

# Queixas do viver só: emoções, gênero e envelhecimento na vida cotidiana

Raphael Bispo<sup>1</sup>  0000-0003-2703-9397

<sup>1</sup>Universidade Federal de Juiz de Fora, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Juiz de Fora, MG, Brasil. 36036-900 - [coord.cienciassociais@ufjf.edu.br](mailto:coord.cienciassociais@ufjf.edu.br)



ref

**Resumo:** A proposta mais ampla deste artigo é refletir sobre a experiência da solidão em seu entrecruzamento com questões de gênero e do curso da vida. Entenderemos o estar só não como algo estagnado e de sentido único – uma “sensação de separação do outro” ou “contemplação libertária” –, mas como uma experiência emocional oriunda das negociações cotidianas operadas pelos sujeitos acerca de suas próprias vidas. Tendo como base teórico-metodológica a antropologia das emoções, é objetivo deste texto explorar as vicissitudes e ambiguidades do sentir-se só a partir das narrativas de queixas presentes em duas histórias de vida de mulheres cisgêneras, heterossexuais, brancas, pertencentes às classes populares e hoje com mais de sessenta anos de idade. A etnografia dessas trajetórias nos revela que a sensação de solidão tem lugar a partir de um continuum entre solidões acontecidas e deliberadas, entre o prazer de estar só e a sensação de distanciamento dos outros.

**Palavras-chave:** Antropologia das emoções; solidão; gênero; envelhecimento; família.

## Complaints of living alone: emotions, gender and aging in everyday life

**Abstract:** The broader purpose of this article is to reflect on the experience of loneliness in its intersection with issues of gender and the course of life. We will understand being alone not as something stagnant and one-way – a “feeling of separation from the other” or “libertarian contemplation” – but as an emotional experience arising from the daily negotiations operated by the subjects about their own lives. Having the anthropology of emotions as a theoretical-methodological basis, the aim of this text is to explore the vicissitudes and ambiguities of feeling alone based on the narratives of complaints present in two life stories of cisgender, heterosexual, white women, belonging to the popular classes and today over sixty years of age. The ethnography of these trajectories reveals that the feeling of loneliness takes place from a continuum between happened and deliberate loneliness, between the pleasure of being alone and the feeling of distance from others.

**Keywords:** Anthropology of Emotions; Loneliness; Gender; Aging; Family.

## Quejas de vivir solo: emociones, género y envejecimiento en la vida cotidiana

**Resumen:** El propósito más amplio de este artículo es reflexionar sobre la experiencia de la soledad en su intersección con las cuestiones de género y el curso de la vida. Entenderemos el estar solo no como algo estancado y unidireccional – un “sentimiento de separación del otro” o “contemplación libertaria” – sino como una experiencia emocional surgida de las negociaciones cotidianas operadas por los sujetos sobre sus propias vidas. Teniendo como base teórico-metodológica la antropología de las emociones, el objetivo de este texto es explorar las vicissitudes y ambigüedades del sentimiento de soledad a partir de los relatos de quejas presentes en dos historias de vida de mujeres cisgénero, heterossexuales, blancas, pertenecientes a las clases populares y hoy mayores de sesenta años. La etnografía de estas trayectorias revela que el sentimiento de soledad se da a partir de un continuum entre la soledad acontecida y la deliberada, entre el placer de estar solo y el sentimiento de distanciamiento de los demás.

**Palabras clave:** antropología de las emociones; soledad; género; envejecimiento; familia.

## Introdução

Do que estamos tratando quando abordamos antropologicamente o sentimento de sentir-se sozinho? Mais precisamente, em que medida tal experiência emocional nos oferece pistas para pensarmos como vivenciamos relações familiares e de gênero ao longo do curso da vida? De imediato, seguindo propostas como a de Linda Wood (1986), responderíamos a essas questões compreendendo a solidão como um sentimento necessariamente negativo, que deve ser evitado a todo custo, e que se baseia em uma “persistente sensação de separação do outro” (WOOD, 1986, p. 189). Mesmo tentando fugir do senso comum sobre o que é estar sozinho/a, a autora sintetiza a noção de solidão a uma “falta”, “carência” ou “ausência” de possibilidades de compartilhar com outras pessoas em sociedade.

Por outro lado, a definição social de solidão poderia também seguir uma visão mais existencialista, tal qual a de Michel de Montaigne (1972) que, no século XVI, compreendia-a como um ponto de partida imprescindível para a liberdade dos indivíduos. Em seus ensaios – que poderiam ser interpretados hoje como uma ode ao individualismo ocidental moderno –, o autor é enfático ao afirmar que os sujeitos deveriam adotar um estilo de vida baseado na “contemplação libertária” da solidão, no qual o distanciar-se dos outros torna-se uma forma de participação social ativa no mundo, além de exercício de conquista de si mesmos.

O que há em comum nessas discrepantes definições da solidão é uma tentativa *a priori* e um tanto generalista de definição e delimitação de um “fenômeno” cuja polissemia escapa a qualquer classificação estanque. Através desses olhares amplos, deixamos de lado a percepção filigranar da solidão como uma experiência emocional repleta de vicissitudes e ambiguidades, já que a encaramos nessas abordagens enquanto algo um tanto transcendental – tal como fazem, ao seu modo, Wood e Montaigne –, despidendo-a das vivências concretas dos sujeitos, de suas práticas cotidianas, das relações desiguais que estabelecem com seus pares e das visões de mundo que possuem acerca de suas próprias sensibilidade.

Nesse sentido, o presente artigo procura questionar de maneira mais apurada os estados de solidão a partir de uma perspectiva antropológica, entendendo-os não como algo estagnado e de sentido único – uma “sensação de separação do outro” ou uma “contemplação libertária” –, mas como experiências emocionais oriundas das negociações cotidianas operadas pelos sujeitos acerca de suas próprias vidas. Inspiro-me aqui nas abordagens desenvolvidas no âmbito da contemporânea antropologia das emoções (Lila ABU-LUGHOD; Catherine LUTZ, 1990; Claudia Barcellos REZENDE; Maria Claudia COELHO, 2010) e nas ideias mais recentes da antropologia das moralidades desenvolvidas por Veena Das (2007), particularmente quando esta reflete sobre os processos que fazem inúmeros indivíduos em torno de uma recuperação existencial de si e de busca por “habitar novamente o mundo” depois de passarem por experiências de sofrimento. Segundo o argumento da autora, não é por meio de grandes gestos e atitudes em direção a um reino do transcendental que o novo habitar é possível, mas, sim, através de uma descida ao banal, ao ordinário, no exercício persistente e diário de retomar e refazer suas próprias vidas (DAS, 2007, p. 7).

Em termos mais empíricos, as reflexões aqui apresentadas sobre a solidão ordinária são resultados da convergência de ideias surgidas a partir de duas distintas pesquisas por mim desenvolvidas em tempos diferentes entre os anos de 2010 e 2020 e que, em algum ponto, tocaram na temática da solidão. Primeiramente, ao investigar a trajetória de vida de um conjunto de antigas dançarinas eróticas hoje com mais de sessenta e cinco anos de idade – as chacretes dos programas televisivos de Abelardo Barbosa, o Chacrinha –, ao longo da pesquisa de campo, pude acompanhar variadas experimentações da sensação de estar só por parte de algumas dessas dançarinas, relatadas a mim na maioria das vezes como algo que elas não gostariam de estar vivenciando (BISPO, 2014; 2016a; 2016b). Nomeei tais vivências à época como “solidões acontecidas” ou, simplesmente, “solidões”, sem qualquer adjetivação, muito baseado justamente nessa imagem mais abstrata, convencional e compartilhada pelo senso comum do que se trata tal sentimento, ou seja, uma experiência geradora de sofrimento e mal-estar, a ser superada ou evitada a todo custo, tal como formulado teoricamente por Wood mais acima.

