se, assim, a condição de pertencimento afetivo à comunidade de lembrança (Halbwachs, 1990).

⁶ Para os conceitos de trajetória social e campo de possibilidades, ver Velho (2004; 1994) e Bourdieu (2004).

⁷ Porto Alegre é a capital do Estado do Rio Grande do Sul, conta com aproximadamente um milhão e quatrocentos mil habitantes e localiza-se na região sul do Brasil. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é a metrópole brasileira como o melhor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

⁸ A modernização reflexiva, segundo Anthony Giddens (1997), é marcada pelos processos simultâneos da globalização e da busca de contextos de ação tradicionais, resultado em incertezas sociais – uma “dúvida radical”, nas palavras do autor. Institucionalmente, a racionalidade instrumental vem se tornando cada vez menos eficaz em controlar e projetar as condições sociais desejadas.

O quarto Capítulo é apresentado através de um vídeo⁹ e se propõe a restaurar por sons e imagens os esforços de habitação presentes nos “espaços de intimidade”: as preferências e exclusões de objetos, as formas de ordenação, a disposição do criado-mudo e da cadeira, as fontes de luz, os espelhos, os livros e jornais abertos; enfim, as harmonias e desarmonias próprias da função de habitar. Essas pequenas coleções de objetos, roupas e utensílios representa “relatos de vida” (De Certeau, 1997), revelando o universo singular de seus donos.

No Capítulo 5, os dados etnográficos apresentados nos capítulos anteriores são sistematizados, de maneira a definir as estruturas e hierarquias significantes que organizam o “mundo da velhice”¹⁰ e a cultura asilar. Discutem-se três sistemas descritivo-interpretativos – os códigos da carreira da velhice, os ritmos asilares e as identidades narrativas –, os quais constituem maneiras de se localizar nas diversas camadas de sentido que pautam a experiência de envelhecer em condição de asilamento. Na conclusão, são apresentadas considerações sobre a pertinência da teoria das instituições totais (Goffman, 1974) nas reflexões sobre a cultura asilar. Propõe-se ainda que as imagens e representações da velhice asilada se transformam na medida em que o pesquisador se propõe a tomar parte nos ritmos da cultura asilar e nas diversas perspectivas que configuram o “mundo da velhice”.

⁹ O vídeo foi gravado em formato de DVD-R (que pode ser assistido em um reproduzidor de DVD que aceite discos gravados) e de CD (que pode ser assistido em qualquer computador que possua um leitor de CD).

¹⁰ Termo cunhado por um dos informantes desta pesquisa e que será apresentado e discutido nos Capítulos 2, 3 e 5.

CAPÍTULO 1

UMA ETNOGRAFIA NO ASILO: CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICO-CONCEITUAIS

No Brasil, o envelhecimento populacional vem sendo encarado como um problema social (Minayo e Coimbra, 2002; Debert, 1994 e 1999). Diversas áreas de pesquisa tomam o crescimento demográfico como justificativa para suas preocupações com a velhice. Porém, o discurso da Terceira Idade (Simões e Debert, 1994) parece desconsiderar alguns aspectos problemáticos da velhice, tanto no crescente número de trabalhos acadêmicos¹¹, como em matérias jornalísticas¹². Este trabalho aceita que reconfiguração da pirâmide etária no Brasil como um fato. Mas assume junto à tradição da Antropologia do Envelhecimento que existem outros fatores em jogo, dado que a formulação de um problema social é sempre complexa e não resulta de uma causa exclusiva (Barros, 2000b).

No Brasil, ser *velho* significa participar das camadas sociais desfavorecidas (Peixoto, 2000) e revela as conotações pejorativas que caracterizam o “estigma da velhice” (Barros, 2000a). Tais conotações, segundo Debert (2003), estão presentes na representação do processo de asilamento, que identifica a velhice ao asilo – identificação que, para a autora, só “é desfeita após um contato mais demorado com os residentes” (Debert, 2003, p. 121). O termo *idoso* é mais geral que o termo *velho*, pois “sua expressão serve tanto para a população

¹¹ Prado e Sayd (2004) revelaram que a produção total, no Brasil, de dissertações e teses sobre velhice e Terceira Idade chega ao número de 891, contadas desde 1840. Desta produção, cerca de 87% (779 trabalhos) foi realizada a partir de 1990. Na área de Ciências Sociais, foram apresentadas 82 teses e dissertações sobre o tema.

¹² Debert (1999) fala sobre a “carreira da velhice”, instituída na imprensa, que implica em um conjunto de técnicas corporais, emocionais e comportamentais que definem o que é e o que não é ser velho. Na medida em que essas técnicas são apresentadas como soluções para o problema da velhice, o significado de ser velho se identifica com a falta de cuidado de si. Assim, todos os descuidados são considerados senis ou imprecavidos – e um silêncio sobre essa representação da velhice passa a se impor.

mais envelhecida em geral, como os indivíduos originários das camadas sociais mais favorecidas” (Peixoto, 2000, p. 54).

No decorrer da etnografia realizada no Asilo Padre Cacique, a “velhice-problema” não foi delineada em tom acusatório ou repressor, como algo que deveria ser suprimido da sociedade. Ao contrário, considerou-se que a doença, a solidão, a institucionalização, a morte e a viuvez são fatos concretos¹³, que fazem parte das trajetórias de vida um conjunto considerável da população brasileira e que, portanto, são experiências significativas para esse grupo social, para esses velhos. Coube, então, perguntar como eram elaborados os aspectos problemáticos do processo de envelhecer no Asilo em cada trajetória social e de que maneira cada sujeito consolidaria seu tempo vivido no espaço asilar, tecendo sentidos e significando sua trajetória através da memória e da narrativa.

1.1 ANTROPOLOGIA E ENVELHECIMENTO

“Morrer prematuramente, ou envelhecer: não há outra alternativa” (Beauvoir, 1990, p. 347)

Quando Myriam Lins de Barros realizou sua pesquisa de mestrado junto a uma rede de mulheres velhas de classe média do Rio de Janeiro na década de 1970, o tema da velhice em contexto urbano ainda era irrelevante para a maior parte das pesquisas acadêmicas, especialmente para as Ciências Sociais no Brasil (Barros, 2000). Para a autora, a escassez de estudos antropológicos não parecia ser um problema de ordem teórica ou metodológica, mas algo próprio do *métier* antropológico da época, que parecia desconsiderar seu entorno – a sociedade do antropólogo – “relegando assim o tema da velhice a plano secundário (Barros, 2000, p. 115).

Esse quadro se transformou. Não só a Antropologia Urbana adquiriu um status diferenciado no quadro das Ciências Sociais no Brasil¹⁴, como o tema do envelhecimento humano ocupa hoje importantes preocupações acadêmicas. Adquiriu legitimidade um ramo de estudos autônomo – a Gerontologia –, que busca englobar tanto questões culturais, sociais e psicológicas, quanto outras ligadas à medicina, fisiologia e nutrição. A velhice deixou de configurar uma “conspiração de silêncio”, como declarou Beauvoir (1990) na década de 1960, e passou ao *status* – talvez ingrato – de “problema social” (Debert, 1994).

¹³ Ver Elias (2001), a respeito de uma importante discussão sobre velhice, solidão e o problema social da morte.

¹⁴ Ver, por exemplo, os trabalhos de Velho (2004;1994;1986), Eckert e Rocha (1999) e, cruzando Antropologia Urbana com Antropologia do Envelhecimento, ver as pesquisas de Alves (2004), Debert (2004), Eckert (2002) e Ferreira (1995; 2000).

Considerações sobre a construção social do ciclo de vida

“A idade não é um dado da natureza, não é um princípio naturalmente constitutivo de grupos sociais, nem um fator explicativo dos comportamentos humanos”. (Debert, 1994, p. 9)

Nas atuais reflexões sobre Antropologia e Envelhecimento, há um consenso quanto à construção social das categorias de idade¹⁵. No caso das fases finais do curso de vida, os trabalhos de Lenoir (1996), no contexto francês, e de Simões e Debert (1994), no Brasil, demonstram como Terceira Idade foi construída a partir da distinção entre aposentadoria e o fim da vida¹⁶. Nas palavras dos autores:

“É preciso caracterizar os processos mais gerais que, num primeiro momento, fizeram da aposentadoria, através de sua associação íntima com a velhice, um dos sinais mais visíveis da entrada na última etapa da vida; e, num segundo momento, desvincularam a aposentadoria do fim da vida, identificando-a com a ‘Terceira Idade’, um período privilegiado de lazer, novos aprendizados, de descoberta de novas carreiras e vocações, da realização dos sonhos abandonados em virtude das exigências da vida adulta” (Simões e Debert, 1994, p. 43)

A divisão do ciclo de vida em estágios ou categorias não deveria ser entendida como o resultado ou conseqüência de “uma evolução científica marcada por formas cada vez mais precisas de estabelecer parâmetros no desenvolvimento biológico humano” (Debert, 1999, p. 53), mas como um processo onde a padronização das idades é uma resposta fluida a mudanças econômicas, sociais e culturais¹⁷: “essa fluidez, e ao mesmo tempo efetividade, na definição de experiências individuais e coletivas, transforma a idade cronológica em um elemento simbólico extremamente econômico no estabelecimento de laços entre grupos bastante heterogêneos no tocante a outras questões” (Debert, 1999, p. 57).

Apesar dessa construção aparentemente arbitrária do ciclo de vida, é preciso levar em conta, como aponta Mike Featherstone (1994), que a multiplicidade dos cursos de vida é um valor hoje no Ocidente. Isso significa dizer que a própria afirmação do indivíduo, como alguém que possui autonomia para fazer projetos e escolher uma trajetória de acordo com um repertório de projetos e trajetórias possíveis, é uma idéia-valor fundamental no contexto desta

¹⁵ A aparição e evolução do sentimento de infância a partir do século XIV é relatado no estudo clássico de Ariès (1981); a percepção da adolescência como uma fase especial do ciclo de vida data do século XVIII (Ariès, 1981) e, como foi demonstrado por Mead (1990), não é universal a idéia de que essa fase é decisiva na constituição da identidade individual.

¹⁶ Uma discussão interessante sobre identidade e aposentadoria foi realizada por Carlos, Jacques, Larratúa e Herédia (1999).

¹⁷ Freyre (2002a) destaca que as mulheres brasileiras da época colonial atingiam o auge de sua maturidade aos dezessete ou dezoito anos. Depois dos vinte, geralmente já entravam a decadência e muitas já estavam praticamente sem dentes. “Algumas”, escreve o autor, “tornavam-se fortes e corpulentas [após os vinte] como o original de certo retrato antigo, que hoje se vê na galeria do Instituto Histórico da Bahia: mas feias, de buço, um ar de homem ou virago” (p. 449).

pesquisa¹⁸. Portanto, relativiza-se a naturalização das categorias “velhice” ou “Terceira Idade” enquanto elementos universais, mas tais categorias são consideradas culturalmente relevantes para compreender a experiência de envelhecer na sociedade brasileira e, em especial, no Asilo Padre Cacique.

Velhice como “problema social” e a Terceira Idade como solução do problema

Além de organizar laços entre grupos conforme uma demarcação cronológica, as categorias de idade impõem uma determinada visão de mundo, que contribui para manter ou transformar as posições sociais num campo específico (Bourdieu, 2001; 2003). Assim, na medida em que a categoria juventude é eleita idade-padrão da sociedade contemporânea¹⁹, a velhice se torna o inimigo a ser combatido. Em outras palavras,

“A sociedade se constrói, especialmente, tratando dos corpos e dispondo-os no espaço [...] ela impõe distâncias convenientes ou eficientes, recobre os corpos de suas marcas e insígnias, modos e uniformes, modelando-os segundo cânones que expressam seus valores por meio de práticas esportivas, médicos e estéticas [...] Ora, chegado o momento da aposentadoria, quando os corpos não podem mais se encaixar nesse modelo face a impossibilidade de corresponder aos ideais e modelos sociais propostos, voltados fundamentalmente para a juventude e a maturidade, no momento em que a sociedade não lhes propõe um modelo e consagra os corpos ao distanciamento, à ocultação, ou melhor, à assistência, acusa-os de envelhecimento”. (Barus-Michel, apud Peixoto, 2000, p. 56)

A resposta para essa “acusação de envelhecimento” tem sido apresentada por especialistas de diversas áreas que, conjugados, compõem o corpo de conhecimento denominado Gerontologia, cujo marco fundamental remonta ao princípio da década de 1980²⁰. Para esses especialistas, como apontam Lawrence Cohen (1994) e Mike Featherstone (1994), a queda das taxas de mortalidade e a melhoria das condições de higiene farão com que um número cada vez maior de pessoas atinja a faixa dos 60 anos de vida. Progressivamente, tais pessoas disporão de mais tempo livre e disponibilidades econômicas para viver. Com tempo e dinheiro, gerações de idosos poderão desfrutar as novidades das ciências médicas,

¹⁸ Quando o velho exerce um papel social intercambiável, a sua substituição por outra pessoa não é problemática. É como a afirmação de que o jovem substitui o velho no mercado de trabalho e, por isso, a aposentadoria é legítima. Porém, quando se pensa no valor indivíduo (Dumont, 1985), não há substituição possível: a morte social de um indivíduo é a morte de um ser único. Portanto, a percepção de que colocar o velho no asilo é uma violência só faz sentido por seu valor individual.

¹⁹ “[...] nesta eleição podemos ver associadas as categorias de desenvolvimento, mudança social, tempo linear e os padrões estéticos definidores da beleza a ponto de se estabelecer certa contigüidade entre as idéias de jovem, belo moderno e progresso” (Barros, 2004, p. 16).

²⁰ As Nações Unidas declararam 1982 como o “Ano Internacional do Idoso”, ano em que representantes do mundo todo se reuniram em Viena na Assembléia Mundial sobre a Velhice, onde ficou definido: “a velhice é um problema ‘global’” (Cohen, 1994, p. 79). Segundo Cohen (1994) “a conferência não produziu nem transformou saber, mas transferiu-o, segundo rotas bem conhecidas” (ibidem).

cuidado melhor de seu corpo, desenvolvendo novas atividades e criando modas e padrões de consumo. O lema dessas gerações, baseadas numa “arte do bem viver” (Peixoto, 2000) é: “morreremos, mas jamais envelheceremos” (Debert, 1994).

Para Clarice Peixoto (2000), a “arte do bem viver” surge em sincronia com a criação da Terceira Idade: “sinônimo de um envelhecimento ativo e independente, a *terceira idade* se torna uma nova etapa de vida, cuja ociosidade simboliza, agora, a prática de novas atividades sob o signo do dinamismo” (Peixoto, 2000, p. 57). Na França, a criação dessa nova etapa ou postura frente ao envelhecimento teria sido “um produto da universalização dos sistemas de aposentadoria e do conseqüente surgimento de instituições e agentes especializados no tratamento da velhice” (idem, p. 56).

“A invenção da Terceira Idade”, como descreve Debert (1994)²¹, realiza-se de acordo com um conjunto de práticas, instituições e agentes especializados, encarregados de definir e atender às necessidades de um grupo de pessoas que, em boa parte das sociedades européias e americanas, vinha sendo caracterizado como pautado na pobreza, na marginalização e na solidão (Debert, 1994, p. 11-12). Por essa razão a Terceira Idade “significa mais a negação do envelhecimento do que uma etapa entre a idade madura e a velhice propriamente dita” (Lenoir, 1996, p. 65).

Apesar desse posicionamento crítico em relação à construção da Terceira Idade, vários autores consideram essa nova forma de representação ligada ao modo de vida da velhice como interessante e necessária. O trabalho de Andréa Moraes Alves (1994) sobre sociabilidade, gênero e envelhecimento em bailes de dança na cidade do Rio de Janeiro define que, quando suas informantes circulam nesses espaços de sociabilidade, “o que está em jogo é a permanência de sua existência e visibilidade social enquanto mulheres” (p. 104).

Para Alda Brito da Motta (2000), é verdade que o velho que resgata o prazer em danças e viagens propicia lucro capitalista às empresas de turismo, hoteleiras e outras, que aproveitam épocas de baixa estação para realizar promoções voltadas para a “Terceira Idade”. Entretanto, o discurso da Terceira Idade contribui para “colocar em circulação” (Motta, 2004) os próprios velhos, que estavam sem lugar na sociedade. “Repõem-se, embora nos interstícios dela (...). Grupos de idosos, então, podem ser constituídos em ‘guetos’, mas podem, também, construir novas e mais positivas identidades coletivas, de ordem geracional.” (Motta, 2004, p. 116).

²¹ “O discurso da Terceira Idade não acompanha simplesmente processos de mudanças objetivas. Pelo contrário, ele deve ser entendido como parte constitutiva dessa mudanças” (Debert, 1994a, p. 25)

Percebe-se, assim, que há uma disputa simbólica ocorrendo entre diversas representações: existem idosos – homens e mulheres que atingiram a faixa de 60 anos e agregam todos os significados possíveis atribuídos a esse conjunto de pessoas; há idosos de “espírito jovem” (Barros, 2004), que possuem pleno controle de si como indivíduos e que se inserem em espaços de sociabilidade amplos ou específicos da “Terceira Idade”; também é possível citar a categoria “avós”, caracterizando um conjunto de idosos que pertencem a uma família e, em muitos casos no Brasil, lhe fornecem sustentação material (Simões, 2004). Por fim, há o velho que enfrenta solitariamente a decadência de seu corpo e de seu status social (Beauvoir, 1990), que reclama de tudo e se mostra senil (Debert, 1999), e que, no imaginário social, é facilmente encontrado no asilo.

A velhice no asilo

A relação de identidade entre velhice e asilo é recente. Até 1793, na França, mendigos, velhos e “insensatos” eram colocados nas mesmas instituições (Foucault, 2000). No Rio Grande do Sul, a partir da década de 1880, formalizou-se uma política de social de subvenções destinadas a Instituições Pias que abrigavam “velhos carentes” (Guzinski, 1995). Atualmente, com a promulgação do Estatuto do Idoso no Brasil (Paim, 2004), essa relação de identidade vem sendo desconstruída. O termo asilo, inclusive, vem sendo substituído por “Lar dos Velhinhos, Jardim ou Casa de Repouso [...] expressões encontradas para substituir a rotulação discriminatória, presente na palavra asilo” (Debert, 2004, p. 136).

Historicamente, a construção de asilos vem sendo promovida pelos Estados Nacionais e pela Igreja Católica (Beauvoir, 1990). Na Inglaterra, a política de combate à miséria teve início em 1603, sob o reinado da rainha Elizabeth, que instituiu a “lei dos pobres”. Sob essa lei, os incapazes e os velhos eram recolhidos aos asilos. Durante o século XVII, com o amparo do catolicismo, diversos asilos e hospitais foram criados naquele país. No Brasil do século XIX, segundo Gilberto Freyre (2002b), “foi a Cidade que, aliada à Igreja, desenvolveu entre nós não só a assistência social, representada pelos hospitais, pelos hospícios, pelas casas de expostos, pelas santas-casas, pelas atividades das Ordens Terceiras e confrarias, como a medicina pública, geralmente desprezada pela família patriarcal” (p. 757).

A relação entre iniciativas públicas e religiosas e asilo contribui para explicar a representação negativa desse espaço institucional. Mas, além disso, como propõe Fericgla (1992), fatores como a ruptura com a grupos de referência, sensação de desenraizamento,

rigidez da rotina e limitação da posse de objetos privados também são fundamentais nessa dinâmica representacional do mundo de um velho internado em um asilo.

Em seu livro clássico “Manicômios, prisões e conventos” (1974), Erwin Goffman analisa o mundo do internado em uma instituição total, procurando uma versão sociológica da estrutura do eu sob essas condições. Para Goffman, toda instituição conquista parte do tempo e do interesse de seus participantes; assim, todas apresentam uma tendência ao “fechamento”. O fechamento depende do tipo de instituição e de como cada tipo determina barreiras de acesso social ao mundo externo, muitas vezes conforme a sua própria condição infra-estrutural (Goffman, 1974).

Ainda que o controle social atue em qualquer sociedade organizada, é a minúcia das regras e a limitação das atividades que caracterizam uma instituição total (Goffman, 1974). A necessidade de pedir permissão²² para realizar atividades secundárias ou simples que seriam realizadas com autonomia no mundo externo, como fumar, barbear-se, ir ao banheiro etc., perturba a economia de ação do internado. Frente a essas condições impressas pelo processo de institucionalização, Goffman sugere a ocorrência da “mortificação do eu” para os indivíduos colocados sob a tutela das instituições totais, visto que elas atacam exatamente as ações que, na sociedade civil, servem para garantir certa autonomia ao indivíduo.

Para Ivonne A. Corttelletti, Miriam B. Casara e Vania B. M. Herédia (2004), nas instituições asilares os velhos vivem em espaços fechados, “realizando atividades com o mesmo grupo de pessoas, no mesmo horário, atendendo às exigências institucionais e não às pessoais, sofrendo, assim, a restrição de outras vivências internas” (Corttelletti, Casara e Herédia, 2004, p. 18). Essa perspectiva aponta para o fechamento próprio das instituições totais. Josep Fericgla (1992), estudando a velhice na região da Catalunha, na Espanha, também parece assumir o pressuposto de que todo asilo é uma instituição total. Porém, os trabalhos de Guita Debert (1999) e de Letícia Ferreira (1995) apresentam outras dimensões singulares do processo de envelhecer no asilo que escapam à perspectiva generalizante.

Para Guita Debert, o asilo não é nem “a concreção dramática da solidão e do desprezo a que os velhos são relegados na nossa sociedade” (Debert, 1999, p. 99), nem um encontro positivo de pessoas que se encontram numa mesma geração, plena de sabedoria, experiência e livre das angústias que atormentam os mais jovens. “O cotidiano com o qual nos deparamos

²² Segundo Goffman, a impossibilidade de manter a própria autonomia provoca tensão entre as imposições simbólicas e a resistência psicológica do internado. Para lidar com isso e manter os “ataques ao eu”, os supervisores costumam se utilizar de justificativas, como a higiene (para obrigar o uso ao banheiro), a responsabilidade pela vida (para a alimentação forçada) e segurança (como as restrições de saídas do asilo, que devem ser com acompanhamento).

está longe de ser, quer a manifestação da suposta experiência de solidão, quer um momento de desprendimento dos valores a angústias” (Debert, 1999, p.100).

No trabalho de campo que Debert realizou em um asilo de São Paulo, a autora se surpreendeu com “a quantidade de conflitos, brigas e desentendimentos entre os residentes e deles com o pessoal técnico e administrativo” (Debert, 1999, p. 100). Tais conflitos não eram bem recebidos pelo pessoal técnico ou pelos residentes. Assim, as tentativas de resolução dos conflitos se resumiam a duas orientações: “a primeira visa dar dignidade à velhice, transformando o idoso em historiador legítimo e imprescindível do passado (...). A segunda orientação, centrada no abandono e solidão, encontra na utilização de técnicas psicodramáticas o meio de criar uma solidariedade entre os mais velhos baseada na comunhão de destinos dada pela idade cronológica” (*Ibidem*, p. 101).

Uma das teses que Debert desenvolveu é a de que os conflitos no asilo são uma forma de manutenção do eu, da dignidade e da auto-estima. Aliás, entre os residentes estudados, a autora encontrou a formulação de um “projeto para entrar no asilo” que abriria “a possibilidade de manter três conjuntos de valores, cuja importância os residentes não se cansam de reiterar: manter a independência funcional, ameaçada ante as deficiências físicas; não ser um estorvo para os filhos; e participar de uma vida social ativa” (Debert, 1999, p. 112).

No caso do trabalho de Letícia Ferreira (1995)²³, encontra-se uma importante reflexão etnográfica sobre os espaços habitados, álbuns de fotografia e objetos de valor pessoal que serviriam como “marcos identitários”. Para a autora, o mundo do lar e o mundo do pensionato são contrastantes; porém, em seu trabalho etnográfico, configurou-se a idéia de que há uma analogia entre a casa e o quarto individual no pensionato pesquisado, dado que ambos possibilitam “a reprodução da vida através de ritmos e hábitos consolidados com o tempo”, uma retenção do tempo “pela repetição sistemática do cotidiano” (Ferreira, 1995, p. 111-112).

A construção social do ciclo de vida, as diversas categorias de classificação e estigmatização ligadas às imagens da velhice e do asilo e a definição do envelhecimento como problema social organizam um mapa ideológico que serve como pano de fundo para pensar a cultura asilar. Porém, é através do método etnográfico que se procurou apreender os caracteres específicos, as diversas perspectivas, práticas e reflexões que organizam sua estrutura de significados da experiência de envelhecer no Asilo.

²³ A autora procurou analisar a relação entre memória e a construção da identidade social compreendida no processo de envelhecimento e teve como sujeitos idosos vivendo em ambiente doméstico e num pensionato, no município de Pelotas/RS.

1.2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO ETNOGRÁFICO E SOBRE A ANTROPOLOGIA VISUAL

Durante a pesquisa etnográfica realizada neste trabalho, foi necessária a atenção às discussões metodológicas e epistemológicas que vêm ocupando diversos antropólogos e historiadores da Antropologia na contemporaneidade²⁴, como o questionamento da autoridade etnográfica, a fenomenologia dos discursos e a natureza artificial e construída das descrições culturais, que resultam em uma profunda reflexão sobre o ato da escrita da etnografia. Tais discussões remetem a um dilema fundamental, que funda a disciplina a vem regulando no decorrer do século XX: a oposição entre universalismo e particularismo.

Por que seria um dilema? As proposições iluministas, que recorrem a uma tradição grega fundada em Aristóteles, asseveram que a ciência é necessariamente universalista: sua função seria revelar as regularidades e afirmações unívocas a respeito do mundo. Com o método cartesiano, seria possível reduzir as propriedades dos fenômenos aos seus elementos constituintes e, com o domínio das partes elementares, o cientista seria capaz de remontar a totalidade dos fenômenos e prever suas conseqüências necessárias. Tudo o que escapasse às generalizações seria considerado mero acidente, particularidades. Portanto, nesse quadro explicativo, o particular é um ruído, algo que resta e que não participa do processo analítico da ciência.

A antropologia, como todas as ciências humanas, inscreveu-se originalmente nessa matriz explicativa. Gradativamente, porém, a relação com as ciências dedutivas foi se mostrando pouco amigável. Os esforços de formalização não correspondiam a uma idéia de homem fundado na linguagem ou na biologia, que vive, fala e produz, cuja origem remonta à descontinuidade histórico fundamental da *epistémê* moderna (Foucault, 2002). É sobre esse homem que as Ciências Humanas irá se debruçar; a Antropologia, por sua vez, irá se indagar sobre a diferença, sobre o Outro – e o que haverá de universal no humano, se esses homens que vivem em comunidades tão particulares parecem desafiar qualquer tentativa de generalização?

Como propõe Luiz Eduardo Soares (1994), é preciso rejeitar o jogo de oposição entre universalismo e particularismo, tratando-o, ao contrário, como um paradoxo que organiza o campo potencial de reflexão no qual torna-se possível a prática auto-reflexiva do antropólogo. Segundo Soares, o universal permite traduzir o particular e o particular re-significa o universal, pois o estudo do singular só é possível através da mediação de universais, e essa

²⁴ Cita-se, entre outros, Cardoso de Oliveira (2003; 200), Geertz (2002;1989), Clifford & Marcus (1986), e Clifford (2002).

tradução deve ter como finalidade a relativização – ou, por assim dizer, a contra-argumentação perante os universais. A cada sentido produzido a partir da interpretação, o universal assume nova forma e, por conseguinte, o singular será passível de nova interpretação, e assim *ad infinitum*.

Com isso, entende-se que a grande marca da “pós-modernidade” na Antropologia não passa pela estética do texto etnográfico, pela pluralidade de vozes ou pela militância política como finalidade do trabalho acadêmico. A condição necessária para um trabalho pós-moderno é a crítica eficaz de uma “posição paradigmática regulatória” (Santos, 2000, p. 16), posição representada por ações e pesquisas que se supõem supra-sociológicas ou supra-históricas e que, por essa razão, seriam capazes de propor políticas emancipatórias universais²⁵. Porém, a crítica – e eis o marco que diferencia a reflexão séria sobre a matriz disciplinar da Antropologia – tampouco pode se supor supra-sociológica ou supra-histórica. O antropólogo é um “ser-no-mundo” e também está enredado em teias de poder (Caldeira, 1980) e de significados (Geertz, 1989) que constroem tanto a potencialidade de suas críticas quanto a extensão de suas reflexões.

Como lidar com esses constrangimentos na prática da pesquisa etnográfica? A solução adotada neste trabalho, formulada a partir de Eduardo Viveiros de Castro (2002) e de Roberto Cardoso de Oliveira (2000; 2003), foi assumir a necessidade de constantes meta-reflexões sobre a própria condição cultural do antropólogo, realizadas no diálogo com os conceitos do grupo estudado e, simultaneamente, pensar os conceitos do grupo estudado a partir dessas meta-reflexões (e simultaneidade é um termo chave aqui). Nesse processo, são assumidas perspectivas várias sobre o objeto de pesquisa, cada qual devidamente relacionada à trajetória do pesquisador, ou seja, às determinações sociais que o constroem.

As meta-reflexões, as perspectivas adotadas e os constrangimentos, por fim, irão resultar na escrita etnográfica. Assim, se os dramas sociais configuram, sob a perspectiva do grupo e no encontro etnográfico, um dado fundamental, então o texto terá que reproduzir esse drama; se o ritmo é outra característica decisiva do grupo pesquisado, então o texto precisará de ritmo; se o imaginário é fundamental, então o texto precisará de imagens; e assim por diante. Atento a isso, o etnógrafo estará se conformando às premissas fundamentais da antropologia: a comparação e a observação, que supõem que “os comportamentos das pessoas e as construções sociais devem ser apreendidas desde sua própria cultura, para só então

²⁵ O relativismo, muitas vezes, é suposto como um pressuposto emancipatório universal. Disso decorre, necessariamente, uma contradição. Daí as famosas críticas de niilismo ao relativismo ético ou cultural.

conquistar um plano comparativo e uma perspectiva generalizante, que transcende a diferença particularizada e relativa” (Eckert, 1998, p. 22).

A apreensão e descrição das construções sociais de um grupo, portanto, estão diretamente relacionadas à etnografia. Nesta, o pesquisador se coloca numa relação de reciprocidade com o pesquisado ou, nas palavras de Bronislaw Malinowski (1976), passa a “viver entre os nativos”. Esse tipo especial de convivência, porém, não é pacífico e depende de um longo processo de negociação, no qual o antropólogo assume a impossibilidade de conhecer outro senão através da definição compartilhada de regras relacionais e simbólicas²⁶ específicas ao “encontro etnográfico” (Geertz, 1997), que garantirão um campo semântico comum a partir do qual será possível compreender e ser compreendido pelo outro.

Mesmo preocupado em apreender a cultura estudada segundo a perspectiva do informante, o pesquisador se prepara construindo mapas conceituais e hipóteses de trabalho que definirão o que será visto e/ou registrado em seu diário de campo. A cada novo encontro com o grupo pesquisado, as anotações podem tanto produzir novas hipóteses e remapear conceitos como desconstruí-los e refutá-los. Como comentado acima, isso só é possível através do exercício contínuo de reflexões sobre si, sobre a pesquisa e sobre sua própria cultura – reflexões que dependem, necessariamente, do trabalho constante de registro de dados e da descrição das observações.

Trata-se, portanto, nas palavras de James Clifford (2002), de uma “dialética entre experiência e interpretação” (p. 34) – tomando-se “experiência” como “a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências” (p. 36). Porém, justamente porque a “experiência” se baseia nesses estilos intuitivos, o conteúdo do texto etnográfico muitas vezes não pode ser contra-argumentado (afinal, o autor esteve lá e seus críticos não). Dessa discussão, segue-se que a responsabilidade pela reinscrição de sentido de uma dada cultura é um ponto ético central da formação do antropólogo²⁷, cuja autoridade vem sendo cada vez mais colocada em questão (Clifford, 2002).

Como aponta Roberto Cardoso de Oliveira (2000), o texto etnográfico é escrito e reescrito continuamente, sempre no sentido de aprofundar a análise, consolidar os argumentos e densificar as descrições. O objetivo tácito é compor mutuamente o texto e os pressupostos

²⁶ “Se houver qualquer definição da natureza ou 'essência' do homem, tal definição só poderá ser entendida como sendo [simbolicamente] funcional, e não substancial” (Cassirer, 2001, p.115). Um símbolo é um designador de uma coisa, mas não se refere a substância dessa coisa, apenas um “valor funcional” (Cassirer, op. cit.), ou seja, de troca. A especificidade simbólica do humano, segundo Mauss (2003), funda-se no princípio da reciprocidade.

²⁷ Roberto Cardoso de Oliveira (2000) argumenta, por exemplo, que a objetividade não é uma garantia ética, mas que é o acordo de uma comunidade científica que oferece as bases para uma objetividade possível.

que o organizam. Tal composição – que, no resultado final, parece contínua e ordenada – é constituída por várias camadas descritivas: há os rápidos comentários em cantos de páginas de livros; há os dados contidos no diário e em cadernetas de campo, sempre lembrados pelo pesquisador em suas múltiplas leituras; há, ainda, as várias redações de artigos e da própria dissertação ou tese. Ao final, o texto etnográfico acaba por se configurar como uma narrativa sobre o grupo, uma reflexão que procura compreender e expressar os sentidos possíveis da experiência do encontro com o Outro.

Mas o texto etnográfico pode não ser necessariamente uma narrativa, se apresentar uma descrição analítica de determinados elementos considerados mais ou menos centrais em uma dada cultura ou se propuser uma explicação baseada em entrevistas não-diretivas, analisadas segundo uma orientação estatística, como no caso de uma análise de conteúdo clássica. Mas, na matriz Antropológica contemporânea, a opção pela narrativa tem por objetivo privilegiar a interpretação em detrimento da explicação. Trata-se de uma tentativa de mimetizar, no texto e através do texto, o sentido apreendido na própria experiência etnográfica. Explicar a experiência implicaria em privá-la de seu sentido intrínseco, de sua identidade e de sua autonomia enquanto representação do mundo.

Porém, como aponta Roberto Cardoso de Oliveira (2000; 2003), isso não implica na impossibilidade da explicação, mas na apreensão de uma outra ordem de sentido²⁸. Se, para os pós-modernos, predomina uma ética que se propõe a articular simultaneamente interesses do pesquisador e do pesquisado – uma articulação que poderíamos chamar de “ética do encontro” e que é fundada naquilo que Hans-Georg Gadamer (1997) denomina como “fusão de horizontes” – então não é possível a existência de um texto etnográfico que abdique do sentido da experiência vivida junto ao grupo. Assim, segundo tal tradição antropológica, a interpretação e a narrativa são condições necessárias do método etnográfico.

Porém, falar em tradição significa contextualizar a produção etnográfica. Pensando com Paul Ricoeur (1984; 1985), pode-se dizer que toda etnografia, para produzir e inovar sentidos, depende de regras de normas do campo antropológico; sua organização e sua apresentação deverá ser, portanto, verossímil frente a sua comunidade de sentido; e, frente às discussões relativas à autoridade etnográfica (Clifford, 2000), acrescente-se que o texto etnográfico deverá mimetizar os significados compartilhados e negociados entre o antropólogo e o grupo pesquisado. Portanto, tradição, na contemporaneidade, não se refere mais exclusivamente a uma comunidade de

²⁸ Poder-se-ia argumentar que a explicação pertence a uma ordem analítica ou metonímica, enquanto que a interpretação pertence a um ordem sintética ou metafórica. Porém, tal argumentação escaparia dos fins deste texto. Sugiro, para pensar tais ordens, a leitura de Leach (1978) e de Lévi-Strauss (2003).

iguais, ao menos no caso das reflexões antropológicas, devendo referir-se também ao outro, ao particular²⁹.

Em antropologia, assume-se o pressuposto de que “discussões sobre métodos e técnicas somente adquirem relevância no contexto de orientações teóricas específicas e com base em problemas concretos” (Bela Feldman-Bianco, 1987, p. 12). No caso desta pesquisa, a relação entre memória, cotidiano e os espaços sociais no Asilo Padre Cacique foi realizada segundo técnicas específicas, no caso a observação participante e entrevistas não-diretivas, pois aceita-se a premissa de que os informantes são elementos centrais da apreensão e exteriorização de um universo significativo, composto por visões de mundo, estilos de vida e trajetórias sociais. Simultaneamente, na medida em que eles estão inseridos em um espaço cultural historicamente demarcado, toma-se o Asilo como delimitador de um “campo de possibilidades” (Velho, 2004), onde determinados elementos simbólicos são evocados em detrimento de outros, que não participam desse espaço cultural.

Importa assinalar que o Asilo Padre Cacique não constitui um campo de pesquisa exatamente novo para este pesquisador. Tendo realizado um estágio de psicologia no local, algumas dificuldades e possibilidades foram colocadas. Se, por um lado, o contato anterior permitiu uma total imersão no campo, dado o estabelecimento de relações proximidade com moradores, trabalhadores do grupo de enfermagem e com a direção do asilo³⁰, por outro, foi necessário desenvolver um novo distanciamento do objeto, permitindo o estranhamento do familiar e, ao mesmo tempo, o exercício de uma função diferenciada, junto aos informantes, em relação à psicologia.

Não obstante, a identidade de psicólogo foi solicitada por alguns informantes, que costumavam indicar colegas com quem mantinham relações de conflito ou, em situações mais específicas, buscavam conversar sobre algumas situações dramáticas, como as idas e vindas de irmãos, filhos ou netos ou sobre perdas funcionais, mortes e doenças. Em todas as situações, buscou-se negociar a ética profissional da antropólogo com a do psicólogo, atentando especialmente ao resguardo de informações pessoais não necessárias à pesquisa, seja por solicitação do informantes, da instituição ou mesmo por opção do próprio antropólogo/psicólogo.

²⁹ Essa complexificação da tradição, que inclui e, em alguns casos, é englobada pelo outro, ajuda a compreender as grandes questões em voga sobre a escrita e autoridade etnográfica e as buscas, descritas em Clifford (2000), por diferentes estratégias metodológicas e textuais.

³⁰ A relação de proximidade com a direção do Asilo também garantiu o consentimento para a realização de captação de informações audio-visuais para esta pesquisa. Já no decorrer do estágio, esse recurso foi utilizado para promover encontros com grupos de velhos e, posteriormente, a direção se interessou em manter um registro de fotografias.

Sob o ponto de vista de técnicas de abordagem, optou-se por uma distinção clara em relação à psicologia: se, na época do estágio, costumava-se ir até os idosos ou trabalhadores do Asilo para propor atividades e conversas (Graeff, 2003), durante a pesquisa decidiu-se pela observação participante: chegando ao Asilo, eram escolhidos um ou dois espaços específicos, o corredor e o refeitório, por exemplo, e por ali eram realizadas conversas informais e observações. Quando do uso de entrevistas não-diretivas ou ainda de técnicas de Antropologia Visual, como filmagem e ou fotografias de performances, eram combinados os dias e horários com antecedência junto aos próprios informantes, conforme a autorização prévia da instituição. Assim, a comunidade do Asilo, de maneira geral, tomou ciência da produção documental que estava sendo realizada, seja através da escrita ou do registro de imagens.

O uso da Antropologia Visual não se resumiu às técnicas ou ao registro documental; a linguagem fotográfica não serviu apenas para explicar ou testemunhar fatos etnográficos ou, tampouco, para representar o Asilo. As imagens, neste texto e durante a pesquisa, cumprem uma função tríplice, simultaneamente epistemológica, expressiva e metodológica. A primeira função diz respeito à indissociabilidade do pensamento e imagem, própria do trajeto antropológico do homem (Durand, 1997); em segundo lugar, a finalidade de “dizer através das imagens aquilo que não pode ser aprendido de outra forma” (Rocha, 1995, p. 90); por último, o uso de técnicas audiovisuais como fomentadoras de um espaço lúdico, no qual os informantes constroem personagens e se tornam, assim, protagonistas de suas próprias histórias.

Sobre epistemologia³¹, basta afirmar que o pensamento humano não tem outro conteúdo senão imagens (Bachelard, 1994; Bergson, 1999), ainda que a expressão desse pensamento dependa, necessariamente, das formas simbólicas (Cassirer, 2001), compartilhadas coletivamente. Sob essa afirmação, estão colocadas as bases para todas as discussões, em Ciências Humanas, que propõem a construção social do conhecimento (Berger e Luckman, 1973) e dos objetos de indagação e de pesquisa científica (Bourdieu, 1996). Mas, ainda de acordo com essa afirmação, assevera-se que o próprio conteúdo intelectual do conhecimento científico é constituído imaginariamente – não como um saber falso ou de segunda categoria, como a palavra imaginação costuma remeter, mas como um conhecimento, saber compartilhado, cuja própria condição de produção esteja conformada às intimações objetivas do social e às pulsões dos gestos humanos ao meio material (Durand, 1997).

³¹ Para tomar parte nessa discussão, sugere-se a leitura de Rocha (1995) e Eckert et al (1998), que influenciaram amplamente a realização desta pesquisa.

Todo o trabalho etnográfico realizado no Asilo Padre Cacique é, sob essa perspectiva epistemológica, fundado em imagens. Buscou-se restaurar imaginariamente os ritmos de envelhecer no Asilo, “desvendar mundos sensíveis que não eram antes percebidos” (Eckert e Rocha, 2000, p. 2), seja através de fotografias, seja pelas descrições pormenorizadas de paisagens, práticas, gestos e personagens. Mesmo quando as narrativas dos informantes são privilegiadas, procurou-se traduzir as memórias e trajetórias sem minimizar o trabalho da imaginação, que participa decisivamente nas interpretações que os velhos produzem sobre o mundo e, portanto, sobre o seu tempo vivido.

As fotografias também serviram como objetos de troca, como “dádivas” (Mauss, 2003) – a cada foto retirada, os informantes e a instituição recebiam uma ou mais cópias – e, enquanto tal, forneceram bases para as relações de reciprocidade. Além disso, a circulação das fotos promoveu interações entre os velhos e o espaço asilar: a instituição passou gradativamente a exibir, em algumas paredes e armários, fotografias antigas de eventos e pessoas que viveram ali e os velhos começaram a se surpreender com determinados aspectos e lugares do Asilo que desconheciam.

No que diz respeito à função metodológica, importa destacar, primeiro, a longa relação entre Antropologia e técnicas audiovisuais, que remonta a Bronislaw Malinowski e a Margareth Mead e Gregory Bateson. Essa relação revelou múltiplas funções para o uso da imagem na etnografia, como a coleta e análise dos dados, a ilustração do universo pesquisado, a descrição densa através de imagens, o suporte para a memória do pesquisador e dos informantes e a restituição ou comunicação direta entre etnógrafo e pesquisados (Barros, Eckert *et al*, 1998). No caso específico de pesquisas sobre envelhecimento, “o emprego de uma linguagem videográfica permite ilustrar não apenas as marcas do envelhecimento e isolamento através do registro do ritmo do corpo mas, sobretudo, a localização no espaço em que se inserem” (Peixoto, 2000, p. 20).

Um segundo aspecto a ser destacado é a potencial organização de um espaço lúdico³² que as técnicas audiovisuais, hoje, são capazes de promover. Esse espaço é possível porque a própria significação primária do jogo ou do lúdico, segundo Johan Huizinga (2004), é a manipulação de imagens ou a imaginação da realidade; sendo assim, considerando a função epistemológica da Antropologia Visual citada acima, há uma afinidade fundamental entre o lúdico e a situação de entrevista mediada por recursos audiovisuais.

³² Com Huizinga (2004), entende-se que o jogo é uma atividade voluntária, que define uma evasão da “vida real” para uma esfera temporal e um espaço simbólico singulares, que extravasa o cotidiano. Nesse espaço, a relação lúdica organiza regras que devem ser respeitadas sob a pena da própria destruição do jogo. O lúdico, em suas diversas formas, costuma ser uma “luta por” ou uma “representação de”.

Tomando-se o caráter de “representação de” do lúdico (Huizinga, 2004) como possibilidade de uma relação de entrevista, uma pergunta vem à tona: em que medida essa “representação de si” (Goffman, 2002) estaria mascarando a expressão de conteúdos culturais? Ou, em termos mais simples, estaria o informante “fazendo de conta”³³ e, portanto, escapando à realidade? Definindo-se a Antropologia Visual segundo os termos acima discutidos, assume-se que a construção de um personagem perante à câmera contribui para revelar uma perspectiva que o informante mantém sobre si ou sobre o espaço social do qual participa. Portanto, o lúdico deve ser pensando em suas conseqüências expressivas ou, nas palavras de Huizinga (2004), “como uma forma específica de atividade, como ‘forma significante’, como função social” (p. 6).

As atitudes performáticas frente à câmera ou ao gravador não são invenções ilimitadas. É um “jogo duplo da encenação”, nas palavras de Clarice Peixoto (2000), que corresponde a procedimentos que pressupõem a aplicação de repertórios simbólicos socialmente compartilhados: constroem-se personagens jogando com esses códigos, organizando-os no contexto de interação conforme repertórios de esquemas de ação disponíveis. Como propõe De Certeau (1996), esses repertórios são aprendidos através da observação e, principalmente, através de relatos, narrativas de jogos e situações relacionais anteriores.

