

---

# NEM SÓ NEM MAL ACOMPANHADA: REINTERPRETANDO A "SOLIDÃO" DAS "SOLTEIRAS" NA CONTEMPORANEIDADE

*Eliane Gonçalves*

*Universidade Estadual de Campinas – Brasil*

**Resumo:** *Partindo de narrativas de mulheres de camadas médias, com alta escolaridade, profissionalizadas, “solteiras”, sem filhos e que moram sozinhas, analiso noções gerais relacionadas à sociabilidade em sentido amplo, com especial ênfase à sexualidade e à amizade, e aos significados atribuídos à solidão, problematizando o valor social concedido ao par conjugal como símbolo de intimidade. À luz do ideário feminista de liberdade, igualdade, independência e autonomia, que ganhou força e se expandiu a partir dos anos 1960 nas “sociedades ocidentais modernas”, as noções analisadas remetem a mudanças e permanências, revelando um cenário, ainda pouco explorado, das grandes cidades brasileiras.*

**Palavras-chave:** *feminismo, sexualidade, solidão, solteiras.*

**Abstract:** *Taking into account the narratives of highly educated and professionalized middle class childless women living alone, I analyze general notions related to sociability in a broader sense, with especial emphasis to sexuality and friendship, and also to the meanings attributed to loneliness, bringing into question the social value conceded to the couple as the symbol of intimacy. At the light of some feminist ideas of freedom, equality, independency and autonomy, strengthened and expanded from the 1960s on in the “modern western societies”, the analyzed notions send us to changes and permanencies, revealing a yet unexplored scenario of Brazilian big cities.*

**Keywords:** *feminism, loneliness, sexuality, single women.*

*Aprender a estar só sem medo, pesar ou ansiedade  
pode dar certo trabalho.*

Kal Alston

*Tendo conquistado o direito de ficar só [...], tendo se libertado  
da generalização de que os humanos estão condenados a sofrer  
de solidão, pode-se assegurar: vire-se a solidão de cabeça para  
baixo e ela se transforma em aventura.*

Theodore Zeldin

Pouco tematizadas nas análises da teoria social e mesmo nas teorizações feministas, mulheres “solteiras”, que moram sozinhas, na contemporaneidade, tendem a ser retratadas como “solitárias”. Sinalizando para uma maior aceitação da “solteirice” enquanto um estatuto transitório, preparatório para a “vida a dois”, o par emerge como um valor em contextos que reforçam a matriz de conjugalidade e da heterossexualidade. Remetendo às palavras de Claudia Fonseca (1989, p. 97), “um estudo sobre a solteirice parece, tal como o solteiro, ‘esquisito’. Dentro da hierarquia oficial de assuntos ‘nobres’, soa como escolha meio frívola”. Já para Roona Simpson (2003), a solteirice (*singleness*) recebe pouca atenção por ser considerada uma categoria social pouco robusta. Arriscando-me em terreno movediço e – parafraseando Fonseca (1989) – nada tendo contra a frivolidade, proponho-me, neste artigo, a percorrer trilhas que, espero, contribuam para ampliar reflexões contemporâneas nas ciências sociais brasileiras.

Partindo de narrativas de mulheres de camadas médias, com alta escolaridade, profissionalizadas, “solteiras”, sem filhos e que moram sozinhas,<sup>1</sup> analiso noções gerais relacionadas à sociabilidade em sentido amplo, com especial ênfase à sexualidade e à amizade, e aos significados atribuídos à solidão, problematizando o valor social concedido ao par conjugal como símbolo

---

<sup>1</sup> Foram entrevistadas 12 mulheres com idades entre 29 e 53 anos, morando sozinhas há mais de dois anos na cidade de Goiânia e provenientes de distintas regiões do País. O grupo apresenta certa homogeneidade de classe (camadas médias urbanas), mas diversidade racial, geracional, familiar e de “orientação sexual”. As histórias de vida foram recolhidas no período de 2003 a 2005 e compõem uma pesquisa maior, cujos recortes empíricos incluem análises de textos demográficos e da mídia impressa brasileira dos anos 1990 ao período atual.

de intimidade. À luz do ideário feminista de liberdade, igualdade, independência e autonomia, que ganhou força e se expandiu a partir dos anos 1960 nas “sociedades ocidentais modernas”, as noções analisadas remetem a mudanças e permanências, revelando um cenário, ainda pouco explorado, das grandes cidades brasileiras.