As “solidões acontecidas” das chacretes nesta primeira pesquisa referiam-se geralmente a rupturas amorosas, a conflitos familiares, à ausência de amigos na “terceira idade” etc. Portanto, várias eram as “razões” e “causas” de um sentimento difuso, não desejado e de bastante incômodo para elas. Era preocupação central da pesquisa atentar para a solidão feminina na velhice, um tema pouco abordado pelos especialistas, já que fugimos de visões que associam o envelhecer ao isolamento, e, com isso, acabamos negligenciando a ideia de que o estar só é algo suscetível a todos de qualquer idade. Era meu propósito, também, confrontar a ideia comumente compartilhada da solidão como algo idiossincrático e “psicológico”, pouco social. Por trás das solidões a princípio “individuais” das chacretes, o que existia eram trajetórias sociais repletas de dores, conflitos e esquecimentos gerados por suas vivências ao lado dos outros, principalmente familiares.

Em um outro projeto coletivo, coordenado pela socióloga Maria Isabel Mendes de Almeida, a proposta era justamente o contrário (BISPO, 2016c; Raphael BISPO; Oswaldo ZAMPIROLI, 2016). Já nos atraía, naquele momento, a hipótese de tatear uma “polissemia da solidão” como via privilegiada para entender o porquê da associação entre juventude e solidão revelar-se, no mínimo, como algo improvável, remoto e disfuncional no âmbito do espírito de época em que vivemos. O convite quase que onipresente a que nossa sociedade nos convoca – sobretudo no plano de sua população jovem – é o do gregarismo, o da conexão, o da participação no plano da coletividade e da tendência permanente ao convívio interativo e partilhado. Aos estados de solidão e isolamento entre os jovens é, portanto, geralmente conferida a pecha de estranheza e de anormalidade, no contexto daquilo que se espera de um jovem “saúdável”, “equilibrado” e capaz de “bem ajustar-se” às demandas da sociedade.

Farejávamos, neste projeto, sobretudo, a emergência de uma nova forma de solidão numa juventude de camadas médias, desatrelada dos moldes existenciais da reclusão, do sofrimento e do desamparo. Uma modulação da solidão experimentada como “solitude”, que se caracterizava enquanto gesto propositado, decorrente da escolha do indivíduo, e experimentada por este como uma circunstância positiva, satisfatória e mesmo de fruição: um tempo de respiro e de desaceleração, uma tomada de distância, uma oportunidade para “zerar” ou “recarregar as baterias”. Tratava-se de uma abertura de um espaço de experimentação de novas formas de vida, algo muito próximo do ideário individualista anteriormente contemplado neste artigo a partir de Montaigne. Chamamos a esta forma de experimentar o “estar só” de “solidão deliberada”, “solitude” ou mesmo “solidão-ação”, por contraste com a figura da “solidão acontecida” outrora explorada na pesquisa sobre gênero, família e envelhecimento.

Diante de tudo o que foi exposto, o objetivo específico deste artigo é retomar o material etnográfico da pesquisa sobre as chacretes à luz desse acúmulo de reflexões feitas ao longo dos últimos anos sobre o viver só. Isso porque as facetas e os matizes da solidão poucas vezes se mostraram articuladas nessas pesquisas finalizadas. Estar só aparecia sempre como sendo algo “bom” ou “ruim”, “deliberado” ou “acontecido”. Tendo como base uma “etnografia do particular” (ABU-LUGHOD, 2020), iremos esmiuçar detalhadamente a trajetória de vida de duas antigas interlocutoras de pesquisa, as chacretes Edilma Campos e Bia Celeste (nomes fictícios), hoje com mais de 65 anos de idade. Dentro de suas diversidades de experiências de vida, ambas se aproximam biograficamente por serem mulheres brancas, heterossexuais, cisgêneras e oriundas de segmentos de classes populares do Rio de Janeiro, porém, experimentando alguma mobilidade social e maior poder aquisitivo após o casamento. Ao longo das seções do artigo, problematizaremos a perspectiva de que a solidão na velhice é necessariamente um sentimento negativo, ruim e danoso às pessoas que a vivenciam (como encaminhado anteriormente em nossas conclusões) ou, pelo contrário, algo bom e engrandecedor, resultado de um projeto individualista de vida. Percorreremos duas trajetórias de vida que só têm lugar de existência enquanto gradações num *continuum* entre a “solidão acontecida” e a “solidão deliberada”, buscando nessas sensibilidades a dimensão “modal” de acontecimento singular ligada à solidão dessas mulheres, negociadas cotidianamente por elas a partir de suas próprias ações no mundo frente, principalmente, às relações de poder estabelecidas em seus respectivos contextos familiares e conjugais.

Partimos teórico-metodologicamente da ideia de que estar só é um constructo cultural e que integra discursos mobilizadores de uma “micropolítica das emoções”, nos termos discutidos por Rezende e Coelho (2010, p. 15), revelando como a expressão dos sentimentos é instigada em contextos marcados por relações e negociações de poder em variados níveis. Nesse sentido, o que iremos destacar ao longo deste texto é que tais discursos da solidão revelam as relações de poder que marcam os vínculos de parentesco e conjugais experimentados por essas mulheres ao longo do curso de suas vidas. Isso porque as “queixas” que as chacretes aqui em tela faziam de seus familiares durante a pesquisa de campo – particularmente de seus cônjuges – nos permitirão perceber os matizes de seus sentimentos de solidão. Iremos observar minhas interlocutoras de pesquisa diante de inúmeras avaliações morais sobre os vínculos que teceram ao longo da vida. “É bom ou não ter um marido ao lado?” “É pertinente ou não morar sozinha?” “É possível ser feliz ligeiramente afastada da família?” “Sou ou não sou uma pessoa solitária?” Veremos que tais perguntas não são tão fáceis de serem respondidas de maneira peremptória, mas sempre apenas através de modulações.

Cabe realçar, por fim, que sigo aqui também a proposta metodológica de Abu-Lughod e Lutz (1990) e Rezende e Coelho (2010) de acessar antropologicamente as emoções através da análise de “discursos emocionais”, já que as autoras compreendem os sentimentos como elementos constituídos na linguagem social. Portanto, o foco de nossas preocupações diante das “narrativas queixosas” dessas chacretes sobre sua parentela e maridos não será com o que é dito no discurso emotivo em si, mas, sim, o que é esse discurso, o que ele faz, como ele é formulado e em que contexto ele é exposto. A atenção está na prática do discurso emotivo sobre a solidão e não em um significado advindo de uma interpretação sobre aquilo que se fala através dele.

## As queixas de Edilma Campos

A residência onde mora Edilma Campos, 65 anos, mulher cisgênera branca e heterossexual, é própria e bem ampla, localizada no Recreio dos Bandeirantes, bairro à beira-mar do Rio de Janeiro. Esse lar sempre me chamou atenção pelo contraste que gerava quando o comparava às moradias das demais dançarinas pesquisadas para minha tese de doutorado, muitas envoltas com aluguéis atrasados e pouco espaço para si (BISPO, 2016a). Se contarmos que Edilma mora sozinha numa grande casa – o marido é falecido há 15 anos e o único filho casou-se –, podemos afirmar ser ela a chacrete com melhores condições de vida com quem convivi durante a pesquisa de campo.