Quando o velho pensa e narra sua trajetória de vida, está representado o papel principal na trama. Ele apresenta uma história coerente, com peripécias e superações, ainda que a coerência possa ser dada por uma forma de organização narrativa que escape, num primeiro momento, das formas tradicionais de organização da memória (como seguir o ciclo de vida ou estruturar-se a partir de datas e eventos históricos). Narrando perante técnicas de captação de som e imagem, o velho afirma sua inteligência prática – muitas vezes contraposta ao saber acadêmico ou escolar, como revela Cynthia Sarti (1996) – oscilando entre o estigma³⁴ da velhice e do asilo e a apresentação de uma auto-imagem positiva, distintiva dos demais.

³³ Em Huizinga (2004), “fazer de conta” é um aspecto essencial do jogo. Não obstante, isso não implica que haja falsidade ou que o jogo não possua seriedade. Para o autor, o “fazer de conta” é uma esfera específica, imaginária, mas que deve ser levada tão a sério como qualquer outra forma de expressão cultural.

³⁴ O termo estigma é pensado a partir da obra de Erwin Goffman (2000), que procura enfocar as relações entre os estigmatizados e os normais (ou seja, situações mistas). Segundo o autor, espera-se de um estigmatizado que ele não só aceite as normas impostas por sua condição como as apóie (por exemplo, uma mulher deve ser feminina e recriminar mulheres que não o são). Para que se sinta fazendo parte dos normais, um estigmatizado irá basear suas reivindicações em aspectos compartilhados com os normais (como idade, sexo, profissão etc.). Para Goffman, a característica central da situação de vida do estigmatizado é a “aceitação”. É dizer que para fazer parte do grupo social mais amplo, o estigmatizado deve aceitar sua condição. Em seu eu, ele já nasce com ou

A mediação das técnicas audiovisuais é uma variável manipulável pelo velho em sua performance. Ele sabe, antes e no decorrer das entrevistas, que suas palavras serão transformadas em relatos – ou seja, que sua narrativa participará de um repertório de esquemas de ação possíveis no contexto institucional. Portanto, a preocupação com as possíveis conseqüências das palavras e ações possibilita ao “fazer de conta” uma importante função social: a de comunicar saberes e práticas, sucessos e insucessos do processo de envelhecer no cotidiano asilar.

Não se trata, portanto, de uma “falsa” representação de si, que estaria mascarando ou dissimulando a representação verdadeira. Ao contrário: o caráter imaginativo da memória, a possibilidade de reinventar trajetórias sociais, participa da própria constituição de uma identidade narrativa que, sob uma análise antropológica, permite compreender as diversas formas socialmente compartilhadas de pensar a experiência de envelhecer.

1.3 O ESQUEMA CONCEITUAL: MEMÓRIA, COTIDIANO, TEMPO E NARRATIVA

O pressuposto fundamental deste trabalho para discutir as condições da experiência de envelhecer no Asilo é a participação nos ritmos sociais do contexto institucional. Assume-se, portanto, que o tempo não é, em si, um quadro imóvel. Ainda que existam os grandes fatos astronômicos e os ritmos físicos, a estes quadros gerais, como propõe Maurice Halbwachs (1990) a sociedade sobrepõe outros, específicos às condições humanas. Os grupos e culturas diferem entre si, radicalmente ou em pequenos aspectos, através das maneiras de perceber e conceber o tempo. Edward E. Evans-Pritchard (1978), em seu estudo sobre os Nuer, demonstrou que não apenas a concatenação de acontecimentos, mas a própria coordenação de relações é um fator chave para compreender o caráter social da temporalidade. As redes sociais, as lacunas entre atividades, os calendários anuais, com seus ritos e festas, e os processos naturais, como dia e noite ou vida e morte: todos esses elementos participam na definição daquilo que é significado culturalmente como tempo.

desenvolve uma necessidade adicional de pertencimento. Se ele não consegue arrancar seu estigma, é obrigado a se comportar de acordo com as exigências sociais.

Os acontecimentos sociais e naturais dividem o tempo em antes e depois, mas não o preenchem. É através do pensamento, do deslocamento da memória, que se apreende o deslocamento temporal (Bachelard, 1994; Halbwachs, 1990). Porém, a memória não é uma propriedade subjetiva, individual, como queria Henri Bergson (1999). Ainda que as lembranças sejam evocadas individualmente – “nossa memória não se confunde com a dos outros” (Halbwachs, 1990) – para além dos quadros sociais as imagens do passado se desorganizam, não se re integram: faltam-lhes uma localização, espacial e temporal. A singularidade da localização das lembranças faz com que cada indivíduo tenha uma perspectiva própria sobre a memória coletiva.

O presente sem o deslocamento da memória é um instante pontual. O que lhe garante densidade e duração são os quadros sociais e ritmos vividos afetivamente no cotidiano. “Aquele que amou mais lembrará mais tarde”, diz Maurice Halbwachs (1990, p. 31). A memorização e a evocação de lembranças são as duas faces de uma mesma moeda, que gira na ordem das relações afetivas vividas no cotidiano. Por essa razão que a sociabilidade é decisiva para a experiência de duração: “forma lúdica de associação” (Simmel, 1983, p. 169), instaura um ritmo próprio no fluxo cotidiano; sua finalidade é a própria comunidade afetiva. Ou seja: é uma atividade cujo fim é a própria associação. As experiências de sociabilidade configuram, portanto, durações e ritmos privilegiados para a constituição e conformação das camadas de memória.

A etnografia no Asilo, ao estabelecer laços de reciprocidade com os velhos, permitiu o acesso às formas de sociabilidade e aos domínios da vida coletiva próprios dos diferentes espaços sociais, cada qual com seus ritmos e camadas de memória específicos. Espaços habitados, como propõe De Certeau (1996), porque, no cotidiano, os velhos procuram jogar com as regras e proibições da instituição, lançando mão de táticas que procuram humanizar os lugares comuns. Em cada espaço, uma “luta contra o esquecimento” (Benjamin, 1996), uma tentativa de reinventar o cotidiano e de lutar pela manutenção da identidade e da memória, lutar contra a “mortificação do eu” (Goffman, 1974).

O trabalho da memória, portanto, se inscreveu na duração dos encontros etnográficos e se conformou aos constrangimentos das estratégias e das táticas cotidianas: evocação foi contextualizada tanto pelas possibilidades e proibições do Asilo, quanto pelas preocupações

do pesquisador. Os informantes narraram suas lembranças para um interlocutor privilegiado, interessado em suas trajetórias sociais e nas formas de temporalizar suas experiências. Assim, as narrativas dos velhos asilados resultaram em histórias “que inverteram frequentemente as relações de força e, como as histórias de milagres, garantiram ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico” (De Certeau, 1996, p. 85).

Ainda que se afirme a necessidade de participação nos ritmos sociais para uma etnografia da cultura asilar, não se pode supor que eles estavam lá, dados, independentemente do observador. É por essa razão que o trabalho etnográfico apresentado no Capítulo 2 é fundamental para compreender as narrativas do Capítulo 3: há contextos específicos de evocação, espaços simbolicamente compartilhados, que participam e garantem o próprio sentido das narrativas. Os ritmos do envelhecer no asilo são interpretados a partir da memória e das narrativas dos velhos moradores na relação com os tempos vividos e com os espaços habitados por eles em seu cotidiano.

Como é possível que a narrativa temporalize a experiência? Para Paul Ricoeur (1984) “o tempo é humanizado na medida em que é organizado através da narrativa; a narrativa, por sua vez, adquire sentido na medida em que é enquadrada pela experiência temporal” (Ricoeur, 1984, p. 4, tradução nossa). A narrativa é uma inovação semântica, um “enredo” ou “intriga” (*plot*), que articula diferentes ações, eventos e personagens segundo uma ordem pensada. Será eficaz quando for verossímil e produzir um conjunto coerente de causas e conseqüências necessárias com início, meio e fim. A verossimilhança é uma condição relacional, compartilhada, e seu sentido depende do movimento de prefiguração, configuração e reconfiguração entre o narrador e seu público.

A prefiguração consiste na organização de um enredo, as ações, os eventos e seus personagens, que não é de escolha livre de quem narra: trata-se de um projeto socialmente motivado (Schutz, 1979) e articulado em signos, normas e regras (Ricoeur, 1984). Na configuração, o narrador entra no “reino do como se”: o enredo poderá receber caracteres ficcionais através de uma função mediadora. Para Paul Ricoeur, a mediação se dá porque: 1) coloca eventos individuais ou acidentais num todo organizado ou inteligível; 2) produz concordância onde há discordância; e 3) através da síntese de elementos heterogêneos, produz uma sucessão de acontecimentos, que é a própria dimensão temporal da narrativa. Por fim, a

reconfiguração consiste no encontro entre “o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou leitor” (Ricoeur, 1984, p. 71, tradução nossa).

Esses aspectos constitutivos formam a base daquilo que Ricoeur (1984;1985) irá denominar “identidade narrativa”. Os velhos que narram suas condições de vida e suas histórias estão definindo relacionalmente suas identidades; eles procuram afirmar a base de seus comportamentos, suas preferências e aspirações; sintetizam elementos heterogêneos e eventos contraditórios; formulam, por fim, uma trajetória social (Schutz, 1979), inscrita em uma rede complexa de relações sociais. A unidade da narrativa – ou seja, a coerência constitutiva dos personagens e suas ações – é que estabelece efetivamente a identidade social do velho perante os ouvintes.

A cada entrevista, enquanto busca coerência pelo pensamento, o velho está consolidando a sua duração social, reinventando a pertinência de eventos e personagens e se inscrevendo na memória coletiva; ele compara recordações contraditórias, supera lacunas em sua trajetória e coloca em debate recordações e contra-recordações (Bachelard, 1994). Uma “recomposição social cotidiana”, nas palavras de Cornelia Eckert (2000a). No Asilo, esse espaço descontínuo, que rompe com laços sociais³⁵, dificulta a lembrança e contribui para o esquecimento, a narrativa não é apenas um ensaio de consolidação temporal. É uma tática cotidiana que possibilita a própria afirmação da identidade social do velho frente a um interlocutor interessado.

³⁵ “Exceto quando se trata de casais velhos, a admissão em um asilo normalmente significa não só a ruptura definitiva dos velhos laços afetivos, mas também a vida comunitária com pessoas com quem o idoso teve relações afetivas.” (Elias, 2001, p.85)

CAPÍTULO 2

O COTIDIANO ASILAR: OS ESPAÇOS E SEUS RITMOS

Este capítulo é dedicado à descrição e interpretação do cotidiano asilar vivido pelos moradores do Asilo Padre Cacique, uma narrativa que toma por base os espaços simbolicamente apropriados pelos velhos e os ritmos experimentados por eles no dia-a-dia institucional. O encontro etnográfico é o contexto que organiza os textos e imagens a seguir. Se, por um lado, pode-se entender que as práticas, eventos e espaços configuram os ritmos vividos pelos velhos no asilo, por outro é preciso levar em consideração que a descrição realizada pelo antropólogo de tais elementos configurativos corresponde a uma maneira de pensar conceitualmente o tempo, os espaços sociais e a cultura asilar.

Foram utilizados quatro estilos de escrita para apresentar o cotidiano asilar: um de caráter descritivo, quase realístico, na qual se impõe o uso de um narrador em terceira pessoa; outro exclusivamente visual, realizado através de fotografias; um terceiro, de caráter experiencial e em primeira pessoa, que consiste na reinscrição, realizada pelo antropólogo de acordo com os encontros etnográficos, do sentido atribuído pelo informante a suas ações, imagens, elocuições, eventos e costumes; por fim, um estilo explicativo, também em terceira pessoa, na qual aqueles sentidos atribuídos pelos informantes são colocados em interface com algumas discussões do campo Antropológico e com especialidades desse campo, como a Antropologia do Envelhecimento e Antropologia Urbana.

Esses estilos descritivos se organizam no texto de acordo com a distribuição espacial do Asilo Padre Cacique. Ou seja: as descrições, imagens, reinscrições e explicações seguem um deslocamento organizado dentro dos espaços habitados do Asilo – e não uma ordem cronológica ou uma cadeia explicativa. Pela proposição deste capítulo em descrever os espaços e as táticas pelas quais os moradores do Asilo manipulam os lugares comuns,

tornando-os habitáveis, seria impossível dissociar a descrição dos próprios ritmos das ocupações desses espaços. Simultaneamente, como o processo de consolidação temporal se realiza conforme a densidade e a regularidade dos eventos vividos (Bachelard, 1994), então a descrição etnográfica organizada espacialmente pode oferecer uma dimensão desse processo, uma “alegoria”, nas palavras de James Clifford (2002), dos ritmos do viver cotidiano e da cultura asilar.

2.1 TRAJETÓRIA PRÉ-ETNOGRÁFICA: DA PSICOLOGIA DO TRABALHO À ANTROPOLOGIA DO ENVELHECIMENTO

O envelhecimento humano se inclui em minha trajetória desde algumas reflexões a respeito das interlocuções entre trabalho e psicologia. No início da formação em Psicologia pela UFRGS, considerava a categoria trabalho como central para interpretar o mundo contemporâneo, o que me levou ao interesse pelo fenômeno da aposentadoria. As questões que norteavam meus estudos direcionavam-se às representações de morte social de trabalhadores e às implicações relacionais entre velhice e a sociedade, resultando no artigo "Representações sociais da aposentadoria" (Graeff, 2002). Tendo entrevistado algumas dezenas de velhos, escutei histórias e queixas de vida, conheci as diferentes classes sociais e as percepções várias que os velhos têm sobre si e sobre a sociedade em geral – suas visões de mundo. Mas, nesse emaranhado de falas e relações, costumava estudar apenas aquilo que dizia respeito ao trabalho e à aposentadoria. Em verdade, mantinha-me distante do envelhecimento por ainda estar preocupado com os caminhos a seguir na profissão.

Foi com o estágio de psicologia social que decidi aprofundar tema da velhice, partindo do pressuposto de que as exclusões da velhice no imaginário contemporâneo e do idoso no contexto das relações de mercado possuem um espaço de legitimidade: o asilo. Atrás dos muros dessa instituição estariam esquecidos alguns dramas de nossa sociedade. Como seria, então, essa dupla exclusão: ser velho (e improdutivo) e ser asilado (e exilado)? Assim, procurei conhecer a velhice institucionalizada – o que contrastava com minha experiência anterior junto ao espaço urbano. Por indicação da assistente social Sandra Larratéa, que havia trabalhado muitos anos com instituições asilares na extinta LBA³⁶, cheguei ao Asilo Padre Cacique, a instituição que, em seu juízo, apresentava as melhores condições de infra-estrutura dentre as instituições filantrópicas de amparo à velhice carente de Porto Alegre.

³⁶ Legião Brasileira de Assistência.

Realizei o contato com Cristina Mesquita, a assistente social do Padre Cacique e marcamos um encontro para discutir as possibilidades do estágio. Desde o início houve um interesse mútuo da instituição e de minha parte na realização do estágio, mas uma condição parecia impedir a concretização da proposta: em geral, os asilos de Porto Alegre não dispunham de psicólogos locais e o Padre Cacique não fugia à regra. Um profissional da área seria necessário para assegurar a supervisão de meu estágio, causando um impasse em relação às exigências acadêmicas. A solução encontrada foi realizar a supervisão “local” através do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Envelhecimento, sob a orientação do prof. Sergio Antonio Carlos e de Sandra Larratúa, com apoio da psicóloga Caroline Buaes, que havia trabalhado voluntariamente no Padre Cacique em 2001. Sem mais impedimentos, pude começar meu estágio em 4 de julho de 2002.

Durante um ano, além de uma intervenção junto ao grupo de funcionários, realizei um trabalho coletivo com os velhos a partir da construção de um caderno de fotografias e lembranças dos personagens do asilo. O objetivo desta intervenção foi construir e aprofundar as relações entre os idosos institucionalizados, visando o reconhecimento mútuo das histórias vividas, suas peculiaridades e semelhanças. No caderno, foram trabalhadas imagens do asilo e pequenas histórias do dia-a-dia do asilado (sem desconsiderar outras lembranças de sua vida), visando documentar as narrativas dos idosos e costurá-las na própria história da instituição.

Ao final da experiência, a principal impressão que retive foi a do contraste entre os ritmos frenéticos de Porto Alegre e a monotonia dos tempos no Asilo – contraste que não consegui articular teoricamente através da psicologia (Graeff, 2004). Frente a essa dificuldade, fui em busca de novos referenciais e deparei-me com o livro “Velhice ou Terceira Idade”, organizado por Myriam Lins de Barros (2000b), que continha pesquisas e conceitos que deram novo ânimo às minhas reflexões. Direcionei-me para a Antropologia do Envelhecimento e, através do método etnográfico, pude tomar parte na cultura asilar, com suas práticas cotidianas, camadas de memória e relações de sociabilidade.

2.2 RELAÇÕES COM O ESPAÇO DA CIDADE E COM A HISTÓRIA DE PORTO ALEGRE

“Era pelos anos de 1881 (...). Diante de mim levantava-se um amplo conjunto de paredes nuas, sem revestimento e sem telhado, rodeadas de altos andaimes (...). Ao lado do edifício em construção, estava um homem de boa altura, trajando roupa de brim claro. Um chapéu de abas largas lhe protegia a cabeça. Suas mãos estavam salpicadas de cal branca (...). Perguntei a um dos meus companheiros de passeio quem era aquele homem singular, aquele arquiteto ativo e dedicado. Respondeu-me o interpelado: ‘É o Padre Cacique, grande benfeitor dos pobres, está fazendo um asilo para mendigos’” (João Becker *in* Apotheose de um Benemérito, Porto Alegre, 1931)

A fachada do Asilo Padre Cacique defronta a larga avenida que leva o nome do patriarca da instituição, o padre Antônio Cacique de Barros³⁷. Na época de sua fundação, em 1881, a velhice e a mendicidade eram confundidas e intoleradas em uma cidade que se propunha moderna e progressista. Nas palavras de Sandra Pesavento, “[...] um novo imaginário urbano se construiu em torno da busca de uma cidade limpa, bonita e ordenada (...). Objeto de um discurso higienista, que se articulava a uma política moralizadora, as vivências e territórios dos pobres era tematizada como focos de criminalidade, prostituição e promiscuidade” (Pesavento, 1999, p. 58).

Em Porto Alegre, o início do século XX foi marcado pela política social de subvenções do governo Borges de Medeiros³⁸, que contribuiu para o custeamento e continuidade das grandes instituições, como o Hospital Psiquiátrico São Pedro, fundado em 1884, e a Santa Casa de Misericórdia, fundada em 1826. Junto com o Asilo Padre Cacique, essas “instituições piás”³⁹ tinham a finalidade de atender a indivíduos carentes e, no caso do Hospital Psiquiátrico, “loucos e alienados” (Guzinski, 1995).

Nesses tempos, Asilo era rodeado pela paisagem campestre da Chácara do Cristal e ainda margeava o Guaíba, enorme lago da Capital do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (Braga, 1998). Na década de 60, a área à frente do Asilo seria aterrada, dando espaço à ao

³⁷ A avenida Padre Cacique foi assim denominada em 14 de novembro de 1922 pelo ex-prefeito de Porto Alegre e ex-membro da Associação Humanitária Padre Cacique, José Montauray, em homenagem ao centenário da Capital.

³⁸ Relata Maria Aparecida Guzinski: “Ao tempo de Borges de Medeiros erguem-se novas fábricas, concentrando milhares de operários. Novas necessidades sociais de impõem e são criados novos órgãos, como delegacias de higiene, comarcas no interior, associações comerciais e industriais e sindicatos” (Guzinski, 1995, p. 31).

³⁹ “No Rio Grande do Sul, segundo o Conselho Estadual do Idoso, todas as instituições asilares foram criadas por comunidades, sendo que a maioria foi por iniciativa de instituições católicas, luteranas ou espíritas” (Lafin, 2004, p.112). O Hospital Psiquiátrico São Pedro deixou de ser, a partir de 1913, uma instituição pia e passou a receber verbas prioritárias no Orçamento Geral do Estado (Guzinski, 1995).

estádio de futebol do Sport Clube Internacional, o Beira-Rio. Apesar das proporções monumentais – o prédio central possui aproximadamente 4 mil m² –, é possível passar à frente do Asilo sem percebê-lo, já que aquele estádio ocupa boa parte do panorama local.



Compõem a primeira imagem da fachada uma grande escadaria e duas rampas que, em curva, abrem-se para a esquerda ou para direita, levando a uma grande porta em forma de arco, sempre aberta durante o dia, que é encabeçada pela dramática inscrição: “Asylo de Mendicidade”⁴⁰. Ultrapassando a altura dos muros do Padre Cacique, destaca-se ainda a torre da capela, que pode ser avistada desde a orla do Guaíba. Imponente, foi um dos primeiros elementos arquitetônicos a ser recuperado pelo processo de reforma colocado em prática pela atual gestão.



2

⁴⁰ Essa visibilidade dramática é decisiva para o movimento de voluntários e de arrecadações no asilo: conta Sandra Larratéia, assistente social e antiga funcionária da Legião Brasileira de Assistência, que em certa ocasião o Asilo Padre Cacique recebeu uma menção honrosa por serviços prestados à comunidade e, como prêmio, foi instalada uma placa dourada no saguão de entrada da instituição. Naquele mesmo mês, as doações de roupas caíram pela metade e a placa, em decorrência disso, foi retirada.



3



4



5

“Dois deveres capitais sobrepõem à Sociedade Humanitária Padre Cacique, dentre os que justificam a sua razão de ser: o de zelar e promover sempre e cada vez mais o desenvolvimento dos institutos confiados à sua guarda, e o de cultivar a memória do varão egrégio que lhe confiou o nome impoluto” (Apotheose de um Benemérito, Porto Alegre, 1931)

Em 1907, quando do falecimento de seu fundador, a manutenção do Asilo foi passada ao cargo da Associação Humanitária Padre Cacique, uma organização beneficente, de fins filantrópicos, apolítica, não confessional e de duração indeterminada, idealizada pelo próprio Padre Antônio Cacique de Barros. Ela é composta por um grupo de trinta conselheiros, que elegem um presidente. Todas as posições são vitalícias: com a morte de um associado, os demais indicam um sucessor por afinidade pessoal.

Em 1909, a Associação Humanitária firmou um contrato de prestação de serviços com a congregação das Irmãs de Santa Catarina. Até início dos anos 80, toda a coordenação, cuidado aos residentes e manutenção do asilo estava sob o encargo dessas religiosas. Posteriormente a esse período, a participação das Irmãs nas tarefas administrativas foi reduzida e, hoje, há grande participação de profissionais de enfermagem, serviço social e de voluntários na realização das atividades. A assistente social cumpre uma função central na instituição, sendo responsável pela admissão de novos residentes, administração do trabalho voluntário e de projetos de pesquisa e intervenção, contato com a comunidade, entre outras atribuições.

Atualmente, o Asilo Padre Cacique se apresenta como uma instituição diferenciada no panorama de instituições do gênero no Brasil, caracterizadas pela pauperização e pela falta de pessoal especializado⁴¹. No interior de um único prédio, abriga, entre homens e mulheres, cerca de 150 residentes, cujos cuidados são distribuídos entre as freiras e um padre, funcionários de enfermaria, voluntários e alguns profissionais especializados, como uma assistente social, um médico, uma nutricionista e estudantes de odontologia e enfermagem.

Segundo as informações fornecidas por Cristina Mesquita, assistente social do Asilo, proximadamente 44% dos 150 residentes são mantidos em enfermaria, dado a sua dependência física ou mental. Numa classificação intermediária, cerca de 29% se encontram em regime de semi-dependência, necessitando de cuidados e atendimentos diários. Os outros 27% independem de atendimento especial e, muitas vezes, utilizam o asilo como dormitório,

⁴¹ A Associação Humanitária Padre Cacique conta com terrenos e casas doadas no início do século XX, que servem para aluguel e garantem alguma subsistência em períodos em que as doações se encontram reduzidas. Apesar disso, segundo relato do atual diretor e da assistente social do Asilo, diariamente os mantenedores da Associação travam batalhas em busca de recursos financeiros. Todas as políticas e profissionais contratados dependem dos frutos dessas batalhas.

realizando atividades diárias na cidade e com os familiares. Dos 150 residentes, 72 são homens e 78 são mulheres.

Para entrar no asilo, após atender todos os pré-requisitos de seleção, o idoso passa por um conjunto de procedimentos relativamente padronizados, que devem garantir uma entrada gradual no asilo. Historicamente, o processo de seleção e entrada do idoso no asilo tem passado por constantes mudanças. De certa forma, parece que a cada gestão e troca dos responsáveis pela organização do asilo, novos procedimentos são estabelecidos e outros são descartados.

Estudando trabalhos de estagiários de Serviço Social que passaram pelo Padre Cacique, podem ser percebidas tais modificações. No trabalho de Ana Paula Silveira (1990), as seguintes fases são descritas: 1) Inscrição do candidato (triagem, estudo social); 2) entrevistas colaterais (com parentes, amigos ou solicitantes da vaga); 3) entrevista com o candidato na instituição ou em visita domiciliar; 4) apresentação da documentação (certidão de nascimento ou carteira de identidade, carnê do INAMPS, duas fotos 3x4, hemograma, abreugrafia, eletrocardiograma e atestado de sanidade físico-mental); 5) parecer técnico do Serviço Social; 6) parecer clínico do médico do Asilo; 7) entrevista com a Madre coordenadora do serviço interno; e 8) aprovação da direção para o ingresso do idoso na instituição.

Já no relato de João Viane Moschini (1993), percebe-se que alguns procedimentos foram cortados ou alterados. O autor descreve os seguintes passos para a seleção do idoso: 1) entrevista de triagem com a assistente social do asilo; 2) entrevista com o psicólogo; 3) entrevistas colaterais (com familiares ou responsáveis); 4) visita domiciliar; e 5) avaliação com o médico do Asilo (mediante a apresentação de exames de RX do tórax, eletrocardiograma, hemograma, dosagem de glicose, creatinina e uréia).

Atualmente, os critérios de seleção do ponto de vista social foram flexibilizados (é possível encontrar pessoas com menos de 60 anos no asilo, outras com familiares bastante presentes, etc.), mas os de saúde são eliminatórios, pois a instituição está com suas enfermarias lotadas, tornando impossível o ingresso de idosos dependentes. Quanto ao processo de entrada no asilo, o idoso é apresentado a um companheiro de quarto, que será responsável pela sua ambientação no local. Em geral, esse companheiro pertence a uma rede de relações específica; portanto, ao ser apresentado a um companheiro de quarto, o novo asilado acaba definindo boa parte de suas futuras posições e relações sociais no espaço asilar.

2.3 O SAGUÃO DE ENTRADA

O saguão é uma sala com quatro portas: a da entrada, em forma de arco, passagem obrigatória para quem vem da rua; as laterais, uma levando para os setores administrativos, sempre aberta, e outra, não acessível aos visitantes, que faz limite com a sala reservada para o trabalho de telemarketing e que, há dois anos atrás, era um depósito; e a última porta, frontal em relação a da entrada, que também é arqueada e serve como passagem para o interior do asilo. Ladeando essa última, à direita há uma mesa disposta para o trabalho de recepção e portaria e à esquerda fica uma pequena loja, instalada atrás de um balcão de madeira, na qual são vendidas algumas lembranças do asilo, como o livro escrito por Kenny Braga, chaveiros e porta-celulares.

Na loja, um importante personagem entrou em cena desde o princípio da pesquisa de campo: Pedro, morador do Asilo, ex-garçom e mestre de cerimônias, com quem era sempre necessária a negociação de papéis, práticas e representações do Asilo. Certamente, a etnografia seria impossível sem a autorização formal da instituição. Mas, para além disso, há procedimentos de aceitação que precisam ser realizados sistematicamente para se ter acesso às redes de sociabilidade e práticas cotidianas do contexto asilar. O saguão de entrada é um lugar que define alguns desses procedimentos – e Pedro foi um de seus guardiões simbólicos.

O papel de guardião não foi inaugurada por Pedro. Conta a assistente social Cristina Mesquita que vários idosos, funcionários ou mesmo as Irmãs de Santa Catarina já habitaram o saguão de entrada, sempre atentos à circulação de hóspedes e de informações. Em especial, um morador do Asilo participa das lembranças afetivas de Cristina em seus tempos de estagiária de Serviço Social:

Sempre tinha alguém, um porteiro que ficava ali. Era um morador, um italiano grandão, muito forte. Ele só não tinha uma perna. Ele usava duas bengalas e caminhava muito rápido. Ele cuidava da caldeira, que era para esquentar a água do refeitório e cuidava da portaria. Então em determinado horário ele estava na caldeira. Quando ele estava na caldeira, tinha uma [Irmã de Santa Catarina] na portaria. Ela recebia as doações, recebia as visitas e atendia os telefones. E, no finalzinho da tarde, ele vinha para a portaria e ficava até uma certa hora da noite. Depois ele ia dormir. Então ele que cuidava. E a porta sempre fechada. Ele era muito mulherengo! Ele não podia ver gente nova! As estagiárias então... Ele gostava muito de uma colega minha. Quando chegava no final da tarde, ela ia para janela, quando estava perto da hora de ir embora ela ia para a janela olhar. Se ele está vindo, ou não chegou ainda: “então eu vou sair agora.”, e ela saía correndo. E daqui a pouco ele vinha lá do outro lado do corredor e quase que corria com a bengala. Ele parava na porta e a gente tinha que dar tchau para ele. Ele tinha uma fascinação por ela. E era muito engraçado. Todo o dia de tarde era aquela coisa (Cristina Mesquita, Assistente Social do Asilo).

Nesses tempos passados, não havia a loja ou o balcão do porteiro. O Asilo era um lugar fechado, com poucos voluntários e funcionários. As visitas eram menos frequentes, geralmente para realizar doações de roupas ou alimentos. Mas o guardião do saguão já servia como uma imagem inicial da instituição: um cartão de visitas, definitivo das primeiras impressões do Asilo Padre Cacique. Conforme a visão de mundo e a trajetória social de quem ocupa essa função, essa imagem assume diferentes tonalidades. O caso de Pedro trouxe uma perspectiva racionalizada dos conflitos e das dificuldades enfrentadas pelos moradores – explicações psicológicas e sociológicas da condição asilar.

Apresentações: o primeiro encontro com Pedro

Retorno ao Asilo em setembro de 2004, 13 meses após o término do estágio, para dar início à pesquisa etnográfica. Na fachada, nenhuma diferença marcante, a não ser por uma nova placa de madeira com a inscrição multicolorida “Doações”, que contrasta com a antiga placa em vermelho e branco. Passando pela entrada principal, reparo que as portas foram pintadas recentemente de marrom. No hall de entrada, está o porteiro e recepcionista, João, sentado em sua mesa. Se as condições de trabalho ainda são as mesmas da época de meu estágio, a função de João é terceirizada e temporária. A empresa que presta serviço ao Asilo costuma revezar os cargos a cada dois ou três meses. Além de João, vejo Pedro, morador responsável pela lojinha.

Vou até Pedro e pergunto pelo preço do chaveiro. “Está um Real” – ele diz. Então explico que eu já tive um idêntico, mas que havia estragado. Dou-lhe o dinheiro e fazemos a troca. Ele me pergunta qual era minha antiga função no Asilo e faço um curto relato sobre o estágio de psicologia social. Satisfeito, Pedro começa a me contar sobre a importância do atendimento individual ali, porque “lá na SPAAN⁴² era um atendimento em grupo e tem coisas que o cara só conta assim, cara-a-cara”.

Pedro ressalta a importância de “ter alguém para conversar” e diz que os colegas não pensam nisso: “aqui eles só querem comer e dormir. Olha só: eles acordam o quê? Às sete horas – e vão tomar café. Depois... Porque o Gaspar [colega de quarto] tá comendo o tempo todo. Ele acorda a uma da madrugada e abre um saquinho... Então eles não querem conversar, não querem nada. Porque é importante fazer exercícios. Tu vê, aqui tem psicóloga,

⁴² A SPAAN – Sociedade Porto-Alegrense de Atendimento aos Necessitados – é um outro grande asilo filantrópico de Porto Alegre.

fisioterapeuta... Mas eles não querem saber de fazer as coisas que a moça, a Aline [fisioterapeuta] pede. Tudo de graça e eles não querem nada...”.

Indago a ele sobre os motivos dessa condição. Ele diz: “É que tu tem de deixar os problemas em casa. Antes de entrar aqui, o cara tem que deixar os problemas com a família para trás”. Pergunto se ele havia feito isso e ele diz: “olha, desde que minha esposa morreu, eu decidi ir para a SPAAN... Antes eu ficava com meu filho, mas daí ele casou... Não que minha nora seja... Ela é uma pessoa muito meiga e gentil, mas quando o filho nasceu, aí ela não podia mais cuidar de mim... Não tinha tempo. Nem minhas roupas ela lavava mais direito! Então eu fui para a SPAAN assim, porque eu decidi, achava melhor...”.

A vinda de Pedro para o Padre Cacique resultara de sua busca por melhor atendimento. “Lá” – disse ele – “a gente não era atendido individualmente como aqui. Aqui tudo é limpo, as enfermeiras são boas e o pessoal da diretoria é muito bom. O diretor pensa o que eu penso. Por isso ele é gente boa”. Pedro prefere conversar com o pessoal “da frente” (os funcionários da recepção e do setor administrativo) porque ele sempre foi “conversador”, enquanto que os velhos “só querem saber de comer e dormir”. Assim, as pessoas da recepção e do administrativo, para ele, são as melhores companhias. “O João [o porteiro], por exemplo, é o número nove daqui: a bola tem de sempre passar por ele. Se tem alguma informação, tem que passar por ele”.

Pedro revela que foi garçom por muito tempo e que era acostumado a lidar com “gente”. Conversar e “agüentar bronca” sempre fizeram parte do seu cotidiano. Diz ele que “homem só fala com garçom, barbeiro e taxista”, reafirmando a conversa como garantia da sanidade mental. Pedro se coloca em uma posição análoga ao do psicólogo, mas assinala uma diferença: ao contrário de um garçom, que fala com quem gosta de falar, o “cara que tem universidade” pode forçar o “cara” que não gosta de falar, obrigar ele a desabafar. Portanto, ele considera fundamental um psicólogo no asilo, para fazer aqueles que só querem “comer e dormir” saírem da “acomodação”.

Pedro se reconhece como garçom e mestre de cerimônias – “trabalhei na Hípica⁴³ e com a Gerdau⁴⁴” – e afirma que mantinha relações com “pessoas sérias”. Sua carreira profissional havia lhe propiciado uma compreensão sobre as formas de sociabilidade em diferentes classes sociais. Pedro preferia conversar com as pessoas “ali da frente”, especialmente com pessoas em posição de prestígio. Era difícil para ele se relacionar com os

⁴³ Sociedade Hípica Porto Alegre, uma associação conhecida por reunir as membros das camadas altas de Porto Alegre.

⁴⁴ O Grupo Gerdau ocupa a posição de maior produtor de aços longos no continente americano, com usinas siderúrgicas distribuídas no Brasil, Argentina, Canadá, Chile, Estados Unidos, Uruguai e Colômbia.

colegas de quarto, que “não tem formação nem nada”. Isso seria trabalho para mim: conversar com esses “caras” meio “grossos” e fazê-los “desabafar”.

As primeiras expectativas sobre meu papel social estavam dadas. Ao sugerir a identidade de psicólogo, imediatamente fui definido por Pedro como um conciliador. Essa imagem e função perduraram por mais alguns meses e muitos idosos que não estiveram em contato direto comigo me reconheciam da mesma maneira. Somente a partir das entrevistas e do trabalho fotográfico que essa identidade foi sendo deslocada ou condensada de acordo com outros referentes.

Afirmção de prestígio e reconhecimento da posição social: Pedro, o guardião das entradas

Em mais uma visita ao Asilo, vou ao encontro de Pedro, que sorri e diz: “veio trabalhar um pouquinho, doutor?”. Vou até ele e aperto sua mão: “vim fazer um trabalho com fotos para a página do Asilo na Internet” – respondo. “Ah!” – Pedro exclama – “isso é muito bom!”. Reparo que há um novo porteiro, que me olha desconfiado. Sento-me no banco próximo a Pedro, ao lado do balcão, e fico esperando a chegada da assistente social. “O João foi embora?” – indago a Pedro, que responde: “Pois é... Aqui eles têm a política de mudar os funcionários. Acho que é porque não se agüenta os velhos por muito tempo. Esse aí [o porteiro] não é muito novo. Ta aí desde segunda [dia 12 de julho de 2005]. Mas ele ainda tá meio verde”.

Durante a conversa, um grupo de pessoas chegou para visitar um parente. Elas pediram licença ao porteiro que, inseguro dos procedimentos, pediu auxílio a Pedro. “Olha, agora é hora do café. É melhor esperar uns quinze minutinhos” – ele respondeu. O porteiro repetiu a informação para os visitantes e ainda sugeriu que eles esperassem pela assistente social. Uma jovem se aproxima e tenta passar direto pelo porteiro, que a impede. Ela argumenta que vem sempre ali e que nunca a barraram na entrada. “Pergunta para o Seu Pedro. Ele me conhece!” – diz. “Pode deixar ela entrar; ela é da casa” – assevera Pedro. Imediatamente, o porteiro autoriza a entrada da menina. “Ele é meio novo ainda...” – acrescenta Pedro, olhando confiante para mim.

A institucionalização nem sempre implica na total ruptura com o estilo de vida anterior. Enquanto guardião do saguão de entrada, Pedro está reafirmando práticas e reflexões que participavam da sua identidade de garçom e mestre de cerimônias. Ele redefine a posição social que ocupa no Asilo e atribui prestígio a sua condição. Além das tentativas de dar

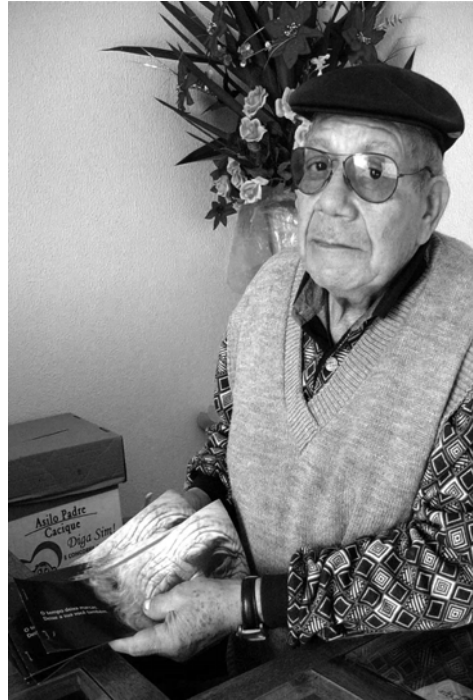
continuidade ao estilo de vida e à trajetória social, Pedro apropriou-se afetivamente do saguão e da lojinha ao inscrever suas práticas e reflexões sobre o mundo nesse pequeno espaço habitado. “O espaço é um lugar praticado”, diz De Certeau (1996), no qual diferentes itinerários e relatos circulam e ocupam diversamente os lugares. Partindo de algumas regras e possibilidades, Pedro encontrou um lugar seguro, o seu canto – “germe da casa”, Bachelard (2000) – para reorganizar sua identidade.



6



7



8

2.4 A ENCRUZILHADA

Era uma coisa muito estranha. Os portões, esses que hoje separam, tem o saguão de entrada que ficam aqueles dois portões laterais que separam aqui. Lá naquele corredor do fundo também tinham dois portões laterais. Na verdade eles eram proibidos de passar. Os homens não podiam passar para lá, e as mulheres não podiam passar para cá. O portão era fechado, então eles caminhavam. Não podiam ficar no saguão de entrada. Eles caminhavam e paravam ali. Dali eles sabiam que não podiam, naquele momento eles não podiam passar (Cristina Mesquita, Assistente Social do Asilo Padre Cacique).

Atravessando o saguão de entrada, um pequeno espaço cumpre uma função central no Asilo: ligar a ala masculina com a feminina e os visitantes com o cotidiano do Padre Cacique. Enquanto encruzilhada, serve local de passagem – são poucos os que se detêm por ali. Após conversar com Pedro ou com o porteiro da recepção, cumprimentando-os ou pedindo informações, segue-se para esse lugar, onde três escolhas são possíveis: seguir em frente e entrar na capela, se sua porta principal estiver aberta; ir à esquerda e circundar o pátio da ala feminina, cruzando a entrada da sala de visitas e seguindo em direção aos dormitórios e às enfermarias; ou tomar a direita e circundar outro pátio, passando primeiro em frente à descida do subsolo, onde ficam as salas de atividades e de convivência, depois às entradas dos escritórios da direção geral e do serviço social e, indo na direção dos quartos e da enfermaria masculina, são ultrapassadas as entradas da sala de reuniões e da rouparia.

A ligação entre as alas, entre homens e mulheres, é relativamente nova. Cristina, assistente social do Asilo, lembra que a abertura dos portões foi o resultado de vários anos de discussões. Não apenas as Irmãs de Santa Catarina viam qualquer benefício no encontro de gêneros: mesmo um antigo diretor chegou a afirmar que não haver qualquer justificativa para os velhos e velhas conviverem – até porque a estada no Asilo era para ser apenas uma última e rápida etapa do ciclo de vida. Não obstante, Asilo abriu as portas para o trabalho técnico, que trouxe consigo o saber acadêmico e, com o advento do discurso da Terceira Idade durante a década de 1990, surgiram argumentos sobre a importância da sexualidade para a qualidade de vida na velhice.

Assim, mesmo a velhice no Asilo – definida como um problema social, distante de bens de consumo e das novas imagens e representações da Terceira Idade – tomou parte no processo geral disputas simbólicas acerca do ciclo de vida. A abertura dos portões inaugurou a circulação bem como a possibilidade de relações afetivas e de sociabilidade entre homens e mulheres, demarcando uma das primeiras vitórias do saber secularizado sobre o religioso.

Outras sobreviriam, praticamente restringindo a ação das Irmãs de Santa Catarina às enfermarias e à capela. Porém, esse pequeno lugar, aqui denominado encruzilhada, recebe destaque justamente por assinalar essa primeira ruptura histórica.



9



10



11

2.5 OS PÁTIOS E JARDINS



12



13



14



15



16



17



18

Para além da fachada, tocante por sua dramaticidade, os jardins dos pátios internos do Asilo formam uma imagem surpreendente, principalmente nas primeiras visitas e em dias de sol. Cuidadosamente zelados pela Irmã Amábilis e seus ajudantes, uma idosa e um idoso que trabalham com jardinagem, cada qual em sua respectiva ala, esses espaços compostos por gramados, flores e árvores oferecem uma paisagem bucólica ao Padre Cacique, contribuindo para relembrar um passado repleto de áreas campinas no interior da cidade. Vistos a partir dos corredores, recebem a moldura arredondada dos arcos, instigando o visitante à fotografia, ao desenho ou à pintura.

Após o impacto estético, curiosamente percebe-se, as raras ocupações desse espaços tão aprazíveis. São poucos os horários e dias em que se encontra alguém sentado em um dos bancos fixados no jardim ou nos arredores. O principal motivo para as ocupações é a presença de visitantes, parentes ou voluntários que convidavam os idosos com quem mantêm afinidade para aproveitar o sol, a grama e as flores. Durante o trabalho etnográfico, vários desses momentos foram documentados com fotografias, justamente por seu caráter extraordinário e porque os próprios visitantes solicitaram uma imagem para guardar de lembrança.

“Não somos uma massa anômala e sem rumo” : o Presépio Vivo

Há, ainda, uma época específica na qual o jardim da ala feminina é utilizado anualmente: desde 1986, o sábado que antecede a véspera de natal é escolhido para a realização do Presépio Vivo, uma festividade religiosa que dramatiza o nascimento de Jesus Cristo. Com roteiro fixo, escrito pelas Irmãs de Santa Catarina a partir de textos bíblicos, a peça é representada pelos próprios idosos, à exceção do menino Jesus, cujo papel costuma ser desempenhado por um filho recém-nascido de um funcionário ou voluntário.

Na festa de natal de 2004, o Presépio vivo instaurou um tempo ritual específico, que ofereceu condições para a produção de dois espaços de sociabilidade distintos: no subsolo, que serviu de camarim para os atores, congregaram-se moradores, funcionários e voluntários do Asilo; e nos jardins e corredores, antes e após o desempenho da peça, onde ocorreram pequenos encontros e associações entre os atores do Presépio e sua platéia. A associação livre com outros membros da coletividade, sejam eles colegas de quarto, funcionários ou voluntários do Asilo, demarcou um “sentimento positivo, uma satisfação pelo próprio fato de se estar associado a outros e de a solidão do indivíduo ser resolvida através da proximidade, da união com outros”. (Velho, 1986, p. 13).

O dado fundamental é a própria emergência de um espaço de sociabilidade, que se tornou possível pela instauração de um tempo extraordinário, que subverteu e se contrapôs ao tempo cotidiano (Turner, 1982). No Asilo Padre Cacique, o dia-a-dia é ritmado⁴⁵ por horários próprios da lógica institucional, que define a hora de se levantar, comer, tomar banho, receber visitas ou de ser medicado. Os espaços entre tais obrigações tendem a ser preenchidos por um “tempo da eternidade” (Palmeira, 2002), isto é, um tempo de não-excepcionalidade. Contrapondo-se a esses ritmos, o Presépio Vivo produziu um espaço de contingências, abrindo-se para a população “extra muros” e favorecendo a sociabilidade lúdica entre moradores e a comunidade.

Nesse jogo de continuidade e descontinuidade, houve a reafirmação de formas tradicionais e católicas de estar no mundo, como a retomada da ordem ideológica da fraternidade e da assistência. Porém, o evento também possibilitou a inscrição de um tempo compartilhado afetivamente na trajetória do grupo. Essa dupla demarcação apresenta, simultaneamente, um caráter cíclico, pela própria reafirmação da estrutura ritual fundada em valores católicos, e histórico, por estabelecer um quadro social comum à memória dos que tomaram parte no evento, uma ruptura experimentada positivamente pelos protagonistas da peça.

Os rituais cotidianos ou de festas e cerimônias enquadram eventos, focalizando a atenção e, portanto, a evocação de determinados conteúdos socialmente compartilhados. Dessa maneira, o Presépio Vivo é capaz de reafirmar o status dos “idosos independentes”, ou seja, de um envelhecimento bem-sucedido *apesar* da experiência de marginalização, pois a distribuição de papéis está diretamente relacionada à capacidade de desempenhá-los. O próprio espaço escolhido – o jardim da ala feminina – impõe limites de acesso ou de locomoção a muitos dos moradores, estejam eles instalados em um cadeira de rodas ou munidos de muleta ou andador. Paradoxalmente, a união promovida pelo ritual cria distinções entre grupos (Bourdieu, 2001).

Outro aspecto importante do Presépio Vivo é a confirmação de determinados valores e a inversão de hierarquias internas. Uma das mensagens centrais do evento exprime-se na afirmação: “não somos um rebanho desprezado, nem uma massa anômala e sem rumo”, recitada ao microfone por um dos técnicos de enfermagem, que convoca as representações de exclusão social e abandono familiar e as contrapõe à experiência holística do sagrado. O ritual

⁴⁵ Pensando com Elias (1993), pode-se dizer que o tempo cotidiano do asilo é ritmado por um número pouco expressivo de cadeias entrelaçadas de ação. Talvez isso ajude a explicar, em parte, o porquê da aparência pacata do cotidiano no Asilo Padre Cacique.

simboliza e realiza a entrega de si a Deus e produz o englobamento do discurso técnico e secularizado pelo discurso religioso.

O tema da “comunhão de destinos”⁴⁶, que unifica o grupo e as necessidades de todos – “não somos uma massa sem rumo” – remete a idéias-valor que participam do tema do asilamento e da velhice no Brasil. Nas palavras de Debert (2004), seja na formação de grupos de Terceira Idade ou na criação de asilos, sempre se faz presente a suposição de que há “uma solidariedade entre os mais velhos baseada na comunhão de destinos dada pela idade cronológica” (p. 101). O destino comum seria, para os grupos de Terceira Idade, o “envelhecimento bem-sucedido” e, para os asilos, a doença, a morte ou a vida após a morte⁴⁷.

2.6 A CAPELA

A marca arquitetônica do Asilo Padre Cacique é a torre da capela. Ela pode ser avistada desde as margens do lago Guaíba e é uma imagem sempre presente nos corredores e nos jardins da instituição. Em seu interior, a cena principal é a do milagre da multiplicação do pães e dos peixes, que prefigura a Eucaristia celebrada na comunidade cristã e representa a ceia da fraternidade, onde homens, mulheres e crianças, independentemente de condição social, podem se alimentar e comungar. A capela pode ser considerada o centro organizador de um sistema de práticas, significados, rituais e personagens que organizam o catolicismo praticado no Asilo. Portanto, a cena da multiplicação dos peixes configura, junto com os dizeres da fachada – “Asylo de Mendicidade” – uma ordem ideológica de fraternidade e atenção aos necessitados.

Essa ordem procura ser mantida pela Congregação Irmãs de Santa Catarina, que teve início em meados do século XVI, época da Reforma Protestante e do Concílio de Trento, com a vida religiosa de Regina Protmann⁴⁸, Junto com suas Irmãs, ela realizou “os votos religiosos de castidade, pobreza e obediência, voluntários e perpétuos, mas, em vez de se enclausurarem totalmente, optaram por sair do convento e ir ao encontro dos necessitados e atribulados, tanto de dia quanto de noite, e dar-lhes a necessária assistência” (Endlich e Bohn, 1999, p.25). Desde então, as Irmãs inscritas na Congregação procuram realizar ações assistenciais,

⁴⁶ É Beauvoir (1990) quem primeiramente utiliza a expressão “a velhice é um destino” (p. 347). Para a autora, não há alternativa possível: ou se morre prematuramente ou se envelhece.

⁴⁷ É preciso lembrar, como assinala Riofitis (2000), que a perspectiva ocidental de ciclo de vida costuma assumir a velhice como o último estágio possível, que acaba negando a possibilidade cultural de estágios posteriores à morte. Portanto, ao se afirmar a morte como um destino comum, deve-se levar em consideração as perspectivas religiosas ou espirituais do grupo estudado.

⁴⁸ Madre Regina, como é hoje conhecida, foi beatificada em 1999 em virtude de uma cura que ela teria intercedido no Brasil, via oração, em 1961.

oferecendo abrigo a doentes ou miseráveis e, inclusive, medicina caseira com uso de ervas, chás e vitaminas.

Com o processo de profissionalização em prática na instituição desde o final da década de 1980, a demarcação ideológica do catolicismo praticado hoje no Asilo pode ser caracterizado, como “difuso”, como aquele “que se sedimentou na cultura ocidental através de calendários, das festas, dos valores e da sensibilidade cristã construídas historicamente, mas vividas como se fossem naturais” (Steil, 2004). A capela, portanto, ainda representa elementos culturais de longa duração, mas gradativamente vem se tornando o último reduto da ordem ideológica inaugurada pelo Padre Antônio Cacique de Barros e, posteriormente, pelas Irmãs de Santa Catarina.

A procissão da imagem de Nossa Senhora de Fátima

Em 19 de outubro de 2005, a capela havia terminado a sua reforma especialmente para receber a imagem de Nossa Senhora de Fátima. Para o catolicismo tradicional, a devoção às imagens é o fundamento de um modelo relacional entre os vivos e os mortos: “fundado no dogma da comunhão dos santos, esse modelo de catolicismo cria uma cosmologia em que as fronteiras entre a vida e a morte são continuamente ultrapassadas sem necessariamente a mediação de agentes especializados” (Steil, 2004, p. 15). A imagem do santo, porém, não é a simples evocação de alguém que esteve entre os vivos, mas um sacramento que torna presente o outro mundo invisível.

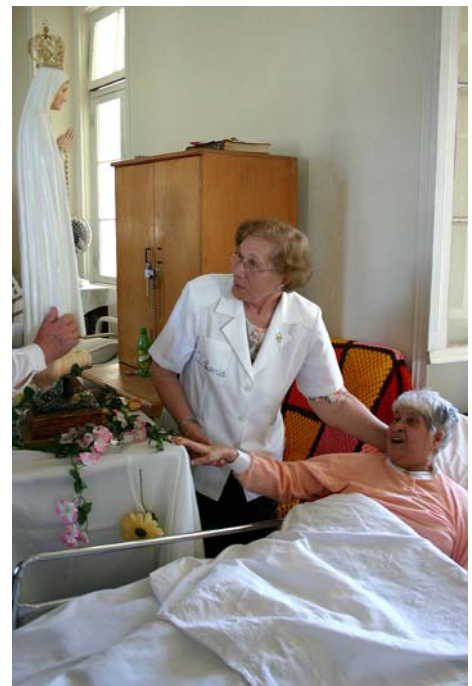
Na procissão realizada no Asilo padre Cacique, impressionou a mobilização de moradores, muito maior do que qualquer outra atividade de lazer ou de sociabilidade que costuma haver na instituição: eram entre 25 e 40 fiéis, números que aumentavam a cada passagem nos quartos ou nas enfermarias. Tendo como ponto de partida a missa rezada na capela pelo Padre Agostinho, a procissão percorreu corredores, enfermarias e fez uma parada especial na cozinha, em homenagem às trabalhadoras daquele local. Ali, assim como nas enfermarias, as Irmãs propuseram a prece Ave Maria, que foi acompanhada por todos.

O deslocamento do espaço de culto – da capela para outros corredores, quartos e enfermarias – foi um aspecto significativo da procissão. Ainda que tenha evitado percorrer os espaços do Asilo mais intimamente relacionados com a modernização e profissionalização, como as salas do Serviço Social, as do atendimento médico e de serviço odontológico ou mesmo o subsolo e o refeitório, que são privilegiados para as festas, jogos e sociabilidade, a procissão reafirmou a ordem ideológica da fraternidade e da assistência: as Irmãs de Santa

Catarina estavam lá, à frente do ritual, mobilizando os doentes na enfermaria e oferecendo a imagem enquanto mediadora de relações.



19



20



21



22



23

Dentre as várias incursões de campo, há certos momentos que condensam significados da experiência de mulheres envelhecendo em situação asilar. São encontros etnográficos privilegiados, que ensejam performances sociais significativas para compreender os sentidos atribuídos ao processo de envelhecer. Ao organizar uma narrativa desses momentos, produz-se uma “alegoria” (Clifford, 2002): uma representação cujo excedente de sentido abre a possibilidade para diversas interpretações. Pensando com Cardoso de Oliveira (2000), como não se pode escapar do livre jogo de leituras que todo relato ou narrativa produz, também fazem parte do ofício do antropólogo a compreensão e a explicação conceituais dessas narrativas. Os relatos a seguir propõe-se a abranger esse duplo potencial interpretativo.

Os riscos⁵⁰ da velhice

São muitos os riscos do envelhecimento. Na cidade, a violência contra idosos faz parte da construção da velhice enquanto problema social (Debert, 2001): os jornais noticiam as longas filas nos postos de saúde e apresentam os sofrimentos dos idosos que ali se encontram; relatos sobre assaltos nas saídas dos bancos são comuns – os mais velhos costumam ser surpreendidos por meliantes que os esperam nos dias de pagamento de benefícios previdenciários; dramas narrados por vizinhos ou parentes de idosos que tiveram suas casa invadidas e roubadas, simplesmente porque abriram suas portas inadvertidamente. Nessa “cultura da violência”, nas palavras de Cornelia Eckert, “a prudência passou a ser uma regra do cotidiano” (Eckert, 2000b, p. 13).

Frente às tensões de viver na cidade, o asilamento surge como um espaço de proteção. Durante a pesquisa etnográfica, as mulheres do Asilo Padre Cacique narraram experiências suas ou de conhecidos que por experiências de risco ou mesmo de agressão. Contou certa vez Eutália, moradora do Asilo, em uma rápida conversa de corredor: “eu tinha essa minha amiga, que era muito bondosa. Ela colocava no portão uns restos... Ela sempre cozinhou muito, tu sabe? Era carne, pão... Então ela pendurava no portão prá dar pros necessitados. Mas teve um dia que ela deixou o portão aberto... Daí veio um homem pedinte e ela deu, como sempre. Mas quando ele voltou... Ela era surda e a pessoa surda é meio esquecida. Quando ela viu ele tava lá dentro; veio atrás dela, que disse assim: ‘mas por que tu tá aqui dentro? Eu te dei coisas e tu não tinha nada que ficar entrando’”.

⁵⁰ Para o conceito de risco, ver Giddens (1997), Beck (1997) e Douglas (1976).

Continuou: “mas daí foi um horror: ela caiu, ele derrubou ela e machucou ela toda. Ela contou que deu graças a Deus por ele não ter aberto a gaveta das facas, porque daí ele ia ter degolado ela... Mas o marginal levou só o radinho...” Silêncio. “E ela gritou, mas... Olha, se ninguém quer ajudar ou se meter, que ligue prá polícia – tem tantas maneiras de ligar prá polícia hoje – E, no fim, ela quebrou as duas pernas... Quando chegaram, levaram ela direto pro hospital. Eu lembro que ela me disse ‘Eutália’ – Eutália sou eu – ‘Eutália, meus filhos tem mais é que me agüentar, porque eu agüentei eles também’. Mas daí ela não agüentou. E foi uma tristeza...”.

Lídia, moradora do Asilo e uma das narradoras do Capítulo 3, também relatou situações de risco vividas por ela na cidade. Porém, fez questão de formular “estratégias para preservar o estado de segurança” (Eckert, 2000, p.13), revelando sua inteligência prática para escapar de situações de risco. Após contar três ou quatro episódios em que se livrou de assaltos, revelou uma fórmula invariável: “eu digo: seu guarda, dá uma coisa prá esse rapaz aqui [apontando para o assaltante]”. Tal atitude revertia a situação de violência. Ser “muito braba”, “oito ou oitenta”, como diz, lhe ajudou a superar os assaltos e o próprio risco de casar com um malandro: “eu provocava tanto os pretendentes que acabei mandando embora tudo que não prestava”.

A definição das idades mais avançadas enquanto uma categoria de risco depende dessas narrativas. A partir delas, formula-se uma representação unívoca da condição de envelhecer nos centros urbanos, que contribui para a ação do Estado através de políticas públicas e de modos específicos de gestão (Debert, 2001). Ponderar entre os riscos de viver na cidade e o recolhimento em um asilo é uma tática comum para trabalhar as ambigüidades da institucionalização. Para lidar com esses riscos, recorre-se à família enquanto suporte primário – trata-se de um valor fundamental na cultura brasileira (Da Matta, 1997; Machado, 2001). Mesmo o Estatuto do Idoso, promulgado em 2003, revela essa condição ao definir a precedência da família sobre todas as outras esferas. Porém, frente a impossibilidade familiar de garantir a sobrevivência do velho – ou “agüentá-lo”, como diz Eutália – o asilamento surge como última instância possível⁵¹.

No Asilo Padre Cacique, novos problemas são agregados e a representação dos riscos na velhice assume algumas variações. Cotidianamente, dois desses problemas são evocados pelas moradoras da Ala feminina – ainda que os velhos também desenvolvam relatos sobre eles: o risco de tombos e as mudanças bruscas de temperatura. Ser “derrubado” é o núcleo que

⁵¹ Cynthia Sarti (2005) defende a idéia de que “a importância da família para está relacionada às características de nossas instituições públicas, incapazes de substituir as funções privadas da família” (p. 52)

organiza os riscos. A fraqueza da velhice derruba, o frio súbito derruba, a doença derruba... Os meses de inverno, julho e agosto principalmente, são reconhecidos como um tempo de quedas, de doença e de morte. Sobreviver a eles significa continuar vivo até o ano seguinte. Como relatou Nelson, idoso que conheci ainda na época do estágio: falando dos diversos desafios que as doenças lhe impunham, concluiu: “se passar o inverno, eu me recupero no verão”. Mas ele não passou, falecendo em uma cama da enfermaria em meados de 2003.

Se o Asilo oferece uma proteção para as tensões da cidade, também há uma preocupação institucional com tudo o que “derruba”. Sugere-se aos moradores um estilo de vida onde a saúde está ligada ao cuidado permanente com o corpo: seguir uma alimentação balanceada, praticar fisioterapia e ginástica e usar adequadamente os medicamentos prescritos fazem parte de um conjunto de princípios e regras de conduta que determinam o apreensão e incorporação de comportamentos, representações e valores próprios das “formas de prevenção da velhice” (Debert, 1999). Novamente, é a prudência que está em jogo: aceitar um novo estilo de vida significa afastar os riscos das quedas, da senilidade, das doenças e da morte. Portanto, tal como na cidade, os imprevistos e os riscos obrigam os idosos a traçar novos procedimentos na vida cotidiana.

O dia da fila: velhice, doença e morte

O dia da fila é um bom exemplo da relação entre as atividades cotidianas, o trabalho da memória e a reflexão sobre os riscos da velhice. A fila – essa forma de se colocar em lugares público que no contexto brasileiro é sistematicamente burlado ou apropriado a partir de relações pessoais ou do autoritário “você sabe com quem está falando?” (Da Matta, 1997) – também serviu como um espaço privilegiado para troca de informações e para a afirmação de distinções sociais a partir de valores próprios à carreira da velhice: a saúde, o controle das emoções e a manipulação do estigma da velhice.

Em um dia quente de janeiro, um acidente de trabalho na cozinha repercutiu rapidamente pela ala feminina. As idosas acionaram suas relações de vizinhança e buscaram informações sobre as condições de saúde da funcionária. Caminhando pelos corredores, encontrei Laci recostada próximo à lancheria. Ela me contou que a festa de Natal estava ótima, mas que depois tudo tinha mudado – “muitos ficaram doentes e alguns até morreram”. Ela não estava se referindo especificamente aos atores, mas ao momento que o Asilo estava atravessando. “Desde quando isso vem acontecendo?” – perguntei – “desde novembro ou dezembro” – ela respondeu. E continuou: “minha filha, que é psicóloga, disse que esse é um

ano muito difícil, porque é o ano do macaco e do rato, e eles ficam brigando um com o outro”, referindo-se ao calendário chinês.

Em seguida chegou Rosa, auxiliada por uma bengala, e perguntou o que fazíamos ali. Laci disse que queria frutas e que era importante esperar a hora exata do lancheria abrir – “se não ficar aqui, tu acaba ficando sem frutas”. Laci retornou ao assunto das mortes e doenças, questionando Rosa se ela sabia do acidente que ocorrera na cozinha. Rosa disse que não e Laci contou-lhe que uma das moças havia cortado o dedo numa máquina – “ela quase perdeu o dedo”. Nisso, Julietinha passou à nossa frente. Rosa reparou que ela estava com a perna sangrando (um fiapo de sangue escorrera na sua canela e, no vestido, via-se uma mancha circular vermelha). Julieta disse: “Eu nem vi... Eu devo ter caído e não vi que me machuquei”. Julieta riu e continuou caminhando em direção ao refeitório. Laci falou baixinho, só para mim: “Essa aí vive na rua”, relacionado o acidente aos riscos da cidade e aos códigos da carreira da velhice feminina no Asilo⁵².

Vera se aproximou. Antes de chegar até nós, percebi que ela havia cruzado o jardim e, no meio do caminho, sentara-se num banco para nos observar. Após alguns minutos, veio até nós, postando-se ao lado de Rosa. A conversa continuava sendo sobre o dedo cortado da funcionária. A senhora disse não saber do acontecido e Rosa contou a história para ela: “A moça lá da cozinha quebrou o dedo. Foi isso. Não foi?”. Laci disse “é... Ela quebrou ou cortou o dedo. E parece que ela foi para o hospital”.

Nisso, uma senhora passou a nossa frente e Laci disse: “Tu viu? Ela cortou mesmo o dedo... Foi até para o hospital”. Essa senhora respondeu: “Ah! Mas tomara Deus que dê tudo certo” – e seguiu caminho até o refeitório. Na direção contrária, vinha uma das Irmãs de Santa Catarina, dizendo: “nossa! O que é isso? Fila? Parece que tá todo mundo morrendo de fome!”. Nós, que formávamos a fila, rimos. Rosa brincou: “É a fila do INAMPS!”⁵³.

Chega Frida, que se aproxima de Vera, coloca a mão direita em seu ombro e, olhando-nos olhos com certa cumplicidade, disse: “Eu lamento muito pela tua perda... Ela era quase uma irmã para ti. Vocês jogavam todos os dias juntas. Eu lamento muito...”. Vera olhava-a nos olhos também, mas parecia um pouco desconfortável. Ela acenou a cabeça positivamente e disse algumas palavras que concordavam com o que Frida dizia. Laci, ao meu lado, falou baixinho, ainda durante a conversa das duas: “ah... Agora não adianta lembrar... Tadinha, tem que deixar prá lá”.

⁵² A carreira da velhice feminina no Asilo Padre Cacique é objeto de discussão do Capítulo 5.

⁵³ INAMPS era a antiga denominação do atual Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). Até hoje as filas de aposentados costuma ser notícias recorrentes na mídia escrita e televisiva.

Perguntei para Rosa se a fila se formava sempre e ela disse que às vezes sim, principalmente nos últimos dias, porque as frutas vinham faltando. Contou que ali a organização é confusa, “que tudo funciona ao contrário”: Azevedo, responsável pelo trabalho na lancheria, costuma receber as frutas com certo atraso; depois, ele precisa ir a todas as enfermarias para anotar todos os pedidos; então ele volta para o lancheria e separa as frutas, refrigerantes e torradas; e só depois disso é que ele atende a fila. “Isso é assim todas as quartas e sextas!”, ela completa. Laci discorda de Rosa: “É, mas eu trabalhei aqui 8 anos e nunca aconteceu isso [a fila]”

Após uma hora de espera, a porta da lancheria se abriu. Maria da Glória quis passar à frente da fila, mas foi cutucada pela bengala de Lídia, que também esperava por ali. Maria da Glória não gostou de ser abordada e saiu rapidamente da conversa. Uma terceira senhora falou com Lídia, dizendo: “ela é louca... Não dá bola”. A cega replica: “é... eu tenho saúde. Eu tô bem, meu coração tá batendo...”, referindo-se ao marca-passo que Maria da Glória precisa usar.

Momentos fortuitos de encontro, como o da fila, são fundamentais para a circulação de informações e para a conformação dos elementos estruturais da “carreira da velhice”, que serão discutidos pormenorizadamente no Capítulo 5. Nesses pequenos instantes de habitação dos corredores, a sociabilidade delimita redes de significados na cultura asilar, que ajudam a classificar as condições dramáticas da experiência de envelhecer. Conformou-se, ainda, valores morais e códigos de conduta – a inadequação de viver “na rua”, que situa o comportamento de Julieta nesse espaço fluido e perigoso, fundado no descaso (Da Matta, 1985). No Asilo, pequenos encontros trazem à tona disputas por distinção social, que são uma parte integrante do mundo da velhice.

Os dramas do asilamento

No Brasil, viver a última etapa do ciclo de vida em um asilo é um drama social⁵⁴. Trata-se de uma ruptura com espaços e relações sociais de referência, que incorre em juízos morais sobre abandono, pauperização, irresponsabilidade da família ou do Estado, que não oferece políticas públicas que impeçam o asilamento. Para o velho que se asila ou é asilado, acrescentam-se suas reflexões sobre culpas, erros cometidos e justificativas sobre as razões que o levaram a essa condição dramática. Mesmo aquelas pessoas que afirmam convictas que

⁵⁴ “O drama social se manifesta primeiro como o rompimento de uma norma, a infração de uma regra de moralidade, lei, costume ou etiqueta em algum espaço público” (Turner, 1982, p. 70).

escolheram vir para um asilo precisaram, durante os primeiros tempos vividos na instituição, refletir sobre as ambigüidades de seu projeto – vir para um asilo nunca é opção prioritária, mas um caminho possível frente a derrocada de outras tentativas. Somente após esse primeiro trabalho de luto, de elaboração da ruptura simbólica com os espaços e relações sociais anteriores, torna-se possível – não necessário – reinventar a sua condição e sua trajetória social.

No Asilo Padre Cacique, a Ala feminina é um lugar privilegiado para pensar esses dramas. Eutália, com quem conversei em uma tarde de julho de 2005, era recém-chegada na instituição. Ela ainda refletia sobre sua escolha e me contou: “Olha, eu vim prá cá porque meus sobrinhos não podiam mais dar conta de mim. Eu escolhi aqui porque é perto do Centro, mas eu nunca planejei vir prá cá: aconteceu... Mas, igual, aqui é um lugar bom. Não 100%, porque não dá... Mas tem comida, roupa e... Tu não fica sozinha, né? Mas o que eu sinto falta é da minha família...”. Pensando sobre seu campo de possibilidades, continuou: “tenho uma amiga que mora numa dessas casas... Como é? Geriátricas. É. Lá não é asilo, porque é bem mais caro. Mas aqui até que é bom: tudo aqui [aponta para as paredes] é quarto. É diferente das casas que são menor, né? Mas aqui é bem mais em conta. Porque lá na SPAAN não dava. Aqui é mais em conta. Eu acho que é porque aqui o pessoal ajuda, doa roupas... Então eu pago 210 [reais] e tenho comida, banho quente...”.

Os moradores do Asilo Padre Cacique contribuem com metade do valor de suas aposentadorias, à exceção daqueles que não conseguiram entrar com a documentação na Previdência Social e, portanto, não possuem proventos. Nesses casos, o serviço social da instituição tenta recuperar os documentos necessários para garantir a aposentadoria de todos os asilados. Qualquer pessoa pode, ainda, realizar pequenas atividades cotidianas, como ajudar na cozinha, na rouparia ou na jardinagem, o que acarreta em descontos adicionais de 10% a 40% sobre a aposentadoria, de acordo com as horas trabalhadas (entre duas e quatro horas diárias).

Lídia, ao contrário de Eutália, mora no Asilo há 10 anos e organiza uma narrativa diferente sobre sua condição de asilamento. Mostrando-me uma foto de família, contou que todos moram no Rio de Janeiro e que, por alguns anos, chegou a ficar lá com eles. “Mas eu prefiro morar aqui” – afirma – “lá não dá prá usar um casaquinho. Tu tá sempre suando... E também porque aqui eu tenho toda essa gente, essa amizade que me visita e me traz presentes. Lá no Rio, eu ficava lá, os netos falavam comigo e tudo, mas não como aqui”. Como será visto no Capítulo 3, as relações de amizade que justificam o retorno a Porto Alegre e ao Asilo

Padre Cacique também legitimam a autoridade que define as demais relações sociais de Lídia em seu cotidiano.

Uma luta contra o esquecimento

Em Walter Benjamin (1996), lembrar é recuperar a experiência vivida, uma busca pelo salvamento do presente através da luta contra o esquecimento. O vivido é fugidio: o resgate da experiência é um trabalho constante da memória a partir de relatos e narrativas, pois, ao contrário de Bergson (1999), Benjamin entende que entregar-se à memória involuntária é envolver-se em seu fluxo, tornando-se um servo de seus ritmos. Sem a presença de interlocutores, sem a narração, o sujeito perde o contato com o presente e com a tradição. Reconstitui-se a experiência, portanto, através da rememoração, interrompendo-se o ritmo da memória involuntária a partir de demarcações próprias do presente: instantes são privilegiados no sentido de recuperar formas desaparecidas da existência social (Benjamin, 1996).

Durante a pesquisa etnográfica no Asilo, dois encontros ensejaram a rememoração do drama vivido por Alice, moradora da Ala feminina, que adoeceu e perdeu a memória durante certo período, sendo capaz de recuperá-la posteriormente junto com parte dos acontecimentos vividos na época de sua enfermidade. A lembrança da perda da memória é, hoje, um ponto de inflexão que a permite situar-se em meio aos tempos vividos no cotidiano asilar. Seu caso reafirma a necessidade de um grupo de referência, de um passado em comum, para a evocação de determinadas lembranças e para a recuperação de um tempo perdido.

O primeiro encontro com Alice deu-se no início de abril de 2005. Eu estava sentado próxima a ela e descobri seu nome quando técnica da enfermagem passou por ela e puxou uma conversa: "Dona Alice! Tu vai fazer aquela roupinha para meu filhinho?". Alice respondeu positivamente, mas disse que primeiro tinha que fazer coisas para seu neto que estava para nascer. Assim que a técnica saiu, ela comentou comigo: "Mas bem que ela quer que eu faça coisas prá ela. Logo ela, que já me aprontou tantas...".

Em seguida, começou a me contar sobre sua dificuldade de tomar banho sozinha, por perder o equilíbrio com facilidade – "nessa idade, se cair já viu, né?". Lembrou-se de um dia, há pouco mais de uma semana, em que ela estava acamada e pediu para aquela técnica lhe dar um banho: "foi ficando prá depois" e, no fim, "já era 10 horas e nada de banho". Quando ela pediu para outra pessoa lhe dar banho, aproveitou para contar sobre o descaso daquela técnica. "Aí ela falou que eu era mentirosa, que era eu que não quis tomar banho...". Era

muito despeito da técnica em pedir-lhe favores. Mas ela pondera: "se bem que é para o bebezinho...".

Lembrou, então, de um avô, conhecido como Santo, que cuidava sempre dos outros sem esperar nada em troca. Se alguém lhe fazia um desaforo, ele respondia com um abraço. Alice inscreve essa perspectiva cristã em sua visão de mundo, mas não sem ambigüidades. O caso da enfermeira ilustra isso. Mas o esquecimento também ajuda a perdoar, como quando ela teve um desentendimento com um colega de quarto, que lhe jogou água na cara, provocando sentimentos de raiva e tristeza. Apesar disso, preferiu esquecer: "se vão me aprontar, me aprontem bem, porque eu esqueço rápido". E a enfermeira? "Ah! Essa me aprontou... E eu não esqueço".

Cerca de duas semanas depois, voltamos a nos encontrar. Eu havia deixado a bolsa com meus materiais em uma poltrona do corredor da ala feminina, entre os dois primeiros dormitórios, e, quando voltei, dona Alice está sentada na poltrona ao lado. Sem rodeios, ela diz: "Olha: não mexi nas tuas coisas". "Claro que não. Nem pensei nisso" – respondi. "Ah! Então tu olhou prá mim e já sabia que eu não era dessas coisas, né?" – ela continuou. "Isso, olhei prá ti e vi que tu era de bem" – falei. Ela riu e quis saber se eu já a conhecia. "É claro" – retruquei com entusiasmo – "teu nome é Basilícia, mas tu era chamada de Alice no teu bairro". Muito surpresa, imediatamente indagou: "Mas rapaz! Como é que tu sabia essas coisas?". "Ora" – continuei – "é que nós já conversamos. Quer ver uma coisa? Aqui no meu caderno diz que tu gosta de fazer crochê, mas teve que fazer uma operação e parou; diz também que tu tens um avô ou tio conhecido por 'Santo', porque ele sempre ajudava quem precisava...".

"Sim! Sim!" – ela respondeu, empolgada – "Mas, rapaz, quanta coisa que eu te contei! Eu nem me lembrava...". Pensando nisso, começou a narrar seu drama pessoal: "Sabe, teve uma época que eu tava bem ruim, porque... É que tinha umas locas no meu quarto, eram três. E elas não me deixavam dormir, ficavam mexendo nos móveis e arrumavam tudo o tempo todo... Daí, eu fui ficando nervosa, nervosa... Foi um ano doente, sabe? Eu fiquei bem ruim e não me lembrava de nada. Meu filho vinha me visitar e eu não lembrava dele... Ele vinha toda semana e eu não tenho lembrança nenhuma disso, sabe? É a coisa mais ruim... Eu só sei disso tudo porque ele me contou, me contaram depois, sabe? Foi um ano assim, com a cabeça fraca, sem lembrar de nada."

"Até que aquelas loucas pararam" – continuou – "E eu mudei de quarto, né? Mas eu melhorei... Hoje, a cabeça ainda tá meio ruim, sabe? Mas eu lembro das coisas: meu filho vem duas vezes por mês e eu lembro dele e tudo, dos meus netos. Tu não sabe a coisa ruim que

esquecer de tudo, dos filhos...”. Em virtude desse encontro com Alice, procurei transformá-la em uma das narradoras do Capítulo 3. A perda e recuperação de sua memória seria uma oportunidade única de compreender o drama do esquecimento, percebendo a memória também como função orgânica – aquilo que é armazenado no corpo e repassado hereditariamente, a conservação de traços de sua antiga experiência (Cassirer, 2001). Após experimentar a perda da memória e de sua identidade, Alice tornou-se capaz de ressignificar seus tempos vividos conforme as relações sociais presentes. Coletivamente, restaurou um tempo esquecido. O projeto de entrevistá-la, porém, foi interrompido por procedimentos cirúrgicos aos quais ela se submeteu. Acamada e recolhida a enfermaria, perdeu a disposição para narrar sua história.

2.8 A ALA MASCULINA

Completando a divisão por gênero do Asilo Padre Cacique, à direita da entrada da instituição encontra-se a ala masculina. Durante o inverno nos corredores, há certos sons que diferenciam esse lado em relação ao seu oposto: são tosses, pigarros e conversas resmungadas sobre o frio – “que derruba o cara”. Não que o frio não afete a ala feminina, mas é a própria peculiaridade de habitação do espaço que permite ao visitante o acesso aos sons e as conversas: os homens costumam sentar-se nas cadeiras dispostas ao longo dos corredores, passando boa parte de seu tempo ora em silêncio, ora falando sobre política, ora atualizando as informações sobre os conflitos nos quartos dos colegas.

Os corredores do Asilo configuram-se como espaços públicos e impessoais, por oposição ao espaço privativo e íntimo do quarto, e os homens habitam esse espaço diferentemente das mulheres, definindo-o a partir de um código moral fundado na honra, distinção e respeito⁵⁵. Ainda que o quarto seja lugar privilegiado de disputas e conflitos pessoais, é nos corredores que eles afirmam diferencialmente suas identidades e trajetórias sociais. Distinções que organizam hierarquias, definidas abertamente conforme os anos vividos, a força física, a sanidade mental, classe social e a proximidade com a direção do Asilo.

⁵⁵ Define-se honra como um sentimento de orgulho ligado a afirmação de determinadas normas sociais (Pitt-Rivers, 1979; Fonseca, 2000). O conceito de distinção é pensado a partir de Pierre Bourdieu (1996; 2001) enquanto posições ocupadas no espaço social do Asilo, que são constantemente definidas conforme o capital econômico e cultural dos indivíduos que participam e organizam esse espaço social. A distância entre as posições varia de acordo com as diferenças nos estilos de vida afirmados pelos velhos, seja em seu cotidiano no asilo, seja em suas trajetórias de vida narradas. Respeito, em Luiz Fernando Duarte (1987), é uma medida de avaliação dos outros própria das classes trabalhadoras urbanas, mas que se faz presente no espaço asilar. Assemelha-se, também, à noção de “orgulho pessoal” formulada por Cláudia Fonseca, enquanto um “esforço de enobrecer a própria imagem” (Fonseca, 2000, p.15).

Os mais velhos são tolerados em caso de perda de controle sobre as emoções ou mesmo se “inventam” ou “fantasiam” o mundo e o cotidiano asilar. Eles podem ser respeitados mesmo estando senis, porque os anos vividos justificam a condição física ou mental debilitada – servindo de destino provável a todos aqueles que alcançarem a mesma idade. A perda prematura de sanidade mental, porém, pode transformar o sujeito em alvo de brincadeiras – relações jocosas que afastam não apenas o velho senil, mas a própria ameaça simbólica da senilidade. Mas os velhos que podem caminhar, cuidar de seus pertences ou levantar o braço para o outro se for preciso conseguem auferir um status privilegiado no quarto. Mas essa força física precisa ser manipulada, transformando-se em representação de valentia, pois as agressões são proibidas no Asilo, sob pena de expulsão.

Assim, toda ação de força precisa ser justificada: seja como equivalência (fica cada um na sua), seja pela proximidade a alguma figura de prestígio, como o “Seu Júlio” ou o presidente da Associação Humanitária, seja como resposta a uma ameaça (a legítima defesa). A equivalência de forças e os conflitos conduzem à formação de alianças e visões de mundo compartilhadas. No caso de conflitos, a força física e a proximidade relacional com “Seu Júlio” são decisivas para a resolução das disputas e estabelecimento de uma hierarquia: os mais fortes e os mais próximos da direção colocam-se em vantagem para com seus adversários e podem, inclusive, garantir a transferência de seu desafeto para um outro quarto.

Frente a todas essas tensões e dramas do envelhecimento, os homens do Asilo Padre Cacique praticam o humor cotidianamente através de piadas e brincadeiras, revelando indiretamente códigos sociais sobre a velhice e o asilamento. Sejam “brincadeiras de mau gosto” (Burke, 2000), por envolver agressões morais em relação a uma pessoa, ou “relações jocosas” (Radcliffe-Brown, 1989), enquanto instrumento para amenizar tensões, essas piadas brincadeiras evidenciam hierarquias, espaços morais e deslocamentos de sentido e configuram manipulações simbólicas de temas como a falência no campo da sexualidade e a perda do papel de provedor na família, que configuram o estigma da velhice masculina no asilo.



24



25



26

Honra, distinção e respeito

Encontrei João certo dia, que me cumprimentou colocando sua mão direita na testa, como se fôssemos militares. Entre o aperto de mãos, perguntei como estavam as brigas do quarto (na época do estágio, João já costumava relatar os conflitos constantes que ocorriam ali; portanto, achei que era uma pergunta interessante para um diálogo). Ele respondeu que continuavam intensas, mas que já havia feito as pazes com um antigo desafeto. “Agora”, diz João, “nós conversamos. Porque ele é uma pessoa culta... Então nós fizemos um pacto de não-agressão. Ele é meu melhor amigo lá dentro [do quarto]: ele não me incomoda e eu não incomodo.”.

Mas um novo adversário surgiu: “aquele sujeito se acha um lorde inglês. Acha que ninguém merece a atenção dele. Daí ele fica sozinho o dia inteiro ali no pátio”. Perguntei se eles também não poderiam entrar em um acordo, já que essa pessoa parecia ser uma pessoa culta. Ele respondeu que não, porque o novo desafeto era “metido” e “muito supersticioso”. João continuou: “se tem briga ou um cara incomoda é porque um espírito tá nele. Aí ficam tudo esses caras do espiritismo junto. Tem um velho de noventa e tantos anos que chama os outros e fica botando minhoca na cabeça deles. Mas eu não. Olha, eu sou burro, mas eu só acredito no que vejo. Eu acredito piamente na ciência. Tem um monte aí que acredita em lobisomem e em chifre em cabeça de cavalo. Eu só acredito no que vejo”.

O principal motivo do conflito era a porta do quarto: “ele quer que as portas fiquem sempre fechadas. Mas aí os cara tão tudo com o pulmão doente, com tuberculose, e a janela fica fechada... O quarto todo empestecido. Depois fica doente e não sabe por quê”. João contou sobre uma reunião com o diretor do asilo, a fisioterapeuta, a enfermeira, o médico e a assistente social para resolver o problema. Mas, para João, a reunião não fora eficaz: “o sujeito tem cabeça dura. As pessoas falam, mas nada muda”.

Considerando-se injustiçado, João lembrou de sua infância: “eu tinha um cavalinho branco que eu ganhei de Natal... É que meu pai tinha conseguido lá com o governo e daí eu ganhei esse cavalo, tá? Mas um dia eu tava andando com ele pela rua e veio uns cara e me roubaram. Me deram uns sopapo e tudo, tá? Daí o meu pai foi lá e resolveu as coisas. Ele foi, deu uma facada no cara e pegou de volta meu cavalinho... Naquele tempo, era assim que se resolviam as coisas”. E continuou: “olha, eu só não resolvo as coisas assim porque tem o Seu Júlio aqui, tá? Ele me deu as coisas, a casa é boa, a comida é de velho, mas é boa, tá? E por isso não vou ficar me incomodando...”.

Após duas semanas, o desafeto trocou de quarto. Satisfeito com o novo ambiente do quarto, João relatou apenas uma situação que lhe incomodava: Marcelo (nome fictício), por seu hábito de levantar à noite para ir ao banheiro. “Prefiro limpar do que falar”, referindo-se às sujeiras que o outro deixa naquele espaço. “Também, o cara tem 96 anos. Não é prá qualquer um, tá? Tem que respeitar”. Marcelo é espírita e, segundo João, tem medo de feitiço: “O Daniel, um dia desses, jogou sal no chão, bem na frente do velho. O Marcelo começou a se tremer todo e saiu de perto. Foi pro quarto dele se deitar. Depois, eu vi ele com a cara toda cheia de talco”. Mas tem que respeitar.

Mentiras e fantasias no “mundo da velhice”

Azevedo, outro protagonista do Capítulo 3, atribui boa parte dessas disputas ao “mundo da velhice”: são pessoas “fantasiando” ou “falhando”, que reinventam suas trajetórias de vida conforme referências “aristocráticas” (Velho, 2004), como afirmar que a “minha filha é juíza” ou que “o Dr. Gildo [presidente da Associação Humanitária Padre Cacique] me garantiu que fulano não vai mais me incomodar”. Para Azevedo, alguns velhos mentem deliberadamente com o objetivo de “ascender socialmente” no Asilo. Estes casos seriam mais graves, porque não se justificam pelo mundo da velhice, mas pela falha moral de quem pratica as mentiras.

Para outros, como João e Rui, as mentiras são aplicadas porque “as pessoas vão dando trela”, isto é, não sofrem represálias por parte de quem as ouve. Os mentirosos costumam receber apelidos, que podem ou não ser conhecidos por eles: “tem o Búfalo Bill, tem o sete línguas”, diz João. E Rui completa: “é, o cara diz por aí que fala sete línguas, diz que é primo do Gaúcho da Fronteira... Além de velho, é mentiroso! Disse que o Gaúcho ficou mal, que não tinha dinheiro prá nada e que levou umas bergamotas prá ele no hospital. Mas capaz que o Gaúcho da Fronteira não vai ter dinheiro. O cara tá lá no [Hospital] Mãe de Deus, um dos melhores de Porto Alegre... Lá trabalha o Dr. Lucchese, um dos melhores do Estado!”.

O Padre do Asilo, Aleixo, também emitiu opiniões sobre os mentirosos e fantasiosos em algumas oportunidades. Referindo-se a Buffalo Bill, ele afirmou certa vez: “mas não há maior ignorância do que acreditar que já se sabe de tudo!”. Nesse dia, um outro morador comentou: “primeiro o cara quer sair do quarto lá da frente, que é o melhor de todos; depois, quer sair do outro porque lá tem cheiro de merda...”. E o Padre insistiu: “mas ele é muito teimosos! Outro dia, quis me dizer que o que estava atacando os bancos da igreja eram carunchos – e não cupins”. Até que Buffalo Bill chegou e entrou na conversa: “mas claro que

é caruncho!”. Aleixo respondeu, enfaticamente: “não é nada! Deixa de ser teimoso”. Acuado, Ângelo tentou uma estratégia conciliatória: “Bah! Mas é tudo igual, mesmo: cupim e caruncho...”. O padre não se satisfaz: “Não é nada! Tu não sabe a diferença de caruncho prá cupim? Alguém sabe?” – pergunta, olhando prá mim – “então eu vou dizer: a merda que o caruncho faz é redonda; o cupim faz farelo! E lá na capela tá cheio de farelo, viu?”.

O caráter fantasioso das histórias narradas pelos velhos tem relação com a própria condição de asilamento e conseqüente ruptura, total ou parcial, com os grupos sociais de referência, como a família e a vizinhança. Na medida em que memória é atualizada coletivamente, a perda das referências sociais implica em lembranças e narrativas que não participam dos quadros compartilhados da memória. Surge, assim, um espaço potencial de imaginação, que é experimentado pelo velho em seu cotidiano: ele atualiza sua trajetória relacionalmente, de acordo com seus interlocutores no contexto asilar, e podem incluir elementos novos elementos em suas narrativas.

Pensando com Paul Ricoeur (1984), é o critério de verossimilhança – isto é, a negociação da realidade narrada junto ao público – que estabelecerá os limites de adequação desses elementos. Dependendo da maneira que o velho manipula e narra a sua história de vida, ele se inscreve diferentemente em relação aos seus colegas, principalmente se não assume a sua condição de pobreza. É de opinião geral entre os velhos que um homem bem-sucedido não poderia terminar sua trajetória social em um asilo. Portanto, é impossível, para eles, que alguém narre uma trajetória social diferenciada, uma história cheia de peripécias e vitórias – impossibilidade que incorre em critérios de classificação, como “mentira”, caso se trate de uma invenção deliberada de alguém que não apresente sintomas de senilidade, ou “fantasia”, se for uma invenção inocente, sem grandes conseqüências, resultado da condição senil do velho.

Destinos possíveis: a morte e a invalidez

Para os moradores da Ala masculina, falar sobre a morte e doença é especular sobre as decorrências de uma morte silenciosa, dolorosa ou rápida, o que não responde necessariamente ao problema colocado pelo envelhecer, adoecer e morrer no Asilo – problema corriqueiro no mundo da velhice, que “faz parte do contexto da vida”, como disse certa vez João. Encarar a morte com um fato natural é uma estratégia de enfrentamento da morte – “problema dos vivos”, como definiu em sua velhice Norbert Elias (2001). Esse autor indica ainda a possibilidade do encobrimento da idéia da morte, “afastando-a tanto quanto

possível” ou, ainda, o estabelecimento de uma crença na imortalidade – “os outros morrem, eu não” (Elias, 2001, p. 7).

No Asilo, os homens preferem morrer rapidamente, sem dor, “prá não trazer incomodação prá casa [o Asilo]” ou para os familiares, como disse João. A senilidade, acidentes vasculares ou quedas são definidos como mal-estares a serem evitados não em razão de um sofrimento individual ou psíquico, mas pelas conseqüências negativas que esses problemas podem acarretar para o grupo social que oferecerá o suporte àquele que passar por essas situações. Dessa forma, não é exatamente a morte que traz angústia para alguns velhos asilados, mas o risco de invalidez.

Busca-se, porém, “prolongar a existência” ou “seguir vivendo” da melhor maneira possível – o que pode significar, por exemplo, a recusa de procedimentos de higiene ou nutrição e do cuidado de si. Um velho pode optar por seguir fumando ou se alimentando conforme seu gosto, mantendo alguns traços de seu estilo de vida anterior ao asilamento, do que abdicar de pequenas benesses em nome de uma vida mais longa. A proximidade da morte, nesse sentido, cumpre uma função na negociação com o cotidiano institucional.

“Teve uns dias desses” – contou João, relatando um evento limite vivido por ele – “em que eu tava muito doente. Eu tava certo de que minha hora tava chegando... Daí eu decidi: vou até o bar Beira-Rio e vou mandar brasa. E foi o que eu fiz. Eu não posso comer essas coisas, eu tenho pressão alta. Mas teve aquele dia... Daí eu fui lá: pedi um bauruzão, que vinha em dois pedaços... A carne era coisa de louco. E eu comi os dois pedaços... E fiquei mareado. Pensei em vomitar, mas disse: se vou morrer, que seja com esse bauru na barriga! Eu morro, mas não me entrego! Daí eu consegui chegar até o asilo e me deram uns petróleo [Olina] aí prá tomar. Mas aquele dia foi fogo. E eu tô aí... Não tenho medo da morte. Sabe, posso até ficar numa cadeira de rodas, ficar como aqueles caras da enfermaria, só dando incomodação. Eu até preferia ter um piripaco e morrer na hora... E daí não dar incomodação prá ninguém...”.