Porém, seus relatos sobre o passado indicam o oposto. Quando jovem, passou de recepcionista de um escritório nos anos 1970 para os palcos da Rede Globo de maneira um tanto despretensiosa. O “novo mundo” é uma expressão que sempre ouvi Edilma usar para se referir à sua participação nas artes. É interessante perceber, por exemplo, a ampliação de suas áreas de vivência a partir da entrada na TV. A chacrete nasceu em 1954, em Cordovil, bairro pobre dos subúrbios do Rio. Ela é a terceira filha de um casal de imigrantes sergipanos. Edilma costuma lembrar que a vida nunca foi fácil para sua família. *Trabalhei desde novinha*. Quando começou a dançar, seu trânsito por heterogêneos circuitos e estilos de vida só se ampliou. Adentrar o mundo televisivo significou não romper mas, sim, matizar suas experiências familiares e os vínculos em seu bairro de origem. A TV ampliou seu “universo de experiências e o acesso de visões de mundo diferenciadas” (Gilberto VELHO, 2010, p. 19).

No primeiro ano de chacrete, Edilma esteve solteira; no segundo, namorou com seu futuro marido e no terceiro estava casada. Trabalhou durante três anos como artista. *Ele não sossegou enquanto não me tirou da TV*. Sempre percebi em todas as nossas interações que ela só falava com sorrisos do marido quando se referia aos momentos iniciais da relação. Assim que tecia narrativas sobre o casamento, a expressão de seus sentimentos ganhava novos contornos. Todos os seus relatos configuravam, portanto, um “antes” e “depois” na relação conjugal. Um “antes” do casório marcado pela felicidade e um “depois” repleto de insatisfações e queixas. Segundo Maria Filomena Gregori (1993, p. 185), a narrativa queixosa é aquela em que a pessoa, alvo de algum infortúnio, constrói discursivamente a sua posição como a de uma “vítima” e formula um contexto dramático cujo sentido é expor a presença de seu sofrimento aos ouvintes de seus discursos. Atualmente, Edilma compreende o casamento como uma época nublada de sua vida, envolto por uma juventude e velhice “ensolaradas”, sendo ele conturbado devido à falta de virtudes de seu maior “algoz”. Na autobiografia de cinco páginas, intitulada *Lembranças de uma chacrete*, assim resume sua vida de casada: *Vivia muito tempo só eu e meu filho pois ele viajava fazendo baile funk*.

Num curto parágrafo, Edilma procura dar conta do desenrolar de seu casamento e a experiência emocional ao longo de 27 anos ao lado do marido. Sua síntese indica-nos que poucas boas lembranças restaram da relação. Apenas uma linha diz laconicamente o que foi o seu dia a dia casada: solidão amorosa e dedicação ao filho. Edilma nunca frequentou os bailes organizados pelo marido, produtor musical do mundo do funk, ocupação que garantiu ao casal razoável estabilidade financeira. As necessidades de sobrevivência econômica a fizeram desde muito nova voltar-se para o mercado de trabalho. Sempre dizia que depositou expectativas no casamento e, correlativamente, na figura masculina, a fim de reverter uma situação de precariedade financeira e sucessivas atividades mal-remuneradas. Assim, de acordo com Tânia Salem (1981, p. 73), mais do que a mera realização de uma “mística feminina”, o casamento sempre foi pensado por Edilma em termos de uma “melhora de vida”, alternativa para recuperar a infância e adolescência “sofridas”.

Podemos dizer que Edilma fez o típico movimento do trabalho feminino de mulheres populares em início dos anos 1970. Sua atuação extraluar ocorreu quando ela tinha menos de 25 anos, “pois nas faixas subsequentes as taxas de atividade começam a declinar” (Maria Cristina BRUSCHINI; Fúlvia ROSEMBERG, 1982, p. 13). Esse decréscimo e o possível não retorno ao mercado de trabalho dão-se, portanto, devido ao casamento e à maternidade. A estabilidade financeira garantiu ao casal a possibilidade de realização do padrão heteronormativo de complementariedade entre os gêneros no núcleo doméstico em que viviam, algo que nem sempre é comum em certos contextos populares (Cynthia SARTI, 2003, p. 66).

A queixa de Edilma nos mostra o quanto foram constantes as idas e vindas do casal, mesmo diante da sua disposição em “brigar pela relação”. Como disse em outro parágrafo de *Lembranças de uma chacrete*, ela já se considerava desde o início da relação na linha de frente de uma “batalha entre mulheres”, por ser uma “esposa de fibra lutando bravamente para mantê-lo [o casamento]”. Portanto, brigas, traições, discussões e insultos dão o tom de suas lembranças acerca da relação conjugal, aludindo a uma experiência marcada pelo sofrimento até a decisão pela separação depois de vinte e sete anos de conturbada vivência. Seu marido faleceu quando vinha ganhando vulto essa iniciativa. Edilma tornou-se viúva e acabou não se

separando, sofrendo ainda mais com as traições do marido depois de seu repentino falecimento por problemas cardíacos.

Em termos da honra masculina, na perspectiva de Edilma, o marido infiel falhou não como provedor, em seu sentido mais econômico do termo. Sabemos que essa é uma das maiores cobranças e dilemas pelos quais passam os homens das camadas populares (SARTI, 2003, p. 58). Sua falha é estritamente nos provimentos morais que também cabem ao homem. A queixa dirige-se à “falta de respeito” para com a esposa, o lar e a família quando trouxe para o espaço doméstico a infidelidade conjugal.

No entanto, esse sentido crítico para com o marido não obscurece o fato de que seus relatos sobre a história de vida conjugal partem sempre de uma perspectiva maior que é a de entender, afinal, por que ou o que fez com que seus projetos de felicidade não dessem tão certo assim. Edilma carrega consigo ainda hoje as angústias pelo fracasso da relação. Mesmo sendo a “esposa fiel” cercada pelos “vilões” de sua vida, Edilma não deixa de lado a pergunta “Onde foi que errei?”.

*Eu queria que ele tivesse vivo quando tudo isso veio à tona para eu poder discutir com ele. Eu sabendo de amantes só após a morte dele ficou engasgado aqui comigo. Eu falo com os amigos, com você. Mas com ele mesmo que eu gostaria de conversar. Por quê? Eu queria saber o porquê de ele ter feito isso comigo. O que eu fiz? Eu não fui uma pessoa ruim. Eu nunca fui uma mulher que traía ele. Eu sempre fui uma esposa fiel. Por que isso? Por que da traição? Por que da filha que eu não sabia a história e eu só vim saber no velório dele? E a família toda dele sabia! Então, ficou um monte de porquês nessa história. Mas ele foi covarde! Morreu! Ele não quis assumir aqui comigo, sentar e bater um papo. Então eu estou com esses porquês aqui até hoje. Tá tudo engasgado. Quem sabe eu vou encontrar com ele e vou perguntar tudinho a ele? Vamos acertar as contas. Eu tenho medo de me envolver de novo e passar por tudo isso. Eu consegui uma estabilidade emocional, uma estabilidade financeira, sabe? Eu não gostaria de mudar isso. Eu tenho medo. Está tão bom assim que eu tenho medo. Então tá ótimo assim pra mim. Estou tranquila. E aprendi também a lição, poxa! Casamento não é bom! Eu aprendi isso! Na marra, mas eu aprendi.*