O temor e o problema da morte são definidos socialmente de acordo com representações, crenças e práticas coletivas (Mauss, 2003), sendo reapropriados contextualmente conforme a posição que o indivíduo ocupa e as relações que ele estabelece com seus grupos de referência, que variam no espaço e no tempo (Ariès, 1975). No Asilo Padre Cacique, a morte é um evento menos privado que aquela que ocorre contemporaneamente nos hospitais – uma morte solitária, segregada (Ariès, 1975) – pois as pessoas com quem foram estabelecidas novas relações de sociabilidade e vizinhança estão potencialmente próximas durante os últimos momentos da vida. Para quem visita o Asilo, a

morte é velada e passa muitas vezes despercebida, mas os moradores sempre sabem quem faleceu ou prevaleceu à sua condição de moribundo.

Essas informações sobre condições de saúde, acidentes e falecimentos circulam conforme os grupos sociais e suas relações no contexto institucional. Por essa razão, a comunicação de falecimentos está condicionada pelas distinções de gênero: homens sabem das mortes de colegas homens e mulheres sabem das de mulheres. Em alguns casos especiais, quando se trata de um idoso ou idosa com grande visibilidade no Asilo, o falecimento é informado pela própria instituição e são colocados cartazes de aviso no refeitório ou na entrada da capela. O dia da fila, relatado na seção sobre a Ala feminina, também demarcou um espaço privilegiado para a circulação dessas informações entre homens e mulheres.

Na Ala masculina, pela própria apropriação dos espaços coletivos, mortes, doenças e acidentes são de mais amplo acesso para o pesquisador. Ao contrário da Ala feminina, não é preciso fazer uma pergunta direta sobre alguém para saber sobre sua condição de saúde ou de existência: as conversas de corredor podem revelar tal condição. É que a proximidade da morte e da doença como destino comum é uma dimensão simbólica fundamental da carreira da velhice masculina.

O humor na carreira da velhice masculina

O riso é um fenômeno social e cultural, como propõem Peter Burke (2000) e Jacques Le Goff (2000), uma vez que varia conforme os grupos e no decorrer da história. Se possui alguns elementos necessários ou naturais, como a presença de pelo menos duas pessoas, reais ou imaginárias, uma que ri e outra de quem se ri, o que está em jogo, sob uma abordagem antropológica, é justamente sua característica cultural. Acima de tudo, o riso é uma prática social cujos códigos, rituais ou atores podem ser interpretados como uma perspectiva idiossincrática sobre a cultura. Portanto, uma análise do riso e do humor, antes de ser uma mera curiosidade, é capaz de esclarecer alguns aspectos de qualquer grupo humano pesquisado.

A velhice, invalidez e falência da virilidade são temas ambíguos que, na Ala masculina, mostram-se férteis para trocas humorísticas. Como ressalta Cláudia Fonseca (2000), a partir das reflexões de Mikail Bakhtin (1987) e Alfred Radcliffe-Brown (1989), o humor adquire significados culturais relacionados a práticas e valores específicos, podendo exercer uma função de reforço das normas sociais através da ridicularização do comportamento desviante, de alívio de tensões próprias da estrutura social, ou pode, ainda,

servir para minar e reforçar as autoridades e normas convencionais. À essa potencialidade tríplice, Fonseca (2000) acrescenta “o papel de transmissão de valores de uma geração à outra” (p. 157).

Entre os homens do Asilo, a ridicularização do comportamento desviante é uma prática corriqueira relacionada ao conceito geral de senilidade que, especificamente, pode ser direcionado para críticas a não aceitação da velhice e do asilamento. É ridículo acreditar que um homem velho ainda possa exercer sua sexualidade, “dando no couro”; assim como é risível imaginar a possibilidade de retorno a uma vida de trabalho ou à condição de provedor. Estar no Asilo é a condição final da existência e há que resignar-se com isso, habituando-se a lidar com o cotidiano institucional e a buscar as benesses que o Asilo proporciona. É nesse último sentido que o papel de transmissão de valores, citado por Cláudia Fonseca, se aplica no contexto asilar.

Um morador contou, durante uma conversa de corredor com um vizinho de quarto, a respeito de seu primeiro dia no Asilo. Se comparado a suas condições de vida anteriores, “isso aqui era um paraíso”. Porém, na hora do jantar, ele se decepcionou: “eu esperava um feijão e um arroz... Daí eu caí de quatro: era uma tal de sopa com pão e manteiga”. Mas seu colega de mesa explicou: “isso é comida prá velho. É isso aí. Não pode encher o bucho de noite”. Ele concordou e brincou: “tá certo! O cara paga uma pechincha e ainda vai reclamar?”. O outro, então, complementou: “são as vantagens do asilo: tu paga, tu dorme, tu come e ainda tem a SAMU que vem bem rapidinho!”.

Há um personagem que habita a Ala masculina que provoca um desconforto geral entre os moradores, seus vizinhos. Sempre que alguém está por perto, ele pergunta: “me dá um cigarro?”. Geralmente, a resposta é negativa e ele completa: “eu não posso fumar, né? O médico me proibiu...”. E assim ele faz sistematicamente com todos os que passam por perto. Os moradores costumam evitá-lo de todas as maneiras, seja mudando de lugar ou o impedindo de chegar perto – “tu fica aí, senão eu chamo o pessoal do [Hospital Psiquiátrico] São Pedro” ou “se tu vier aqui, eu quebro teu braço”. Mas a ridicularização de seu comportamento também ocorre por intermédio de anedotas representativas do estigma ou “piadas de mau gosto” (Burke, 2000), como quando, após dizer “eu não posso fumar, né?”, um velho respondeu: “Claro que pode! Aí tu morre mais rápido e pára de encher o saco dos outros!”.

As anedotas apontam imediatamente para as distinções entre ser velho e ser idoso no interior do próprio asilo: relações que procuram demarcar distâncias sociais justamente pela denúncia dos sintomas de senilidade em seu vizinho. Porém, tal denúncia não pode ser feita a esmo, já que nesse jogo de controle das emoções, reclamar constantemente dos outros

também pode indicar senilidade – daí o tom jocoso que das falas. Nas palavras de Guita Debert: “há pessoas que não merecem compreensão; a partir de certa idade, não são possíveis mudanças e estamos todos velhos para isso; minhas mágoas são propriedade minha, revelá-las é perder o controle de minhas emoções e, portanto, um indicador de senilidade; estou velho para tolerar desaforos e não sou obrigado a suportar ninguém” (Deber, 1999, p. 135).

Em outra situação, o humor remeteu a representações de masculinidade e velhice a partir de um programa de televisão assistido por um grupo de moradores. Um deles comentou: “mas essa Capitu dá duas da outra”. “É... Mas deixa ela prá mim!!” – respondeu o outro. “Que prá ti. Tu nem levanta mais nada” – provocou o primeiro. “É...” – reforçou, por fim, um terceiro – “teu passarinho já saiu da gaiola faz tempo”. É uma acusação de não-virilidade própria da carreira masculina da velhice, não se tratando de acusações de “veado” (homem que recusa a mulher) ou “corno” (homem que não retém a mulher), como no caso estudado por Luiz Fernando Duarte (1987).

Quando um grupo de estudantes cruzou a sala da televisão e um deles, polidamente, fez questão de cumprimentar cada velho, surgiram alguns comentários: “por que ele fica dando boa tarde prá todo mundo?” ou “Bah, eu já fiz isso, mas de uns tempos prá cá eu não tenho mais paciência de ficar respondendo”; e ainda “Eu respondi assim [boa tarde forte, estufando o peito] prá mexer com ele”. Ainda que tais comentários tenham surgido de maneira velada, após a passagem dos jovens, cada fala é uma relativização de uma identidade social que costuma ser afirmada quando da presença de benfeitores no Asilo – a da velhice carente que depende de ações filantrópicas. As trocas humorísticas, nesse caso, são táticas para minar ou reforçar determinados papéis e hierarquias sociais.

2.9 O REFEITÓRIO



27



28



29



30

Festas, jogos e sociabilidade

O refeitório do Asilo Padre Cacique localiza-se na Ala masculina e abriga a função imediata de oferecer alimentação para todos os idosos que não estão acamados – uma vez que as enfermarias têm seu próprio sistema de nutrição. Porém, qualquer sugestão de evento extra-cotidiano a ser realizado no Asilo, como jogos ou festas, tem no refeitório a sua primeira opção de lugar. A explicação da equipe técnica é simples: dada a dificuldade de reunir os idosos, aproveita-se os momentos do dia em que eles se encontram agrupados em grande número.

Após cada refeição, abre-se um espaço potencial para sociabilidades, jogos e festas, que interrompem o dia-a-dia asilar e demarcam instantes e durações diferenciados. O espaçamento entre as atividades cotidianas proporciona as condições mínimas para a prática de lazeres no Asilo, como ocorreu na própria fundação da “Cultura do Lazer” (Dumazedier, 1999; 2004). Os lazeres, a sociabilidade e o lúdico organizam momentos privilegiados, extra-cotidianos, que liberam energia para a deliberação e formulação de projetos (Huizinga, 2004; Berger e Luckman, 1973). Por essas interrupções e deliberações, a experiência de envelhecer no asilo percorre outros ritmos no refeitório, que contrastam com os tempos vividos nos quartos e corredores do Asilo.

As formas de sociabilidade têm uma orientação própria, que as diferencia de outras formações sociais (Simmel, 1983): sua finalidade é a própria associação. Ainda que determinados elementos da vida social se façam presentes durante os momentos de sociabilidade, como a disputa por posições e distinções, eles não são decisivos para as livres associações entre grupos e indivíduos. Tendo um fim em si mesmas, as formas de sociabilidade criam “mundos artificiais” que, no caso do Asilo Padre Cacique, se contrapõem ao “mundo da velhice”.

Tal contraposição, contudo, não implica em uma mútua exclusão. A celebração de um noivado no refeitório demonstra como o caráter artificial das festas e sociabilidades repercute no “mundo da velhice”, marcado também por fantasias, promessas e projetos sociais muitas vezes inverossímeis aos olhos dos colegas de Asilo, que procuram afirmar um senso de realidade. Pensando a partir de Dumont (1985), o “mundo da velhice” engloba os momentos de festa, jogos e sociabilidade e se contrapõe hierarquicamente a esses momentos. Mesmo que as “fantasias” sejam um dos elementos fundamentais do “mundo da velhice”, a oposição ao

senso de realidade é um esforço de afirmar a sanidade mental e a consciência da condição de envelhecimento.

Um noivado no asilo

Em setembro de 2004, um noivado entre dois moradores do Asilo Padre Cacique foi celebrado no refeitório⁵⁶. Pela primeira vez uma relação amorosa foi exaltada e tornada pública. Sob diversos aspectos, o noivado teve o caráter de um processo ritual⁵⁷, assumindo a forma de um “rito de agregação” (Van Gennep, 1978). Para o público presente, isso definiu expectativas típicas de uma “passagem matrimonial”: a inauguração dos “direitos à sexualidade, à fecundidade, à instalação de uma casa” (Segalen, 2002, p. 55-56). Tais expectativas são fundamentais para compreender o contexto de produção das falas da Assistente Social e do Padre e das reações da platéia.

De maneira geral, o noivado apresentou diversos elementos típicos de um casamento católico: os familiares dos noivos foram apresentados entre si⁵⁸; havia um Padre para confirmar a relação; cada noivo escolheu dois padrinhos para acompanhá-los; a celebração teve caráter público, sendo testemunhada por toda a comunidade (os moradores e funcionários do Asilo, além dos próprios familiares); a noiva e o noivo cruzaram a extensão do local da realização da cerimônia, primeiro ele, acompanhado de sua irmã, e depois ela, junto com sua filha; essa travessia foi realizada em linha reta, num espaço vazio, “sagrado”, que era ladeado por todos os convidados e observadores presentes, sentados e em silêncio; os noivos se juntaram perante o Padre e esperaram sua autorização para trocar alianças e para se beijarem.

A assistente social destacou a importância de uma união estar acontecendo em idade tão avançada e, para a platéia, restavam dúvidas sobre o futuro do casal: quais eram seus projetos? Iriam retomar uma vida fora do Asilo Padre Cacique? Se fossem permanecer, poderiam dormir juntos? Sob a perspectiva da noiva, não havia qualquer possibilidade do casal exercer a sexualidade no espaço asilar: eles continuariam morando em quartos separados e, se quisessem “namorar”, optariam por “passear fora do asilo”. Aparentemente, tais

⁵⁶ Os noivos não autorizaram o uso das fotografias da cerimônia neste trabalho.

⁵⁷ O processo ritual é um tipo especial de situação, formalizada e estereotipada e, assim, mais suscetível à análise porque já recortada em termos próprios à cultura estudada (Peirano, 2002). Leach (1995) entende que os rituais expressam e prescrevem posições e ações em um determinado sistema, o que permite tanto especulações sobre a estrutura social quanto a identificação das mudanças que ocorrem na cultura. Pormenores do costume podem parecer irrelevantes a um observador, mas para os agentes da cultura, aqueles que compartilham um campo simbólico, esses pormenores “são parte de um sistema total de comunicação interpessoal dentro do grupo” (Leach, 1995, p. 75)

⁵⁸ Interessante ressaltar que a noiva apresentou sua filha para o noivo, antes da cerimônia, dizendo: “essa é a minha filha. Aliás, agora é a nossa filha”.

condições não eram resultado de qualquer norma institucional, mas respondiam uma posição moral própria da sua visão de mundo: quando indagada sobre a posição da Irmãs de Santa Catarina, que não se fizeram presentes na cerimônia, a noiva respondeu que elas “nunca incomodaram... Nós nunca faltamos com o respeito nem nada!”.

O fim da cerimônia foi marcado pela autorização do Padre para que os noivos trocassem alianças. Não houve beijo entre eles e um coro, formado predominantemente por crianças, começou a exigir: “Beija! Beija”. Mas os pedidos não foram atendidos e os noivos apenas se abraçaram. Assim que uma nova música começou – o estilo de música favorito do casal – o noivo tomou a noiva pelo braço e eles começaram a dançar alegremente entre as mesas, no espaço que deixara de ser “sagrado” e passou a ser ocupado por outras pessoas. Os noivos foram até a metade do refeitório dançando e girando e beijaram-se na volta, provocando aplausos no público.

Ao final da música, os noivos foram convidados partir o bolo, porém apenas posaram para fotografias segurando a faca. Uma funcionária da cozinha adiantou-se, fatiando e distribuindo os pedaços do bolo. Nesse momento, os convidados e voluntários já não estavam mais sentados e dois carrinhos com tortas frias começaram a circular. A fase “pós-liminar”, nos termos de Victor Turner (1982), ou de “agregação”, para Arnold Van Gennep (1978) havia começado⁵⁹. Isso significa que, a partir de então, o “encontro” do casal deixava de ser profano: eles não eram mais namorados, que precisavam escapar para fora do asilo para trocar afeto ou para se relacionar sexualmente; agora, a comunidade deveria reconhecer a passagem de um “estado de sujeira para um estado de pureza” (Douglas, 1976).

Porém, como a declaração da noiva já havia atestado, a ambigüidade da condição do casal ainda se mantinha. João, que não quis participar da platéia e se manteve em um corredor da Ala masculina, foi contundente: “Mas tchê! Isso é frescura! Onde é que já se viu? O sujeito tá morrendo no asilo, vai passar o resto da vida aqui, e ainda inventa de casar? E o cara não vai nem dormir junto! Do que adianta? Ah!! E ainda vai querer me contar que levanta as coisas, que é homem? Com aquela idade? Duvido. Então, do que adianta ficar aí, inventando casório?”. Um senhor que está por perto comenta: “pois é... Se vão dormir separado, de que adianta casar?”.

⁵⁹ Interessante notar que passar por fases no processo ritual implica numa certa ordenação temporal. Como discute Da Matta (1997), a própria ordenação apropriada dos eventos define, aos olhos dos protagonistas ou do público, a existência do ritual. Se a ordem fosse invertida – por exemplo, começar o evento com as comidas ou com o bolo – ou se determinadas etapas fossem justapostas – a troca de alianças ocorrendo simultaneamente às danças – então o noivado não poderia ser celebrado e não seria reconhecido como válido.

Ao se considerar tese de Roberto Da Matta (1985), segundo a qual a lógica relacional da cultura brasileira é baseada num triângulo relacional, composto pela “casa”, pela “rua” e pelo “outro mundo”, e que tal lógica visa “maximizar as relações e a inclusão, criando com isso zonas de ambigüidades permanente” (p. 106), sugere-se que o ritual revelou o aspecto problemático e as representações ambíguas presentes na questão da sexualidade na velhice. O novo casal, reconhecido perante a comunidade, se inscreveu como uma ponte de ligação entre diversos espaços morais que estão em disputa, não apenas no contexto asilar, mas no próprio conjunto de representações que definem os discursos sobre a velhice e a Terceira Idade.

O próprio refeitório é um lugar privilegiado para distinções de gênero. Antes da abertura dos portões do espaço da encruzilhada, o refeitório também era deliberadamente dividido entre homens e mulheres. Com os portões fechados, as refeições representavam um momento único de cruzamento de homens e mulheres no espaço asilar. Por isso, eles eram divididos em duas grandes mesas, com lugares fixos, e boa parte permanecia de costas para os vizinhos do sexo oposto. Como relata a Assistente Social, uma das primeiras ações ao começar seu trabalho no asilo foi providenciar pequenas mesas, para seis pessoas, que tomariam o lugar de duas grandes mesas que estavam dispostas do refeitório. A intenção era tornar possível socialização entre homens e mulheres.

Tem uma foto que aparece no refeitório. Tem a irmã no fundo do refeitório, parada na porta e ainda de hábito. Porque quando eu entrei elas já não usavam mais o hábito. E eles sentados. Os homens de um lado e as mulheres do outro. E muito interessante com relação a isso é que quando se trocaram as mesas do refeitório, se colocaram mesas para seis, a gente queria mesclar. Mas não, os homens ficaram todos de um lado e as mulheres dos outro. E a gente até tentou fazer algumas alternativas de misturar e não. As mulheres se queixavam que eles sujavam muito a mesa. Eles derrubavam muita comida, eles não comiam direito, tudo em cima dos pratos, e eles não queriam ficar com eles. Elas não quiseram fazer a mistura das mesas (...). Tanto que no início alguns deles cobravam o nome na cadeira. Tinha que ter o nome na cadeira. E a gente não podia trocar aquela cadeira do lugar. Ele sabia que aquela cadeira tinha uma marquinha, uma manchinha marrom, “a minha é mais marrom, a minha mais amarela. Eu quero aquela cadeira”. “Mas as cadeiras são todos iguais”. “Mas não, aquela é a minha cadeira” (Cristina Mesquita, Assistente Social do Asilo).

Após dez anos, disposição de mesas permanece a mesma e os lugares continuam sendo fixados. O curioso é que agora não há mais uma norma explícita de separação: trata-se de uma tradição que se perpetua, seja por distinções de gênero – as mulheres afirmam que os homens são menos higiênicos ou polidos à mesa, atrapalhando as suas refeições – seja pelo processo de entrada na instituição – sempre que há uma vaga no Asilo, o candidato que passou pela

triagem irá ingressar em algum lugar pré-existente, ou seja, ocupará uma cama e uma cadeira no refeitório que já foi de outras pessoas. Assim, além da divisão por sexo, dividem-se espacialmente as relações afetivas: os grupos que são observados nos corredores ou nos quartos não são formados pelas mesmas pessoas que sentam diariamente juntas à mesa.

Outros elementos simbólicos foram mobilizados pelo ritual. Importa destacar dois pronunciamentos, realizados pela Assistente Social e pelo Padre Aleixo que, somadas à escolha dos padrinhos e à ausência das Irmãs da Congregação de Santa Catarina, indicam o processo de reestruturação hierárquica que vem ocorrendo no Asilo Padre Cacique nos últimos anos⁶⁰. Por mais de dez anos, ao menos até de 2002, havia apenas um relato sobre um suposto casal que tentara namorar no asilo, mas essa relação fora rejeitada não apenas pelas Irmãs da Congregação, como por colegas de quarto, que consideravam “uma falta de respeito”⁶¹. Essa disputa simbólica entre as Irmãs, antigas gestoras do Asilo, e a atual direção em torno do relacionamento sexual⁶² também é uma disputa entre práticas modernas e tradicionais no lido com a velhice e por hierarquias.

O noivado foi mais um evento a confirmar a reversão hierárquica (antigas gestoras substituídas pela atual direção) que vem ocorrendo gradativamente há alguns anos no Asilo Padre Cacique. A união também estabeleceu um corte temporal: se antes do ritual os namoros eram impossíveis ou velados, depois eles passaram a ser possíveis e públicos – o que não significa que namorar no asilo seja, doravante, uma atitude moralmente aceita; se antes as Irmãs de Santa Catarina definiam os espaços de circulação e orquestravam os rituais, autorizando comportamentos considerados sagrados e rechaçando os profanos, agora a comunidade reconhece, no *apadrinhamento* do Diretor e da Assistente Social, a proteção necessária para ocupar os espaços do asilo e para celebrar e organizar festas com maior autonomia – não significando, tampouco, que a instituição esteja deixando de definir “modos de comportamentos possíveis” (Elias, 1994) para essas ações.

Apesar do apadrinhamento e da repercussão do ritual no cotidiano asilar, o noivado não vingou. Cerca de três meses depois, o casal havia se separado e a ex-noiva não morava

⁶⁰ Como referido anteriormente, desde 1909 até finais dos anos 80, toda a coordenação, cuidado ao idoso e manutenção do asilo estava sob o encargo das Irmãs de Santa Catarina. Principalmente durante os anos 90, a participação delas nessas atividades vem sendo substituída gradativamente por serviços técnicos, em especial por assistentes sociais e profissionais de enfermagem.

⁶¹ Esse relato quase mítico sobre “o casal rechaçado” foi contado para mim pela Assistente Social e por uma funcionária antiga durante o trabalho que realizei no Asilo Padre Cacique entre os anos de 2002 e 2003.

⁶² Sem querer reduzir a questão da sexualidade na velhice a uma disputa simbólica própria do Asilo Padre Cacique, importa ressaltar que o tema é polêmico e está carregado de representações que extrapolam o contexto asilar. Beauvoir (1990) diz, por exemplo, que “a idéia de relações sexuais ou de cenas violentas entre pessoas idosas escandaliza” (p. 388).

mais no Asilo. Neuza, técnica de enfermagem aposentada que trabalhava para a instituição e foi madrinha de noivado junto com a assistente social, contou que a separação ocorreu logo após um curto período que os dois passaram em uma praia do litoral gaúcho. Lá, a noiva teria se “desiludido” com as promessas do noivo e algumas desavenças acabaram ocorrendo, tornando impossível a continuidade de um projeto de casal.

Azevedo, confidente de ambos os noivos, sempre desconfiou da viabilidade do noivado. Para ele, havia um conflito de projetos e aspirações: ele queria noivar e permanecer no asilo – “no fundo, ele queria um título de... ser olhado como o noivo da fulana, nunca como o marido. Porque o marido implica em maiores responsabilidades, e casa, e todas essas coisas” –; ela, por sua vez, projetava a retomada de uma vida social para além do asilo – “ela queria justamente isso. Ela estava pensando que ela noivando e depois casando, ela... provavelmente ela teria a sua, o seu espaço próprio, enfim. Essa foi, eu tenho quase certeza de que foi isso. Aí ela descobriu que tudo aquilo que ele havia falado não existia”.

A explicação de Azevedo para o fracasso do noivado se organiza a partir dos mesmos elementos presentes nas mentiras e fantasias próprias do “mundo da velhice”: mentiras pronunciadas pelo noivo, que teria o objetivo de ascender socialmente no Asilo, assumindo um papel social diferenciado, somadas às fantasias da noiva, que acreditou ingenuamente, “deu trela” às promessas do noivo. Ao mesmo tempo, Azevedo também ressalta a influência da inversão hierárquica, ao afirmar que a direção do Asilo contribuiu para a construção do “castelo de cartas” ao propor e organizar a cerimônia de noivado: “as pessoas alimentaram a fantasia dele e não se preocuparam, digamos, com a noiva. Compreende? Talvez até inconscientemente, eles levaram a sério a fantasia, enquanto eu não levei, eu sabia que não ia dar em nada”.

O bingo: o jogo e as dádivas

Semanalmente às sextas-feiras, joga-se bingo nos refeitórios. Várias mesas são reunidas e, ao contrário do horário das refeições, os lugares não são fixos e homens e mulheres se misturam. Sempre há prêmios para os que completam seus cartões numerados com os feijões crus disponíveis: são objetos que poderão tomar parte nos armários, esses espaços de intimidade que serão tema do Capítulo 4. Dependendo da ocasião, grupos de voluntários assumem o jogo, organizando-o e fornecendo os objetos que serão dados aos vencedores de cada rodada. Contudo, apenas os idosos jogam, enquanto que a instituição ou

os voluntários doam, definindo uma hierarquia clara: “dar é mostrar superioridade”, como definiu Marcel Mauss (2003) em seu estudo clássico sobre a dádiva.

Não obstante, o bingo é um jogo habitual, que faz parte da paisagem do refeitório. A cada sexta-feira, algumas situações marcantes repercutem e passam a ser narradas no decorrer da semana, como pequenos tesouros conservados pela memória, como diria Johan Huizinga (2004). A afetividade dos prêmios adquiridos muitas vezes está ligada a esse trabalho da memória: não são as características do objeto que garantem por si sua importância, mas o próprio relato do jogo e das condições da premiação. Receber o prêmio maior da tarde, seja ele um chinelo número 42 que provavelmente servirá em poucos moradores, partindo de condições adversas, como não marcar nenhum número durante as primeiras rodadas, podem configurar elementos definitivos na tessitura de uma narrativa prestigiosa ou fascinante.

Johan Huizinga (2004) sugere que as leis e costumes da vida cotidiana costumam perder a validade durante o jogo. O bingo contribui para a supressão de determinadas regras, como a divisão tradicional entre homens e mulheres no refeitório. Porém, o ritmo das partidas não chega a contrastar com os ritmos asilares: em relação às festas e às atividades rotineiras do refeitório, o bingo não apresenta grandes variações, tensões ou novidades. Ocorrem alguns jogos memoráveis, como comentado acima, mas geralmente são partidas simples, de resolução rápida, que não convocam a destreza dos participantes. Os jogos que ocorrem no subsolo, se contrapostos ao bingo, apresentam características mais competitivas e podem, assim, formular relatos de jogos mais “apaixonantes” (Huizinga, 2004).

2.10 O SUBSOLO

Dentro da sala do serviço social tinha um alçapão. E esse alçapão abria, e tinha uma escada. Era um dos acessos para o subsolo. Tinham dois acessos para a parte do porão. Que era literalmente um porão. Um depósito de coisas. Era um piso de chão. Tinha algumas doações que tinham lá em baixo. E os caixões que eram comprados em quantidades e ficavam tudo lá em baixo. E era bem aonde descia da nossa sala. Então, tu abrias o alçapão, descia a escadinha e lá já estavam os caixões. Era uma coisa muito desagradável. Tu te sentias muito mal aqui dentro. Dava medo na gente às vezes. A sala do dentista era lá embaixo. Então tinha o acesso que era pela escada, onde é na mesma posição onde é essa escada aqui hoje, e na nossa sala. Às vezes, o Dr. Paulo estava atendendo lá e a gente tinha que chamar. Aí a gente tinha que descer naquela escuridão. A luz não ficava logo ali onde tu descias, tu tinhas que caminhar um tanto no escuro, tateando com a mão para conseguir chegar na parede para chegar na luz. Tu sentias teia de aranha, sabias que tinha aquele monte

de caixão ali do lado. Era uma sensação muito ruim (Cristina Mesquita, Assistente Social do Asilo).

Atualmente, o subsolo se transformou: é um espaço múltiplo, que pode ser habitado de várias maneiras. Os móveis costumam ser dispostos de vários modos, resultando em configurações específicas a cada uso. De mais fixo, há os armários dos funcionários e os que servem para armazenar materiais, ambos recostados nas paredes centrais (ou seja, à direita de quem chega); há as mesas de jogos, de futebol de mesa e de carteadado; há, ainda, todo o conjunto de assentos da sala de vídeo, presos ao chão; e, por fim, a própria composição da biblioteca é estável, com poltronas sempre em forma de “U” e livros, que ficam fora de lugar na maior parte do tempo, deixando a dúvida se as obras estão sempre sendo lidas ou se são colocadas ali desordenadamente por falta de capricho.

De resto, grandes espaços vazios podem ser ocupados de acordo com as atividades. São mesas e cadeiras disponíveis para as mais diversas finalidades: desde o uso dos funcionários, que colocam duas cadeiras frente a frente, formando uma superfície lisa relativamente apropriada para o repouso do corpo; passando pelos encontros do grupo de trabalhos manuais, nos quais se costuma unir duas ou três mesas retangulares junto a quatro, seis ou mais cadeiras; até a ocupação dos móveis para reuniões da direção ou de equipes, como foi o caso da psiquiatria no decorrer do primeiro semestre de 2005.

Em meados de 2004, concluiu-se a construção de uma rampa de acesso ao subsolo. Essa obra foi o ato inaugural da proposta de ampliar a circulação e as atividades nesse espaço: o projeto de uma nova área de convivência, com salas específicas para cinema, jogos, livros e aulas de expressão corporal e de trabalhos manuais. Cristina Mesquita, assistente social do Asilo, manifestou seu interesse em realizar cursos abertos para a comunidade nesses espaços, convidando especialistas em diversos temas para conversar sobre envelhecimento. Para ela, quanto maior a integração com a comunidade, mais a Associação Humanitária Padre Cacique pode realizar suas finalidades filantrópicas: “nós atendemos 150 idosos aqui, mas podemos quereremos estar sempre ampliando nossa participação”, afirmou ela em situação de entrevista.

Tempos vividos no subsolo: a solidão de Azevedo e as partidas de carteadado

O subsolo ainda não é amplamente habitado. Na maior parte do tempo, o silêncio impera ali – e isso é um dos principais atrativos para Azevedo, que conseguiu negociar espaço de intimidade mais amplo que o quarto. Como será visto no próximo capítulo, ele procura se restabelecer financeiramente desde que chegou ao Asilo. Retornar ao mercado de trabalho

como vendedor era seu projeto inicial, mas, em suas palavras, se “o mercado de trabalho para uma pessoa de 40 anos já é problemático no Brasil, ou no mundo, para um homem de 60 anos é mais, muito mais”. Por isso, ele escolheu uma alternativa, que o teria acompanhado desde criança mas que nunca fora exercida: construir uma carreira musical, compondo e cantando.

O silêncio do subsolo é um refúgio para Azevedo: ele grava suas músicas em um gravador de pilha, escreve suas composições e poesias sem ser interrompido e experimenta a sensação de intimidade e solidão que remete a sua trajetória social. Como o Asilo nas primeiras experiências de Azevedo, o subsolo era um lugar anônimo, desconhecido. Porém, ao visitá-lo algumas vezes, Azevedo percebeu a oportunidade de habitar esse espaço e passou a barganhar um segundo armário – “vários estavam desocupados... Então pedi para Cristina, que me cedeu este aqui. E nele eu guardo essas coisas, coisas minhas...” Desde então, o subsolo é seu recanto no Asilo.

Os ritmos do subsolo não são demarcados apenas pelo silêncio e pela presença de Azevedo. Em diversas ocasiões, jogos e atividades ocupam o lugar e desfazem temporariamente a intimidade daquele recanto. Como nos dias de carteadado, quando é possível escutar gargalhadas e comentários dos jogadores já durante a descida da rampa de acesso. Ivone, moradora do Asilo responsável pela atividade, costuma avisar: “não adianta vir que o quadro está completo. Não entra mais ninguém”. Ela me explicaria, em outra oportunidade, que a responsabilidade pelo jogo é dela: “Há anos eu organizo. Agora, faz algum tempo que a Cristina pediu para fazer a mesa lá na marcenaria”.

Ivone revela que os encontros são sistemáticos, ocorrendo a cada terça e quinta-feira da semana, sempre às 15h. Há uma premiação – “nunca em dinheiro”, como enfatiza Ivone – que é um dos elementos importantes para que todos continuem participando. Sem prêmios, o espaço é esvaziado e o jogo perde o sentido para aqueles idosos. O jogo, atividade voluntária, desinteressada, distingue-se do cotidiano ao formular uma duração própria, isolando-se no espaço e limitando-se no tempo, como propõe Johan Huizinga (2004).

O aspecto desinteressado do jogo, porém, não deve ser confundido com a ausência de premiação ou de hierarquia. Trata-se, ao contrário, de um desinteresse em relação a outros fins que não estejam diretamente relacionados com a atividade lúdica. Significa dizer que a finalidade é o próprio jogo. O prêmio, “nunca em dinheiro”, aumenta a tensão, favorece o “desejo ardente de ganhar” (Huizinga, 2004, p. 15). Se no princípio da atividade lúdica todos estão em posição de igualdade, ao final, com a posse do prêmio, é estabelecida uma hierarquia interna, que dura até a próxima partida. A distinção é, afinal, uma das repercussões fundamentais do jogo: forma-se um grupo social que tende a se diferenciar dos demais.



31



32

O Fuxico e o Coral: do subsolo para a cidade

O Coral e o grupo de trabalhos manuais são formas de lazer que permitem a saída temporária dos hábitos cotidianos. Como propõe Joffre Dumazedier, “o lazer é um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se ou entreter-se ou, ainda, para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais” (Dumazedier, 2004, p. 34).

A escolha pelo Coral ou pelos trabalhos manuais depende de gostos e aspirações específicas: o Coral é um “lazer artístico” (Dumazedier, 2004), que também possibilita momentos de sociabilidade, enquanto que o grupo de trabalhos manuais organiza um “lazer prático” (Dumazedier, 2004), uma espécie de bricolagem com materiais providos pela coordenadora do grupo. Evidentemente, há uma relação entre gostos e aspirações e as trajetórias sociais – o fato dos praticantes dos trabalhos manuais serem todos mulheres aponta para uma questão de gênero – mas é interessante notar que há pelo menos três cantores no Asilo que não tomam parte do Coral: Azevedo e Marieta, que serão melhor apresentados no próximo capítulo, e uma cantora de tango argentina, conhecida de muitos frequentadores dos bares e boates de Porto Alegre durante as décadas de 1970 e 80⁶³.

O grupo de trabalhos manuais, auto-denominado “O Fuxico”, costuma se encontrar às quartas-feiras no subsolo, na mesma sala onde se localiza o armário de Azevedo. Trata-se de um grupo que vem se destacando no contexto do Asilo por propor momentos de encontro com pessoas de fora da instituição. De certa forma, o grupo é uma vitrine do Asilo e, para além das representações dramáticas próprias do asilamento, oferece uma imagem alternativa das participantes e dos objetos que elas produzem para outros segmentos sociais que não estão envolvidos com a questão asilar.

A coordenadora do projeto é mãe da assistente social do Asilo – dado fundamental para ela, que afirmou uma tradição familiar de filantropia e voluntariado: “a minha avó costumava cuidar daquelas pessoas que perdiam um ente querido e ficavam desamparadas. Daí ela dava comida e moradia, além de carinho (...). Eu mesma trabalhei muitos anos na

⁶³ Pedro, que também é protagonista do Capítulo 3, revela ter convivido com essa cantora quando trabalhava como garçom em um bar da Av. Independência, em Porto Alegre. Certa vez, quando conversávamos sobre sua trajetória social, Azevedo tomou parte na conversa e revelou a identidade da moradora, causando surpresa em Pedro: “mas bah! Aquela gringa que mora aqui era a tal cantora? Mas a mulher era ótima...”.

LBA. Se bem que nem sempre... Eu fiquei uns anos parada, porque os filhos ainda não estavam crescidos e na minha família não pode... A tradição é que as mulheres criem seus filhos. Então, quando eles cresceram, eu fiz cursos de crochê, tricô, costura em couro e outros. Daí eu entrei na LBA, dei cursos no SESC e hoje estou aqui”.

Ela já havia tentado realizar o grupo de trabalhos manuais anteriormente, mas acabou desistindo pela falta suporte material – “o Asilo não podia dar nada... E aí o negócio foi morrendo...”. No início de 2005, ela conseguiu retomar projeto, colocando em prática a premissa de que a atividade é fundamental para a Terceira Idade e, especialmente, para a velhice asilada: “tu sabe, a vida delas não foi fácil... E daí eles acabam passando a vida toda assim. Mas aqui elas podem fazer alguma coisa. Claro, tem aquelas que já sabem, que são independentes... Mas tem outras que não podem... Aí eu não exijo muito, sabe?”.

A questão da exigência é fundamental para interpretar a posição ocupada pelo grupo no Asilo e fora dele. Para a coordenadora, não é necessário que os idosos realizem todas as etapas de um produto. Importa que eles estejam em atividade e que suas produções ganhem visibilidade e reconhecimento. Assim, para além do simples “fazer alguma coisa”, o grupo passou a definir projetos, como organizar uma banca no Brique da Redenção⁶⁴ ou em algum *shopping center* da cidade. Diferenciando-se de outras atividades propostas no Asilo por voluntários justamente pela relação com a comunidade e pela formulação de projetos, o grupo constituiu uma identidade própria, tornando-se “O Fuxico”.

Como propõe Gilberto Velho (2004, p. 88), “nenhum indivíduo, muito menos um grupo, por mais monolítico ou homogêneo que seja, funciona apenas em um plano e/ou nível de realidade”. Assim, a formulação de uma identidade de grupo a partir de um projeto compartilhado oportunizou às idosas experiências diferenciadas e contatos com atores particulares, concorrendo para a heterogeneização de suas visões de mundo e, conseqüentemente, das maneiras que elas avaliam a realidade.

Ao contrário do grupo de trabalhos manuais, não há uma informação certa sobre quando o Coral do Asilo se formou. Na sala de visitas, lugar que costumava abrigar os ensaios desse grupo, há duas fotos antigas, uma da década de 80 e outra com cerca de dois anos de idade, que revelam um longa duração. Aparentemente, as primeiras formações do Coral foram organizadas pelas Irmãs de Santa Catarina. Não se sabe, porém, onde ou quando ocorriam as apresentações. Atualmente, o que diferencia essa atividade de lazer de outras existentes no Asilo são as performances realizadas em vários espaços e situações pela cidade.

64 O Brique da Redenção é uma tradicional feira de artesanato, artes plásticas, antiguidades e alimentos de Porto Alegre, que ocorre nos fins-de-semana na Av. José Bonifácio, junto ao Parque Farroupilha.

Uma dessas performances, realizada no prédio do Instituto de Previdência do Estado do Rio Grande do Sul (IPERGS), envolveu a presença de outros dois corais, possibilitando aos idosos uma avaliação de seu desempenho por comparação: para eles, a sua performance foi sensivelmente inferior às dos outros cantores, ainda que a platéia tenha aplaudido amplamente o Coral do Asilo. A música “Viva a Terceira Idade”, hino do grupo de Terceira Idade de Sinop/MT, foi a que mais impressionou o público:

“Nós já fomos crianças e jovens
 Hoje estamos na Terceira Idade
 Mas a vida pra nos continua cheia de felicidade
 Temos fé, temos vitalidade
 Temos Deus, que não nos deixa sós
 A alegria, o amor e a esperança
 Mostra o jovem que existe em nós
 Salve a Terceira Idade, Salve a Terceira Idade
 Vejam que turma legal. Hei!
 Vejam que alto astral. Hei!
 Viva a Terceira Idade!”

Giba, que havia entrado para o Coral recentemente, relatou após o evento algumas conversas suas com os membros dos outros corais: “os caras me disseram que eles ensaiam quase todos os dias. Sabe, se a gente não ensaiar mais, não vai ficar legal... Eu já falei com a professora e ela disse que vai pensar, mas... Eu acho que é isso. Se não ensaiar mais, não vai melhorar...”. A sua entrada no Coral do Asilo foi uma oportunidade para redefinir a sua identidade social. Ao estabelecer contatos com o marido da professora, que é tradicionalista, Giba formulou novas referências identitárias e aspirações: “eu sempre fui tradicionalista”, ele diz, “mas não freqüentava muito CTGs... Agora eu estou retomando esse lado de minha personalidade”.

A opção pelo coral marca uma mudança na vida de seus participantes, uma introdução de um novo hábito em seu cotidiano. Sair para cantar fora do Asilo envolve uma preparação e desempenho de papéis que podem afetar positivamente a auto-imagem dos idosos. Relacionar-se com outros grupos sociais significa potencializa momentos de sociabilidade e contribui para dinamizar as representações do asilamento. A performance do Coral e a apresentação de si e do Asilo nela envolvida constituem uma prática possível no processo de envelhecer no asilo e de negociação da realidade.



33



34



35



36

2.11 AS ENFERMARIAS

Quando uma pessoa adoece e vai para a enfermaria, parece que eles já sentem, ali, naquele momento... E eles já se afastam. Como a pessoa foi para a enfermaria, e quem vai para a enfermaria é que não está bem e que pode vir a morrer, parece que ali, naquele momento, eles já se afastam (Cristina, Assistente Social do Asilo).

Descrever e interpretar as enfermarias do Asilo Padre Cacique significa retomar a problemática da morte e da doença – fatos da existência, como diria Elias (2001) – no processo de envelhecimento. Mas, ao contrário dos hospitais, que dissecam a morte e a doença em pequenas etapas e afastam o moribundo de seus grupos de referência (Ariès, 1975), as enfermarias do Asilo fazem parte do espaço social mais amplo – e adoecer não implica necessariamente no rompimento com as relações afetivas estabelecidas com outros moradores.

Os técnicos e técnicas de enfermagem relatam que, se comparadas as experiências de quem trabalha em hospitais com as de quem trabalho no Asilo, o risco de sofrimento é maior nesse último caso, em razão da intensidade dos contatos cotidianos. Além dos casos de idosos que passam anos nas enfermarias, dada a fragilidade de suas condições, há aqueles que se curam, retornam aos seus quartos e continuam participando do dia-a-dia dos trabalhadores da enfermaria, que podem encontrá-los nos corredores do Asilo, no refeitório ou em atividades de lazer. Portanto, há sempre uma certeza velada de que, apesar das curas e recuperações, a morte e a doença participam e conformam o campo de possibilidades de todos os moradores.

As quedas, doenças, idas e vindas à enfermaria fizeram parte de uma experiência vivida junto a Cláudia (nome fictício), uma moradora do Asilo que conheci pela circulação de fotos promovida na pesquisa etnográfica. Durante uma visita à enfermaria, algumas idosas se levantaram de suas camas e vieram se sentar comigo. Não me recordo das fotografias que vimos naquele dia, mas lembro que algumas senhoras trouxeram as imagens que elas possuíam (como revistas, panfletos religiosos etc.). Cláudia fez diferente e me mostrou fotos suas, inclusive de sua juventude. Curiosamente, ela não se interessou por aquelas imagens do Asilo e das festas e pediu-me para lhe trazer uma foto de quando eu era criança.

Na semana seguinte, eu trouxe as fotos que ela solicitou. Quando a encontrei, vi em seu olho direito uma grande mancha roxa. Descobri que ela havia caído da cama e que não era a primeira vez que ela se machucava. Nessa dia, ela contou: “Eu trabalhei aqui [no Asilo] na cozinha e na padaria. Era só umas coisinha, uns biscoitinhos, uns caramujinhos de massa recheada e outros tipos de docinho. Na cozinha eu fazia muita coisa... Fazia o que precisavam

de mim... É, eu trabalhei bastante. Seu Júlio viu, todo mundo viu... Até eu trabalhar mais não... Porque eu andei caindo por aí, faz pouco tempo. Eu caí e bati e perdi esse emprego, bati muito forte, né? Nós vinha lá do salão de beleza, vinha com a minha pastinha do curso de pintura que eu fazia, e aí eu vi uma amiga minha no jardim. Eu fui descer para falar com ela e escorreguei na escada do jardim... E daí eu caí, né? Caí e me pisei muito... Bati com as costas (a coluna, né?) na escada... Que eu sou muito desatenta, né? Eu sou toda quebrada, toda... É o único defeito que eu tenho...”.

O olho roxo acabou sendo o primeiro sinal de que o corpo de Cláudia estava perecendo. Nas semanas seguintes, outras doenças a acometeram e uma das técnicas da enfermagem contou-me a piora na condição de saúde de Cláudia, etapa por etapa. Dificuldades respiratórias e resfriados se transformaram em sintomas comuns ao seu dia-a-dia. E Cláudia costumava recusar as refeições em razão de dores que ela sentia em seu estômago. Com o agravamento de suas condições, durante um fim-de-semana ela foi internada num hospital da cidade. Pelos relatos, a falta de alimentação foi crucial para a decisão. O tempo de hospitalização proporcionou uma pequena melhora à saúde de Cláudia, mas logo em seguida ela viria a falecer e, no último dia de sua vida, ela havia retornado ao asilo e estava acompanhada por sua filha adotiva.