Novos ventos sopraram na vida de Edilma depois da experiência ao lado do marido infiel. Constantemente, nas nossas pilhérias diárias durante as interações da pesquisa de campo, dizia-se bastante satisfeita por estar sozinha, sem nenhum *homem colado*. Viúva há 15 anos, Edilma sequer pensa em voltar a se casar. Ela sabe dos imponderáveis, a possibilidade de uma paixão arrebatadora nunca é descartada (pelo contrário, é sempre desejada), tanto que bate na boca com modéstia quando diz *Deus me livre de ter marido de novo*. Pretensões nem sempre reverberam em práticas efetivas, mas estar sozinha tem sido algo tão gratificante que prefere manter tudo como está ao invés de se arriscar no incerto. Na velhice de algumas mulheres, “casamento, com raras exceções, é sinônimo de prisão aos afazeres domésticos e obstáculo aos projetos individuais” (Andréa Moraes ALVES, 2004, p. 142). Portanto, a prudência e a boa administração de seu destino, marcas de sua personalidade, dificilmente serão colocadas em xeque por qualquer união mais formal.

*[É por tudo isso que você fala que não queria mais casar?] É, porque eu não acredito mais num relacionamento a dois. Eu estou tão bem sozinha, tô na minha casa, tenho o meu dinheiro para pagar as minhas contas, tenho o meu carrinho. Eu tenho a minha vida. Saio com as minhas irmãs, com o meu filho, meus amigos. Então a vida assim está boa. Eu não dou satisfação a ninguém. Eu não tenho preocupação se eu estou agradando ou não. Eu saía com o meu marido e não podia nem dançar. Ele achava que eu já estava dando show. Hoje eu saio, eu danço, em qualquer lugar. Eu adoro dançar! Eu saio, danço. Amo! Minha vida está tão boa, por que eu vou casar? Depois aparece outro aí igual! Não! Eu já passei dessa fase.*

Em troca do englobamento pela agência masculina que casamentos heteronormativos cisgêneros em muitos casos acabam efetivando, a chacrete prefere um “namorado-amigo”. Esse desejo resvala, portanto, na preservação da privacidade e do livre-arbítrio hoje conquistados e bastante exaltados como um valor máximo de sua vida. No entanto, essa condição não é sinônimo de uma incapacidade sua em estabelecer vínculos com o gênero oposto já que, a princípio, a imagem de uma mulher não relacional é mais difícil de ser aceita socialmente do que a de um homem (Luiz Fernando Dias DUARTE; Edlaine GOMES, 2008, p. 265). Edilma claramente assume como qualidade própria ser moradora solitária de sua unidade doméstica, tomando esse fato como símbolo de independência familiar e não como uma perda, ausência, solidão acontecida. Seus rendimentos de viúva mantêm-lhe uma vida confortável, sem precisar dedicar esforços ao trabalho formal propriamente dito, o que contribui ainda mais para a sua negação à preeminência da vida conjugal em seu cotidiano.

A bibliografia sobre o envelhecimento feminino (Myriam LINS DE BARROS, 1981; Guita DEBERT, 1999; Clarice PEIXOTO, 2000) enfaticamente tem demonstrado que a experiência de viuvez é comumente bem-vista entre mulheres heterossexuais cisgêneras dos mais diversos

segmentos sociais, principalmente entre brancas com certa estabilidade econômica. Esse momento pode vir a se caracterizar pela constituição de uma esfera privada distinta da vida familiar e/ou do trabalho, para as quais dedicaram grande parcela de seu tempo quando mais jovens. É rotineiro, por exemplo, a constante reclamação de viúvas envelhecidas de terem perdido parcelas do tempo de vida com filhos, maridos e entes familiares (ALVES, 2004, p. 139).

Quando as relações conjugais são conturbadas como a de Edilma, a queixa relativa ao englobamento propiciado pelo âmbito doméstico ganha contornos mais dramáticos. A família aparece como um ente que impede sua valorização como indivíduo, no sentido de sujeito autônomo e decidido. A experiência de envelhecer, estar solteira, viúva, com os “filhos encaminhados”, pode garantir, assim, uma relativa autonomia e independência a tais mulheres, que encontram formas específicas de se individualizar nessa fase da vida. Isso porque, como já nos alertava Lins de Barros (1981, p. 62), essa redefinição dos vínculos e afetos não significa um rompimento com os padrões familiares em termos de valores mas, sim, a substituição mais ou menos intensa do núcleo doméstico por outros espaços nos quais a mulher, como indivíduo, pode dar sentido à sua existência.

Em termos de relatos de vida, portanto, muitas mulheres mais velhas com perfis semelhantes ao de Edilma costumam depositar no significativo momento após a morte do marido uma narrativa da “mudança”, um *turning point* em termos de redefinições de suas sensibilidades ordinárias. O interessante é notar que a maior autonomia de Edilma garantiu-lhe modificações principalmente em torno de suas sociabilidades de lazer. O gosto em estar junto de sujeitos não familiares configura-se como um projeto consciente de ação. Ser viúva a fez reaproximar-se das amigas chacretes, por exemplo. Afastada de qualquer contato com as “más influências” – como dizia seu marido – durante quase trinta anos, aos poucos foi procurando uma por uma. Tirou o pó de uma antiga caderneta de telefones e, por sorte, um dos números ainda era o mesmo. Na internet, pôde localizar outras. A partir daí, foi literalmente à caça de cada uma das “meninas” que moram no Rio, seja para tomar um café em seus lares ou mesmo recebê-las como visita.

Quando estávamos em sua casa, ligamos para uma cujo contato Edilma conseguiu não fazia muito tempo. Ela era considerada por todos como “sumida”. Quem atendeu ao telefone sentiu-se desesperada com a ligação. *Como conseguiu meu número? Não ligue mais para mim, por favor! Meu marido e meu filho que já é homem feito não podem saber do meu passado! Esqueça-me!* Mesmo horrorizada com a desfeita, Edilma manteve seu projeto de reencontrar as amigas e recebê-las em sua casa. Tempos atrás, talvez atendesse a um telefonema de forma semelhante à amiga, poderíamos inferir. Logo, entre ligações, cafés, tortas de coco e muita disposição, Edilma gradativamente se reencontra com as chacretes e, como gosta de dizer, “traz o passado” de que tanto orgulha-se mais para perto.

## As queixas de Bia Celeste

Durante um curto período de minha pesquisa de campo estive em contato com uma chacrete extremamente simpática, Bia Celeste, 65 anos hoje. Assim como Edilma, Bia é uma mulher cisgênera, branca e heterossexual. Sua casa era um tanto longe das cercanias da cidade do Rio e esbarrávamos a toda hora em um “pequeno problema” para ela participar da pesquisa: seu marido, Baltazar. Ele não gosta quando a chacrete anda às voltas com “temas do passado”. Para conseguirmos efetivar o encontro, era preciso tentar contornar algumas imposições dele. A primeira e mais importante de todas era que a chacrete não podia sair de casa para dar entrevistas. Conversar sobre os “tempos de Chacrinha” era permitido apenas dentro de sua residência, vez ou outra e sob os auspícios do marido, que mesmo não estando ao seu lado quando entrevistada, rondava a casa como um “cão de guarda”, dizia.