Essa melhora de saúde que antecedeu o falecimento é um dado corriqueiro no cotidiano das enfermarias. Mesmo um médico que trabalhou do Asilo comentou certa vez que esse “último suspiro” é muito comum na velhice. Entre os moradores, a sensação é a mesma: Azevedo, que me narrou os últimos acontecimentos da vida de Borba, também morador do Asilo, disse que “eu cheguei a acreditar na melhora dele. Pensei que ele voltaria, mas... Não passou do fim-de-semana e morreu no hospital mesmo”. Borba, também conhecido como “Zé da gaita”⁶⁵, era o pintor e desenhista da instituição e lutou durante alguns anos contra um processo inflamatório em suas pernas. Azevedo tinha um forte apreço por ele: “o Borba era sensacional! Um dia eu estava andando pelo corredor e ouvi ele assoviando uma música que não me era estranha... Eu disse prá ele assoviar mais um pouco e daí... Tu acredita que era a primeira música que eu cantei no rádio, quando eu tinha cinco anos?”.

⁶⁵ Em uma reportagem do jornal Diário Gaúcho de abril de 2004 há uma entrevista com José Benedito Borba, o “Zé da gaita”, onde se lê: “Sua harmônica (espécie de gaita de boca) já foi destaque na Rádio Nacional e companhia de Lupicínio Rodrigues”.



37



38



39

Mínimas interseções de trajetórias ou de lembranças podem ser suficientes para o estabelecimento de vínculos afetivos entre os moradores, o que fará com que a morte de uma ou de outra pessoa repercuta mais ou menos no contexto asilar. Quando Laci morreu repentinamente, em meados de 2005, pela primeira vez registrei um cartaz assinalando o falecimento de algum morador. Luduvica, que estava há pouco mais de um mês no Asilo naquela época, conta que “todo mundo sentiu bastante. Eu senti bastante. A gente sente, né? E tu vê: ela tava boa, sempre conversadeira e tudo... Daí um dia ela tava sentada e reclamou de uma tontura. A gente não se preocupou muito, assim, de início, mas levaram ela pro quarto e já naquele dia levaram ela para o hospital. Mas naquela noite mesmo ela morreu... Foi tudo muito rápido... E ela era uma pessoa tão boa...”.

A experiência de envelhecer no Asilo Padre Cacique revela seus elementos mais dramáticos no espaço da enfermaria. Pensar a condição de asilamento significa colocar em contraste as imprevisibilidades do cotidiano, os limites impostos pelo próprio corpo e pelos corpos dos outros, os projetos de continuidade e as reflexões sobre o passado, o presente e o futuro. A vida cotidiana apresenta-se como um mundo intersubjetivo, nas palavras de Berger e Luckman (1973), onde as diversas experiências se cruzam, produzindo significados compartilhados – um campo semântico comum, dinâmico, que é produto do cruzamento de múltiplas trajetórias sociais e permite a contínua produção de sentido para os tempos vividos pelos idosos no Asilo.

Os acontecimentos sociais que tomam lugar nos diversos espaços do Asilo Padre Cacique conformam os ritmos das lembranças e do envelhecimento. Localizando experiências compartilhadas nesses espaços, organizam-se quadros sociais marcados por dramas, pela sociabilidade e por relações de vizinhança, religiosas, de solidariedade ou de amizade. A densidade e a duração dos tempos vividos dependem desses quadros, que são apreendidos afetivamente no cotidiano. Todo o trabalho da memória, objeto do próximo capítulo, é resultado de um esforço de consolidação da experiência que se apóia nesses quadros sociais. As narrativas também são táticas de reinvenção do cotidiano: através dos jogos da memória, os sujeitos protagonizam histórias que invertem hierarquias sociais e ultrapassam, através da imaginação, os limites da experiência vivida.

CAPÍTULO 3

A MEMÓRIA E SEUS RITMOS: CONSOLIDANDO A EXPERIÊNCIA DE ENVELHECER NO ASILO

“Estamos aqui na unidade da imagem com a lembrança, no misto funcional de imaginação e memória” (Bachelard, 2000, p. 34)

A memória coletiva e social, categoria central deste trabalho, é concebida aqui como um nexos entre o velho, sujeito desta pesquisa, e seu mundo, sendo sempre acionada no presente e se dispondo na interface entre o indivíduo e o social – concepção delimitada a partir das obras de Henri Bergson (1999) e Maurice Halbwachs (1990;1992). O presente, momento no qual a memória é evocada e narrada para o pesquisador, inscreve-se na duração do encontro etnográfico. Portanto, entende-se que esse momento é contextualizado pelo Asilo, conforme suas regras, possibilidades e proibições. O velho asilado, ao narrar sua trajetória ou compartilhar seu tempo vivido com o pesquisador, está demonstrando como ele joga com essas regras e com as necessidades impostas por sua experiência de envelhecimento. Os ritmos das lembranças ganham forma no contexto de evocação, pois é no cotidiano do asilo que a trajetória social atual do velho se inscreve.

Para a realização das entrevistas, utilizou-se o conceito de “trajetória social” (Schutz, 1979), o que permitiu analisar como o velho asilado compreende e explica suas escolhas de vida, preferências e aspirações. Na medida em que a trajetória era narrada, foi possível compreender o “campo de possibilidades” (Velho, 2004), limites que permitem determinada trajetória singular em detrimento de outras possíveis. As entrevistas e histórias contadas pelos informantes configuram, agora, um conjunto de textos: trata-se de um narrador – o velho – contando o encadeamento de suas escolhas, seus sucessos e fracassos, na tentativa de fixar o sentido dessas escolhas perante uma platéia específica, ou seja, o pesquisador.

Os critérios de escolha que delimitaram os seis sujeitos que narram suas memórias e seu cotidiano neste capítulo basearam-se, em primeiro lugar, nas relações de reciprocidade estabelecidas com eles. Durante os quatro primeiros meses de pesquisa, através da técnica de observação participantes, gradativamente fui conhecendo cada um deles e estabelecendo situações de trocas a partir da restituição de suas imagens através das fotografias. Trocamos, ainda, histórias e lembranças, de maneira que o reconhecimento de suas identidades passou pelo reconhecimento da minha – ora psicólogo, ora fotógrafo, ora antropólogo e pesquisador, ora um homem jovem, recém-casado e curiosamente interessado pelo processo de envelhecimento.

Em segundo lugar, foi fundamental a consciência que alguns velhos demonstraram sobre as suas práticas cotidianas no Asilo e reflexão que eles apresentaram sobre seus tempos vividos. Evitou-se, portanto, propor entrevistas com os “idosos dependentes” (categoria institucional de classificação que define aqueles moradores que estão em processo de senilidade avançada) apesar de constituírem um público significativo do Asilo Padre Cacique. Reiterando o que foi escrito no primeiro capítulo, a condição asilar abriga dramas sociais e pessoais, como a doença, a morte e a invalidez; não obstante sua sanidade física e mental, os seis entrevistados vivem esses dramas cotidianos. Optou-se, então, por privilegiar narrativas reflexivas sobre a condição asilar, considerando-se que cada um dos sujeitos pode, em um período relativamente curto, assumir uma posição dentro da enfermaria e passar a ser classificado como dependente.

Os roteiros das entrevistas foram semi-estruturados: para o primeiro encontro, propunha-se o seguinte: “gostaria que você me contasse um pouco de sua vida e sobre sua vinda para o Asilo Padre Cacique”. Essa sugestão procurava deixar em aberto a possibilidade de iniciar a narrativa pela situação atual de asilamento ou por histórias e dramas vividos no decorrer da trajetória de vida. O início, os pontos de amarração e o final da narrativa são dados fundamentais para compreender as formas pelas quais o sujeito trama sentidos sobre suas experiências vividas, produzindo um “artefato verbal”, nas palavras de Bourdieu (1999). Para o segundo encontro, formulava-se um diagrama da trajetória de vida narrada na entrevista anterior, que serviria como ponto de partida para aprofundar alguns pontos da trajetória ou para pensar o cotidiano asilar. Procurou-se, assim, relacionar as experiências vividas e a identidade narrativa (Ricoeur, 1984;1985) à condição presente, marcada pelo processo de envelhecer no Asilo.

3.1 PEDRO

Pedro Viegas de Freitas nasceu em 1936 na cidade de São Luís Gonzaga, no Rio Grande do Sul, e mora no Asilo Padre Cacique desde janeiro de 2004. As entrevistas sobre sua trajetória de vida e sobre o cotidiano asilar aconteceram no saguão de entrada, local onde Pedro se encontra na maior parte do dia. No primeiro encontro, sabendo do caráter formal da conversa – que destoava de nossos outros encontros diários, quando trocávamos palavras espontaneamente – ele tomou cuidados com a sua apresentação, vestindo-se com terno e gravata. De início, a entrevista foi truncada, com Pedro insistindo em relatos curtos e solicitando continuamente novas perguntas. Após algum tempo, porém, ele deixou que suas lembranças se encadeassem, principalmente a partir das memórias de sua trajetória de trabalho.

A segunda entrevista foi menos formal: Pedro estava bem vestido, mas usava roupas que não destoavam da maneira que ele costumava se usar no dia-a-dia. Como prometera, trouxe algumas fotografias de seus tempos de garçom e *maître*, muito úteis para a sua narrativa ao servir como imagens evocativas para a memória. Durante as duas entrevistas, Pedro enfatizou sua trajetória de trabalho e só mencionou sua família quando fiz uma pergunta direta sobre o tema. Nas palavras de Ecléa Bosi (1989), o trabalho é o lugar privilegiado da ação no mundo. A centralidade das lembranças de trabalho na narrativa de Pedro apontam para os períodos de sua vida em que ele estava inscrito e posicionado no sistema de relações sociais e econômicas: são relações com a “boa sociedade” que comunicam o “código de categorias” (Cardoso de Oliveira, 1976) que irá definir sua identidade social – “é ali que existe amizade”, diz. Ele se reconhece como garçom, *maître* e economato porque o exercício dessas funções lhe trouxe a possibilidade de assumir papéis sociais e de se incluir, temporariamente, nessa “boa sociedade”.

A carreira de garçom

Tem diversos tipos de garçom: tem garçom de baile, de bailão, de restaurante, tem de boate e tem os outros bastantão por aí, né, então cada um tem que ter sua área especializada (...).E eu fui obrigado a aprender a ler as guarnições dos pratos, o que era tal prato e tinha que saber o que que vai nas guarnições dos pratos, para passar a ser garçom mesmo (...). Do restaurante tu tem que saber qual a guarnição de um filé, qual a guarnição de um frango, qual a guarnição de tudo, tem que saber, tem que saber explicar para o freguês o que que ele vai comer. Porque o freguês chega no restaurante e ele não sabe o que ele vai comer. Ele vai te pedir um troço ou ele vai te pedir só um filé com

fritas, é só o que ele sabe te pedir. (...). E a maioria não sabe disso, não sabe oferecer, não sabe vender. Eu ultimamente trabalhava num restaurante que tinha cento e tantos pratos e eu tinha que saber qual a guarnição dos cento e tantos pratos. Como é que é feita, como é que grelhada, como é que é. Esse é o garçom profissional.

Pedro iniciou sua carreira de garçom quando morava em São Luís Gonzaga. No “quiosque da Praça da Matriz”, ele trabalhou durante 20 anos e teve suas primeiras relações com o público e com a “boa sociedade”. Antes de chegar até esse emprego, Pedro trabalhou em uma casa de família onde “juntava esterco no campo para adubar as plantas” e concluiu que os trabalhos braçais não eram para ele. Seu pai havia sido turmeiro (peão de obras) em estradas e zelador do cemitério de São Luís Gonzaga, mas Pedro não quis seguir o mesmo caminho – “esse negócio de fazer força não é comigo”. O pai, inclusive, abandonou a família precocemente:

ele vivia dizendo que o dia que encontrasse dinheiro no enterro, ele ia embora e ia nos largar. E ele desapareceu mesmo (...). Eu não sei se ele achou, sei que eu achei o pote quebrado, mas o dinheiro não. O dinheiro desapareceu, não sei se ele pegou, fugiu. Desapareceu de casa, abandonou o emprego.

Após o curto período em que adubava o campo, Pedro experimentou a profissão de padeiro por cerca de dois anos. Mas foi na praça central da cidade que ele começou a definir sua carreira. Lá, onde toda vida social acontecia, especialmente à noite: “onde chegava o pessoal, e os políticos chegavam também, tinha que chegar no quiosque para comprar jornais, revistas. Ou se quisesse tomar um trago, tinha que ir no quiosque”. Ainda jovem e inexperiente, Pedro queria estar perto dessas pessoas e aceitou uma função de serviços gerais:

eu cheguei procurando serviço. Eu cheguei procurando, entrei como varredor do estabelecimento. Entrei como varredor e em seguida já peguei e comecei a servir as mesas. Comecei a servir as mesas e pronto, o Manoel [dono do estabelecimento] já me disse: não, tu fica pra servir as mesas também! E então eu fiquei lá para servir as mesas – e nem garçom eu era. Não sabia, não entendia... Mas ali que eu agarrei prática, eu adquiri a prática trabalhando, né? Daí eu fui pra boate. E ali é que eu passei a ser garçom.

A boate ou cabaré, como Pedro se refere, era um espaço freqüentado por pessoas provenientes de várias classes sociais. Ele conseguira uma colocação ali pela amizade estabelecida com Manuel, dono do quiosque, que lhe protegia – “ele fazia as coisas assim porque era gente boa. Até me nomeou procurador dele, porque eu não tinha ordenado e assim ele me dava uma cobertura”. Na boate, surgiu novas possibilidades para Pedro se relacionar com a “gente da boa sociedade” e para ganhar gorjetas generosas. Era “a época do pneu”:

tu nunca ouviu falar? Pneu era um contrabando que existia, que traziam pneu da Argentina. E se trocava pneu daqui por quebracho. Quebracho é um produto químico que tem, que pinta sapato. Tinta, faz tinta do quebracho, então se trocava. Naquela época, a gente levava daqui, por exemplo, do Brasil para Argentina. Então se fazia o câmbio, se trazia o quebracho de lá e se levava outra coisa daqui, era aquela coisa cambalacho mesmo. Onde se existia muito dinheiro. Aquelas moças do cabaré arrumavam muito dinheiro. E eu vivia naquela vida: de dia trabalhava no quiosque e de noite ia para a boate.

A vinda para Porto Alegre, no início da década de 1960, foi motivada pelo projeto de ascensão profissional. Em São Luís Gonzaga, Pedro já conhecia todos os seus conterrâneos e boa parte dos políticos locais. O trabalho tampouco oferecia novidades – “lá só era churrasco e churrasco. Nem filé se conhecia... Sei lá, comida de panela. E eu queria evoluir na profissão”. Com poucos recursos, ele se deslocou para a Capital – “tinha cinco pila no bolso. Uma mala e aqueles pila no bolso. E naquela época era cinco pila mesmo!”. Em seus primeiros meses na cidade, teve dificuldades para conseguir um emprego – faltavam-lhe referências e as condições climáticas lhe eram desfavoráveis.

Peguei o trem e vim direto para Ipanema. Sem conhecer Porto Alegre, mas tinha o endereço de um cozinheiro. Daí cheguei na ferroviária, lá na Voluntários, né. E aí andei da Voluntários até o centro na praça da alfândega, onde saiam os ônibus para Ipanema. Olha eu passei, sei lá, uns dois ou três meses na casa do cozinheiro, sem trabalhar, pois eu cheguei no inverno aqui, nessa época, assim, chovendo. Não tinha dinheiro, pois acabou tudo, só tinha os cinco pila. Daí o cozinheiro me mostrou tudo, me levou para o sindicato, me sindicalizou, me botou lá e me empurrou: olha Pedrinho, tu faz o seguinte, amanhã tu levanta cedo e vai procurar serviço, tu tem que botar um serviço no corpo. E eu: “meu deus do céu, sem conhecer ninguém?”.

O drama vivido na nova etapa de sua carreira de garçom passava justamente pela necessidade de acionar relações de prestígio, como fizera em São Luís Gonzaga. Apesar da moradia oferecida pelo cozinheiro, Pedro precisava se restabelecer e retomar seu projeto de ascensão profissional. É quando ele começa a narrar as desventuras experimentadas naquele longínquo dia de inverno:

eu larguei de Ipanema a pé, vim aqui pela faixa, passei na frente do Beira-Rio – quando ainda não tinha o estádio, né? E me fui para o sindicato, que era na rua Avai. E cheguei lá e dei uma sentada, dei uma parada e falei com os caras. Depois, vim prá [avenida] Protásio Alves, porque tinha uma conterrânea minha ali, numa churrascaria muito antiga, não sei se tu ouviu falar, uma churrascaria muito antiga, muito grande, que tinha na Protásio. Famosa, famosa a churrascaria que tinha e eu sabia que essa conhecida era gerenta lá. Larguei da rua Avai, tu sabe a rua Avai onde é? Da rua Avai até o Alto Petrópolis, no

cinturão verde, a pé. Quando vinha chegando digo: é ali. Eu não sabia né, vim pelo endereço. Daí chego lá e era segunda-feira. Chego na churrascaria e pergunto pela mulher e ela tava de folga naquele dia... Tava de folga! Daí eu pensei: “meu deus do céu, o que eu vou fazer agora”. E já vim saindo. Daí, vinha passando um caminhão carregado de Pepsi-Cola ali na frente. E eu olhei assim ó, um estudibach [automóvel *Studebaker*] daquele tempo e o cara me gritando de lá: “Pedrinho!” E eu olho – falou Pedrinho, é conterrâneo. Vou olhar é o Tenente Emílio. Parou o cadillac e disse: “bah! O que anda fazendo aí?” “Passeando” – eu sem comer, sem nada – “Passeando”... “O que que vai fazer amanhã?” – ele perguntou. “Passear” – eu disse, para não se humilhar pro cara, né? “Ah” – ele disse assim – “eu pergunto sem causa, porque se tu não fosse fazer nada, tu ia lá na Pepsi-Cola amanhã, às 5h da manhã, que eu to lá. Quero falar contigo”. “Mas então fala agora!” – eu falei pra ele. “Não, tu não quer trabalhar?”. “Não” – eu digo – “mas depende do trabalho, ué”. “É para carregar Pepsi Cola aí”. “Eu vou pensar” – eu me fiz mais um pouco”. “Não. Amanhã, às 5h da manhã, tu tem que estar na Pepsi Cola”. “Tá, tá” – eu falei – “E eu vou. Vou lá”.

Pedro narra esses momentos como se constituíssem uma epopéia: exalta suas ações, os infortúnios e as peripécias de ocasião – essas inversões de sentido, que trazem complexidade à trama, fazendo com que a personagem passe da felicidade ao infortúnio e do infortúnio a uma resolução. Sua habilidade poética resulta em uma experiência de continuidade: ao construir um personagem, Pedro organiza sua identidade pela narrativa e justifica amplamente sua posição atual no contexto asilar. Ele volta a acionar essas “verdadeiras amizades” que fazem parte da “boa sociedade” para demarcar sua participação nos espaços sociais.

Esse capítulo extraordinário de sua trajetória não se encerrou no encontro com o Tenente Emílio. Na seqüência de sua narrativa, Pedro continuaria sintetizando eventos acidentais num todo organizado ou inteligível, produzindo concordância a partir das discordâncias. Reafirmaria, ainda, que “o negócio de fazer força” não era mesmo para ele. Em seu segundo dia de desventuras,

às 5h da manhã eu tava esperando lá na Pepsi-Cola. Começou com aquelas máquina de carregar, daí mete assim, pega lá em cima, eu disse: “pô, mas que barbada, eu não vou fazer nada”. Só que fomos começar a trabalhar mesmo quando nós entramos na Duque e o companheiro disse: “sobe lá para cima”. E eu subi. Nossa, daí eu senti o ferro: sabe o que era pisar naquelas caixas? Pisava em cima das caixa de tampa... E resvalava, né? Tinha botado um sapato, tinha trazido um sapato e tal e ali eu pisava e derrapava. E um frio danado e chovendo... E ai fomos subindo a Duque e tal e eu em cima da carga e já tava tremendo de frio, todo molhado. Daí chegamos, assim, no primeiro boteco e o cara me olhou disse assim: “ta, mas esse cara vai morrer, cara”. Do frio, né? Daí me deu um riso de cachaça – e eu não

gosto de cachaça, não tomo cachaça nunca, né? E tive que tocar e vamos embora. Sei que eu acho que agüentei um mês naquele troço... Daí um dia eu tava com uma caixa de Pepsi Cola e olhei para os dois lados e não vinha nada... Daí botei os dois pés assim e um carro travou em cima de mim! Eu larguei a caixa no chão e disse: “ó tenente Emílio, larguei”. E ele olhando tudo e rindo do outro lado. “Eu larguei, não quero mais essa porcaria. Larguei. Quase que morro aqui, o que que eu vou querer? O que vou querer com essa porcaria?”. E as mãos todas rebentadas e os sapatos já tinha estragado, os sapatos tudo, né? E larguei, larguei mesmo! Daí sim, daí eu fui procurar serviço.

Após esses eventos, Pedro retomou sua carreira de garçom. Ele voltaria a relatar relações de prestígio com membros da “boa sociedade”, lembrando de alguns restaurantes de Porto Alegre em que trabalhou, mas a trama da narrativa já perdera sua dramaticidade. Os momentos inaugurais de sua carreira na Capital estruturam, portanto, um tempo e espaço privilegiado da memória, significado afetivamente pela superação das provações. O esforço de continuidade realizado por Pedro no decorrer da narrativa acabou por deixar em segundo plano as relações familiares. Somente quando questionado sobre o tema, ele revelaria a importância da esposa em sua trajetória social e como a morte dela seria um dos fatores decisivos para o asilamento.

Olha, família é uma coisa muito séria porque... Justamente nessa profissão o camarada – não é que não dê valor – tu não tem tempo para dar atenção para família, tu vive completamente sozinho (...). Mas tive. Tive uma mulher por 25 anos, onde criei seis filhos, onde tem um que mora no meu apartamento. O mais velho, que é o legítimo mesmo, né? (...). Mas ela, ela, por exemplo, foi uma pessoa, uma pessoa que sempre me apoiou... Bah! Aquela mulher foi uma coisa bárbara. Depois, ela entendia mesmo, ela era cozinheira mesmo, de forno e fogão, era inteligente, uma pessoa... Porque ela sabia comprar, eu não. Eu fazia os negócios, mas ir lá no supermercado ela que sabia dos negócios, ela que sabia, sabia a quantidade, enfim, não desperdiçava nada, né? Ela tava sempre certinha e trabalhava que era uma coisa de louco! Um abraço... Me desequilibrou total quando ela morreu. Me desequilibrou, bah... Aí que perdi dinheiro, botei troço, botei negócio (...). Ganhei muito dinheiro, em compensação queimei tudo. Não adianta nada: só tenho recordação do que passou; o resto não interessa nada. Agora eu to aqui, e to bem aqui. Me dou com o pessoal aqui da frente e faço minhas coisas, né?

Pedro não quis detalhar eventos e lembranças relacionadas à morte de sua esposa. Apesar de sempre ressaltar suas iniciativas e motivações, afirmando um estilo de vida determinado por escolhas individuais, ele assinalou a importância dela para a consolidação da carreira de garçom e de economato – “tu tem que botar uma pessoa de confiança na cozinha”, afirma, “porque senão os cara te passam pra trás”. O encadeamento de suas escolhas depende

da inteligência em estabelecer relações com as pessoas em posição de prestígio social, com “as verdadeiras amizades”. Sem aprofundar o drama da perda da esposa, Pedro a define como alguém de confiança, cuja perda ajuda a compreender porque ele, apesar de ter estabelecido uma carreira bem-sucedida, não conseguiu se manter e foi viver no Asilo Padre Cacique.

“O meu negócio é relação pública”

Eu achava que ali era a sociedade boa, né? Que ali se tratavam bem, ali que existe amizade. Aqui tem aquela amizade fingida e lá não: lá é sinceridade mesmo.

Habitando o saguão de entrada, Pedro afirma a continuidade de sua identidade social. Lembrando de nosso primeiro encontro, quando ele me disse que “antes de entrar aqui, o cara tem que deixar os problemas com a família para trás”, Pedro já começava a indicar quais elementos significativos de seu passado eram relevantes para sua identidade e para a representação de si: conversar e “agüentar bronca”, que remete à compreensão das formas de sociabilidade em diferentes espaços sociais; as relações de amizade com a diretoria do Asilo, lembrando a importância que ele atribui às posições de prestígio; e a sua autoridade para falar sobre essas várias sociabilidades e posições, resultado de uma carreira eminentemente masculina – “homem só fala com garçom, barbeiro e taxista”.

Ao organizar pelo pensamento uma trajetória linear, cujos insucessos foram superados pela inteligência prática e pelas relações de prestígio, Pedro está fundamentando sua autoridade para dar conselhos sobre papéis sociais e estilos de vida. À exceção da morte da esposa e de uma doença crônica – a osteoporose –, ele foi capaz de ultrapassar as desventuras e fortalecer sua carreira profissional. Porém, Pedro acabou vindo para o Asilo Padre Cacique, colocando em questão a verossimilhança de sua história no mundo da velhice. Na defesa de sua identidade, ele acabou entrando em conflito com um colega pela questão, aparentemente simples, de se a porta do quarto deveria ou não permanecer aberta.

“No verão tudo bem, mas no inverno não dá” – insistiu Pedro. Porém, esse colega insistia em manter a porta aberta: “ele é cabeça dura... Briga com todo mundo”. Acima de tudo, para Pedro essa pessoa não participa dos círculos sociais de prestígio – “o cara é um grosso. Tu sabe como é. Eles não tem a mesma formação que a gente, né?”. Ao me incluir na mesma categoria da “boa sociedade”, Pedro estava formalizando uma aliança: “tu tem que falar com esses caras... Eles têm que desabafar, esquecer o passado e aceitar as coisas aqui”. Ainda que sua carreira de garçom tenha lhe propiciado a autoridade necessária para lidar com

todo tipo de gente, minha formação universitária era um elemento adicional, entendido por ele como decisivo na redefinição das condições do conflito em seu quarto.

Pedro não se inclui no mundo da velhice. Suas aspirações estão voltadas para a continuidade de sua carreira de garçom apesar do asilamento: uma das razões de sua vinda para o Asilo Padre Cacique foi a frustração de uma relação afetiva com Joana (nome fictício), uma moradora da SPAAN, com quem Pedro tentou se associar para a realização de eventos. Ele narra longamente o fracasso da associação:

ano passado, o motorista da Hípica foi lá na SPAAN nos buscar. Era pra ele nos pegar meio-dia ele chegou uma atrasado. Mas deu certo tudo, não teve problema nenhum. Mas ele chegou e ela foi pra cima dele. Disse: “não vou te pagar a corrida porque o senhor chegou atrasado”. E ele olhou, né? E ela xingando ele e eu disse: “não, espera aí cara, para aí, o rapaz não tem nada a ver com o troço. Baixa a bola depois nós conversamos”. Mas ela foi enchendo o saco. (...). Daí, lá pelas quatro, cinco horas as gurias vieram me chamar: “ó! A Joana já tá querendo ir. Ta te chamando lá no carro”. “Mas eu não terminei de trabalhar” – eu disse. “Mas ela ta lá te chamando”. Daí ela já tinha mandado o motorista tocar, queria ir embora e me deixar lá. Aí me deu aquele... Eu só disse: “amanhã nos conversamos”. E pronto. Só que no dia seguinte foi a mesma coisa: o motorista chegou e ela de novo foi pra cima dele e tal e eu querendo acalmar, mas já tava meio assim, né? E daí lá pelas três horas, quando o governador tava querendo chegar e nós ia ainda almoçar, ela já tava chamando de novo. Disse que taba muito cansada, que não podia esperar e tal. Sei que deu um baita dum rebu... Tive que vim embora com ela. E, desde essa vez, aí sim, aí eles não me procuraram mais. E me disseram pelo o quê, né? Me avisaram e me ligaram agora há pouco tempo, dizendo assim que queriam nós de novo. Mas eu disse: “com ela eu não trabalho”. E aí eu fiquei nessa, né? Perdi o que tinha e eles não querem mais saber.

A condição presente de Pedro torna-se desoladora pela ausência de perspectivas. Com uma identidade social fundamentada em certa maneira de fazer as coisas, ele estabelece limites e fronteiras em relação a outros moradores do asilo na medida em que projeta a continuidade de sua trajetória. Após o insucesso da relação com Joana, Pedro ensaiou um novo recomeço, desta vez sozinho, mas acabou interrompido por um resfriado, que agravou as dores causadas pela osteoporose. Até o início de novembro de 2005, Pedro ainda estava recolhido em seu quarto – “o cara não pode bobear. É melhor uma retirada estratégica do que ficar se arriscando”. O saguão de entrada permaneceu sem seu guardião por cerca de duas semanas. Mas ele recobrou sua saúde e retomou seu posto: “esse é o meu negócio. É relação pública. Estar com a turma. É o que eu sei fazer”.

3.2 MARIETA

“O tempo é memorizado não como um fluxo, mas como lembranças de lugares e espaços vividos” (Harvey, 1992, p.201).

Marieta Augusta Garces nasceu em 1931 na cidade de Juá, próximo a São Francisco de Paula, mas foi registrada em Caxias do Sul. Desde janeiro de 2004, ela mora no Asilo e vem se mostrando uma personagem peculiar: quando a conheci, eu estava observando o grupo de trabalhos manuais e Amábilis, uma das Irmãs, trouxe Marieta pelo braço e a apresentou para mim: “essa é a Marieta, nossa dançarina”. Não era preciso que Amábilis falasse sobre essa habilidade peculiar, pois Marieta entrou na sala dançando e cantando. Vestia uma roupa cheia de apetrechos, deixando muito pouco de sua pele e de seus cabelos à mostra. Sempre sorridente, ela aproveitou a música que tocava em um rádio de pilha para ir de um lado ao outro da sala, causando, num primeiro momento, alguns incômodos (ao menos era isso que se deduzia a partir das caras das outras que estavam ali). Ernestina não perdeu a oportunidade de ironizar Marieta, falando baixinho, sucessivamente, em meu ouvido: “essa aí é louca” ou “essa juventude de hoje...” ou “tu viu que ela bate as chapas [dentaduras] quando ri?”

Justamente onde a imagem de “vovozinha” se impunha – os trabalhos com agulha – surgiu essa idosa extravasando feminilidade, dançando e cantando. O cômico e minha dúvida a respeito de sua condição mental referem-se, na verdade, ao sentimento compartilhado de que há algo fora do lugar: Marieta age e faz coisas que não deveriam ser feitas no espaço asilar⁶⁶. O mais interessante é que ela sumiu por alguns momentos e, quando voltou, estava usando um vestido prendado vermelho e gritava: “cadê meu noivo?! Cadê meu noivo?!”. Ela se aproximou de mim, olhou-me e perguntou: “ué? Tu não tá pronto pro casório?”. Eu ri e disse: “eu já sou casado! Se eu casar contigo, vou ter que dividir a pensão!”. Ela riu e começou a cantar suas músicas antigas, que eu faria questão de gravar mais tarde.

Essa é a imagem que Marieta procura apresentar para todos os visitantes, funcionários e colegas de Asilo: a da cantora e dançarina da Rádio Difusora, em Porto Alegre, durante o “tempo dos pracinhas”. Sempre cuidadosamente vestida, com seus vestidos floridos e colares deslumbrantes, Marieta seduz a todos. Quando possível, procura fazer trocadilhos: brinca com as palavras, mexe com homens e rapazes que cruzam o seu caminho no dia-a-dia do Asilo Padre Cacique. Aparentemente senil para boa parte de suas colegas de Asilo, Marieta

⁶⁶ “O corpo e o uso de artifícios para arrumá-lo fazem parte, assim como para as velhas do asilo, de uma forma de controle de expressão da velhice” (Barros, 2000, p. 142).

consegue estabelecer relações de reciprocidade com visitantes, o que lhe permite seguir com seu projeto de retornar à sua casa, em Alvorada, que lhe foi dada por um político local, seu benfeitor, em homenagem a sua voz e sua dança.

Durante as entrevistas, Marieta se transformou, deixando de ser a simpática dançarina e afirmando seu saber-fazer pela narrativa: as maneiras de limpar, capinar e cozinhar, carregadas de provações e persistência – “trabalhei três mês sem receber nada”; “cheguei a perder a sola do sapato de tanto ir lá buscar as coisas que ele pedia”.

Um ano eu fiquei sozinha lá no mato, por causa da exposição. Aí fiquei lá um ano, fiquei trinta dia na [rua] Pinaré, no seu, no Mauro Prado⁶⁷... Empregada. Sabe quanto eu ganhava por mês? Setenta conto. E cortava a grama e fazia o muro. Ganhei um casaquinho novinho, e era um frio medonho, e eu... Essa cerca aqui no muro, que dá pra outro vizinho, eu garrei o tesourão e fui lá cortar... Aquele leite daquela cerca grudou na minha blusa e eu botei a blusa fora... Eu fazia tudo: cortava grama por setenta conto, e limpava duas casa e duas garagem, a cozinha e o quarto do empregado, o banheiro e esta área aqui que eu estendia roupa aqui. E aí, limpava lá em cima e cortava grama até com machadinho na beira assim da estrada, até no portão. Tinha a saída pro portão e essa vinda de lá, e aqui no meio tinha grama. E daí saía de lá do portão aqui, tinha calçamento até na área aqui da frente... E eu cortava aquilo tudo de machadinho, deixava o pátio que era uma riqueza. Nunca tinha jardineiro lá, o meu patrão não queria botar, o Mauro Prado.

Fazia 4 ano que eu tava lá [no Pão dos Pobres], lavando panela... E a cozinheira saiu de férias e eu fiquei um mês lá na cozinha, tirei o primeiro lugar de cozinheira. Eu, ôxa beleza! Todo mundo vinha me abraçar: 180 criança, comidinha pronta e o arroz pronto! Tinha uma mulher só pra fazer o arroz, nesse panelão aqui redondo. E eu fazia! E a carne assada era as 8 horas no fogo, pra ficar de lida, e as armonica no molho, aquele molho... Torrava farinha de trigo, depois boto a massa de tomate na cebola ali, que já tá frita, e cuido e boto a água e depois a massa de tomate, que é pra não ficar amarga, queimando a massa de tomate na boca. Fica um gosto tão suave que tu não sabe! E a sopa depois eu torro farinha de trigo com cebola, com uma, duas colher de farinha de trigo torrada e despejo na sopa pra dá o gosto... E o feijão também, assim de cebola na frigideira, fritando, e duas colher de farinha de trigo. E depois boto no feijão, o feijão fica grosso e um caldo que é uma delícia!

As memórias de sacrifício e exploração não são narradas com revolta. Como assinala Ecléa Bosi (1987), o trabalho “funde-se com a própria substância da vida” (Bosi, 1987, p. 393), sendo assumido como uma atividade natural. O sacrifício é sinal de vitalidade e

⁶⁷ Uma vez que não foi solicitada a permissão para as pessoas citadas por Marieta em sua narrativa, os nomes dos patrões ou de políticos com que ela teria se relacionado foram substituídos aqui por outros, de caráter fictício.

reconhecimento social. Nessas idas e vindas, Marieta encontrou alguns espaços de inversão do cotidiano, como quando a fizeram cantar para deputados e vereadores durante um jantar na casa de um de seus patrões e, após a performance, foi convidada para sentar à mesa e desfrutar a comida que ela mesmo havia preparado. Ou quando ela se orgulha de sua resistência física – “tenho saúde de ferro”, “sou de família de índio”, justifica – e lista o nome de todos os que morreram, entre patroas, patrões e filhos destes que ficaram sob sua tutela.

E o Lalo, filho da dona Maria: “Ah, é aquele grande ali, ela morreu e os filho tudo morreu”. E o dono da Casa Vito, era o herdeiro, também morreu”. Por que que essa gente morreram tudo? A minha comadre também morreu, morreu tudo (risos). E eu, forte assim? (...). E eu não fico velha, porque eu sou forte, sou de família de índio (...).E eu não fico veia trabalhando desse jeito.

Um vida comprida e alongada: os marcos temporais

As mortes e a sobrevivência de Marieta já assinalam as formas de consolidar sua experiência. Pensando o tempo, ela faz referências a marcos geracionais, como “o tempo dos pracinhas” ou “o tempo da Copa do Mundo”, e às extensões espaciais: os prédios que surgiram, os filhos dos outros que eram pequenos e agora estão “do tamanho daquela porta”, sua terra natal, que “não é mais a mesma” e pareceu-lhe vazia quando comparada às lembranças de infância. Ao narrar sua trajetória social, Marieta circula entre os diversos municípios gaúchos onde viveu e localiza suas memórias de acordo com as casas onde trabalhou.

Tu ouviu falar em São Francisco de Paula? É aí, lá no Tales Juá que eu nasci, porque eu não sei se eu nasci lá... Lá nós tinha uma casinha pequenininha, só uma peça... No meu avô, pertinho do meu avô. Depois, eu vim pra Marilda Souza, do Esteio. Naquele tempo eles pegava as menina e criavam as menina, pra lavar louça, pra tudo. Sem ordenado, sem nada (...). E eu fiquei lá até o tempo do Getúlio. Não sei quantos mês foi. Ai, eu vim pra cuidar da guriuzinha do Benedeti na Copa do Mundo, que a mulher dele tava ganhando nenê, a Ana Lúcia, e aí ele tirou da barriga da mulher pra ir à Copa do Mundo. E lá eu fiquei, que... fiquei lá, muitos anos!!! Acho que até vinte ano.

E aí minha mãe foi pra Caxias, pra se empregar na fábrica. Eu não fui junto, ela que foi. E aí eu fui procurar ela e disseram “ela caiu no poço e morreu”. Porque ela foi pra fábrica, cinco hora ela ia buscar água no poço lá. E escorregou os pé – lá não tem anel no poço – e ela caiu dentro. Morreu... Eu fui procurar ela e disseram pra mim “tua mãe morreu no poço, lá no Burgo”. Viu?... E depois eu vim pro Pão dos Pobres. Fiquei dois ano lavando panela; não alcançava nas panela pra lavar e botavam banquinho pra mim (risos).

Marieta seguiu sua trajetória dramática por casas e cidades. Após trabalhar com o primeiro empregador em Esteio – “lá perto da exposição”⁶⁸ –, precisou se mudar em razão do adoecimento dos patrões e do crescimento dos filhos deles. Então, passou a morar na casa do mesmo patrão responsável por sua vinda para o Asilo Padre Cacique, localizada na esquina das ruas Pinaré e Manajó, em Porto Alegre. Durante trinta anos, ela se dispôs a trabalhar não apenas nessa casa, mas para várias outras do mesmo bairro. E foi nesse período que ela entrou em contato alguns deputados e vereadores e protagonizou a história do jantar.

O [fulano], prefeito desses arabalde aí, ele era prefeito dos trabalhador. Ele foi prá Brasília e lá ele ficou. Ele morava atrás de mim. Então eu limpava minha casa e a casa do [outro político], do outro lado da cerca. Três meses... Viu como eu sou trabalhadora? Na chuva! A mulher fazia eu lavar todos vasos de flor da rua, de escova, quando chovia. E eu na chuva, molhadinha... E eu ia prá lá lavar o pátio prá ele, que era o prefeito. Daí me faziam cantar pros deputados lá na mesa; e me faziam sentar na mesa prá comer com eles. E o [outro político] me mandava cantar e eu comendo no meio dos três deputados.

Para além de Porto Alegre, Marieta ainda conheceu a cidade de Torres, localizada no litoral norte do Estado. Viajando com seu patrão, ela passou alguns veraneios junto ao mar e pôde acompanhar o crescimento da cidade, com a substituição de casas e espaços públicos por conjuntos habitacionais e grandes construções.

Aqui é a SAP [Sociedade de Amigos da Praia de Torres]. E aqui é o seu Marcos*. Nessa quadra aqui corria os autinhos, aqui nesse terreno, e ele mandou fazer tudo edifício. Aqui. Tem frente pra ali, de frente prá praia, mas não é na praia. É aqui no meio da quadra. E aí caminha um pouquinho e é o farol. [PERGUNTA: faz pouco tempo isso?]. Eu fiquei trinta anos lá... E um ano lá no sítio sozinha. O ano passado, que ano foi? [RESPOSTA: 2004]. É... Eu tava no sítio. Faz sete meses que eu tô aqui. Minhas pernas tão tudo inchada e eu vim pra cá.

Como propõe Gaston Bachelard (1994), pensar o tempo é um ensaio de consolidação da experiência segundo uma ordem desejada. Essa ordem, que no caso de Marieta é dada pelos itinerários e ocupações dos espaços de pertencimento, permite deslocamentos narrativos que podem não fazer sentido imediato ao seu interlocutor. Porém, ao mostrar que dois acontecimentos estão em seqüência lógica – as mudanças na paisagem afetiva de Torres e a experiência de solidão e doença que Marieta vem experimentando nos últimos tempos – a memória ultrapassa instantes aparentemente pontuais e produz intervalos de duração.

⁶⁸ Anualmente, entre os meses de agosto e setembro, realiza-se na cidade de Esteio/RS a Expointer (Exposição Internacional de Animais, Máquinas, Implementos Agrícolas e Produtos Agropecuários).

Organizados formalmente e afetivamente pelo pensamento, são esses intervalos que produzem o sentido da experiência narrada.

Marcos, sendo o último empregador de Marieta, foi responsável por sua aposentadoria. Também foi ele quem conseguiu uma vaga para ela no Asilo Padre Cacique. Esse “ano passado” tem um peso especialmente dramático para Marieta: ela ficou encarregada de tomar conta de um sítio por um mês, período em que adoeceu e viu suas pernas “incharem” – doença que é um dos principais fatores que, segundo ela, a trouxeram para o Asilo.

Eu ficava lá e cuidava de 19 galinhas... Era treze galinhas e 19 perus. Eu trabalhava muito: tinha que lavar tudo... Eram cinco pratos lá nas galinhas e eu limpava tudo e em seguida tava tudo sujo de novo. E tinha a piscina: tinha uns que entravam, aqueles perus grandes, que avançavam na gente. Ele pegou aqui no meu braço e ficou dependurado, no bico. Eu fazia bolo com a farinha de trigo – ovos tinha muito, muito. Daí eu cortava as tirinhas do bolo e comia uns pedacinhos. Foi vinte e cinco dias que eu fiquei lá, sozinha. E não conseguia nem andar direito. Fiquei que era só osso. E aí as pernas ficaram tudo assim, inchadas.

Marieta não aceita sua condição de asilamento. Ela carrega sempre um documento que proíbe a sua circulação pela cidade, salvo se acompanhada por um responsável – “eu tava acostumada a sair todos os dias de ônibus cantando e tenho muito freguesia lá fora, mas eles não me deixam sair. Além disso, diz-se insatisfeita com o atendimento do “hospital” – como por vezes denomina o Asilo – e que paga “180 conto a cama (...). Só aquele pedaço ali”. Marieta não confia em qualquer médico e não aceita ser medicada na instituição, porque dois de seus patrões fizeram exames com médicos desconhecidos por ela e teriam morrido em razão disso.

Por não ser alfabetizada, ela não consegue se localizar no espaço urbano a não ser através de imagens. Sua memória, rica em detalhes dos lugares onde morou e dos patrões para quem trabalhou, não apresenta muitas demarcações que poderiam lhe ser úteis para orientá-la a reencontrar os lugares onde viveu: sabe que morou em uma rua perto do “Dinosuli, aquele supermercado grande de Porto Alegre”, mas não lembra do número da casa ou do nome da rua. “Escreve uma carta prá mim”, ela pede. Mas como enviá-la, se os correios localizam endereços preferencialmente por números e nomes? Frente às normas e regras do Asilo, Marieta prefere jogar com suas habilidades lúdicas e tem, na sala de visitas e no refeitório, dois espaços privilegiados para revelar uma identidade organizada pela música e pela dança.

Cantora e dançarina da Rádio Difusora

No decorrer das entrevistas, permanecia a dúvida: por que Marieta não contava sobre os tempos em que trabalhou na Rádio Difusora? O contraste entre a representação de si no cotidiano asilar e a trajetória social narrada provocou algumas insistências do pesquisador, que estava decidido a desvendar a origem daquelas danças e canções. Ao ser inquirida sobre o assunto, Marieta começou a cantar música por música, imitando, inclusive, as chamadas comerciais e agradecimentos da Rádio Difusora.

Salve, salve o Homero Camiseiro
 O Homero camiseiro é o maioral da cidade
 Pra vestir o cavalheiro apresenta novidade
 Na glória! Elegância não é roupa
 Na glória! É que eu faço a minha roupa
 Lá vem o cordão dos puxa-saco
 Dando viva ao seu maioral
 Quem tá na frente é passado pra trás
 E o cordão dos puxa-saco cada vez aumenta mais
 Iaiá me deixa
 Subir nessa ladeira
 Eu sou do bloco mas não pego na chaleira.
 Lá vem, lá vem, lá vem o cordão dos puxa-saco
 Dando viva ao seu maioral.
 Quem tá na frente é passado pra trás
 E o cordão dos puxa-saco cada vez aumenta mais.
 Iaiá me deixa
 Subir nessa ladeira
 Eu sou do bloco mas não pego na chaleira.
 Chiquita bacana lá da martinica,
 Te veste com uma casta de banana nanica,
 Não usa vestido, não usa calção
 Inverno pra ela é pleno verão
 Só disse que ali está com toda razão
 Só faz o que manda no seu coração. Oi, oi.