O lar de Bia é enorme e localiza-se em um amplo terreno desertificado, com pouquíssimas residências ao redor. Quase nada existe pelas cercanias. Eles foram morar ali há cerca de vinte anos, precisamente quando o casal comemorava quinze anos juntos. *Quase um presente de grego, né?*, queixava-se. Isso não só pelas dificuldades em comandar e limpar um lar imenso enquanto dona de casa, ocupação central de sua vida depois da experiência como dançarina. Bia considera que vive na “lonjura”, “distante de tudo e de todos”, “quase ninguém quer vir até aqui”. A razão oficial da mudança do casal e seus filhos para a “lonjura” eram os rumos da violência na cidade grande. *Ele queria era me tirar de lá para me afastar das minhas amigas*, contestava Bia logo em seguida, de maneira jocosa, a versão por ela mesma mencionada. Hoje os filhos estão casados e pouco vão até lá. Ir morar tão distante a faz acreditar ter trocado “alhos por bugalhos”: “liberdade”, “conversas com amigas”, “diversões”, “movimento”, “rua” e “carinho” em troca de amplos quartos, televisões espalhadas pela casa, carros e fixação definitiva em uma residência confortável. *Sei que eu vou morrer aqui. Fazer o quê, né?*, resigna-se.

O interessante é apontar que, mesmo tendo estado tão pouco tempo em sua casa, rapidamente captei, por meio de discursos queixosos, a solitária rotina de Bia. Bastou colocar os pés em sua residência para ela despejar críticas ao seu dia a dia monótono. Em suas narrativas,

o espaço da casa é descrito de maneira um tanto ambígua, o que reflete bem suas contradições e demandas solitárias. Ao mesmo tempo que a casa é uma “alternativa à solidão” (Isis MARTINS, 2010, p. 45) – garantindo a ela a ocupação de seu tempo ocioso com atividades básicas de dona de casa –, ela também é vista como uma “prisão”, ressaltando ainda mais a sua sensação de isolamento do mundo. Cada cômodo vazio, o dia inteiro quase sem falar nada, a todo instante a lembrando o quanto está só, mesmo com um marido aposentado ao seu lado. A visita de uma pessoa estranha era, assim, muito bem-vinda. Eu a tirava de sua rotina, dava-lhe simplesmente a possibilidade de conversar, preparar um quitute, compartilhar com outro que não fosse de seu rarefeito circuito doméstico e com ele trocar experiências sobre o passado e os dias atuais.

A presença física de outra pessoa, às vezes, pouco altera os sentimentos do sujeito que se sente só. Essa sensação foi muito frequente durante todo o campo com as chacretes, além da bibliografia recorrentemente apontar para essa informação (WOOD, 1986; Norbert ELIAS, 2001; MARTINS, 2010). Bia várias vezes diz que se sente solitária mesmo ao lado de Baltazar. Não que ela não cobre presenças e descontrações. Costuma lembrar, por exemplo, que sempre viajou muito por conta da carreira artística. Foram 20 anos de trabalhos os mais variados pelo Brasil e exterior. *Poxa, eu só viajava mesmo quando eu estava com o Chacrinha. Agora, eu não saio mais de casa. Eu não vou para canto nenhum. Só saio para médico, médico, médico!* Baltazar a acompanha apenas nesses momentos de monitoramento da saúde. Parece ser essa a única condição que os fazem circular, uma espécie de situação-limite.

A proporção de vezes que saíram juntos na atualidade é tão ínfima que não fazem sombra às sensações de solidão da chacrete. Isso porque, diria Elias, o sentido da vida de qualquer indivíduo se liga ao significado que ele adquire para as outras pessoas. A solidão emerge justamente quando a chama desse sentido parece se extinguir, quando o “eco dos sentimentos entre duas ou mais pessoas” (ELIAS, 2001, p. 99) dificilmente é ouvido. Bia demanda de seu marido, reclama de se sentir só, mas recebe pouco em contrapartida. Quer viajar, o casal possui condições financeiras para isso, mas Baltazar não se importa. A solidão de Bia nos mostra sua insatisfação com um outro com quem compartilha a casa. A uma equipe de jornalistas que também foi visitá-la, Bia queixou-se que “falta romantismo” em seu marido nos dias de hoje. Ele não a beija há mais de 10 anos. *Mas temos uma filha linda, uma boa casa e ele paga as minhas contas*, resigna-se a chacrete na reportagem que resultou desse encontro.

A solidão de Bia liga-se a uma falta de oportunidades em compartilhar com outras pessoas, de trocar experiências. Essa experiência emocional remete também à perda de laços de sociabilidades considerados fundamentais, como a amizade e a família, lembrando as palavras de Wood (1986, p. 190). Trata-se de uma perspectiva mais clássica em nosso horizonte cultural do que se compreende como sendo o ser solitário, por ser esta uma experiência “que é social no sentido mais estrito” (ELIAS, 2001, p. 75). Ela ocorre quando alguém está em algum grau apartado dos outros que o circundam por razões específicas e é deixado só.

É claro que a experiência de Bia não é algo decorrente meramente da distância física, geográfica, como proposto por Celso Castro (2001) em sua análise histórica sobre a solidão de figuras como o eremita e o naufrago, que compõem o imaginário da cultura ocidental em torno do *homo solitarius*. Estes são, em suas épocas, considerados solitários por meramente estarem distantes de todos, apartados do “social”, independentemente de suas subjetividades ou demandas afetivas. Bia também se encontra apartada do “movimento”, do “agito”, da “rua”. Mas só isso não nos basta para vê-la como alguém envolvida pela solidão. Lembra José Machado Pais (2006, p. 18) que “podemos estar sós sem que estejamos em solidão. E podemos viver um sentimento de solidão quando não estamos sós”. O isolamento poderia não ser um problema para Bia. Mas é. Sua solidão necessariamente trata de uma experiência de estar fisicamente isolada, mas, ao mesmo tempo, é acompanhada por uma insatisfação subjetiva. Nesse sentido, a solidão é muito mais decorrente da qualidade do relacionamento que se tem ou não com algumas pessoas e do estado de ânimo interior do sujeito dito solitário do que propriamente a distância.

Diante de tudo isso, boa parte do momento que Bia teve comigo foi despendido para desfiar suas queixas com relação ao marido. Segundo, ainda, Gregori (1993, p. 185), a queixa é mais do que uma mera reclamação, já que esta nem sempre é formulada, enfatizando a figura do responsável pela agrura. O discurso queixoso aborda, dessa forma, histórias que demonstram a todo instante um “eu vitimado” em contraposição a um “outro culpado”, algoz, o causador de todas as mazelas. Baltazar é esse personagem central das queixas de Bia. Suas tramas parecem ter apenas o casal enquanto sujeito da história, sempre polarizado, em oposição. Nessas narrativas da queixa, a culpa do sofrimento cabe sempre ao outro, como demonstrei em outros artigos em que explorei a solidão por meio do discurso da confissão (BISPO, 2014; 2016b).

Além disso, a frequência com que as queixas são emitidas é constante nas falas de Bia, mas estas nunca são ditas diretamente, de maneira objetiva ou carregada por um semblante negativo, triste, introspectivo. A queixa em si mesma não é seu argumento central. Pelo contrário: elas pareciam adendos às lembranças da chacrete. Tecer a trama da vida era, em segundo plano, ir costurando inúmeras queixas ao marido. Sempre que possível, a chacrete soltava um

comentário sobre ele durante o nosso rápido bate-papo gravado, acompanhado de vez em quando de uma boa risada. Ao mesmo tempo que o criticava e colocava suas atitudes em xeque através da queixa, Bia modestamente ponderava e demonstrava algum tipo de apreço, carinho e, principalmente, orgulho de ser casada por quase 30 anos com seu marido.

Como a figura de Baltazar está presente em qualquer narrativa sobre a sua vida, diferentes tensões ocorridas entre o casal podem ser percebidas a partir de uma ou outra lembrança. Detemo-nos em algumas delas agora. Bia conheceu o marido trabalhando em uma boate. Já tinha em torno de 33 anos. Chacrinha já não a chamava mais para o programa. Baltazar a cercava por todos os lados, dizendo-se encantado por ela e prometendo “tirá-la daquela vida”. Namoraram um tempo e logo Bia engravidou. Disse ela: *Tá bom, quer ficar comigo? Então só se for para casar. Se não for para casar, eu não quero*. Bia casou-se oficialmente. Como de costume entre as chacretes, aos poucos foi largando sua carreira artística e tornando-se dona de casa.

*Realmente quando eu casei, o Baltazar queria botar fogueira com as minhas fotos, bota, roupa, tudinho. Eu é que não deixei. Eu guardei tudinho meu lá na casa da minha irmã. Agora que ele está melhor, está bonzinho, eu trouxe tudo para cá. O homem vai ficando mais velho, vai ficando mais frouxo, mais bobão. (risos) Homem é fogo! [Ele não deixava você falar que era chacrete, essas coisas?] No início não. Ele tinha muito ciúme de mim. Um ciúme que eu acredito que ainda tenha. Ele tem. Diz ele que não, mas ele ainda tem. Porque eu estou sempre bem arrumada. Quando aparecem colegas, que chegam aqui raramente: “Nossa, tão cedo e tu já está de tamanco, já está de brinco?”. Eu falei: “Ah, minha filha! De repente passa um ho...”. Vira e mexe aparece gente aqui para fazer uma entrevista. Até quando teve uma entrevista na Globo, que chamaram as chacretes, eu fui chamada. Eu corri para o salão para me cuidar. Chega na hora ele não deixou eu ir. Ele brigou feio comigo. Foi duro. Eu brigo e tal, mas estou sempre do lado do meu marido. Porque é o seguinte. Do que adianta eu brigar, espernear, largar ele e sair? E depois, como é que eu vou ficar? Não é mesmo? Eu sou casada. As outras chacretes que vão nesses eventos quebram a cara por aí. Estão tudo solteira. [...] Às vezes a minha nova vizinha fala assim: “Bia, você estava onde? Eu não vi você. Eu não tenho visto você”. “Eu não saio de casa. Mas estou sempre aí. Baltazar é um pouco chato”. Então, elas pensam que eu não estou em casa. Mas eu sou muito difícil de sair. Eu só saio mesmo quando eu vou com ele. Quando eu vou ao médico. O meu médico é também no Rio. Eu vou e volto. Tudo no mesmo dia. Da última vez o médico disse que eu tenho que fazer todo ano esse tal de exame de mama. O último exame que eu fiz agora só deu, em março... a minha doutora falou assim: “Olha, só tem um probleminha!”. “Que problema? O meu problema é o Baltazar!”. Eu ainda falei bem assim, brincando. Ela ria. Porque até no médico elas morrem de rir comigo. Eu estou sempre brincando. Eu digo assim porque ele não gosta que eu saia. Porque eu gostaria muito de sair!*

Narrar qualquer momento de sua trajetória é para Bia adicionar as condutas inadequadas do marido. Na queixa, “a descrição dos acontecimentos é feita passando de um infortúnio a outro de forma que, ao cabo da narrativa, a situação total (enquanto soma) de sofrimento está retratada” (GREGORI, 1993, p. 186). As queixas são sobre um passado longínquo ou sobre fatos recentes. Elas entrecruzam-se a todo instante nas narrativas que, a princípio, nada falam do marido, umas sobrepondo-se às outras. O acúmulo significa. É na quantidade de denúncias, no rosário de queixas, que Bia constrói seu sofrimento familiar solitário aos ouvintes. Isso porque sua narrativa tem o propósito de “persuadir, convencer, deleitar ou comover por meio da palavra” (GREGORI, 1993, p. 186) aquele que escuta o enovelamento que faz de suas histórias.

Mesmo diante do sofrimento declarado e nomeado, Bia zomba do marido, de sua velhice meio “bobona”, de sua pouca virilidade aos 70 anos de idade. Se a todo instante, através da queixa, ela demonstra uma rígida hierarquia e uma suposta submissão a uma figura controladora, por meio da piada Bia matiza essa ingerência, ridiculariza seu algoz, ataca e debocha a causa de sua solidão.

Algumas autoras feministas já clássicas da “segunda onda” dos anos 1970 (Michelle ROSALDO; Louise LAMPHRE, 1979) – desejosas de confrontar a teoria clássica e seu *bias* androcêntrico – sempre enfatizaram a necessidade de se perceber as ações das mulheres para além das representações simbólicas dos gêneros, constatando a existência de uma forma de “poder feminino” que se dá a partir das influências pessoais e na informalidade das esferas sociais. A piada, a fofoca, a acusação – entre outras formas discursivas – podem iluminar certas tentativas de contornar situações de “dominação”, algo que muito faz Bia e suas piadas conjugadas com queixas do marido.

Claudia Fonseca (2000), em análise das relações de gênero em contextos populares, passeia por essa argumentação. Segundo ela, o humor e as brincadeiras podem servir para estigmatizar desviantes, tendo como consequência o reforço da norma vigente. Porém, a inversão cômica e festiva de certos valores por meio de suas conexões com as circunstâncias da vida cotidiana acaba por minar autoridades convencionais, sendo as piadas também contestadoras em alguma medida. A zombaria de Bia nos revela outra realidade das relações de gênero, uma oportunidade de liberação temporária das hierarquias tradicionais e estáveis, ainda de acordo

com Fonseca. Acusar o marido de “frouxo” a quem quiser ouvi-la torna explícita a maneira como a chacrete pode redirecionar a moralidade que pretende cercear sua liberdade contra os próprios homens que provocam sua solidão.

Mesmo diante de tantas críticas, cabe realçar que Bia não consegue se ver longe do marido. Suas narrativas flutuam por um lado entre queixas, ressentimentos e piadas sobre Baltazar. Mas por outro, são dotadas de falas resignadas e mesmo carinhosas. Em sua micropolítica da solidão, as ambiguidades em torno dos discursos emocionais de Bia para com seu cônjuge são latentes. Ora se afasta do casamento, acusando-o de ser responsável por sua “solidão”; ora exalta esse vínculo, que dá a ela um *status* frente às outras mulheres. Bia prefere “aturar as brigas” a não ter um marido ao seu lado. Ela sabe de sua “condição rara” e orgulha-se de ser uma das poucas chacretes casadas. Toma isso como um diferencial. *Afinal, eu tenho um marido!*

## Queixas conclusivas

Ao observarmos, neste artigo, as chacretes “solitárias” a partir dessa perspectiva da vida cotidiana, passamos a compreender melhor a solidão tendo como ponto de partida as ações individuais e banais dessas pessoas frente a suas sensações de estarem sós – e não algo fora de suas alçadas, uma emoção-entidade que as acomete aleatoriamente –, sendo elas vivenciadas de formas muito diferentes, atualizadas justamente na diversidade das experiências sociais tecidas por esses sujeitos em seus cotidianos familiares. Trata-se de uma solidão que se (re)faz por meio das relações possíveis e desejáveis que minhas interlocutoras mantêm com seus pais, cônjuges, filhos etc.