E encerrou, recitando:

Quando eu parti, pra te deixar tão distante e eu já não tinha sofrido ainda bastante. A sorrir e a beijar-te e as bocas se uniam de amor. Agora que você me aparece, você não merece consideração, não pensa que a mim você engana, já há mais de uma semana que eu espero ocasião. A vizinhança já tinha notado que você me deixou abandonado. Junte tudo que é seu e saia do meu caminho, o nosso amor já morreu e a saudade que vem transferir. Tinha até o projeto do mesmo teto, mas um dia eu brigaria, fracassei novamente, fracassei em vão, decididamente você não tem coração.

Narrar e pensar os tempos vividos é definir relacionalmente a identidade social a partir da organização de elementos significados afetivamente segundo lógicas relacionais, que fazem sentido no instante da evocação. A busca pela origem desses elementos é uma preocupação do pesquisador, sendo respondida por Marieta através da reafirmação de suas preferências e aspirações. A unidade de sua experiência de envelhecer no Asilo corresponde a uma identidade fundada nas canções e versos, que corre o risco de perder o sentido se explicada nos termos propostos pelo pesquisador. Mesmo assim, Marieta acolheu as insistências e contou:

lá no Esteio eu cantava. Aprendi com a vitrola: era o ‘Baião Caçula’ e ‘O sereno’. Daí o Homero Camiseiro botou um anúncio: queria duas pastoras lá na Rádio Difusora (...). Eu tinha os cachinhos aqui, todo dia era eu na penteadeira prá ter os cachinhos aqui. Então o seu Moraes disse que queria duas pastoras e a gente foi prá lá (...). Eu era muito... Com aqueles cachinhos, já pensou? Mas quando fui prá Difusora tinha uma velha que me levava num salão de baile todo dia, era o Salão dos Palmeirinha... Já acabou agora... E essa minha patroa, que me levava lá, tinha uma guriazinha – ela tá mais grossa que aquela porta agora [apontando para a porta da sala de visitas do Asilo]. Essa comadre me levou prá dançar no Salão dos Palmeirinha e eu ia lá prá dançar. Com 20 anos eu era linda, linda (risos). E o seu Moraes andava por lá naquele tempo.

Para compreender esse trecho da narrativa, foi preciso juntá-lo a segunda entrevista, quando Marieta explicou que as “pastoras” eram meninas contratadas durante três meses – dezembro, janeiro e fevereiro – para acompanhar a apresentação das músicas de carnaval na Rádio Difusora. Houve uma oportunidade – no “tempo dos pracinhas” – em que ela conseguiu esse emprego, com ajuda de Moraes, que a vira dançando no Salão Palmeirinha.

Eu aprendi as música tudo em uma noite. E eu dançava e cantava e as pessoas tudo me olhavam. Nem dava bola pros outros. Eu lá, com meus cachinhos, linda, linda, de vestidinho colorido. E era o Homero Camisero me olhando, todo mundo me olhando...

Três meses cantando e dançando foram suficientes para Marieta instituir esse tempo vivido como um espaço imemorial organizador de lembranças. Nele, estão enraizados os elementos fundamentais dessa identidade lúdica de Marieta, que subverte as relações cotidianas. Boa parte das passagens afetivamente relevantes da vida de Marieta estão relacionadas a essa identidade. Mesmo a sua condição de saúde e a superação da morte e do desaparecimento de espaços de referência simbólica são compreendidos pela perspectiva da dança.

A minha comadre que me levava lá no Palmeirinha também morreu... Morreu tudo! (risos). Não tem mais a Casa Vito, que vendia televisão

lá na Galeria Chaves (...). O Fernando Kroeff, que era patrono do Grêmio, também morreu. A família toda morreu. Por que essa gente morreu tudo? E eu nunca precisei me consultar. E dançando noite e dia. Eu danço ali, danço aqui... Tudo essa gente que eu encontro eu vou dançando

A identidade lúdica e a trajetória social de Marieta se cruzam em alguns momentos de sua narrativa, mas geralmente se contrapõem. Levando em consideração os contextos nos quais cada qual é evocada ou colocada em prática – no refeitório e na sala de visitas, geralmente para visitantes ou voluntários – pode-se interpretá-las como duas táticas cotidianas relacionadas ao projeto de retomada das redes sociais anteriores ao asilamento.

Ao brincar com seu corpo, com sua voz e com o duplo sentido das palavras, Marieta freqüentemente dirige-se aos homens que visitam o Asilo Padre Cacique. Tal qual ocorreu em sua trajetória social, ela alimenta a hipótese de que suas habilidades de cantora e dançarina serão valorizadas por políticos e empresários, que poderão retirar-lhe da condição de asilamento. De fato, no Asilo há uma circulação significativa desses homens e, de certa forma, há um campo de possibilidade para o projeto de Marieta. Porém, o principal custo dessa tática é o enfrentamento cotidiano da carreira da velhice feminina, com seu código moral que classifica rapidamente Marieta como uma pessoa senil.

No decorrer das entrevistas, ela também brincou com esses elementos lúdicos, mas procurou aprofundar outros saberes práticos e revelar as vicissitudes dramáticas de sua trajetória social. Além de declarar sua insatisfação com a situação de exclusão social vivida no Asilo, ela apresentou seus documentos e insistiu para que eu lhe ajudasse a recuperar contatos com pessoas que participaram de suas redes sociais anteriores, relacionando dinamicamente o passado e o presente. Nos cruzamentos entre a identidade lúdica e a trajetória social, Marieta joga com a imaginação e com a memória, restaurando incessantemente o sentido de seus tempos vividos.

3.3 AZEVEDO

Luís Carlos de Azevedo nasceu em Montenegro em 1943 e mora no Asilo desde junho de 2004. Atualmente, ele habita o último quarto da Ala masculina. Durante três entrevistas, a sua narrativa elucidou outros pontos relevantes da experiência de envelhecer no Asilo. Em relação à Marieta, há variações em termos de gênero, classe social e, principalmente, de relações estabelecidas com a cultura asilar. Enquanto para ela a vida foi um encadeamento de situações necessárias, alheias às suas escolhas, Azevedo conta uma vida ritmada por suas

escolhas, por projetos demarcados por reflexões sobre possibilidades e limites, que resultaram ou não em bons resultados para ele, enquanto indivíduo ou pai de família. A trajetória social de Azevedo é narrada biograficamente, obedecendo as fases e idéias-valor do ciclo de vida, começando pela infância e adolescência:

a minha história de vida... a minha infância foi uma infância... não diria normal, porque um 13º filho que se cria praticamente sozinho, e os outros irmãos, os demais irmãos já eram adultos quando eu nasci, daí a minha, o meu apego aos cães, porque com cinco anos de idade eu ganhei o primeiro cachorro, aquele cachorro que se transformou num irmão, num parceiro. Eu tive uma infância normal, sem grandes traumas. Uma adolescência normal. Talvez eu fosse um cara, eu sei que eu era um cara – como é que eu vou te dizer? – frustrado, porque eu sempre fui muito franzino, eu não tinha o porte atlético que era o protótipo do cara da década de, de todas as décadas, hoje ainda eles aprimoram o físico, eu era franzino, magrinho, magérrimo, 45, 46 kg, quando eu cheguei aos 18 anos no quartel. E então essa coisa me incomodava. Chegava na praia, eu não era seguramente um objeto de admiração das mulheres pelo meu porte físico, isso me incomodava.

Ao contrário de Marieta, que organiza suas lembranças por demarcações espaciais, e diferente de Pedro, cujas lembranças são pautadas por relações de trabalho e pessoais, Azevedo pensa o tempo linearmente, em conformidade com as mudanças em sua personalidade, próprias do ciclo de vida, e com as peripécias, sucessos e fracassos de sua vida. As demarcações são sempre episódicas e relacionam-se tanto à família nuclear quanto a sua trajetória individual, que é interpretada a partir de categorias médicas ou psicológicas:

e assim eu fui levando. Fui casar aos 29 anos, fui pai aos 32, depois aos 36, 35, e a minha vida transcorreu, enfim, sem grandes novidades. O desamor depois chegou, o amor platônico veio quase que simultaneamente e permanece até hoje (...). Eu tive alguns problemas na minha vida, eu sou um homem que tenho geneticamente, digamos, o vírus do alcoolismo, ele me incomodou, e me causou bastante transtornos na minha vida, (...). O álcool tem essa coisa, ele, no dia seguinte ele te provoca modificações na tua personalidade, e isso teve um preço. Talvez o preço maior é que por força dos muitos, sucessivos pedidos de demissão (...). E então eu paguei um preço alto por isso, acabei no asilo.

Os dramas sociais vividos por Azevedo surgem gradativamente e suas falas. O divórcio, a perda da capacidade de trabalho e o alcoolismo estão relacionados em sua trajetória. Profundamente reflexivo, Azevedo atribui as suas dificuldades às escolhas e projetos sociais que ele próprio delimitou ao longo de sua vida. Algumas situações alheias à sua vontade são enumeradas, como a predisposição genética para o alcoolismo e os “30%” de responsabilidade da mulher pela falência do casamento – contra os “70%” que ele atribui a

suas próprias escolhas. Porém, ele assume plena responsabilidade por suas escolhas, afirmando que “os eventos que ocorreram foram promovidos por mim mesmo”.

O parceiro da solidão

A trajetória de profissional liberal o levou à ascensão social. Apesar da superação da pobreza da família de origem, Azevedo não conseguiu garantir a continuidade de sua participação no núcleo familiar em razão dos insucessos situacionais, com uma relação de sociedade que o “descapitalizou totalmente” ou o problema do alcoolismo. A escolha por uma carreira de vendedor foi marcada por uma renúncia dramática da família, que resultou em uma individualização radical e na solidão:

no dia-a-dia eu saía de casa para viajar, ficava uma ou duas semanas fora, eu também, muito embora convivendo com pessoas, eu era um homem sozinho. Os quartos de hotel, o quarto de hotel é um dos ambientes mais frios que existe, no sentido humano. Você entra para dentro daquele apartamento, daquele quarto de hotel, e, profissionalmente eu me refiro, e ali então é você e as quatro paredes. E foi assim durante muito tempo. Depois melhorou, já se tinha televisão em apartamento, primeiro era somente quarto, depois os hotéis no interior começaram a ser construídos com apartamentos, depois com televisão, melhorou, mas ainda assim, mesmo com televisão, você se sente sozinho... Porque a minha família tinha ficado na cidade né, na sede, digamos assim, então a solidão sempre fez parte da minha vida.

O subsolo, especialmente à noite, quando a circulação de pessoas é reduzida, foi apropriado afetivamente por Azevedo a partir da referência à solidão. É lá que ele conseguiu estabelecer um espaço de intimidade para além do quarto, o que contribuiu para sua “incorporação ao dia-a-dia do Asilo”.

E hoje, eu me refugio no subsolo do asilo, estou só, mas já é uma solidão diferente porque eu me faço acompanhar da música, ou de um caderno para escrever as minhas poesias ou as minhas canções, então eu já tenho uma companhia mais agradável. Uma vez eu peguei uma frase e mandei fazer um adesivo e coleí numa, no vidro traseiro do meu carro: “O parceiro da solidão”, e assim tem sido a minha vida,

A solidão, que participa de suas lembranças desde os tempos da infância, é revisitada e ressignificada no contexto asilar. Também é no subsolo que Azevedo arquiteta seu projeto de voltar para o mercado de trabalho e reestruturar sua vida a partir de uma nova profissão:

não conseguindo mais emprego, eu tomei a decisão de vir para o asilo (...).Eu não vim para o asilo para ficar definitivamente aqui, até o meu último dia de vida, eu inicialmente pensei em ficar uns seis meses, me

refazer e voltar para o mercado de trabalho, eu não consegui, eu tentei. E aí, como eu senti que eu não iria conseguir voltar para o campo das vendas, eu me voltei para a música né, porque eu já vinha fazendo, já vinha compondo e... mas por prazer, e aí me lembrei e disse: “Bem, se eu componho e se eu acho que elas têm conteúdo, uma harmonia de sons, eu, é possível que eu possa através delas extrair um, algum valor que me mantenha, que me possibilite deixar o asilo e retomar, digamos, uma vida fora daqui”, e é o que eu estou fazendo. Eu estou tentando, estou buscando os caminhos, estou entrando em contato com pessoas que podem me auxiliar, e penso que poderá ocorrer algo positivo com ela.

A presença da música na vida de Azevedo também é demarcada desde a infância: ele nasceu em “uma família que todo mundo cantava em casa. E aos quatro anos e meio de idade eu toquei numa rádio, e não cantei uma música infantil, cantei uma música adulta, que foi talvez o primeiro tema de rádio-novela no Brasil”. Porém, a condição de pobreza da família limitou suas possibilidades e ele optou pela carreira de vendas. Mesmo quando a sociedade mal-sucedida levou-o ao asilamento, Azevedo ainda tentou retomar a carreira de vendedor. Somente quando enfrentou os limites sociais impostos à sua idade, ele recuperou a música enquanto projeto de saída do Asilo.

Cronista do Asilo

Sob dois aspectos, Azevedo é um intérprete do cotidiano asilar: primeiro, ao atribuir à dramaticidade do processo de entrada e ambientação no Asilo a possibilidade de reflexão sobre si. Tirando “do fundo do poço todas as mazelas” e abrindo “outros pacotes que não tinha aberto”, Azevedo revela detalhes de seu processo de “auto-análise”, que o permitiu problematizar sua condição de vida e de velhice. Com isso, ele descobriu um “novo lado” de sua personalidade:

o asilo me proporcionou também... eu descobri em mim, aliás, eu já sabia que eu tinha esse lado fraternal, mas aqui eu vim exercitá-lo. E foi e está sendo muito importante para mim esse lado, aqui eu pude abraçar pessoas que eu nunca vi na vida, sem nenhum laço de parentesco não é, e pude dar, e posso dar a cada abraço a essas pessoas, penso eu, um calor humano muito grande para eles, e recebo em retribuição esse calor humano, essa troca de energia. Isso foi e está sendo muito importante para mim mesmo.

Um segundo aspecto do contexto asilar destacado por Azevedo são as “histórias fantásticas” que costumam ocupar as conversas do Asilo, especialmente da ala masculina. É o “mundo da velhice”, como comentado no Capítulo 3: são pessoas “fantasiando” ou

“falhando”, que devem ser compreendidas, ou “mentirosos”, que inventam histórias deliberadamente com o objetivo de assumir posições distintas no Asilo. Para Azevedo, até mesmo o noivado, que ocorreu no Asilo em outubro de 2004 e foi rompido em fevereiro de 2005, foi resultado da conjunção de devaneios:

a fantasia dele era mais fantasiosa: no fundo ele queria o título de noivo – nunca de marido, porque marido implica em maiores responsabilidades e... E ela queria justamente isso: uma casa, um espaço próprio... Que ele teria prometido pra ela, mas que eu sabia – e muitas pessoas também, mesmo aquelas que não queriam aceitar – que aquilo tudo era um grande jogo de fantasias.

A ruptura com os grupos sociais de referência proporcionada pelo asilamento é uma dramática que, paradoxalmente, gera espaços potenciais de imaginação para as trajetórias e identidades sociais. De acordo com os interlocutores no Asilo, é possível uma organização seletiva ou mesmo a invenção deliberada de fatos e relações: o vereador que ajudou um parente a conseguir um emprego torna-se amigo pessoal; uma rápida prestação de serviços para o governo transforma-se em um cargo de confiança; a sobrinha advogada torna-se juíza federal; etc.

Tem um que contou que recebeu uma incumbência do presidente Castelo Branco para eliminar o sargento... O José Raimundo, o cara as mãos amarradas que foi, apareceu o corpo boiando no Rio Guaíba, na época da Revolução, em 66. E ele me contou que ele foi encarregado de matar esse cara. Então, no fundo era uma missão para sessenta homens e parece que o Castelo Branco não encontrou esses homens e delegou a ele a missão de, sozinho, ir até a cadeia lá da ilha, e de lá sacar o José Raimundo e fazer ele desaparecer. Então é uma estória muito... Foi muito interessante a estória dele. Bem, muito bem bolada, mas é claro, eu tenho certeza que é fruto da fantasia, não é? Mas valeu.

Tem aquele outro, aquele... É, se somar o tempo que ele já trabalhou deve dar uns 120 anos, é um fato inédito. Ele conta que trabalhou vinte anos como segurança do presidente de um banco e em outro dia ele conta que trabalhou quinze anos como não sei o quê, como segurança do fulano de tal de um grupo aí, fantástico, eu não me lembro agora qual é, e assim ele vai indo... assim ele vai indo. Esses dias ele me contou que ele foi, que ele é letrista de canções, e que a música mais famosa dele virou filme e possibilitou às pessoas ganharem muito dinheiro e foi roubada dele... E assim vai!

É a negociação da realidade narrada junto ao público que estabelecerá os limites de adequação dos elementos, sejam eles deliberadamente inventados ou não. Para um velho asilado, parece inverossímil a narração de peripécias, histórias maravilhosas ou trajetórias bem-sucedidas por parte de um colega de Asilo. Como seria possível que alguém com tanta

inteligência prática ou que trabalhou em lugares privilegiados, estabelecendo associações com grandes personagens sociais, possa ter fracassado, terminando a vida em uma instituição?

Para Azevedo, não há alternativa possível: ou se tratam de mentiras deliberadas, ou a pessoa que conta as histórias está “falhando” – ainda que ele se maravilhe com as narrativas. No primeiro caso, Azevedo não consegue ser tão “paciencioso” como no segundo. Em sua carreira de vendedor, ele não só desenvolveu critérios para interpretar os comportamentos de colegas de profissão, como desenvolveu juízos claros sobre eles. Ele respondeu assim à pergunta sobre como aprendeu a distinguir as mentiras das fantasias:

ah, eu... sei lá! Isso é... não sei se a minha experiência de vida, se... de muito saguão de hotel, ou seja, em saguão de hotel você encontra muito mentiroso, cara que chega cansado, que diz que vendeu horrores e de repente pede um cigarro porque não tem cigarro, e a gente vê que aquilo é mentira, ele criou aquela história para dizer que ele está bem na foto, está bem na parada. E tem os caras que são, estão bem na profissão e tudo, mas independente são mentirosos. Muito, em hotel tem muito, dá muito, em hotel de viajante dá muito mentiroso, dava antigamente, hoje eu não sei, mas acredito que continua. De todos os gêneros, mentiroso de todos os gêneros. E como eu nunca gostei de mentiroso né, eu não suporto mentiroso, aquele cara que está nos olhando nos olhos e está te chamando de bobalhão, de trouxa né, “ah, vou contar uma estória pra esse trouxa”(…). E muitos exercitam a mentira na frente dos clientes. Tem muito disso. Aqueles que super dimensionam a qualidade do seu produto quando na verdade não tem, o que é uma maneira de iludir o comprador, enfim, você nessa profissão, no dia a dia, descobre muita... como tem comprador mentiroso também, aquele que está falido e está comprando quantidades bem acima da sua capacidade. É assim: a gente vai descobrindo.

Unindo seu “lado fraternal” com o problema das fantasias, Azevedo afirma a necessidade de tolerar as pessoas que “não sabem o que fazem”.

Aliás, essa é uma coisa que eu adquiri aqui, não, na verdade eu não adquiri aqui, eu sempre fui muito paciencioso com as pessoas perturbadas mentalmente: o meu sogro era um homem perturbado mentalmente e eu tinha muita paciência com ele, enquanto os outros arrepiavam e saíam fora... O meu sogro, para tu teres uma idéia, ele inventou a roda, segundo ele. Ele que transformou um pedaço de madeira, um quadro, numa roda né. Então, é para tu ter uma idéia que a coisa é meu karma, ouvir esse tipo de pessoa. Mas ao mesmo tempo ele era um excelente caráter, um homem trabalhador, um homem que criou a sua família – e não foram poucos, sete filhas mulheres e um filho homem – com toda dignidade, um homem trabalhador, mas era perturbado mentalmente, e eu tinha paciência com ele. Sempre, quase sempre as mesmas histórias, ele repetia aquelas histórias quase sempre, e eu sempre dei muita atenção para ele. Como eu digo, eu

respeito a debilidade mental, a fraqueza, a pessoa não tem culpa, ela não tá te fazendo de boba.

Azevedo costuma se espantar quando escuta as fantasias de pessoas que “você jura que é saudável mentalmente, até o dia em que ela te surpreende”. Nessas ambigüidades de representação de si, ele continua exercitando seus critérios de classificação e, novamente, é capaz de se surpreender com o cotidiano asilar, especialmente quando o inverso ocorre e um velho que aparenta senilidade emite juízos sobre o mundo que vão ao encontro dos juízos de Azevedo.

Às vezes aquele que a gente pensa que é prejudicado mentalmente é o que tem o raciocínio mais rápido e mais sensato para algumas coisas. Acontece também, acontece. O Uchoa é um: certa vez ele estava deitado e ele pediu que eu o cobrisse, e eu o cobri, e ele disse “é dura essa vida né! As vezes eu me faço de louco pra passar bem!” (risos). O Uchoa é fantástico! Então são essas coisas né? Para quem quiser observar, a vida te apresenta nuances fantásticas, própria de um asilo, própria de um asilo porque... tu já leste o livro aquele do Kenny [Braga]? Leste o final ali das frases recolhidas pelo presidente? Então por ali tu vê que são coisas muito interessantes, muito, muito. Eu diria que do livro todo, a melhor parte, para mim, foi aquela. As vezes você olha para uma pessoa e não dá nada para ela, e ela te sai com uma frase dessas, uma daquelas frases. É justamente isso que me chama a atenção. Enfim, é o que o ser humano pode produzir.

No Asilo Padre Cacique, os homens habitam cotidianamente os corredores, espaços públicos e impessoais por oposição à privacidade dos quartos, definindo-os a partir de um código moral fundado na honra, distinção e respeito. O caso de Azevedo representa uma ruptura com esse modelo: ele elegeu o subsolo como espaço afetivo e lá atualiza uma identidade que, por sua narrativa, é significada desde sua infância. Ao refletir e construir uma biografia, Azevedo demonstra como participa de uma “cultura de camadas médias” (Velho, 2004), muitas vezes ausente das representações sobre a velhice pobre e asilada no Brasil. Portanto, posição social que ele ocupa no Asilo atesta uma estratégia institucional de abertura, que vem permitindo a relação dos velhos asilados com outras visões de mundo e estilos de vida.

3.4 LUDUVICA

Luduvica Dechuta Ploharski nasceu em 1931 em Mariana Pimentel, no Rio Grande do Sul – “na minha época, lá não era ainda uma cidade. Fazia parte do município de Guaíba” – e veio morar no Asilo em março de 2005. Fomos apresentados em março do mesmo ano,

durante um dos encontros do grupo de trabalhos manuais. Desde então, quando me encontra, Luduvica faz questão de me relatar as últimas notícias do Asilo e, por vezes, me conduz ao encontro de alguma “velhinha” que “está precisando conversar”. Sempre procurando facilitar associações entre visitantes, funcionários e moradores do Asilo, ela foi uma das pessoas que melhor compreendeu a pesquisa: “é um trabalho que ele está fazendo para apresentar lá fora. Que ele tem que trabalhar com os idosos, conversar com eles, fotografar e tudo”, como contou certa vez para o professor de dança.

As duas entrevistas foram realizadas na sala de visitas. Segundo Roberto da Matta (1985), esse é o espaço privilegiado para a mediação entre o domínio público e as relações pessoais, hierarquizadas, relativas ao campo do privado. Como Marieta e Lídia, Luduvica também foi uma trabalhadora doméstica e faz questão de destacar os anos de serviços prestados a importantes famílias do Estado – “fui em quem criou aquelas crianças”, diz. Sempre envolvida em alguma atividade, ela atualiza seus saberes práticos no cotidiano do Asilo: já trabalhou na cozinha e na lavanderia e poderia até limpar o seu quarto, mas “aqui tem essas funcionárias que fazem o serviço. Sem muito jeito, mas fazem, né?”. Antes de trabalhar em casas de família, Luduvica pensou em ser freira:

teve uma época que eu tive lá com as irmãs. Cento e setenta leitos, escuta aí! Aqui [no Asilo] tem cento e cinquenta pessoas. Lá tinha cento e setenta leitos, só de doente. Trinta funcionários, três médicos. E nós éramos trinta irmãs. Eu estava na cozinha só com duas ajudantes. Como duas funcionárias aqui da limpeza. Fogão a lenha. Forno a lenha, e eu fazia todo o pão. E os médicos vinham tomar café e ainda levavam pão para as esposas. Sabe que eu fiquei com trinta e cinco quilos. Aí eu tive que parar. Três anos eu agüentei. Aí eu vim para Santa Maria, peguei três mil seminaristas, para fazer o pão.

O relato de Luduvica não trouxe muitas lembranças de infância. Quando evocou esse período de sua vida, falou de sua curta passagem pela escola e das mortes de seus quatorze irmãos: dois que faleceram ainda crianças e outros tantos que morreram ao longo dos anos – “num ano morreram três, um atrás do outro. Tudo de câncer”. As perdas demarcam temporalmente a sua narrativa, estabelecendo rupturas irreversíveis.

Eu tenho uma sobrinha tão mal, tão mal. Agora que ela ia se aposentar com, é, ela está com 55 anos (...). Só que eu vi ela muito amarela. Câncer no sangue. Está nos aparelhos, no hospital. Eu fui num dia de chuva, na semana passada. (...). Se morresse, eu até disse, que não me avisassem porque eu não ia.

Se o derrame deu em novembro, ele durou só um mês. No começo de dezembro ele morreu. Se ele morreu a meia-noite, eles foram ligar às

cinco horas da manhã no dia que ele morreu. Ahnn, que idade tu estás agora? Faz uns 15 anos que ele morreu.

Que eu sei que a minha morreu dia oito de dezembro. Nós tivemos que enterrar logo. Um dia de calor. O meu pai foi em 15 de fevereiro. E naquele dia também tinha que enterrar, porque era longe tudo. E esse fazendeiro que era capataz do meu irmão doou o túmulo. Precisa ver o túmulo de pedra mármore, aonde eu pretendo um dia ir lá. Que eu já coloquei a minha irmã. Foi o meu pai, depois a minha mãe. Foi a minha irmã. Ele fez para nós quatro, esse fazendeiro.

As mortes, casamentos e nascimentos transformam a temporalidade. Os ritos e festas anuais, que condensam a experiência de um tempo cíclico através da reunião de membros em torno de motivos comuns, alteram-se na medida em que o grupo se expande ou se contrai. A sucessão e a linearidade ganham, assim, elementos de apoio e a experiência dinâmica de um tempo sem retorno ganha densidade com tais transformações. Na narrativa de Luduvica, o tempo recupera sua “reputação mítica” de “destruir mais do que gerar” (Ricoeur, 1985, p.109, tradução nossa).

Falar dos mortos também é uma forma sutil e disfarçada de negar a morte, como diria Da Matta (1985). Se, por um lado, as mortes sucessivas rememoradas recompõem dramaticamente a experiência temporal, por outro, a predisposição familiar à doença traz preocupações atuais a Luduvica. Ela procura lidar com isso através da religião e das prescrições dos especialistas.

Eu vou fazer uma cirurgia. Alias, não vai ser uma só. Vão ser três. Tirar três sinais do corpo. Um é nas costas, que está aumentando. Tem dez anos que esse médico trata de mim. E como a minha irmã morreu do câncer de pulmão, então ele... é que o meu coração é grande. Mas eu to na dieta mesmo, agora fui (ou vou) tomar o meu chá que é o remedinho, que é para mim tomar agora a cada duas horas. É cuidar e tomar. Mas, é ter paz e não precisa tomar remédio. Isso o Padre Marcelo disse, e o médico, o cardiologista, subiu ao palco e repetiu. É cuidar a gordura. Usar frutas, o que estou fazendo. Comer fruta, verdura e deixar o churrasco e o sal. Essas coisas eu tive que tirar. Tirei o sal prontamente.

O abandono precoce dos estudos também teria acontecido por motivo de doença: o irmão que lhe acompanhava nas caminhadas diárias até o colégio teve problemas de saúde e, sozinha, Luduvica decidiu por ficar em casa – “eu não vou mais para a escola coisa nenhuma. Tinha que ir sozinha e eram duas horas para ir e duas horas para voltar. O que tu achas? Era muito, muito. E depois eu fiquei sozinha, e tinha até medo”. Além do mais, os estudos lhe pareciam um trabalho de memorização e, como ela havia herdado da família a habilidade de

“decorar”, não havia necessidade de seguir no colégio. Esse elemento do quadro social familiar conforma, para Luduvica, um importante marco afetivo:

o meu pai veio da Polônia com sete anos, e que riquezas o meu avô não deixou lá. Ela diz que vai lá. E aí tem um documento que o meu pai trouxe da Polônia, acho que a certidão dele e tudo. Mas isso eu acho que está com a minha cunhada, pois isso nunca caiu nas minhas mãos. Mas a minha irmã sabia disso tudo! Não tinha uma coisa que ela não sabia. Nós éramos quinze ao todo. Mas dois morreram pequenos. Ela sabia o dia que o fulano nasceu, o dia que casou, o dia que morreu. Tudo de cor. Então ia a minha sobrinha essa, dizia “deixa eu consultar o meu computador”. Era só perguntar para ela e dizia na ponta da língua.

Entre as coisas que Luduvica “ouve uma vez e não esquece”, estão receitas culinárias – habilidade fundamental para o trabalho de cozinheira – e rimas e valsas. No cotidiano asilar, ela se impressionou com as diversas músicas e versos tradicionalistas que Giba, morador do Asilo, lhe recitou. Uma delas, que ela decorou prontamente e fez questão de repetir na entrevista, é sobre “história da vida mais curta”. Nela, mais uma vez a morte e o tempo são temas fundamentais:

À uma hora eu nasci.
 Às duas eu me batizei.
 Às três eu já namorava!
 Às quatro horas eu casei.
 Às cinco eu era oficial.
 Às seis eu adoeci.
 Às sete veio o doutor.
 E às oito horas eu morri!
 Às nove eu estava na mesa.
 Às dez tapado de véu.
 Às onze na sepultura.
 E as doze subi para o Céu!
 Deu um tremor lá no Céu
 Que a terra estremeceu.
 Os passarinhos disseram:
 Foi um cantor que morreu!

Nesses versos, está presente o “outro mundo”, esse espaço inclusivo e relativizador que faz a mediação entre o público e o privado em sociedades relacionais (Da Matta, 1985), que é fundamental para a construção social da dor, das perdas e do luto no contexto brasileiro (Koury, 2002). Ao recitar essas palavras, Luduvica joga com significados e ultrapassa o constrangimento de falar diretamente sobre os mortos. Até porque, segundo Da Matta (1985), o problema da morte no Brasil é entender como é possível que uma pessoa se destaque de sua rede de relações: não há continuidade no “outro mundo” a não ser que tais relações se

mantenham. Ao pautar sua narrativa pelas perdas, Luduvica está procurando consolidar a irreversibilidade dos tempos vividos. A morte da última irmã foi o evento derradeiro que direcionou sua trajetória para a institucionalização. A decisão de vir para o Asilo passou, justamente, pela busca de novas referências e associações.

Uma intérprete do cotidiano asilar

Recém-chegada no Asilo, Luduvica já assume posições morais claras sobre a instituição e sobre a velhice. A responsabilização do indivíduo por seu próprio bem-estar, próprio da “reprivatização da velhice” (Debert, 1999) faz parte dessas posições: ela valoriza amplamente as categorias “atividade”, “animação” e “disposição”, próprias do discurso da Terceira Idade que é amplamente divulgado na mídia impressa e televisiva. Ao manipular tais categorias, Luduvica não apenas inscreve sua visão de mundo nas representações da Terceira Idade, mas afirma uma identidade social a partir delas.

Essa Manuelinha aí. Hoje ela está no aniversário do filho. O filho dela, não sei se hoje completa 50 anos. Olha, tu não dizes a idade que ela tem. Essa aí é faca na bota. Essa trabalha na lavanderia, ela sai e faz as compras na rua. É uma pessoa ativa (...). A minha irmã, que eu cuidei, foi aos 92 anos. Mas, se ela ficava na cama! Essa hora ela estava lá vendo o movimento da estrada, da faixa. Quantos ônibus passavam. Ela queria ver movimento. É o meu caso: eu tive na cozinha até a hora da ginástica. Servi água para os velhinhos. Saí da ginástica e chegou a hora do almoço. Agora ajudei na louça, fui lá na roupa. Estendi umas roupinhas (...). Eu acho que esse é o viver, tu não achas?

Ao interpretar a condição de envelhecer no Asilo, Luduvica se utiliza da categoria “derrubar” para compreender não apenas as vicissitudes da velhice, com as fraquezas e doenças impostas principalmente nos meses de inverno, mas as razões do esvaziamento das atividades lúdicas e a perda da “animação”. O tempo de quedas e de doenças também explicaria porque perde-se, em determinados momentos, a positividade da experiência de envelhecer no Asilo.

Tá meio brabo pra reunir a turma da ginástica. Foram só doze hoje. Sempre iam trinta, trinta e oito, quarenta pessoas. Hoje foram só doze. Está tudo resfriado. Parecem que estão tudo desanimados (...). Eu não sei se tu não tens notado, que parece que não se vê velho na rua. Estão tudo na cama. Eu estou vendo isso. Seis meses estão fazendo essa semana que eu estou aqui. Eu cheguei aqui parece que eu via mais animação. Agora parece que está tudo, como é que eu vou te dizer? Parece que eles estão... Como é que eu vou te dizer? Eles estão enxergando o que não devem. E criticando uns mais os outros.

Em seu cotidiano, Luduvica procura colocar em prática sua visão de mundo, promovendo encontros entre voluntários e os “velhinhos”, trabalhando na cozinha, na enfermaria da Ala Feminina e na lavanderia do Asilo. Ela parece estar o tempo inteiro performatizando práticas associativas, de lazer e filantrópicas. Além disso, Luduvica se vincula afetivamente às instituições católicas, como a PUC-RS ou o próprio Asilo Padre Cacique, e sustenta suas ações em valores católicos carismáticos (Steil, 2004), relatando experiências interpessoais com o sagrado a partir de elementos mediadores, como o Padre Marcelo Rossi. Porém, há outro elemento significativo na trajetória social de Luduvica que ajuda a interpretar suas ações sistemáticas no Asilo: a lógica relacional do apadrinhamento.

Apadrinhamento e mediação de relações

A noção de apadrinhamento que aparece na narrativa de Luduvica é análoga àquela apresentada por Roberto Da Matta (1997): no Brasil, onde as noções de indivíduo e pessoa demarcam uma dinâmica bilateral, o apadrinhamento oferece um tratamento diferenciado em espaços sociais onde operam regras impessoais ou proporciona a passagem da condição de indivíduo para a de pessoa, posicionando-o na hierarquia social. Portanto, quando Luduvica está pensando a importância de seus patrões, definindo-os como homens de poder, não está revelando o caráter instrumental das relações que ela estabeleceu com eles. Trata-se, ao contrário, de um esforço de inscrição posicional, que atribui *status* a sua identidade social.

Eu tenho uma cunhada, mãe desse rapaz que está na Petrobrás. E as outras duas são minhas grandes amigas. Mas o pai delas era... O meu tinha falecido e ele ficou como um pai pra mim. De repente o homem deu derrame. Deu derrame, e aí a minha cunhada de Pelotas veio para cuidar (...).No dia que ele morreu, tinha na Rádio Difusora “*Um Novo Dia Começa Para Ti*”, aquele programa com Frei Renato. E foi lá que noticiaram a morte dele. Aí, na mesma hora que eu liguei e ela já me disse: “Nós não vamos velar em Guaíba. Vamos velar na casa dele” – que é ali onde é o sítio do meu irmão hoje. O genro era um dos da empresa Guayba. Dono da empresa Guayba. Um deles. Uma delas era casada, e depois ele morreu, a coitada é viúva. E disse: “Vai ter uns dez ônibus Guayba que vão levar o pessoal”. E eu acho que foi uns trinta ônibus. Mas o homem era tão famoso, tão famoso. Para lá não precisou, todo mundo escutou a rádio já tava sabendo e foi lá.

Ao narrar a tomada de decisão e o primeiro dia no Asilo, há a reafirmação do código relacional e do apadrinhamento.

No mês de janeiro, falei com a Cristina, cheguei aqui e o guarda me recebeu e eu sentei naquele banquinho. Ele me mandou sentar e esperar. Na primeira hora da tarde a Cristina chegou, veio ali, me

chamou para lá e só me disse assim: “Eu preciso só uns exames teus”. Só que esse médico, que me atende há dez anos lá, não estava. Estava viajando. Eu fiz os exames com outro. Os exames ficaram pronto e eu cheguei aqui. A dona Ondina me atendeu e disse assim: “A Cristina não está aqui hoje”, era uma sexta-feira, “mas segunda-feira tu podes vir”. Cheguei e fiquei. Mas aí meu médico, quando eu cheguei lá com a camiseta daqui do Padre Cacique, diz ele assim: “Me desculpe, mas só pode ter Gerdau por trás”, porque ele é médico deles, “porque não é possível. Lá não entra qualquer pessoa”.

O caráter fundamental dessas relações para Luduvica expressa-se no cotidiano asilar. Quando ela promove associações entre pessoas, assume a posição de porta-voz em atividades lúdicas e oferece sua força de trabalho para o cuidado com os “velhinhos”, ela está reinventando a lógica do apadrinhamento no Asilo. Agora, é ela quem procura definir relações e espaços de pertencimento, definindo, assim, posições na hierarquia social. Ainda que essa autoridade não seja amplamente reconhecida – Azevedo incluiu Luduvica entre os que “fantasiam” –, trata-se de um importante signo organizador do processo relacional entre identidade, memória e imaginação. É através dela que Luduvica concretiza seus juízos sobre a instituição.

Eu estou seis meses aqui. As janelas lá do quarto que eu estou dormindo elas não mexeram ainda. E eu não vou abrir a boca. Eu sei que tem duas que comandam as outras. E eu sou muito amiga delas. Tem uma delas, ela não está aí hoje, a semana passada ela me perguntou: “O que tu achas, mexo nessa janela ou não?”. Aí eu disse assim: “Olha, há seis meses que eu estou aqui e não vi ninguém mexer aí”. Eu fui doméstica e sei o que é limpar um parapeito. Se eu quero largar um calçado ali, ou até uma toalha, qualquer coisa ali, eu mesmo limpo. Digo: “vocês estão fazendo só tapeação”. Precisa ver como estão as portas de nossos banheiros. Só que um dia a Dona Cristina e o Doutor Gildo entraram um dia desses lá. Não tinha nem cabides pra pendurar uma toalha e tomar um banho. É o que eu disse para a irmã. Eu não sei se eu falo demais. A Cristina entrou lá com o Dr. Gildo e eu já disse: “Dona Cristina, aonde pendurar a toalha no banheiro?”. No mesmo dia, trocou tudo. Mas não tem que abrir a boca? Eu acho que tem que falar.

Assumir uma posição privilegiada na hierarquia institucional é algo que vai de encontro a ética igualitária que pautaria a relação entre o Asilo e seus moradores. Do ponto de vista da política institucional, não há qualquer possibilidade de tratamento diferenciado entre os asilados; para alguns moradores, qualquer gesto ou ação coerente com suas reivindicações pode ser considerado como signo da lógica relacional e, portanto, indicativo de um tratamento pessoalizado. Na prática, associações entre funcionários e moradores ocorrem cotidianamente no Asilo e são julgadas conforme os projetos de cada indivíduo ou grupo. Apesar de causarem

certos desconfortos entre indivíduos ou grupos rivais, as relações pessoalizadas fazem parte do processo de abertura ao qual o Asilo Padre Cacique vem sendo submetido. Nesse sentido, a lógica relacional indica a aproximação da cultura asilar com outros sistemas simbólicos da sociedade brasileira.

Nesse contexto, o papel exercido por Luduvica no Asilo Padre Cacique é bastante peculiar. Não é incomum encontrar moradores que fazem a mediação entre o Asilo e o mundo: Laci, que faleceu durante a pesquisa etnográfica, era bem conhecida por essa atuação. Porém, o caráter singular das práticas e reflexões de Luduvica é que elas já estão imbuídas do discurso da Terceira Idade, fundada no valor indivíduo e que rejeita todos os elementos simbólicos que caracterizam o estigma da velhice – a doença, a desesperança e a proximidade do fim da vida. O processo de abertura do Asilo, nesse sentido, define um campo de possibilidades no qual Luduvica consegue afirmar tal discurso apesar da experiência dramática das perdas e da ruptura com grupos de referência.

3.5 RUI

Rui Barbosa Bizarro nasceu em 1930 na cidade de Caxias do Sul e mora no Asilo Padre Cacique desde maio de 2003. Estar no Asilo, para ele, é a garantia de sua sobrevivência. Após ter passado por um acidente doméstico, escorregando e batendo o joelho, e sofrendo uma isquemia cerebral, Rui passou a utilizar uma cadeira de rodas para se locomover. Ele necessita de cuidados médicos frequentes – “eu to vivo graças a minha vinda pra cá”. Esses eventos, porém, não afetaram sua capacidade de reflexão. Por várias vezes, ele discorreu sobre Darwin, Engels e alguns outros autores ligados à temas de seu interesse, revelando uma longa trajetória de trabalho ligada à comercialização de livros.

Meus primeiros encontros com Rui não foram muito animadores. Ele se interessou pela pesquisa antropológica e propôs discussões sobre sociologia, história e evolucionismo biológico. Era época da observação participante e eu perseguia um corpo de interesses que não envolviam tais discussões – na verdade, procurava estabelecer relações com informantes cuja condição atual de asilamento repercutia em suas narrativas de vida. Porém, procurei refletir metodologicamente sobre esse desconforto e acabei descobrindo em Rui um importante interlocutor para refletir sobre o processo de envelhecer no Asilo.

Após a primeira entrevista, realizada em uma mesa do refeitório próxima à televisão, fomos obrigados a esperar três semanas, período no qual Rui se recobrou de uma cirurgia. Terminada a recuperação, marcamos a segunda entrevista, que se passou na área do corredor

em frente ao se quarto: é ali, principalmente no inverno, que Rui faz suas cestas após as refeições, aproveitando o sol. A entrevista iniciou com relatos sobre sua juventude, em Caxias, onde viveu por pouco mais de vinte anos e militou em movimentos estudantis. Na década de 1950, duas razões o teriam levado para Porto Alegre: a “perseguição política” que ele estava sofrendo em sua cidade natal e o “amor platônico” que mantinha como uma moça da Capital.

O motivo de eu ter vindo mais pra cá foi, vamos botar até dois, mas esse segundo não é tão forte. O primeiro era questões dos movimentos que eu andava ligado, de propósitos políticos. Naquele tempo o cara que pensasse daquela maneira era perseguido, era visto, observado. Aí, meu pai achou por bem que eu deveria de sair de Caxias. Aí ele me ajudou, com um outro rapaz lá de Caxias, a botar um restaurante aqui em Porto Alegre, e nós colocamos no Alto Petrópolis, um restaurante, mais especializado em alimentação italiana. Como eu já tinha vindo um tempo antes pra cá, conheci uma moça. E aí nós trocávamos correspondência e isso então me alicerçou aqui mesmo, me ajudou a ficar. É que, no princípio, eu não queria ficar em Porto Alegre. Eu tava acostumado era só com Caxias. E comecei a conhecer uma montoeira de gente diferente, principalmente na área intelectual, principalmente pela agitação política. Daí me fixei mesmo definitivo em Porto Alegre

A militância, porém, suplantou o romance. Após dois anos, Rui rompeu a relação – que tinha se transformado em noivado – considerando-a um possível “entrave a sua liberdade”. Além disso, constituir família nunca foi uma aspiração: “comecei a analisar também os problemas de outros que eu conhecia, (...) meu pai e minha mãe, que casaram, viveram tantos anos e se separaram (...). Ia acontecer comigo a mesma coisa, então não adiantava, não queria casar”. Para Rui, a representação de família encerrava valores incompatíveis com seu estilo de vida:

não sou muito ligado a familiares, não. Eu vivo melhor no meio dos amigos do que familiares. E aquela mentalidade que eles têm, os familiares que eu tinha, eu não aceitava muito, a mentalidade de fazendeiro e tal. Naquele tempo a pessoa morava numa fazenda lá no meio do campo só vinha à cidade à cavalo, não tinha carro pra trazer pra cidade, não tinha luz não tinha nada. Então o cara fica bitolado naquilo, naquele pessoal bitolado, não sabe nada (...). Porque, se é o caso, também tem o seguinte: eu fico com um compromisso de tentar uma família. E aí? Vou desprezar uma série de coisas que eu gostava de fazer? Uma: dormir tarde. Bater papo com os amigos... Quem sabe uma boemia? Às vezes, viajar pra cá e pra lá – coisa que eu não fazia, mas era a idéia que eu tinha, viajar. Aí eu iria ter que abdicar disso tudo aí.

Quando veio para Porto Alegre, Rui trouxe sua mãe, que já estava separada do seu pai e tinha problemas de saúde – “ela ficar sozinha lá em Caxias não tinha cabimento. Meu pai ficou lá, tinha se juntado com uma outra mulher (...). Eu, como era filho único, não tinha cabimento ela ficar lá”. Cerca de cinco anos após a chegada na Capital, ela acabou falecendo e Rui seguiu vivendo sozinho. Foi nesses tempos que ocorreu uma situação decisiva em sua vida:

foi uma questão de besteira minha, que me arrependo hoje. De não ter pegado num emprego público muito bom na Petrobrás. Eu tive uma nomeação, porque eu fiz a campanha de um deputado federal (...). E eu trabalhei muito na cidade de Caxias por ele. Fiz uma boa votação pra ele lá. Então ele quis me brindar com uma nomeação pra Petrobrás. Não aceitei porque eu achei que era Tramandaí, Litoral, não muito agitado o ambiente como a cidade grande. Eu queria mais a cidade grande. O meu sonho era morar no Rio de Janeiro, e São Paulo também. Cheguei a morar em São Paulo uma temporada, mas aí tive que voltar por causa do falecimento do meu pai. É isso aí, as coisas podiam ter ocorrido de outra forma... Mas agora, bom. Depois fiquei aqui definitivamente.