Meu propósito, ao longo deste artigo, foi mapear etnograficamente e de maneira caleidoscópica algumas diferentes experiências de se sentir sozinha na velhice a partir de duas trajetórias de vida. Tanto Edilma Campos quanto Bia Celeste se distribuem e constituem-se emotivamente em um *continuum* entre a “solidão” e a “solidude”, entre a “solidão acontecida” e a “solidão deliberada”, conforme categorias apresentadas na Introdução e desenvolvidas por mim a partir de diferentes pesquisas de campo ao longo dos últimos anos (BISPO, 2014; 2016a; 2016b; 2016c; BISPO; ZAMPIROLI; 2016).

Essas duas facetas mostram-se articuladas nas histórias de cada uma, não podendo dizer que uma chacrete vive em solidão e outra em solidude de maneira tão peremptória. Isso porque, ao seguirmos os seus rastros familiares diários, suas práticas cotidianas de dar sentido a suas vidas a partir dos vínculos conjugais, podemos observá-las fazendo o “acontecido” e o “deliberado” variar constantemente ao longo dos tempos e conforme a “situação” de que se queixavam, seja sobre o passado, seja sobre o presente. Há anos atrás, Edilma demonstra ter vivido uma solidão no âmbito conjugal ao se queixar, na atualidade, de seu casamento repleto de infidelidade, algo que muito contrasta com a solidude de seu presente de viúva e suas queixas de não desejar mais ter marido ao seu lado. Por outro lado, Bia, mesmo que se queixe de uma constante sensação de solidão e isolamento dos outros nos dias de hoje – dedicando ao cônjuge um rosário de piadas queixosas –, demonstra que seu relacionamento amoroso foi e ainda é muito dignificante para ela, encontrando nele razões também de solidude e prazer a dois.

Nesses discursos emocionais, o apego/vínculo familiar é a todo instante confrontado pelo sentimento de solidão, de isolamento dos outros, dando a ele uma experiência paradoxal entre as chacretes aqui em tela. Elas eventualmente almejam a sensação de entranhamento nas relações de parentesco, valorizam os laços conjugais, exaltam a proximidade com os familiares. Por outro lado, tais vínculos também são potencialmente incômodos, restringem suas circulações, as possibilidades de felicidade imediata fruto das amizades.

Logo, nos relatos dessas mulheres, foi possível verificar que ambas as configurações da solidão outrora compreendidas como opostas não se excluíam, mas, sim, interpenetravam-se. A “solidão acontecida” nem sempre se reduz à visão da idosa incompreendida, inadequada e esquecida – desejosa por relacionamentos –, podendo resultar em experiências não previstas e por vezes bem-sucedidas, tal como um projeto de vida, algo considerado até como uma escolha pessoal; portanto, nem sempre vinculada ao sofrimento. As máximas “antes só do que mal acompanhada” e “estar sozinha não é ser sozinha” parecem sintetizar de maneira informal tais argumentos.

Já a “solidão deliberada”, a princípio ansiada e desejada por muitas delas em alguns momentos da vida, pode também encontrar seus limites e vicissitudes a qualquer instante, esbarrando nas mágoas, queixas e rancores para com muitas pessoas, particularmente cônjuges. Assim, podemos verificar nessa intercambialidade de solidões a perspectiva teórica que Das (1999) oferece-nos ao analisar vidas individuais definidas pelo contexto em que elas estão inseridas. Uma experiência de solidão ou solidude abre a relação, seguindo Das, entre as “normas sociais” (aquilo que se espera do sujeito) e “novas formas de subjetividade” (aquilo que o sujeito fará diante de novas condições e possibilidades). Não se trata, portanto, de abandonar ou deixar para trás velhos modos de ser em prol de novos, mas de constatar, aqui, como as

chacretes se reapropriam de seus mundos e se movem entre as diferentes maneiras que dispõem para recriá-los, ora em solidão, ora em solidão.

Cabe destacar também que, no âmbito da “micropolítica das emoções” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 15), a sensação de solidão dessas mulheres na velhice se liga diretamente às hierarquias de gênero, demonstrando que tais relações de poder são constituidoras de fortes discursos emocionais. Isso fica claro no material etnográfico a partir dos inúmeros discursos queixosos que minhas interlocutoras fazem sobre seus maridos. Ao buscarem problematizar a polaridade entre os modelos “individualista” e “holista” para pensar o tema do individualismo no contexto da sociedade brasileira urbana, Duarte e Gomes (2008, p. 254) dizem-nos que, antes de reificarmos as identidades dos sujeitos segundo apenas sua classe social, é preciso observar as propriedades de suas posições em seus grupos envolventes, percebendo as variações identitárias possíveis diante de uma multiplicidade de esferas sociais pela qual eles trafegam. Isto é, é necessário levar em conta a “situação” em que um indivíduo se encontra perante seus pares para pensar suas mudanças em uma sociedade onde o individualismo é hegemônico, mas não dominante.

Assim, família, gênero, sexualidade, idade, raça, classe, entre outros marcadores da diferença, são importantes para compreendermos as intersecções que eles estabelecem com as dinâmicas de poder inerentes às distintas maneiras como as chacretes aqui em tela vivem seus sentimentos de solidão. Isso porque, continuam os autores, é possível identificar certas ações da ideologia individualista – e, acrescentaríamos, certos modos de se sentir só – mais em algumas esferas vitais do que em outras, emergindo ou refluindo esse ideário/sentimento conforme o período do ciclo da vida do sujeito, da etapa de desenvolvimento da unidade doméstica na qual ele se insere, de suas experiências conjugais e familiares ou, mesmo, conforme a conjuntura histórica de sua época.

Seguindo essa lógica, e ao observarmos diacrônica e comparativamente a trajetória das duas chacretes, percebemos nitidamente distintos graus e modos de agência feminina nas camadas populares. Observa-se não o achatamento da hierarquia holista sobre suas vidas, mas, pelo contrário, diferentes “situações” que permitem apontar processos de autonomização e/ou englobamento combinados em uma mesma identidade e sucedendo-se ao longo dos tempos, garantindo a elas determinadas sensações de solidão conforme o período de ciclo de suas vidas. As duas chacretes encontram-se nitidamente entranhadas pelos vínculos e afetos oriundos da reciprocidade dos pares em alguns momentos de seus ciclos de vida, mas também se percebem desenraizadas por conta de projetos mais autônomos que irromperam seus cotidianos no passado.

A trajetória de ambas aponta para uma típica origem nas camadas populares urbanas e uma “melhora de vida” feminina a partir do casamento. São elas os casos de chacretes mais bem-sucedidos em termos financeiros com que pude ter contato. Tornar-se uma artista no contexto das camadas populares quando jovem se tratava, portanto, de uma rica experiência para o desenraizamento feminino de seus núcleos familiares e demais forças englobantes, indo parcialmente de encontro à maior vocação das mulheres populares à época, quando comparada aos homens, ao valor da hierarquia, da reciprocidade e da não segmentação de suas sexualidades (SALEM, 2006, p. 421).

Foi uma carreira tida como desviante, e não a educação escolar, como em muitos casos, a atividade que garantiu certa “autoafirmação” dessas mulheres frente a seus pares. As chacretes sempre tecem lembranças carinhosas a essa juventude mais “individualizada”, diríamos assim, muitas vezes classificadas por elas como “solitária” por conta de alguns distanciamentos da ordem familiar que estabeleceram. São muito saudosas de suas “fases da televisão” e de quando “não tinham o rabo preso com ninguém”.

No entanto, os momentos da vida em que elas decidiram estabelecer algum vínculo conjugal mais duradouro repercutem ainda mais para problematizarmos o caráter situacional e variável da experiência de solidão que tenho tentado aqui salientar. Se o casamento pode ser um recurso para uma maior autonomia delas em relação à casa de origem e às suas obrigações, é, porém, o típico relacionamento que engendra outras formas de reciprocidade sobre as vidas das mulheres. Além de o matrimônio ter sido sempre um projeto de vida delas na maior parte dos casos – revelando suas expectativas juvenis com relação à conjugalidade heterossexual –, o englobamento presente na relação estabelecida com o gênero oposto repercute em seus cotidianos mesmo quando são apenas namorados ou companheiros que estão ao seu lado, sem um vínculo mais formal. Há nessa fase uma preeminência dos laços por afinidade sobre suas vidas, muito mais do que os consanguíneos.

Logo, o casamento pode ser uma fuga da solidão para muitas pessoas. Investir em uma relação a dois, em alguns casos, contorna o sofrimento. Mas Bia está casada e isso não aplaca sua solidão. Edilma reduz à palavra “solidão” os seus 27 anos de relacionamento com seu falecido marido. Ambas as chacretes mostram-se ressentidas pelas lembranças dolorosas de ofensas recebidas no âmbito do casamento. Porém, as duas tentam, também, em seus relatos, a seu modo, posicionar suas situações, pensando em termos dos benefícios de estar solteira ou casada.

Por outro lado, se a velhice é, para Bia, ainda uma fase do ciclo da vida de forte entranhamento familiar, é para Edilma um exercício de ligeira autonomia frente à parentela. Como enfatizado anteriormente, a viuvez e as transformações na vida doméstica garantiram a esta chacrete um projeto de vida mais pessoalizado. A sombra de um casamento de traições ainda paira em seu cotidiano, mesmo depois de 15 anos da morte do marido. Torna-se interessante ressaltar essa intercambialidade entre Edilma e Bia: a primeira parece ser aquilo que a segunda pode vir a ser algum dia. Ambas podem ter uma trajetória de vida em que verificamos uma fase adulta fortemente entranhada pela preeminência do marido e filhos a uma ligeira individualização nos dias atuais, repleta de sentimentos de “solidude” e não mais de “solidão”. Vir a ser, é preciso enfatizar. Como buscamos demonstrar ao longo de todo o artigo, a vida cotidiana é repleta de inúmeras ambiguidades e vicissitudes, sendo apenas nesse lidar diário que poderemos saber o quão tais trajetórias de “solidão-solidude” podem vir a se aproximar ainda mais daqui a algum tempo.

## Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. *A escrita dos mundos de mulheres*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.
- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. “Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life”. In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (Orgs.). *Language and the Politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 23-43.
- ALVES, Andréa Moraes. *A dama e o cavalheiro: um estudo antropológico sobre envelhecimento, gênero e sociabilidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- BISPO, Raphael. “Nas malhas da solidão-ação: vivências jovens da solitude”. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de (Org.). *Cartografias da paragem: desmobilizações jovens contemporâneas e o redesenho das formas de vida*. Rio de Janeiro: Gramma, 2016c. p. 87-110.
- BISPO, Raphael. “Retratos da solidão: sofrimentos e moralidades femininas na velhice”. *Sociedade e Cultura*, v. 17, n. 1, p. 41-50, 2014.
- BISPO, Raphael. “Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível”. *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 251-274, 2016b.
- BISPO, Raphael. *Rainhas do Rebolado: carreiras artísticas e sensibilidades femininas no mundo televisivo*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2016a.
- BISPO, Raphael; ZAMPIROLI, Oswaldo. “Erótica das distâncias: por uma ética do bem viver junto”. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de (Org.). *Cartografias da paragem: desmobilizações jovens contemporâneas e o redesenho das formas de vida*. Rio de Janeiro: Gramma, 2016. p. 111-145.
- BRUSCHINI, Maria Cristina; ROSEMBERG, Fúlvia. “A mulher e o trabalho”. In: BRUSCHINI, Maria Cristina; ROSEMBERG, Fúlvia (Orgs.). *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 23-67.
- CASTRO, Celso. “*Homo Solitarius*: notas sobre a gênese da solidão moderna”. *Interseções*, v. 3, n. 1, p. 79-90, 2001.
- DAS, Veena. “Fronteiras, violência e o trabalho de campo: alguns temas wittgensteinianos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999.
- DAS, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- DEBERT, Guita. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. *Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: FGV; Finep; CNPq, 2008.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos Moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra, Anpocs, 1993.

LINS DE BARROS, Myriam. "Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice". In: CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza; FRANCHETTO, Bruna (Orgs.). *Perspectivas antropológicas da mulher 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 67-120.

MARTINS, Isis Ribeiro. "Só há solidão porque vivemos com os outros...": um estudo sobre as vivências de solidão e sociabilidade de mulheres que vivem sós no Rio de Janeiro. 2010. Mestrado (Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

MONTAIGNE, Michel de. "Da solidão". In: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Abril, 1972. (Coleção Os Pensadores)

PAIS, José Machado. *Nos rastros da solidão: deambulações sociológicas*. Porto: Ambar, 2006.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. *Imagem e envelhecimento: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo: Annablume, 2000.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ROSALDO, Michelle; LAMPHIRE, Louise. "Introdução". In: ROSALDO, Michelle; LAMPHIRE, Louise (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 34-53.

SALEM, Tânia. "Mulheres faveladas: 'com a venda nos olhos'". In: CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza; FRANCHETTO, Bruna (Orgs.). *Perspectivas antropológicas da mulher 1*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 29-42.

SALEM, Tânia. "Tensões entre gêneros na classe popular: uma discussão com o paradigma holista". *Mana*, v. 12, n. 2, p. 419-447, 2006.

SARTI, Cynthia Andersen. *A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Cortez, 2003.

VELHO, Gilberto. "Metrópole, cosmopolitismo e mediação". *Horizontes Antropológicos*, n. 33, p. 15-23, 2010.

WOOD, Linda. "Loneliness". In: HARRÉ, Rom. *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. p. 34-52.

**Raphael Bispo** ([raphaelbispo83@gmail.com](mailto:raphaelbispo83@gmail.com)) é bolsista de Produtividade em Pesquisa em Antropologia do CNPq (PQ – Nível 2). Mestre e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência na área de Antropologia Urbana, cobrindo temáticas ligadas aos estudos de gênero, da sexualidade, das emoções, da juventude, do envelhecimento, das religiosidades e da comunicação de massa. Suas pesquisas analisam as chamadas culturas de massas ou midiáticas e suas interfaces com marcadores sociais da diferença como a idade, o gênero, a sexualidade e a religião.



#### COMO CITAR ESTE ARTIGO DE ACORDO COM AS NORMAS DA REVISTA

BISPO, Raphael. "Queixas do viver só: emoções, gênero e envelhecimento na vida cotidiana". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 33, n. 1, e93870, 2025.

---

#### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Não se aplica.

---

#### FINANCIAMENTO

Bolsa de Produtividade em Pesquisa (PQ) do CNPq.

---

#### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

---

#### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

---

#### CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

---

#### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY 4.0 International. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

---

#### HISTÓRICO

Recebido em 15/04/2023  
Reapresentado em 22/09/2024  
Aprovado em 12/11/2024

---