A destreza do livreiro

Ao contrário de seu pai, que foi funcionário público, Rui deu seguimento a um estilo de vida de formação cultural. Através da literatura, ele teve acesso a visões de mundo balizadas por valores “vanguardistas”, “de esquerda” e “marxistas”, circulou entre grupos “boêmios”, que “trocavam a noite pelo dia” e descobriu que “livro é uma cachacinha que tu pega e te vicia”. O acesso a esses bens simbólicos não se deu através de uma trajetória universitária, própria de camadas médias, mas pelo ofício de livreiro. Para Rui, comercializar livros foi a oportunidade de unir sua “curiosidade pela área humana” com remuneração, além de possibilitar circulação por grupos sociais que lhe seriam inacessíveis, como os movimentos estudantis.

Como eu trabalhava com livraria, com livro. Passei a freqüentar o meio estudantil também, das faculdades. Principalmente a faculdade federal e os DCE. Ainda mais naquela época, que tinha a ditadura ainda. Então eu vendia, vendia muito livro pro Centro Acadêmico, né? E pra muito professor também. Quando eles [os estudantes] queriam alguma coisa, eles me pediam: “ó, nós queremos essa obra aí, tu pode nos conseguir?”. Quando eu ia a São Paulo, Rio, Buenos Aires, Montevideú... Então eles pediam pra mim – “vai lá, escolhe uns livros” – ou “nós queremos que tu traga esse, esse, esse...”. Era o que eu fazia (...). Livros que eram proibidos aqui eu trazia, dava um jeito de passar pra cá... Lucro eu não tinha nenhum, só dava pra tirar pras despesas. Então é por causa disso: afinidade, criada entre os

estudantes e a gente... Até porque eu era de confiança deles, sabiam que eu não ia entregar ninguém.

Rui parou de estudar muito cedo. Preferiu a militância política à continuidade da formação acadêmica. Quando pensou em retomar, cogitou a hipótese de cursar o supletivo, mas chegou à conclusão de que sua hora já havia passado. “Naquela época, chamava artigo 99. Depois virou outra coisa. Hoje é supletivo (...). Eu podia ter estudado aí, foi relaxamento meu também, mas eu cheguei a uma conclusão: eu tava com uma idade que não valeria a pena mais ficar estudando”. Rui continuou a aproveitar as relações estabelecidas a partir do comércio de livros e de seus contatos políticos, chegando a instalar uma banca em algumas edições da Feira do Livro de Porto Alegre:

fiz tudo: fiz a barraca, peguei uma planta da barraca lá e, consegui material por aqui. Coloquei a barraca num corredor, bem de frente ali. Quando montei a barraca, aí a Sulina mandou me chamar, e umas outras que eu conhecia também... Que eles tinham uns livros escondidos lá num canto, na prateleira deles, na distribuidora: “ó nós temos uma série de livros aí, tu não quer dar uma olhada, tu não quer vender lá?”. Fui dar uma olhada e aí, quando eles começaram a puxar aqueles livros ali, eu digo: “não não não, eu quero tudo, bota pra cá isso aí vou vender tudo...”. E foi num tapa que eu vendi tudo aquilo (...). Olha, eu fui herói naquela feira do livro: eu vendi parêlho com as melhores livrarias, com a Sulina, a Globo, vendi parêlho. Ninguém me ultrapassou em vendas. E a barraca era uma coisa gozada... Tanto é que, no dia que eles tavam inaugurando a feira, me faltou dinheiro pra comprar umas telha pra cobrir ela toda... Aí tinha um vendedor lá de livros, não sei o que lá, de coleções, que veio falar comigo. Eu digo: “não, tu querendo... Tu não entra de sócio comigo, mas eu te dou um cantinho aqui, tu me compra só as telhas daqui, pronto, que ta faltando”. Aí ele topou, ficou com aquele cantinho ali, porque eu não tinha dinheiro pra comprar telha. Então, no dia da inauguração da feira, era o Sinval Guazelli o governador e o Maurício Rosenblat, naquele tempo tava vivo ainda, que era o presidente da Feira... E o governador passou bem na frente e eu lá em cima! Bah! Eu tinha acabado de pregar umas telhas, tava pregando, e fiquei com uma cara-de-pau assim e o Maurício Rosenblat olhou pra minha cara com uma cara de brabo... Eu nem liguei. Então, fui pra feira nesse sentido, a primeira vez. Depois umas quantas outras vezes...aí enjoei a feira.

As lembranças de Rui assinalam a destreza de quem sabe se aproveitar das ocasiões. Ele torna-se, portanto, um herói, mesclando uma série de táticas cotidianas para vender livros proibidos, instalar uma banca precária na Feira do Livro durante o desfile de grandes autoridades, entrar em círculos acadêmicos e acessar bens simbólicos de camadas médias. Trata-se do “princípio de economia” própria da *métis* grega, como diria De Certeau (1996), onde o mínimo de esforço produz o máximo efeito. Curiosamente, é a memória, através dos

relatos, que estipula as possibilidades dessas táticas: acumula-se tempo e saber – não é à toa a importância que Rui atribui às suas leituras – para sobrepor a falta de uma posição de poder ou de prestígio em um sistema imposto. A memória e a imaginação são elementos transformadores do espaço e do tempo: nos momentos oportunos, produz-se rupturas instauradoras de sentido.

Sobre o Asilo: “não dá pra lutar lá fora”

A vinda para o Asilo configurou-se, para Rui, como um projeto desejável. Sua condição de invalidez, somada às limitadas possibilidades financeiras, não lhe deixaram alternativa que não fosse a institucionalização. Porém, a escolha do Asilo Padre Cacique foi uma conquista baseada nas relações de amizade e reciprocidade estabelecidas no decorrer de sua trajetória social. Não se trata, portanto, de uma situação fortuita, mas do resultado do processo de negociação com a realidade, do uso da destreza – talvez não de forma tão brilhante ou orgulhosa como em outras ocasiões. Mesmo assim, Rui soube se aproveitar do momento. Em suas reflexões, foi ele quem melhor encadeou uma seqüência lógica de acontecimentos que resultaram no asilamento.

Eu morava no interior, na praia. Eu vim pra cá, uns dez dias depois eu machuquei o joelho. No banho. Tomando banho, o piso lisinho, lisinho, molhado e eu escorreguei, me fraturou o joelho. Ao fui pro Pronto Socorro, fiquei uns onze dias lá dentro do Pronto Socorro. Tinha uma série de coisas aqui que eu não sabia mais, tava dez anos fora de Porto Alegre. “então nós vamos te botar na Sociedade Emanuel” disseram. Foi a pior viagem que eu fiz até hoje (...). Passei quatro, cinco meses lá. Daí saí capengueando, vim pra encaminhar minha aposentadoria – que foi uma briga também – consegui e fui indo. Até que me deu uma isquemia cerebral e aí fui pra uma geriatria dum cara ali, que era bom... Mas eu tava sempre sentado na cama ou deitado, sentado ou deitado, fiquei uns quatro, cinco meses ali. E aí eu lutei pra vir pra cá. Um amigo meu, que teve esses dias aqui até, digo: “pô, fala lá, eu quero vir, dá um jeito de vir pra aqui mesmo, que aqui fica perto do centro” (...). A SPAAN eu não queria, lá eu tinha facilidade, mas não... Em último caso, iria na SPAAN, né? Aí pensei, mas tem um cara, o Ibsen Pinheiro, que me conhecia...aí o Ibsen Pinheiro trabalhava no Estado aqui, como assessor de imprensa (...). Aí o Ibsen na mesma hora pegou o telefone, telefonou pra cá, decerto falou com a Cristina ou com seu Júlio, não sei com quem. Uns dias depois me entrevistaram, aquela coisa toda, aí vim pra cá... Aí foi outra coisa, fui pra outro mundo, completamente diferente... Vim assim na época dizendo: “é o paraíso”. O que me trouxe pra cá foi isso. Eu to vivo por aqui graças a minha vinda pra cá, isso eu tenho que dizer.

Tendo alcançado uma certa estabilidade em sua condição de saúde, Rui retomou a atividade que havia lhe conferido *status* social diferenciado em sua trajetória. Desde 2003, quando chegou à instituição, vem contribuindo diretamente para a manutenção e expansão da biblioteca do Asilo – ainda que ela esteja localizada no subsolo, local de difícil acesso para quem necessita de cadeira de rodas para se locomover. Ele também costuma distribuir algumas obras para visitantes – “pode levar”, diz, “ninguém tá lendo mesmo”. Boa parte do acervo é fruto de doações; porém, nem tudo vai diretamente para a biblioteca e, por vezes, livros antigos e raros se perdem entre roupas e lixo que costumam acompanhar os donativos.

É no refeitório, porém, que Rui costuma passar boa parte do seu tempo. Cinéfilo, ele localiza lembranças de infância para explicar seus gostos, contando que seu pai era sócio de uma empresa cinematográfica e ele podia assistir gratuitamente, várias vezes por semana, os filmes que a empresa financiava. Em Porto Alegre, chegou a trabalhar com cinema na década de 1960:

fiz várias amizades, como o Romeu Grimaldi, que era diretor do Bristol lá no Bom Fim. Depois, ele pegou aqui no Mario Quintana, que eram dois cinemas. O Lubisco que também, era um cara que trabalhava em cinema também. Quando ele faleceu, ele levou o nome de uma daquelas salas ali. Tinha mais o Gastal, que é o nome da outra sala, a P.F.Gastal. E outros tantos, que não me vêm na memória e que eu conheci.

No Asilo, as televisões, rádios e os jornais cumprem a importante função de mediar relações entre os moradores e o mundo exterior. As imagens comunicadas, acústicas e visuais, amenizam a experiência de ruptura simbólica com os grupos de referência. Para Rui, elas servem ainda como uma ponte de ligação com os espaços afetivos da memória. Ao asseverar seu gosto por filmes, relacionando-o a lembranças de sua infância e juventude, ele está conformando marcos identitários e afirmando a continuidade de seu estilo de vida, apesar do asilamento e da velhice.

Claro que eu gosto mais do cinema clássico, né? Musical também, quando é um bom musical. E hoje tu tem que assistir filme só americano, que é filme só de ação. Vez em quando eu vejo aqui na televisão, na TV a cabo que a casa tem, filmes franceses e de outras nacionalidades. A diferença, eu noto a diferença entre cinema americano e cinema europeu. Eu acho cinema europeu muito melhor, mais humanista. Não prima pela violência gratuita do cinema americano – violência pura. Eu dou preferência pro filme europeu, qualquer um deles que passa. Tenho assistido aí filmes de origem européia, muito bons até. O que tem filme aí é bom pra passar o tempo... Vai fazer o quê? Ficar olhando pras moscas não dá. Só lê, lê, também não dá. Então, tem que diversificar um pouco.

É nesse contexto, marcado por reminiscências e pelo cotidiano asilar, que se inscreve e se compreende o conflito na disputa pela televisão, que pautou boa parte da primeira entrevista. Segundo Rui, há dois outros moradores que concorrem para assistir programas televisivos no refeitório. O problema é que eles estariam interessados nas novelas, e não em filmes. Logicamente, para Rui, isso é um desperdício:

o engraçado é que a Casa aqui tá pagando uma mensalidade, que é da Sky, e segundo o que me disseram tá meio alto, e quem assiste os filme é três ou quatro, só. E eu acho que tá errado. O pessoal quer só assistir o canal doze, doze, doze, doze... Tá, eu assisto a novela América, porque eu sou obrigado. Não tem outra coisa pra assistir. Então eu sou obrigado a pegar uma novela. Não é que a novela seja... A novela é sempre a mesma coisa toda vez, não muda nada, tu não aprende nem desaprende nada. Quem ganha ali é o pessoal da novela mesmo, os artistas, os diretores, e os produtores.

Além disso, Rui refletiu sobre o uso do subsolo, onde se encontra a sala de vídeo. Em primeiro lugar, ele fez observações críticas em relação a rampa recém-construída, que não lhe parece ser a melhor opção para resolver o problema de acesso àquele espaço. Depois, sugeriu que a própria localização da sala precisava ser repensada: o subsolo deveria servir de lugar apenas para as atividades físicas e os jogos, justamente pela distância e dificuldade de acesso.

Tinha que pegar aquela televisão que tá lá embaixo estragando, com fungos e não sei o quê, que ninguém tá assistindo. Eu vi um vídeo cassete lá embaixo, naquela TV de cinquenta e duas polegadas, que foi uma beleza. Tinha que trazer pra cá, botar aqui. Olha, quando a gente é novo, falar em subir morro ou escada, já não gosta. Imagina o cara com mais de sessenta anos de idade. Descer rampa, subir escada, qualquer coisa – não vai. (...). Eu tenho uma dificuldade pra ir lá embaixo. Eu to numa cadeira de rodas, e sou um pouco pesado, tem que ter alguém que me leva e me traz. E de noite, então, quem vai me trazer?

Conjugadas as dramaticidades da vinda para o Asilo e a disputa simbólica pela habitação do espaço do refeitório, Rui investe suas motivações no cotidiano asilar. “Não dá pra lutar lá fora”, diz, referindo-se ao não-lugar do velho no mercado de trabalho. Não havendo perspectiva de emprego, tampouco haverá projeto realizável de retornar aos espaços e grupos de referência ou da constituição de novos, tendo em vista os custos concretos do envelhecer. Em sua cadeira de rodas, Rui reconhece que o asilamento não é um capítulo intermediário de sua trajetória social, mas constitui a etapa final dela.

O cara que vem pra cá, tem que ficar aqui o resto da vida. E é isso aí, mas o que que eu vou querer lutar lá fora? Não tenho condições de arrumar emprego, nem arrumo nada. O desemprego não pára, o desemprego no Brasil... Eu tava ouvindo ontem, esses tempos, agora

aí no rádio, o cara disse uma verdade: o Brasil ta, em matéria de emprego ta como tantos países europeus (...). Tu vê só, eu tenho um amigo, ele é mecanógrafo, trabalhava com máquina de escrever, essa coisa toda, até que um belo dia... Os computadores, matou, a profissão completamente, não existe mais essa profissão, mecanógrafo... E foi ligeirinho. E o cara não teve tempo de se adaptar.

A morte social de uma profissão é sinal da vertiginosa transformação dos ritmos da vida contemporânea. Como seria possível para Rui, ou para qualquer outro velho asilado, sobreviver a esses ritmos? É nessa reflexão sobre o tempo que ele inscreve a impossibilidade de ultrapassar o asilamento.

Então não tem nada mais pra gente construir, na realidade. Com a tecnologia que tá aí, vai te encurtando, cada vez mais o teu caminho. A vida mudou toda, né? Hoje tá tudo mudado... . Emprego é só pra quem é jovem e tá estudando. Não dá pra tu te adaptar. É o seguinte: se tu é solteiro ainda, se tu tem uma economia tu pode ir, tu pode fazer. Fazer um curso, aquela coisa toda... Então, hoje tá impossível isso aí. Então te digo: eu, com certa idade, assim como tantos outros aqui, não tem jeito de arrumar nada na rua.

Como assinala Mike Featherstone (1994), reconhecer a multiplicidade dos cursos de vida é, hoje, um valor no Ocidente. Significa dizer que o indivíduo é livre para fazer projetos e inventar trajetórias. Porém, a visibilidade do corpo cumpre um importante papel na comunicação entre pessoas e na vida social: em todos os momentos, projetos e trajetórias dependem das vicissitudes do corpo, além das próprias restrições dadas pelo pertencimento a determinadas classes sociais e suas visões de mundo e estilos de vida. O declínio físico não é uma situação plástica, que pode ser superada através do cuidado de si, como querem alguns discursos gerontológicos, assim como a permanência no mercado de trabalho não depende exclusivamente de práticas de renovação de carreira. Portanto, o drama narrado por Rui representa uma faceta concreta do processo de envelhecer. E, para ele, o asilamento foi a alternativa viável para a manutenção de sua vida e de sua identidade social.

3.6 LÍDIA

Lídia Ferreira é “filha de Camaquã”, como diz, orgulhosa, referindo-se à cidade gaúcha onde nasceu em 1926. Aos vinte anos de idade, ela veio para Porto Alegre para ficar quinze dias na casa de uma amiga, mas acabou estabelecendo residência – “eu vim, assim, pra passear... E cheguei aqui e gostei e fui ficando. Foi em quarenta, quarenta e seis, né?”. Lídia define-se como uma pessoa “respeitosa”, mas que pode ficar “muito braba”: “sou 8 ou 80”, diz. Relatando uma série de táticas para conquistar e manter seu marido – “ele nunca me

enganou. Mas eu também tive sorte, né? Hoje em dia, então... Ta muito mais difícil casar”. Em seu quarto, mostrou-me fotos de sua neta e de sua filha que vivem no Rio de Janeiro, cidade onde Lídia morou por treze anos após a morte do marido. Em 1995, ela voltou para Porto Alegre e decidiu vir para o Asilo Padre Cacique – “prefiro morar aqui. Lá não dá pra usar um casaquinho. Tu ta sempre suando”.

Quando a minha filha soube, fazia 3 meses que eu tava aqui dentro. Eu entrei pra cá no dia 6 de fevereiro... Eu fiquei fevereiro, março, abril. Abril eu escrevi, escrevi uma carta pra ela, porque eu tinha deixado um papel meu lá e eu queria. E aí ela: “o que que tu fez?”. E eu digo “eu fiz o que eu quis, eu estou aqui por minha livre e espontânea vontade”. Se um dia eu não quiser ficar mais aqui, eu não fico. Me dou muito bem com todo mundo aqui: com a Cristina, com seu Júlio (...). Me dou muito bem com o seu Romeu também, ele é ótimo é um amigo, tem a menina, a Janaína, a Janaína também é uma moça muito boa, muito educada, muito querida, serviçal, me dou com tudo. As cozinheiras então... Lá todo mundo, quando eu falto, falam “mas onde tu tava” “saudade de ti”. E beijam, abraçam. Então de manhã, quando ainda ta escuro pra mim, é aquela disputa: todo mundo quer me levar pro refeitório. Uma me pega, outra me pega... Quando eu falto, então... “Aí, eu senti falta de ti, o que que tu tem”. É assim...

Nesses últimos onze anos de vida na instituição, Lídia vem percebendo uma série de mudanças nos espaços sociais. Trata-se, porém, de uma percepção mediada por relações afetivas e por um cotidiano cada vez mais liberto dos ritmos de trabalho e de lazer, uma vez que ela vem perdendo gradativamente a sua visão – “eu sei que tu tá aí, mas não sei se tu é branco, preto ou amarelo”, disse para mim quando nos conhecemos. As trocas afetivas também dimensionam, para Lídia, uma experiência positiva do processo de envelhecer no Asilo: as pessoas que a visitam lhe oferecem presentes e elogios, garantindo a ela uma posição prestígio e carisma em seu quarto.

A autoridade e o afeto andam juntos na carreira da velhice feminina no asilo. Se as manifestações de raiva e ciúme, a perda de controle e falar demais podem ser índices de senilidade, as relações estabelecidas com membros de grupos sociais de fora do Asilo contribuem para ratificar esse ou aquele comportamento, servindo, portanto, como indicadores de saúde mental ou de “boa educação”. As entrevistas com Lídia são uma aula para compreender essa dimensão da carreira feminina, que está intimamente ligada às disputas simbólicas que ocorrem no Asilo: através de suas lembranças, ela foi me apresentando os elementos classificatórios para compreender porque sua colega de quarto, com quem Lídia estava em conflito, sofria de “sem-vergonhice” e não de “loucura”.

Autoridade e afeto: educação e honra nas casas de família

Lídia aproveitou a situação de entrevista para pensar suas relações cotidianas a partir do passado. Ao avaliar o conflito com uma colega de quarto, Lídia acionava lembranças de sua trajetória social para justificar sua “boa educação” frente à “falta de respeito” ou “sem-vergonhice” da outra. De certa forma, ela queria saber minha posição sobre o assunto: enquanto especialista, eu deveria decidir se sua antagonista agia de determinadas maneiras em razão de uma “doença” ou se tais atitudes resultavam de “sem-vergonhice” mesmo – uma classificação que atribuiria culpabilidade à colega de Lídia.

Ela tem mania de dizer que roubaram ela. Então, hoje eu tava pensando: ontem, todo mundo saiu e ficou só eu uma outra. Daí, quando ela chegou, ela disse: “quem é que teve aqui?”. Eu disse “ninguém”. “É, porque o meu armário tá aberto?” (...). Duas vez que ela me acusa que eu roubei. Eu chamei a Cristina esses dia e falei, eu disse: “Cristina, ela diz essa palavra pra mim porque eu to aqui dentro do asilo”. É que eu não quero... ser desrespeitada, entende? Digo: “mas lá fora ela não me diz essa palavra”. Eu fui uma pessoa que fui criada com gente rica, de viver na casa dessa burguesas, as casas de moças assim. Os velho iam viajar, passear, e eu ficava com as moça. Nunca mexi em nada! Agora dentro dum asilo, ela me chamando de ladrona? Ontem ela começou... Eu to só esperando: se ela começar de novo, eu vou pegar, vou sair na frente ali, vou pegar um táxi e vou na delegacia do idoso. Ela vai ter que prova o que eu roubei dela... E aí tu me diz: é sem-vergonhice ou é doença? Porque a Cristina diz assim: “ah, porque é tal coisa na cabeça”. Como é que eu não tenho essas coisa na cabeça pra dizer ruindade pros outros? Tu não acha?

Enquanto buscava minha posição sobre o conflito com a colega de quarto, Lídia narrou sua trajetória em casas de família. O trabalho doméstico realizado durante mais de 40 anos tem um significado para ela que extravasa o sentido concreto de lavar, passar, cozinhar ou cuidar dos filhos dos patrões. O prestígio e a confiança conquistados junto às casas de família são elementos que participam da definição de sua identidade social.

Eu sou assim. Eu sempre tive respeito (...). Nunca tive educação, assim, de formaturas, de livros, de coisas não, porque eu não tive oportunidade de estudar (...). Mas eu tive muita convivência com moças, com rapazes. Se eu precisava de qualquer coisa, eu chamava meu patrão. E eu sempre tive respeito, desde menina lá em Camaquã, que eu trabalhava numa casa que a moça tinha três filhas moça; e ela precisou se operar aqui em Porto Alegre. Eles disseram pra mim: “Lídia, tu vai ficar com as três menina em casa”. E duas das mais velha tinham namorado. Mas eles disseram: “a Lídia vai ficar com elas, a Lídia é que vai ser o pai e a mãe.” E por três meses eu fiquei com as moça e nunca nenhuma me desrespeitou (...). Aqui em Porto Alegre também, ali no edifício Esplanada, fui na casa de uma senhora

que teve que se operar e foi pra São Paulo. E eu fiquei com as duas moça, eles tinham duas moça na faculdade, né? Então tinha um namorado que era professor na faculdade e namorava a menina, mas os pais dela sabiam. Então, eles me disseram “ele vai vir jantar aqui pra vocês não ficarem muito sozinha”. E disse à moça: “o mais tardar que ele pode ficar aqui dentro é as dez e meia”. E cumpriu ordem: jantava, aquelas coisa tudo assim, né? Mas era dez horas e “boa noite Lídia, vou me embora”. E toda vida minha vida foi assim, tu sabe?

Além da confiança demonstrada pelos patrões para com ela, Lídia destacou o respeito conquistado no decorrer dos dez anos que passou no Asilo. Ao contrário das lembranças, as várias amizades e visitas que ela recebe podem ser testemunhadas no presente, servindo como uma prova de sua “boa educação”. A narrativa continuou pautada pela relação de conflito:

nunca desrespeitei ninguém, nunca fiz coisa errada na minha vida e aquela coisa toda. Depois que o meu marido morreu, eu fiquei viúva. Eu fiquei trabalhando em casa de família toda vida. Eu sai de casa de família pra me aposentar, que eu fiquei bem doente que não dava mais. Agora no asilo eu vou ta inventado coisa? E ela fica “ah não é porque é doença”... Eu digo que é doença de sem-vergonhice (...). Meu armário eu tenho quantidade de coisa, eu tenho muita coisa, ganho muito presente. Ontem, sábado mesmo, eu to com um pacote desse tamanho de tanto presente que eu ganhei, todo mundo me dá. Perfume eu nunca compro, porque eu ganho dessas senhoras, dessas madame que vem aí, toda elas me dão as caixa assim de presente, porque elas gostam. Tem uma que vem todo segunda-feira e me dá as caixa assim de perfume, de coisa tudo. Então eu guardo muito, Natal eu dou pra minha neta, pra minha filha... Agora, tu acha que eu ia abrir o armário da outra pra roubar umas laranja? Então tu me diz: é loucura ou sem-vergonhice?

Nos asilos, ainda que conflitos e desavenças sejam percebidos como disfunções a serem sanadas, tanto pelo pessoal técnico e administrativo como pelos próprios residentes, importa ressaltar a função que cumprem no sentido de contrastar e distinguir diferentes posições e papéis que são assumidos no contexto institucional. Como diria Simmel (1979), o conflito é o resultado necessário de grupos sociais humanos, que não se associam exclusivamente por um laço. Ao tecer pertinências entre a condição atual de conflito e as experiências vividas, Lídia está assegurando aspectos que lhe parecem essenciais para definir sua identidade social, reinventando relações com eventos e personagens e se inscrevendo na memória coletiva. Ela compara temas contraditórios, coloca em debate recordações e contra-recordações para, ao final, superar lacunas em sua trajetória de vida.

Para Lídia, autoridade e afeto são indissociáveis, tal como entre as avós estudadas por Barros (1987). Porém, ao contrário dessas, que afirmavam a plenitude do afeto na relação com os netos no grupo familiar, Lídia assegura sua autoridade em um espaço específico – o quarto

– a partir das relações de afeto que mantém com parentes, visitantes e funcionários. Ainda no tema do conflito,

pra tu vê que ela é uma pessoa muito ignorante, não tem um cachorro pra visitar ela. Ninguém. Às vezes, os seus fulano aí que entendem dizem assim: “Lídia, tudo isso é ciúme”. Só tu vendo: um dia de tarde tinha quatorze mulher na minha cama. As mulher chegam tudo ali, elas vem com as bolsa delas assim, dizendo “eu fui no banco tirar dinheiro” e botam tudo dentro do meu guarda-roupa. O seu Romeu é um homem muito educado, muito assim... Ele diz pra mim: “Lídia, ela fica assim porque não fazem nada disso pra ela”. Mas eu não faria... Tu acha que eu vou, por exemplo, se tu é bem visto, que eu vou querer te prejudicar, sujar teu nome, bota na lama? Não. (...). Então eu vou ficar bem quieta, vou controlar. Se ela fizer de novo, eu vou chamar o seu Julio, a dona Cristina... Eu já fiz tanto, tanto... Se eles não derem jeito, eu vou procurar meus direitos, eu vou na delegacia do idoso e vou querer um advogado pra me defender.

A autoridade e o afeto são os dois lados da categoria “oito ou oitenta” que Lídia utiliza para se auto-definir. Se, por um lado, ela se considera “respeitosa” ou “honrada”, que estabelece relações de amizade com pessoas de diversas camadas sociais, por outro Lídia assume uma posição clara sobre o mundo: ela privilegia a palavra falada e o código de honra sobre a ordem legal e igualitária, julgando e avaliando o mundo social com base em critérios pessoais. “Eu sou assim”, diz repetidamente,

quando eu não quero, não quero. E vivi muito bem assim com meu marido, meus filho e tudo (...). Aqui também é assim: se eu não quero falar contigo eu te digo, eu não vou ficar te enganando não, meu filho. Se um dia eu quiser ir embora daqui, eu vou. Se não quiser ficar, não fico. Volto pro Rio de Janeiro ou me viro. Sei lá. Mas eu gosto daqui, porque aqui tem as coisa que eu preciso.

A descendência continua sendo um valor para Lídia: qual o sentido do trabalho e dos longos anos de vida, senão para dar continuidade simbólica à família? Em uma situação informal, ela comentou que seu “objetivo aqui nessa terra” era casar a filha e a neta. Como o noivado da segunda, estava quase completando seu projeto. Durante uma das entrevistas, Lídia retomou o tema a partir das categorias autoridade e afeto:

o noivo dela é um rapaz bem mais velho. E é daquelas pessoas... de classe, sabe? São pobre, coisa assim, mas são honesta. O pai dele não consente certas coisa, a mãe dele morreu e então ele se apegou muito com a minha filha. É gente bem decente (...). E ontem ainda nós tava comentando: é de criação que a gente cria os filho. Eu ensinei pra minha filha as coisa como eram. A minha filha era noiva, então qualquer coisinha que o noivo fazia com a mão, eu tava apontando. Ela chegava e contava pra mim na cara dele: “minha mãe, ele fez isso,

isso e isso” e o cara perdia (...). E criei minha filha, e ela casou de véu e grinalda, direitinho.

Como aponta Myriam Lins de Barros, o grupo familiar é importante referente para a reconstrução do passado: é, simultaneamente, “o objeto das recordações dos indivíduos e o espaço em que essas recordações podem ser avivadas” (Barros, 1989, p. 33). Apesar do conflito no Asilo ser o dado fundamental que organiza as lembranças, é a trajetória social de Lídia, pautada no trabalho doméstico e nos projetos familiares, que garante densidade a sua narrativa e consistência a seus argumentos. O passado é o critério decisivo para classificar a sua antagonista: se ela sofre de doença, “é doença de sem-vergonhice”.

Viver no asilo: transformações, espaços e ritmos

Para além do conflito no quarto e da trajetória social, a segunda entrevista com Lídia focou as transformações nos espaços por ela habitados no Asilo. Durante os dez anos que viveu na instituição, sete dos quais vividos no mesmo quarto, Lídia foi testemunha de mudanças significativas na instituição, transformando suas próprias maneiras de estar, agir e de pensar o mundo da velhice. Apesar da perda gradativa da visão, ela ainda é capaz de recuperar imagens e suas lembranças contrastam com a condição presente do Asilo:

era tudo bem feio, bem velho. As coisas assim tudo, né? Depois eles começaram a reformar. A gente morava naquele lado, todos nós [as mulheres]. O asilo mudou muito, bah. Do colchão pra cima eles modificaram tudo. Agora ta muito bonito. Antes tava velho, sem pintura... E eles tão reformando tudo pra melhor, mudou bastante pra melhor. As enfermeiras, a metade quase, umas já morreram, coitada. Outras se aposentaram, foram embora, coisa assim. É que agora as enfermeira, assim, das antigas, tem poucas aí... E a gente sente tanto. Tinha uma enfermeira aí que ela morreu de repente, foi uma tristeza. Tinha a Neuza também que era muito amiga da gente, se aposentou, outras ficaram doente. Ta tudo por melhor, né. A assistente social também não era essa, não era a Cristina, era ... como era o nome daquela mulher... Como era o nome daquela assistente social como era? Aquela que tava aqui com nós, no começo? Ah! É, Fernanda, Fernanda, me lembrei.

Mesclando as lembranças das modificações espaciais e as das relações afetivas, Lídia recupera dramaticamente a experiência de envelhecer no Asilo. O tempo é demarcado pelas transformações, pelos eventos extra-cotidianos: são as rupturas de redes sociais, as mortes e os deslocamentos no espaço que organizarão os ritmos vividos. Pensar o tempo no Asilo

implica em ordenar lógica ou cronologicamente tais eventos; implica em superar as lacunas afetivas dos hábitos diários. Assim, o tempo

pra gente passa muito depressa, né? Por exemplo, parece assim que eu to cansada... Vai fazer 11 anos que eu to aqui dentro, né. Pra gente passa muito ligeiro né? (...). Agora em fevereiro vai fazer sete anos que to aqui nesse quarto. Aqui já mudou muito. Ih!! Tu vê: a Maria e a Rosa vai fazer 3 anos que tão aqui.

Uma importante ruptura que Lúdia incluiu em sua trajetória – e que define positivamente sua condição asilar – foi o abandono total do trabalho. Ela fez questão de ressaltar que, após uma longa trajetória pautada pelos ritmos do lavar, passar, cozinhar, limpar e arrumar, seria de pouca dignidade continuar seguindo obrigações diárias. Até porque seu projeto consistia na continuidade simbólica de sua família. Uma vez sozinha, Lúdia redefiniu seus ritmos cotidianos. Além disso, ela já não conseguia caminhar muito bem e sua vista lhe trazia muitos impedimentos: o trabalho não deveria estar presente em sua velhice.

Trabalhar? Não! Deus me livre! Quando eu entrei aqui no asilo, quando eu tava fazendo a minha ficha, eu já disse: eu não trabalho, eu não! Uma porque os médicos me proibiram: eu não posso pegar calor, não posso nada assim com água quente... E eu também não queria nada. Tu já pensou? Eu ia trabalhar no asilo? Mas que é isso? Eu não. Eu já desenganei assim: na minha ficha lá que eu botei já ta tudo esclarecido. Trabalhei minha vida toda, agora venho pro asilo trabalhar? Só o que faltava! Não, foi esclarecido. Eu nem tinha entrado aí, tava fazendo a ficha, eu esclareci,

O lazer, ao contrário, foi cultivado por ela durante seus anos de asilamento. Dentre os eventos extra-cotidianos que Lúdia experimentou, destacam-se suas participações no coral e em festividades. Porém, o agravamento da cegueira também constituiu um empecilho. Além disso, hoje ela já não tem muitos motivos para continuar ensaiando ou se associando às festas. Dramaticamente, Lúdia está cada vez mais recolhida ao seu quarto e relembra com certa desilusão os frutos não colhidos de suas participações:

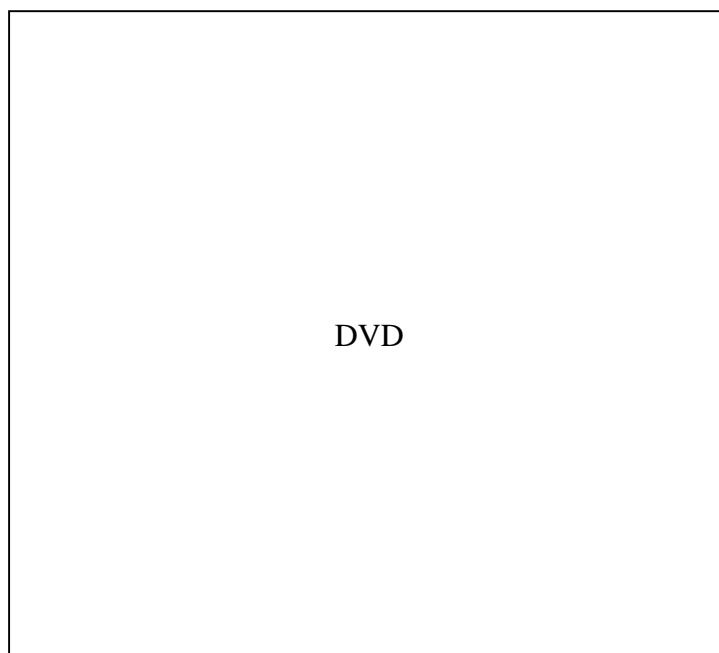
eu agora nem, eu não tenho mais prazer tu sabe? Não tenho, tudo vai se terminando, eu não tenho mais. Assim é o coral: eu já gostei muito, o nosso coral foi muito bom. Há quatro anos atrás era uma maravilha. A gente ia a tantas coisas, assim nós fomos a diversos lugares bonito, uma vez até na Rádio Gaúcha. A Tânia Carvalho e o Lauro Quadros, nós num jantar finíssimo, a Maria do violino foi lá, foi lindo, lindo, lindo. A gente tava cantando aqui e se via lá passando, sabe? Nós fomos no camarim, levaram lanche pra nós, tudo assim. Uma coisa muito fina, muito bonita. Nós sempre tivemos festas muito bonitas. Na Mercedes-benz, na fábrica: nós tivemos um jantar lá, lindo, lindo também. Foi uma maravilha! Eles tiraram nosso retrato assim, num rodão bem grande... E o chefe, o Paulo, ele era um gatão assim! E ele

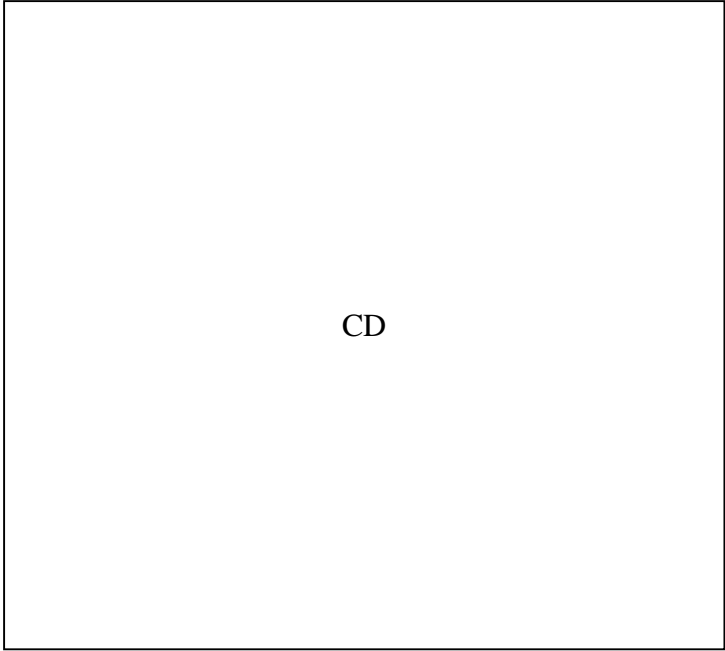
disse pra mim que ele não conheceu a mãe, que a mãe dele morreu... E eu me abracei com ele assim e tirei o retrato. Eu já fiz coisa interessante aqui dentro do asilo. Já fiz quatro filme, um deles, ganharam 18 milhões com aquilo. E eu e o seu Íris. E não me deram nem cinco! Eu me desgostei, nem cinquenta reais! Eu e o seu Íris tava lá, tava o Ronaldinho do Grêmio e não sei qual o do Internacional tava lá também. No Coral [do Asilo] a mesma coisa. Nós andamos muito, foi muito sacrifício, assim. E teve esses dinheiro tudo que... Que não deram nada. E fui me desgostando...

Entre os entrevistados, ninguém refletiu como Lídia sobre as decorrências possíveis de uma longa duração no contexto asilar. Ela coloca em voga os limites da “arte de bem viver” a velhice: o desfrute do lazer, as relações de sociabilidade e o núcleo familiar que participam de sua condição presente não são suficientes para que ela recuse o caráter dramático de sua narrativa, de seus tempos vividos e de suas lembranças. As perdas ligadas ao processo de envelhecimento de Lídia, que incluem a cegueira, a viuvez e o próprio distanciamento da família, são fatos concretos e contribuem para significar sua trajetória social. Pensar o tempo implica em ultrapassar ambigüidades, reorganizando as lembranças dramáticas e consolidando uma duração a partir do presente. Para Lídia, os conflitos com vizinhas e as relações afetivas com visitantes e funcionários são táticas cotidianas fundamentais para reinvenção de sua velhice.

CAPÍTULO 4

OS ESPAÇOS DA INTIMIDADE





CAPÍTULO 5

O MUNDO DA VELHICE E A CULTURA ASILAR

O “mundo da velhice” é o termo utilizado por Azevedo, informante desta pesquisa, para definir as representações, práticas, valores e reflexões que participam da experiência de envelhecer no Asilo Padre Cacique. Os elementos significantes citados por ele, que definem essa experiência, configuram uma perspectiva singular sobre a cultura asilar: são as “mentiras” ou “fantasias” de quem está em processo de senilidade, essas narrativas maravilhosas, plenas de peripécias e vitórias, mas incoerentes com o episódio derradeiro e inegável – o asilamento. Luduvica também realiza um esforço de interpretação do Asilo, utilizando-se de categorias próprias do discurso gerontológico, como “atividade”, “animação” e “disposição”. A cultura asilar é, portanto, o esforço sistemático de produção e interpretação de sentidos realizado pelos atores que vivem o cotidiano institucional.

Mesmo o antropólogo produz e interpreta os sentidos de experiências culturais compartilhadas; porém, ao contrário dos atores, ele procura compreender e explicar as estruturas e hierarquias significantes que compõem essas experiências – um duplo esforço de interpretação, pensando com Roberto Cardoso de Oliveira (2000;2003). Não basta, portanto, apresentar a multiplicidade das perspectivas sobre o mundo da velhice para compor uma “descrição densa” (Geertz, 1989) da cultura asilar. O objetivo deste capítulo é sistematizar as perspectivas e os dados etnográficos, definindo, em linhas gerais, quais estruturas e hierarquias significantes estavam presentes no decorrer da pesquisa conformando as diversas experiências e perspectivas do processo de envelhecer no asilo.

As carreiras no mundo da velhice

A decisão pelo asilamento configura um drama social (Turner, 1982). Para além da ruptura com as redes sociais de referência e os grupos de pertencimento, a vinda para o asilo convoca novas reflexões sobre a velhice enquanto problema social e sobre os riscos próprios do envelhecimento. As doenças, especialmente a senilidade, eventualmente tornam-se o horizonte dessas reflexões: a institucionalização costuma ser justificada como a alternativa viável para a manutenção da integridade física do velho. Mas vir para o asilo também pode ser definido como um projeto e, ao invés de permanecer no espaço doméstico, ocupando uma posição ambígua na família, o velho renuncia a ele e opta por recuperar parcialmente ou totalmente sua autonomia no espaço asilar.

Independente dos motivos da decisão, os primeiros tempos de institucionalização são marcados pelo processo de ajustamento, no qual pode-se pensar as ambigüidades da nova condição e, sobretudo, aprende-se e incorpora-se os padrões culturais desse novo espaço simbólico – os significados de cada comportamento, as condições de sua produção, suas adequações e inadequações. Tomar parte na cultura asilar significa compreender e incorporar esse conjunto complexo e hierarquizado de maneiras de pensar e agir, que são dados no próprio ritmo das relações estabelecidas em cada espaço social habitado. Uma das facetas da cultura asilar é definida por códigos de distinção/identificação, aqui definidos como “carreiras da velhice”⁶⁹.

Esses códigos de distinção/identificação se assemelham aos “modelos de autocontrole”, propostos por Norbert Elias (1993). São gabaritos ou etiquetas de comportamento e de controle das emoções que se tornam cada vez mais automatizado na medida em que o processo civilizador avança. Trata-se de uma “compulsão real que o indivíduo exerce sobre si mesmo, seja como resultado do conhecimento das possíveis conseqüências de seus atos, seja como resultado de gestos correspondentes” (Elias, 1993, 2001).

Na cultura asilar, o núcleo organizador desses códigos é a preocupação com o controle das faculdades fisiológicas e mentais: escapar da senilidade, mantendo uma condição digna, é o grande projeto compartilhado por todos que vivem o drama do asilamento, colocado em

⁶⁹ O termo “carreira” foi emprestado de Debert (1999), que remete esse conceito à noção de trabalho, de esforço de sobrevivência e de dignidade.

xeque a cada queda, a cada adoecimento e a cada morte. Desde esse núcleo organizador, os códigos são apropriados e reinventados contextualmente, conforme as trajetórias sociais, os espaços habitados e os ritmos de envelhecer no asilo. Sua transmissão é dada pela observação de comportamentos e pelas conversas, juízos e opiniões emitidos pelos outros. Pensando com Marshall Sahlins (2003), os códigos de distinção/identificação podem ser definidos como uma série de repertórios que os velhos praticam em seu cotidiano – recombinações das categorias culturais disponíveis, que produzem inovações a cada uso e, simultaneamente, são transmitidas enquanto estruturas de significados.

Esses repertórios nunca são unívocos, ainda que seus significados sejam compartilhados. Há uma grande diferença entre as formas que os homens e mulheres se apropriam deles no espaço asilar, configurando as carreiras feminina e masculina da velhice. Tais diferenças de gênero resultam das experiências vividas e das trajetórias sociais anteriores ao asilamento, sendo ressignificadas no cotidiano. Nesse sentido, a separação entre os sexos que ocorre no refeitório do Asilo Padre Cacique pode ser compreendida a partir dos códigos de distinção/identificação: quando as mulheres rejeitam a presença de homens em suas mesas, estão afirmando o valor da “educação” e das “boas maneiras”, próprio da carreira feminina da velhice.

Para as mulheres, a carreira é demarcada pelo tensionamento entre o cultivo de novas associações afetivas e a manutenção de espaços de intimidade. Relações com voluntários e com a família são valorizadas positivamente. Por sua vez, as associações com vizinhas e colegas de quarto são ambíguas: como o cotidiano asilar é pautado pela preocupação com o respeito e boa educação, cada relação estabelecida amplia a possibilidade da ocorrência de conflitos e da conseqüente perda do controle das emoções. Categorias de acusação, especialmente a da senilidade, estão sempre em jogo, classificando e os comportamentos: por contigüidade, brigar com alguém senil pode implicar na própria estigmatização. As trocas afetivas com funcionários, voluntários e visitantes, ao contrário, são sempre índices de sanidade mental. Podem indicar, como no caso de Lídia, uma posição privilegiada no quarto – o que se pode denominar “autoridade pelo afeto”.

Frente a essas ambigüidades, o foro íntimo, pautado pelo silêncio e pela solidão, constitui uma escolha que ultrapassa a difícil tarefa cotidiana de manipular os códigos da carreira da velhice. Resguardar-se das situações de sociabilidade e dos momentos lúdicos cria

um tempo de suspensão, de prudência na aplicação dos modelos de auto-controle. Portanto, os espaços de intimidade permitem apreensões singulares dos ritmos da cultura asilar. Ao invés de se colocar sistematicamente no fluxo dos tempos, a reclusão e o silêncio definem momentos oportunos na carreira da velhice. Mesmo os conflitos com os colegas de quarto e vizinhos podem ser mediados por essa tática da prudência.

Na Ala feminina, os conflitos são disputas por apropriações de espaços, por associações afetivas e, conseqüentemente, por distinção social. Além de evitar brigas com pessoas consideradas senis, é fundamental resolver os conflitos rapidamente e evitar disputas sistemáticas. “Sair por cima” da situação, com respeito e dignidade, indica a “boa educação”. Nessas situações, a mediação de autoridades institucionais é decisiva para a definição de papéis: quem estava com a razão? Quem defendeu adequadamente seu espaço ou suas relações afetivas? Ao final, é comum que um ou outro antagonista seja remanejado para outro quarto ou outra cama – o que não constitui necessariamente um problema. Grave será se tais trocas ocorrerem repetidas vezes, definindo claramente que tem dificuldade para controlar as emoções.

Nas carreiras da velhice, o corpo é o suporte primário da comunicação social. Gestos, roupas, maneiras de se deslocar no espaço – no asilo, há uma variedade significativa de formas de andar (com e sem bengala, arrastando ou não os pés no chão, apoiando-se no andador ou em um voluntário, com cadeiras de rodas etc.). Conforma-se aos códigos através do corpo, amplamente legível para os colegas de instituição. Percebe-se que o envelhecer pode ser progressivo ou abrupto: um enfarto ou isquemia transforma completamente uma pessoa, assim como uma queda. Porém, o esperado é que as perdas e transformações sejam gradativas e as doenças, por vezes, são consideradas como respostas à falta do cuidado de si. O dia da fila mostrou como um simples arranhão pode ser interpretado como imprevidência ou falta de discernimento dos riscos da velhice.

A tessitura das carreiras é, portanto, permeada de ambigüidades. Mais do que estratégias de manipulação e representação do eu, as formas de viver o cotidiano são esforços de significação dos dramas e de superação das fragmentações vividas. Histórias narradas, em situação de entrevista ou não, também costuram os sentidos da experiência. Reinventam-se a trajetória de trabalho e as relações familiares, integrando-as no presente. As associações com

grupos sociais ou indivíduos de prestígio conferem *status*, servindo, inclusive, para afirmar os méritos na conquista de uma vaga o Asilo Padre Cacique – e não outra instituição qualquer.

Os homens também operam os códigos de distinção/identificação, tramando sentidos em suas vidas apesar das rupturas. Mas há certas apropriações contextuais, que confirmam e dinamizam os elementos estruturais da carreira da velhice. Destaca-se o caráter fantasioso das trajetórias sociais: aproveitando inteligentemente as oportunidades e o espaço potencial de imaginação que se cria com o distanciamento dos grupos de referência – as testemunhas dos tempos vividos –, os velhos contam vantagens, explorando relações com personagens e momentos de prestígio. “Auto-proclamam-se”, como diria Guita Debert (1999), sempre com a finalidade não expressa de reestruturar a identidade social, fragmentada por exclusões sociais sistemáticas: do mercado de trabalho, da posição de autoridade na família, do espaço urbano.

Esse espaço potencial da imaginação é definido relacionalmente a partir de um fato concreto: todos estão no asilo. E não é um asilo qualquer, mas o Padre Cacique, uma das melhores alternativas de institucionalização no Rio Grande do Sul, ao menos para quem não possui as condições sócio-econômicas para escolher uma instituição privada – “lá não entra qualquer pessoa”, como lembra Luduvica. Portanto, há méritos em conseguir uma vaga. Esses elementos objetivos organizam as auto-proclamações, as histórias maravilhosas, os sucessos e insucessos narrados.

É a verossimilhança que está em jogo nas narrativas e relatos de vida. Estruturalmente, uma ou duas peripécias são fundamentais para definir uma boa história. É razoável aceitar que alguém já ocupou uma posição de prestígio ou que teve uma carreira bem-sucedida, mas que, em determinado momento inoportuno, tudo se perdeu: a sociedade faliu por causa das oscilações da economia ou pelo sócio mal-intencionado; a morte do patrão de confiança e a conseqüente demissão; o sistema de previdência social que falhou na distribuição do valor correto da aposentadoria; uma doença ou acidente de trabalho que provocou a invalidez. O sucesso depende das relações estabelecidas, de projetos bem feitos, de esforço. Mas há lances do destino, que rompem com as iniciativas individuais – lances de sorte e azar. O asilamento, assim, resulta de múltiplos fatores, dos quais uma parte significativa está alheia às motivações de cada um.

As fantasias não implicam necessariamente em “mentiras” ou “falsidades”. Mesmo Azevedo, cronista do Asilo, reconhece que nem todas as invenções são deliberadas. Indo

além, pode-se afirmar que a imaginação é parte constitutiva dos jogos de memória: toda lembrança é organizada através de relações imaginárias entre eventos, personagens e espaços sociais. A duração, diria Gaston Bachelard (1994), é uma dialética de lembranças e contra-lembranças. O resultado desse processo, que nunca cessa, são as imagens, forma e conteúdo da memória, que são experimentadas subjetivamente, mas cuja constituição é coletiva e compartilhada. Portanto, assim como não há memória para além da imaginação, tampouco a imaginação independe dos quadros sociais da memória.

Na carreira da velhice, a reinvenção de trajetórias sociais cumpre a importante função de definir dinamicamente a identidade através da narrativa. Nesse sentido, os códigos de distinção/identificação configuram critérios de verossimilhança e as categorias de acusação: “mentira” e “fantasia” resultam de narrativas aparentemente falsas, que não correspondem aos códigos socialmente estabelecidos. O velho mente quando quer “levar vantagem”, criando referências não condizentes com a condição da velhice ou com o que é comunicado pelo corpo; ele fantasia toda vez que suas histórias são incoerentes e quando seu corpo comunica senilidade. Nesse último caso, a invenção é inocente, fruto de uma mente que “está falhando”.

A hierarquia de idades é outro importante fator da carreira da velhice. Um homem de 80 ou 90 anos precisa ser respeitado apesar de suas fantasias e de suas incontinências fisiológicas ou emocionais. Os códigos não se afrouxam, uma vez que a estigmatização continua em jogo. Mas há que se tolerar os mais velhos – já que é o destino inevitável de todos os asilados. Alguns, como João, preferem a morte rápida à senilidade. Há a aspiração de viver o máximo de dias, meses e anos, desde que com saúde, sem a ocorrência de uma isquemia ou um infarto. Observando os doentes na enfermaria, parece que ninguém quer ficar ali, “trazendo incomodação pros outros”, como diz João.

A tolerância com os mais velhos ou com os debilitados tem um limite, que se revela nas trocas humorísticas. As piadas, de mau gosto ou não, reforçam as distinções no asilo – distingue-se os senis e afirma-se que a perda da consciência está, no presente, ainda distante. A ridicularização também é uma maneira de minar posições de prestígio: ser alvo de uma piada significa ser deslocado temporariamente na hierarquia social. O estudante, o voluntário ou o funcionário é colocado para baixo à medida em que não souber interpretar os códigos da cultura asilar. Assim, invertem-se as relações de força e o velho tira partido da ocasião para

conquistar uma “vitória num espaço maravilhoso, utópico” (De Certeau, 1996, p. 85), um certo lugar de autoridade.

E de honra. A carreira da velhice masculina também envereda por esse sentimento de orgulho ligado à afirmação e aplicação dos códigos e das normas. Entre os homens, os conflitos são fortemente pautados por acusações de desrespeito aos mais velhos, voluntários, funcionários e às regras de conduta estabelecidas pela instituição. Uma discussão sobre se as portas e janelas devem ou não permanecer fechadas pode resultar no remanejamento de um dos antagonistas, mesmo com as tentativas de reconciliação mediadas pelo serviço social ou pela direção do asilo. Muitas vezes, porém, motivos aparentemente fúteis revelam distinções de classe, gosto ou estilo de vida que tornam a convivência inviável. Portanto, o distanciamento espacial surge como a única solução possível.

Apesar das diferenças de gênero, o cruzamento das carreiras da velhice no cotidiano asilar permite algumas apropriações compartilhadas entre homens e mulheres. No dia-a-dia institucional, os ritmos da convivência, da sociabilidade e dos jogos proporcionam encontros onde relatos são trocados, revelando perspectivas sobre as carreiras que podem ser praticadas ou reconfiguradas em novas situações. Os limites das trocas são dadas, fundamentalmente, pelo corpo – conforme os elementos diferenciais do envelhecimento feminino e masculino – e pelos valores estruturantes da cultura asilar, como o controle das emoções e a fuga da senilidade.

Os ritmos asilares

A atenção detalhada aos tempos do mundo da velhice tornou-se a chave interpretativa na compreensão das diversas perspectivas da cultura asilar. Ao descrever experiências vividas nos espaços asilares, buscou-se reintegrar as várias camadas de atividade que conformam a temporalidade no mundo da velhice: as ocupações, distrações, descansos, irregularidades e intervalos da vida cotidiana. Partindo da premissa de que nem o tempo ou o espaço são meios homogêneos onde os fenômenos se desenrolam, percebeu-se que os ritmos do processo de envelhecer no asilo assumem diferentes formas e caracteres dependendo dessas camadas. Significa dizer, junto com Maurice Halbwachs (1990), que são os acontecimentos sociais e as relações afetivas estabelecidas com grupos de referência que dão conteúdo ao pensamento e imprimem os deslocamentos temporais.

Os ritmos asilares não são facilmente transmitidos através de conceitos. A opção pelo uso de fotografias foi o recurso próprio para liberar o trabalho de imaginação: a fixação dos momentos, possível pela técnica, viria ao encontro da experiência do antropólogo, que percebia um forte contraste entre os ritmos da cidade e os da instituição. Era preciso repousar o olhar nos movimentos fortuitos para tomar parte nas estruturas significantes que dão o sentido a eles. O acesso ao mundo da velhice depende desse olhar paciente, que se permite levar pela duração da experiência de envelhecer.

Em cada lugar e momento, ritmos diferentes se impõem: eles estão intimamente relacionados às experiências de habitação dos espaços. O tempo da instituição engloba os tempos individuais e é composto por eles. Nos espaços habitados, os ritmos são vários: no refeitório do Asilo Padre Cacique, local privilegiado da sociabilidade, a sineta convida à reunião. Por vezes, há festas, apresentações e visitas, que irrompem os ritmos habituais da alimentação e os trinta minutos passam mais depressa – ainda que em certas apresentações o tempo se alongue na medida em que os velhos se relacionam afetivamente com o espetáculo, sem deixar as mesas imediatamente e permanecendo atentos ao desenrolar da trama.

O limite entre o corredor e o jardim, abaixo de um arco, resguarda instantes de intimidade, sempre silenciosos e solitários. Rui, em sua cadeira de rodas, cochila ali durante o inverno quase diariamente, aproveitando o calor do sol em frente à entrada do refeitório. Porém, como era de se esperar, é sempre dramático ver um idoso sozinho no espaço asilar. Afinal, isso não confirmaria as imagens de desamparo, tão relacionadas aos asilos e à velhice empobrecida? Mas é preciso reconhecer que a solidão e o silêncio costumam andar juntos com a intimidade, proporcionando o repouso necessário à habitação de um espaço privado. E, nesse repouso, constitui-se certa autonomia, já que o silêncio nem sempre precisa ser compreendido segundo suas recusas; é possível interpretá-lo em sua própria positividade, assumindo-o como uma ação que fabrica mistérios profundamente carregados de valor social.

Na Ala feminina, a ocupação dos corredores oscila ao sabor das estações. O frio, que derruba, esvazia sofás e cadeiras e as ausências parecem fazer com que os ritmos fiquem mais pesados. Os que se arriscam a caminhar apesar dos ventos o fazem vagarosamente, arrastando os pés. Nos quartos, é preciso saber entrar: trata-se, antes de tudo, de um espaço doméstico – territórios privados, “onde todo visitante é um intruso, a menos que tenha sido explícita e livremente convidado a entrar (De Certeau, 1997, p. 203). Ainda que convidado, deve-se

tomar consciência do “seu lugar”, ou seja, sua posição no espaço habitado. Não é possível, evidentemente, acomodar-se em qualquer canto, sobre a cama ou sobre uma cadeira. Da mesma maneira, é preciso reconhecer os tempos próprios para visitas e conversas: o quarto, enquanto espaço coletivo, engloba as privacidades da cama e do armário. Há outros silêncios que precisam ser respeitados, olhares indiscretos a serem evitados, falas e escutas para se preservar.

Sendo bem-vindo, torna-se possível perceber os esforços de habitação presentes em cada “cantinho”: as preferências e exclusões de objetos, as formas de ordenação, a disposição do criado-mudo e da cadeira, as fontes de luz, os espelhos, os livros e jornais abertos; enfim, as harmonias e discrepâncias próprias da função de habitar. O que mais surpreende, porém, é como essas pequenas coleções de objetos, roupas e utensílios representam o universo singular de seus donos. São, evidentemente, “relatos de vida” (De Certeau, 1997): Marieta e seus vestidos; Lídia e suas fotos; Rui e seus livros; Luduvica e seu cantinho, que engloba afetivamente os cantinhos das vizinhas; Azevedo, suas músicas e a “seqüência de Azevedos”; Pedro, seus recortes de jornal e revistas e as fotos junto a autoridades. Repetir as associações entre as narrativas e os espaços das intimidades chega a ser trivial.

Um armário cadeado, além de remeter ao medo de furtos, também pode ser interpretado como uma tentativa de estocar lembranças – uma síntese entre vontade e memória, como diria Bachelard (2000). Objetos socialmente relevantes, quando secretamente organizados, servem como âncoras da memória e da identidade: mesmo flutuando em espaços desconhecidos, nunca antes habitados, o armário serve de referência primeira para o velho asilado: em torno dele gira o cotidiano e dentro dele estão resguardados os elementos mínimos de sua intimidade. O armário suscita devaneios curtos, solicitados pelos detalhes das coisas insignificantes – objetos empoeirados, arranhados, gastos; fotos perdidas, exiladas dos antigos álbuns de família; utensílios ainda úteis, como a escova de cabelo ou de dente, a espuma de barbear ou os óculos velhos, por vezes amarrados com um esparadrapo.

A análise empreendida por Letícia Ferreira (1995) ressaltou as rupturas com os ritmos domésticos acarretados pela entrada do idoso em um pensionato. Apesar do contraste entre o “mundo do lar” e o “mundo do pensionato”, era possível restaurar a identidade social através de miniaturas afetivas, que contribuía também para reproduzir os ritmos e hábitos consolidados com o tempo. Lar e pensionato, portanto, eram análogos e revelavam

importantes marcos identitários. No Asilo Padre Cacique, ainda que a pesquisa realizada não tenha abrangido os lares anteriores dos informantes, os armários também se revelam como analogias. Ou melhor: tratam-se de alegorias das preferências e estilos de vida de seus donos.

E os armários também se transformam, confessando as aspirações atuais e as maneiras de reinventar as trajetórias de seus ocupantes. No ritmo do cotidiano, um armário nunca é o mesmo armário. As dádivas, as premiações dos jogos, a escolha de roupas, as compras, as garimpagens no subsolo do asilo, onde os restos e rastros são depositados: todo objeto apropriado é, simultaneamente, um indicador e um transformador das preferências pessoais no presente. Os espaços da intimidade ainda podem abrigar o corpo doente, servindo-lhe de refúgio restaurador – “na cama dá para fazer aquele recuo estratégico, ficar na tua, te recuperar”, como relatou Azevedo.

Na Ala masculina, circulam os ritmos das fantasias. Os contadores de história e os piadistas aproveitam a atenção do visitante para contar vantagens e se distinguir. Nesses momentos lúdicos, o tempo transcorre tranqüilamente, oscilando entre o fluxo das palavras e pigarros. A chegada de um morador estigmatizado pode trazer algum constrangimento, esvaziando os espaços ou provocando o silêncio. Nesse lado do Asilo, nem sempre é necessário um convite para entrar nos quartos, até porque a maior parte das camas permanece desabitada durante o dia. Porém, para conhecer o armário, o ideal é tomar parte nos tempos vividos nos corredores e só depois propor ou ser convidado a conhecer esses espaços da intimidade.

A capela é habitada pelo ritmo oscilante das rezas, ora em coro, ora orquestradas pelo padre ou pelas Irmãs, ora sussurradas solitariamente. Apesar de estar sempre aberta, há ciclos litúrgicos que precisam ser respeitados na capela e quase nunca é freqüentada fora do horário das missas, rituais e celebrações. Nas procissões ou no dia do Presépio Vivo, o tempo da capela alastra-se, cadenciando e integrando-se aos ritmos subjetivos. Mesmo os ensaios que antecedem o Presépio Vivo repercutem na experiência de duração: cria-se um projeto coletivo e, através dele, um espaço lúdico, de sociabilidade, que funda afetivamente uma comunidade de lembrança.

Os acontecimentos sociais realizados nos diversos espaços do mundo da velhice organizam os ritmos da memória e da velhice. Localizadas as sociabilidades, organizam-se quadros sociais e os tempos vividos ganham densidade. “Cada aspecto, cada detalhe do lugar

em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo” (Halbwachs, 1990, p. 133). Todo trabalho da memória na cultura asilar se apóia no entorno material, que leva a demarcação afetiva das habitações, das apropriações do espaço social.

É essa apropriação cotidiana do entorno material que traz espessura às camadas da memória coletiva. Não sem dramas: a ruptura das relações com grupos e espaços de pertencimento impõe uma profunda fragmentação na duração social. Além disso, as passagens pela instituição podem ser consideradas curtas – seis meses, cinco ou dez anos – se comparadas às longas vidas dos velhos moradores. Portanto, as mortes e as doenças que levam à senilidade são fatores contrários à criação e à continuidade das lembranças compartilhadas.

Apesar dos dramas, as políticas de abertura das instituições asilares tendem a favorecer o cruzamento de redes sociais. Funcionários, voluntários e visitantes também protagonizam a comunidade lembrança no mundo da velhice. Aprendendo os códigos, compartilhando as dramaticidades do cotidiano e vivendo seu próprio processo de envelhecimento, essas pessoas que entram e saem das instituições também tecem sentidos e dinamizam as representações da condição asilar. Nos momentos de sociabilidade, as trocas afetivas permitem a circulação de memórias, espacializando-as na “dialética das recordações e contra-recordações” (Bachelard, 1994).

No mundo da velhice, os aspectos mais dramáticos se revelam na enfermaria. É lá que saltam aos olhos as imprevisibilidades do cotidiano, onde o núcleo organizador das “carreiras” – o temor da senilidade – apresenta sua concretude. Lá, o tempo apresenta sua faceta inexorável: as mortes e doenças afirmam que os ritmos sucessivos do corpo não durarão para sempre, transformando-se até atingir a imobilidade. A construção social do luto na cultura asilar passa, assim, pelo testemunho sistemático da finitude. São tais vicissitudes dramáticas da vida que estabelecem os limites da produção e interpretação de sentidos do envelhecer.

As carreiras da velhice e os espaços sociais definem o campo de possibilidades para a reinvenção do cotidiano e para as narrativas e relatos de vida, que definem contrastivamente as identidades sociais dos velhos asilados. Deixando para daqui a alguns instantes o caráter formal das narrativas, importa tecer um breve comentário sobre seus ritmos. As marcações das lembranças são várias, quase singulares, um conjunto para cada narrador: as peripécias,

inversões da ordem provável, como nos relatos de Pedro e Rui; os dramas da morte e das referências perdidas em Luduvica e Marieta; a sucessão do ciclo de vida em Azevedo; o ritmo das casas habitadas e a vida comprida e alongada de Marieta, que flexiona suas lembranças tornando presente as melodias do tempo dos pracinhas.

É uma tarefa irrealizável a tentativa de recompor os ritmos das narrativas no papel. Perdem-se as performances, com seus gestos, suspiros, hesitações e silêncios, e ficam as grandes divisões – “no tempo do Getúlio”, “na minha época” – mas o esforço mesmo de totalidade realizado pelo pensamento acaba se perdendo. O ritmo da leitura não é o mesmo da escrita, que não é o do ouvinte, que não é o do narrador. Ordená-los e compô-los é um desafio sistemático de interpretação e compreensão. É preciso buscar outros meios de significação, compor imagens, sons, música e escrita. Ao final, sugere-se que todos os ritmos transcritos não traduzem, de fato, aqueles da experiência de envelhecer no Asilo. Servem, porém, como recursos múltiplos à imaginação.

As narrativas e produção de sentido

A dinâmica interativa das entrevistas coloca o velho em posição de prestígio social, o que implica na consciência da responsabilidade de transmitir valores e perspectivas sobre o mundo e sobre o asilo: o velho recupera, assim, sua condição de pertencimento afetivo à comunidade de lembrança. Nesses termos, a narração das trajetórias sociais não apenas resulta no acesso às camadas da memória coletiva, mas agrega densidade a elas. A percepção de continuidade social foi fortalecida – “o meu tempo passou, mas tu ta na luta ainda”, como confessou Pedro, insistindo que era preciso retomar uma relação com um político local para ajudar na divulgação do trabalho antropológico.

Nas palavras de Pierre Bourdieu (1996), a criação de sentido pela biografia ou narrativa é sempre um “artefato”. Porém, nesse artefato depositam-se conteúdos sociais que definem as condições da transmissão da experiência. Lembrar é um processo que segue demarcações socialmente compartilhadas – “na sociedade estão todas as indicações necessárias para reconstruir (...) as imagens dos acontecimentos passados” (Halbwachs, 1990, p. 77). Ao recuperar as singularidades do processo de envelhecer no asilo, os artefatos biográficos também revelam os caminhos e descaminhos da memória coletiva e a operação de

unificação, dada pelo pensamento, que articula diferentes ações e circunstâncias segundo ordens socialmente compartilhadas.

A finalidade de recuperar as trajetórias sociais e o cotidiano asilar através do trabalho da memória era propor instantes privilegiados aos velhos para reconstituir as durações de seus tempos vividos através da narrativas. Com seus silêncios, esquecimentos e performances, o narrador procura salvar os sentidos da experiência (Benjamin, 1996), tecendo incessantemente um conhecimento sobre si mesmos e sobre o mundo. Uma situação de reciprocidade, de interlocução, é fundamental para a transmissão das formas de existência social e para o enquadramento social das lembranças: os relatos são pensados cuidadosamente pelo narrador de acordo com as variações de entusiasmo e interesse do ouvinte. Reconstituir a duração é ultrapassar as ambigüidades, as lacunas e os esquecimentos, transformando a imagem de si pela memória.

Pedro narra momentos excepcionais como se constituíssem uma epopéia, exaltando suas ações, os infortúnios e as peripécias de ocasião. Sua habilidade poética resulta em uma experiência de continuidade: ao construir um personagem, ele organiza sua identidade pela narrativa e justifica amplamente sua condição de “guardião das entradas”, que lhe assegura a autoridade para dar conselhos sobre papéis sociais e estilos de vida no mundo da velhice.

Ao manipular seu estigma, brincando com as palavras, cantando e dançando, **Marieta** configura uma identidade narrativa singular, lúdica, e representa uma carreira de velhice alternativa para mulheres institucionalizadas. Sem abrir mão de uma tática cotidiana fundamental – a afetividade e sedução de suas músicas – ela procura manter seu projeto de retornar à sua casa e à comunidade, sustentando o projeto de que suas habilidades sejam valorizadas por pessoas de prestígio, retirando-a da condição de asilamento.

Azevedo elegeu o subsolo como seu espaço afetivo, atualizando sua identidade de “parceiro da solidão”, músico e companheiro fraternal dos necessitados. Ele constrói sua história e, através dela, justifica suas interpretações sobre o mundo da velhice, tornando-se um cronista do Asilo. Ao narrar seu ciclo de vida, ele assume valores próprios das camadas médias, geralmente ausente das representações sobre a velhice pobre e asilada no Brasil, e atesta que a estratégia institucional de abertura está, de fato, promovendo a heterogeneidade da cultura asilar.

Na sala de visitas, **Luduvica** procura realizar a mediação entre visitantes, voluntários e moradores do Asilo, agenciando a sociabilidade e o lazer. Ela manipula categorias da Terceira Idade para interpretar os colegas de instituição e gradativamente vai aprendendo e aplicando os códigos da carreira feminina. Cotidianamente, posiciona-se como porta-voz das atividades lúdicas e colabora ativamente no cuidado com os “velhinhos”, o que lhe ajuda a definir contrastivamente sua identidade social.

Através da literatura, **Rui** deu continuidade a um estilo de vida de formação cultural, ao qual não teria acesso não fosse a sua destreza de livreiro. Comercializar livros foi uma oportunidade de circular entre grupos sociais e de organizar uma narrativa heróica, mesclando uma série de táticas cotidianas para vender livros proibidos durante a ditadura militar. Atualmente no Asilo, ele enfatiza seu gosto por filmes, relacionando-o a lembranças de sua infância e juventude, e rompe definitivamente com a possibilidade de retomar sua trajetória social para além da instituição.

Mesclando as lembranças das modificações espaciais e as das relações afetivas, **Lídia** testemunhou mudanças significativas no mundo da velhice. Apesar da perda gradativa da visão, ela ainda é capaz de recuperar imagens e suas lembranças contrastam com a condição presente do Asilo. Em seu quarto, ninguém pode faltar com a honra: as relações afetivas mantidas ao longo dos anos lhe asseguram a autoridade pelo afeto – ela é amplamente conhecida e respeitada por todos os que vivem o cotidiano asilar.

Ao favorecer a tessitura de sentidos, as entrevistas não-diretivas sobre as relações entre a trajetória social e o cotidiano asilar acabam por formalizar uma “ritmanálise” (Bachelard, 1994). Durante os jogos de memória, os velhos enquadraram pelo pensamento a ação real do tempo – marcando inexoravelmente o corpo – através da riqueza das paisagens afetivas, das coincidências vividas e das peripécias. Prudentemente, cria-se uma condição de repouso, capaz de extravasar os ritmos cotidianos e assegurar uma duração profundamente densa e extensa aos velhos: um instante extraordinário no qual eles assumem uma posição diferenciada, a partir da qual podem, de fato, afirmar sua inteligência narrativa.

No contexto privilegiado da entrevista, os velhos definem e redefinem suas identidades sociais, narrando suas condições de vida, afirmando suas preferências e aspirações e organizando lembranças heterogêneas e contraditórias. A memória tece pertinências e consolida a duração social. A organização da narrativa depende da rede de significados, com

seus signos, regras e normas: os códigos da carreira da velhice estão sempre pautando as evocações e o passado, assim como as diferentes situações vividas no espaços sociais do asilo. Passado e presente significam-se mutuamente no ritmo dos dramas, rupturas e ambigüidades do mundo da velhice.

CONCLUSÃO

Contextualizar os moradores do Asilo Padre Cacique no quadro de seus dramas e de seu cotidiano contribuiu para colocar em questão a construção social de diversas representações e pré-noções sobre a questão asilar. Uma delas baseia-se na premissa da “mortificação do eu” causado pelo caráter totalizador de qualquer instituição voltada para a velhice. Quando Erwin Goffman (1974) formulou sua teoria, as sociedades disciplinares ainda estavam em seu apogeu (Deleuze, 2000) e, de fato, o indivíduo não cessava de passar de um espaço fechado para outro – da família para a escola; da escola para a fábrica; da fábrica para o hospital ou, eventualmente, a prisão ou o asilo.

As instituições totais eram projetos de confinamento por excelência, com o objetivo de concentrar no espaço, ordenar no tempo, centralizar a autoridade e racionalizar os esforços. Na contemporaneidade, porém, essas mesmas sociedades disciplinares se transformaram, tornando-se “reflexivas” ou “complexas”⁷⁰: os atores sociais se colocam em experiências diversificadas, cruzando *ethos* e visões de mundo contrastantes, demarcando, assim, projetos e trajetórias sociais que são significadas como singulares (Velho, 2004). É nesse contexto ideológico que a premissa da “mortificação do eu” deve ser pensada criticamente.

Dada a política de abertura que vem sendo aplicada pela direção, o Asilo Padre Cacique não pode ser definido como uma “instituição total”. O controle social aplicado nesse micro-universo simbólico é cada vez menos despersonalizador: desde as mudanças nos critérios de seleção e nos horários de visitas, passando pelo convite à participação de familiares e voluntários no dia-a-dia e nas festas do Asilo, até as pequenas modificações nos

⁷⁰ Sem entrar nos méritos da longa e importante discussão, que vem ocupando cientistas sociais e historiadores (Giddens, ANO; Kuper, 1988; Velho, 2004; entre outros), sobre definições de centro x periferia, sociedades complexas x simples etc., o dado fundamental aqui é a própria transformação.

quartos, cada vez menores, privados, proporcionando espaços de intimidade. Apesar de sua longa duração enquanto “Asylo de Mendicancia” e dos relatos – ainda recentes, com cerca de dez anos – das más condições de habitação, hoje essa instituição oferece variações nas possibilidades de escolhas de seus moradores, tornando-se uma alternativa para a autonomia e para a reinvenção de papéis e trajetórias sociais.

O Asilo Padre Cacique faz parte de um conjunto de reflexões e ações voltadas para a velhice e sua política não pode ser compreendida como um fato isolado. No mesmo período em que vinha se abrindo, circulavam na mídia impressa e televisiva e nos meios acadêmicos e profissionais voltados ao envelhecimento uma série de idéias-valor que configuram o discurso da Terceira Idade. Nesse período, também, foi promulgado o Estatuto do Idoso no Brasil, que vem servindo de instrumento de reivindicações políticas e para o próprio Estado, que se apóia na Lei para fiscalizar as instituições filantrópicas, religiosas e privadas de amparo à velhice e à Terceira Idade. Portanto, a política de abertura do Asilo até pode ser considerada pioneira, mas é absolutamente coerente com o contexto sócio-político em que está inserida.

Desde tais considerações, segue-se que o próprio caráter das instituições voltadas para a velhice está sendo redefinido. Frente às mudanças, novas premissas e conceitos precisam ganhar espaço para que outras dimensões da experiência de envelhecer no asilo possam ser interpretadas. Os tempos vividos nos espaços sociais e as memórias narradas são fundamentais para contrapor criticamente a premissa da mortificação do eu. Habitar os lugares, reinventar ou “fantasiar” a trajetória social e estabelecer novas relações de sociabilidade configuram situações singulares, que ultrapassam essa “brincadeira ritual de ter um eu” (Geertz, 1997), própria das instituições totais. Tratam-se muito mais de um esforço de humanização e continuidade simbólica do que respostas imediatas às regras e rupturas impostas pela institucionalização.

A teoria das instituições totais deve ser assumida enquanto tal: como uma ferramenta conceitual que contribui para compreender o drama do asilamento. Mas há outros aspectos da cultura asilar, muitos deles também dramáticos, que não podem ser interpretados ou explicados exclusivamente através dessa teoria – as carreiras da velhice, que são maneiras de viver e de ressignificar a condição de asilamento; os ritmos cotidianos, que conformam temporalidades próprias na cultura asilar; e as narrativas dos velhos, sujeitos de experiências singulares, que realizam um esforço sistemático de dar sentido às suas experiências.

Levando em consideração o contexto urbano no qual o Asilo Padre Cacique se inscreve – Porto Alegre, com seu imaginário cosmopolita – as transformações no contexto institucional podem ser interpretados como uma consequência possível do processo civilizador (Elias, 1993): as pressões externas exercidas pelas instituições totais são menos necessárias e o que antes era alvo de vigilância ou coerção agora passa à responsabilidade do indivíduo. Afinal, o discurso da Terceira Idade (Peixoto, 2000) e a privatização da velhice (Debert, 1999) já fazem parte das visões de mundo de um número considerável de velhos, técnicos e voluntários que trabalham nos asilos. Portanto, os atores que vivem e definem a cultura asilar tornam-se cada vez mais capazes de refletirem sobre suas próprias práticas e suas condições de vida.

As imagens da velhice institucionalizada, enquanto construções sociais, também vem se transformando. As descrições etnográficas, fotografias e narrativas que constam neste trabalho não devem servir como negação de fatos concretos ligados a essas imagens, como a exclusão social, a pauperização e o abandono familiar, mas para apresentar o trabalho sistemático que os moradores do Asilo Padre Cacique realizam no sentido de ressignificar suas trajetórias sociais e de afirmar a dignidade de suas condições de vida. Esse esforço só é visível para aqueles que se permitem adentrar no mundo da velhice, com seus ritmos e camadas de sentido. A compreensão das redes de significado é decisiva na apreensão das diversas perspectivas sobre o drama do asilamento e sobre o processo de envelhecer na cultura asilar.

É fundamental suportar os ritmos da eternidade no mundo da velhice, com suas raras cadeias de ação e tragédias cotidianas⁷¹, caso se queira redimensionar determinadas imagens e representações do asilamento. A transformação epistemológica propiciada pela etnografia, sempre fundada em categorias e conceitos antropológicos, renova a cadência desses ritmos. Junto com o tempo, as imagens se transformam: percebe-se redes sociais aparentemente inexistentes, compreende-se a dimensão social dos conflitos, vislumbra-se a diversidade das experiências conforme a apropriação dos espaços sociais – localiza-se, enfim, as estruturas e hierarquias de significados, relacionando-as aos sistemas simbólicos mais amplos, próprios da sociedade brasileira. E a heterogeneidade do mundo da velhice se impõe.

⁷¹ Há, de fato, tragédia maior que ser “derrubado” pelo próprio corpo enfraquecido?

O contraste entre os ritmos da cidade e os do Asilo Padre Cacique, o mito de origem deste trabalho, continua a existir, assim como as imagens de solidão, abandono e da falta de perspectivas dos velhos moradores. O envelhecimento populacional e a institucionalização são, ainda, elementos constitutivos da velhice enquanto problema social. Contudo, através da imersão no cotidiano, da reflexão sobre os espaços sociais e da escuta paciente dos jogos de memória e da narrativa, foram dadas novas formas para se imaginar e compreender a experiência de envelhecer na cultura asilar.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Andréa Moraes. **A dama e o cavalheiro**: um estudo antropológico sobre envelhecimento, gênero e sociabilidade. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- ARIÈS, Philippe. **Western attitudes toward death**: from the middle ages to the present. Londres: The Johns Hopkins University Press, 1975.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine. Sexo e envelhecimento. IN: PEIXOTO, Clarice Ehlers. **Família e envelhecimento**. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 86-108
- BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.
- BAKHTIN, Mikail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BARROS, Myriam Moraes Lins de. Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice. IN: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000a. p. 113-168
- BARROS, Myriam Moraes Lins de. Apresentação. In: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000b. p. 07-10.
- BARROS, Myriam Moraes Lins de. Velhice na contemporaneidade. IN: PEIXOTO, Clarice Ehlers. **Família e envelhecimento**. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 13-23.
- BEAUVOIR, Simone. **A velhice**. 4 reimpressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990
- BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BARROS, Alfredo; ECKERT, Cornelia; GASTALDO, Édison; GUTERRES, Liliane; RODOLPHO, Adriane. A grafia da luz na narrativa etnográfica. In: ACHUTTI, Luiz Eduardo (org). **Ensaios sobre o fotográfico**. Porto Alegre: Unidade Editorial, 1998. p. 100-108.
- BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade**, Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 291p.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembranças de velhos. São Paulo, Queiroz ED. Ltda. e EDUSP, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **A profissão de sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. **Razões práticas**. 3 ed. Campinas, SP: Papyrus, 2001.

_____. **O poder simbólico**. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BURKE, Peter. Fronteiras do cômico nos primórdios da Itália moderna. IN: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman (orgs). **Uma história cultural do humor**. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 93-114.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

CARLOS, Sergio A.; JACQUES, Maria da Graça C.; LARRATEA, Sandra V.; HEREDIA, Olga C. Identidade, aposentadoria e Terceira Idade. IN: **Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento**. Porto Alegre, v. 1, p 77-88, 1999.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

COHEN, Lawrence. Não há velhice na Índia: os usos da gerontologia. IN: **Textos didáticos**: Antropologia e Velhice. IFCH/Unicamp n 13. Março 1994. p. 73-134

CORTTELLETI, Ivone A.; CASARA, Miriam B.; HERÉDIA, Vânia B. M. **O idoso asilado**: um estudo gerontológico. Caxias do Sul: Educs/Edipucrs, 2004.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. **Carnavais, malandros e heróis**. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBERT, Guita Grin. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. IN: **Textos didáticos: Antropologia e Velhice**. IFCH/Unicamp n 13. Março 1994a. p. 7- 30.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

DEBERT, Guita Grin. **A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento**. São Paulo: EDUSP, 1999.

DEBERT, Guita Grin. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 49-67.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luiz Fernando. Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade em um grupo de trabalhadores urbanos. IN: LOPES, J.S.L. (org.). **Cultura e identidade operária**. Rio de Janeiro: UFRJ/Proed, 1987.

DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia empírica do lazer**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Lazer e cultura popular**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ECKERT, Cornelia. **Une ville autrefois minière, la Grand-Combe: etude d'anthropologie sociale**. 2v. Tese (doutorado). Université Paris V. Sciences Humaines: Paris, 1991.

ECKERT, Cornelia. “Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica”. In: **Revista Humanas**. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, n° 19, Porto Alegre, 1998.

ECKERT Cornelia; ROCHA, Ana Luiza. “Premissas para o estudo da memória coletiva no mundo urbano contemporâneo sob a ótica dos itinerários de grupos urbanos e suas formas de sociabilidade”. In: **Revista Margem**. Puc, SP, 1999 p. 243 a 259.

ECKERT, Cornelia. A vida em outro ritmo. IN: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000a. p. 169-206.

ECKERT, Cornelia. **A cultura do medo e as tensões de viver na cidade**. Série Iluminuras do Banco de Imagens e Efeitos Visuais – BIEV. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 2000b.

ECKERT Cornelia; ROCHA, Ana Luiza. Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração. IN: KOURY, Mario G. Pinheiro (org). **Imagem e memória**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p. 19-39.

ECKERT, Cornelia. A cultura do medo e as tensões de viver na cidade: narrativa e trajetória de velhos moradores de Porto Alegre. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza e COIMBRA JR. Carlos E. A. (organizadores). **Antropologia, Saúde e Envelhecimento**. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2002. p. 73 a 102.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **A sociedade de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

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

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FEATHERSTONE, Mike. O curso da vida: corpo, cultura e o imaginário no processo de envelhecimento. IN: **Textos didáticos: Antropologia e Velhice**. IFCH/Unicamp n 13. Março 1994. p. 49-71

FELDMAN-BIANCO, Bela. Introdução. IN HALBWACHS, Maurice. **Antropologia das sociedades complexas**. São Paulo: Global, 1987. p.7-45.

FERICGLA, Josep M. **Envejecer: uma antropologia de la ancianidad**. Barcelona: Anthropos, 1992.

FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. **Folheando o passado: estudo antropológico sobre memória e identidade social na velhice**. PPG em Antropologia - IFCH, Data: 18 de setembro 1995.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. Memória e velhice: do lugar da lembrança. IN: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 207-222

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na idade clássica**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. IN: SANTIAGO, Silviano (org). **Intérpretes do Brasil**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002a.

FREYRE, Gilberto. Sobrados e mocambos. IN: SANTIAGO, Silviano (org). **Intérpretes do Brasil**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002b.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

- _____. **O saber local**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: UERJ, 2002
- GOFFMAN, Ervin. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. **Estigma**. Rio de Janeiro: LTC, 2000.
- _____. **A representação do eu na vida cotidiana**. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- GRAEFF, Lucas. Os tempos no asilo: uma reflexão sobre uma experiência de estágio em Psicologia Social. IN: **Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento**. Porto Alegre, v. 5. 2003. p. 137-149
- GUZINSKI, Maria Aparecida M. **Política social para o idoso carente no governo Borges de Medeiros: 1898-1928**. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: PUCRS, 1995.
- HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALBWACHS, Maurice. **On collective memory**. Chicago: The University of Chicago Press. 1992.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.
- HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Sufrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo**. RBSE, v.1, n.1, pp. 93-107. João Pessoa: GREM. Abril de 2002.
- LAFIN, Silvio H. F. Asilos: algumas reflexões. IN: COTELLETTI, Ivone A.; CASARA, Miriam B.; HERÉDIA, Vânia B. M. **O idoso asilado: um estudo gerontológico**. Caxias do Sul: Educs/Edipucrs, 2004. p. 111-116.
- LE GOFF, Jacques. O riso na idade média. IN: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman (orgs). **Uma história cultural do humor**. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 65-82.
- LENOIR, Remi. Objeto sociológico e problema social. IN: CHAMPAGNE, Patrick; LENOIR, Remi; MERILLIÉ, Dominique; PINTO, Louis. **Iniciação à prática sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 59-106.
- MACHADO, Lia Zanotta. **Famílias e individualismo**. Série Antropologia, n. 291. Brasília: UnB, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. Coleção "Os Pensadores". 2 ed. São Paulo: Abril, 1976.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

- MEAD, Margaret. **Adolescencia y cultura en Samoa**. Barcelona: Paidós, 1990.
- MOSCHINI, João Vianei. **Espaço institucional e contexto psicossocial na terceira idade**. Monografia para obtenção do título de assistente social. PUC, 1993.
- MOTTA, Alda Brito da. Envelhecimento e sentimento do corpo In: MINAYO, Maria Cecilia de Souza e COIMBRA JR. Carlos E. A. (organizadores). **Antropologia, Saúde e Envelhecimento**. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2002.
- MOTTA, Alda Britto da. “Chegando pra idade”. IN: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 223- 235
- MOTTA, Alda Britto da. Sociabilidades possíveis: idoso e tempo geracional. IN: PEIXOTO, Clarice Ehlers. **Família e envelhecimento**. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 109-144.
- PALMEIRA, Moacir. **Política e tempo:** nota exploratória. IN: PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 171-178.
- PEIXOTO, Clarice. **Envelhecimento e imagem:** as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro. São Paulo: Annablume, 2000.
- PEIXOTO, Clarice Ehlers. Introdução: processos diferenciais de envelhecimento. IN: PEIXOTO, Clarice Ehlers . **Família e envelhecimento**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- PESAVENTO, Sandra. **Memória de Porto Alegre**. Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- PITT-RIVERS, Julian. **Antropologia del honor o politica de los sexos:** ensayos de antropologia mediterranea. Barcelona: Critica, 1979.
- PRADO, Shirley Donizete; SAYD, Jane Dutra. Teses e dissertações sobre envelhecimento no Brasil. IN: **Textos sobre Envelhecimento**. v. 7, n. 1. Rio de Janeiro, 2004.
- RADCLIFFE-BROWN, A. **Estrutura e função nas sociedades primitivas**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- RICOEUR, Paul. **Time and narrative**. Vol I. Chicago: Chicago Press, 1984.
- _____. **Time and narrative**. Vol II. Chicago: Chicago Press, 1985.
- RIFIOTIS, Theophilos. O ciclo vital completado: a dinâmica dos sistemas etários em sociedades negro-africanas. IN: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 85-110
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos. IN: **Horizontes Antropológicos**, nº 2. Porto Alegre: UFRGS, 1995.
- ROCHA, Ana Luiza; ECKERT, Cornelia. **A memória como espaço do fantástico**. Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS, 2000.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SARTI, Cynthia Andersen. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Autores Associados, 1996.

SCHUTZ, Alfred. Ação no mundo da vida. IN: WAGNER, Helmut R. (Org. e Introdução). **Fenomenologia e relações sociais**. Textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente**. 2 ed. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SILVEIRA, Ana Paula. **Uma abordagem de serviço social junto à Terceira Idade**: a tentativa de construir um trabalho que discuta a opressão da velhice. Monografia de Serviço Social. PUC, 1990.

SIMMEL, G. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou informal. IN: MORAES FILHO, Evaristo (org.). **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 34).

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (org). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. p 11 a 25.

SIMÕES, Júlio Assis; DEBERT, Guita Grin. A aposentadoria e a invenção da “Terceira Idade”. IN: **Textos didáticos**: Antropologia e Velhice. IFCH/Unicamp n 13. Março 1994. p. 31-48

SIMÕES, Júlio Assis. Provedores e militantes: imagens de homens aposentados na família e na vida pública. IN: PEIXOTO, Clarice Ehlers. **Família e envelhecimento**. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 24-56.

SOARES, Luiz Eduardo. **O Rigor da Indisciplina**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

STEIL, Carlos. Catolicismos e memória no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**. Ano 5, n. 5. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 2004.

STUCCHI, Deborah. Curso de vida no contexto da lógica empresarial. IN: BARROS, Myriam Moraes Lins de. **Velhice ou terceira idade?** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 35-46

TURNER, Victor. **From ritual to theatre**: the human seriousness of play. New York: PAJ Publications, 1982.

UCHOA, Elizabeth; FIRMO, Joseilia O.A.; LIMA-COSTA, Maria Fernanda de. IN: MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR., Carlos E (orgs). **Antropologia, Corpo e Saude**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e sociedade, uma experiência de geração**. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 7 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.

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

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.