## Retrato de uma época – o espaço público de circulação das mulheres

Através da obra *O absinto*, de Ramón Casas (1866-1932), Cécile Dauphin (1991, p. 471) recria a imagem da mulher “independente e só” no espaço público da modernidade:

Exibe-se sozinha, fuma e entrega-se à lenta degustação do absinto. As olheiras do seu rosto indicam que esse ousar não é fácil. Por trás, o espelho, num alarde da modernidade pictórica, fixa o formigueiro do café. Casas recolhe com austeridade uma imagem retida também por outros artistas: uma mulher urbana rompeu com o modelo ideal de esposa e mãe. As convulsões da época permitiram o seu nascimento, e sobre ela, apesar de temores e condenações, se elaborará a imagem de solidão e independência feminina escolhida.

A imagem retratada também na literatura e recuperada nos escritos de Ruth Brandon (1990) e Elaine Showalter (1989, 1993) mostra a “nova mulher”, expressão cunhada na passagem ao século XX, em suas contradições em face dos códigos morais vigentes e das convenções de uma época. Showalter traça habilmente um paralelo entre as mudanças evocadas naquele *fin de siècle* e a *woman question* com a passagem ao século XXI, mostrando que, em muitos sentidos, algumas preocupações daquele período estão ainda presentes na atualidade, por exemplo, a questão da mulher só. Mas, no espaço de um século, nada mudou? Quais possibilidades foram abertas pela “revolução feminista” e como as relações sociais se caracterizaram no âmbito da afetividade e da sexualidade em termos de mudanças e permanências? Quais seriam os sentidos alternativos de solidão de uma “mulher independente” em relação ao enunciado na análise de Dauphin sobre o quadro de Ramon Casas?

Carmem Alborch (2001, p. 220, tradução minha) – “solteira”, escritora, advogada, professora universitária, feminista, ministra da cultura no governo

espanhol entre 1993 e 1996 – exemplifica uma situação vivida na cena pública contemporânea:

Mais de uma vez, estando no governo, recebi convites nos quais aparecia “...e esposo” e em muitas ocasiões, perguntavam ao meu secretário, com certa estranheza: “a ministra virá sozinha?” Inclusive acompanhantes se ofereciam espontaneamente, pois não podiam compreender que eu fosse ao teatro e me sentasse só. [...] Recordo que, em uma ocasião, uma conhecida me perguntou como era capaz de subir as escadarias do Palácio Real, sozinha, para atender a uma recepção ou jantar oficial. Creio que a primeira vez senti um certo nervosismo; logo me resultou normal; concentrava minha preocupação na conversa que ia manter e nas preocupações próprias do cargo.

Alborch mostra uma cena específica – o mundo da política – em contexto europeu, onde o número de “solteiras” parece ser cada vez maior. A associação entre ser “só” e circular em espaços públicos dominados pela exigência do casal ou do par, ou seja, o significado de ter ou não uma companhia, marcam inequivocamente a posição da autora como mulher em sua atuação no mundo da política. Embora tenha emergido de modo indireto, permeando narrativas de acontecimentos cotidianos, o tema da circulação pública, particularmente sair sozinha, é evidenciado em outros estudos sobre mulheres “sós” e é expressivo nas abordagens da mídia, que caracterizam como “sozinhas” as mulheres que saem na companhia de outras mulheres. “Sair sozinha” é interpretado socialmente como sair sem companhia masculina, gerando, ainda e invariavelmente, situações de abordagem por parte dos homens. Tuula Gordon (1994) chama a atenção para o fato de que muitas mulheres deixam de sair sozinhas, ou com amigas, pelo desconforto de serem abordadas sem que sinalizem interesse.

A narrativa de Laura, professora universitária, 47 anos, morando sozinha há 14 anos, remete à questão: ela e a amiga estão num restaurante. A amiga é casada, mas não usa aliança. Um desconhecido se aproxima, se apresenta, puxa conversa e sai. Elas chamam o garçom e reclamam. O desconhecido retorna, insiste e, como elas não demonstram interesse, deixa o número do telefone num papelzinho. Elas amassam e jogam na bandeja do garçom. Laura comenta: “isso é culpa de algumas mulheres que não conseguem ficar sozinhas, que aceitam qualquer coisa que apareça [...]. Eu acho que essa mentalidade tem que mudar”.

Laura focaliza apenas a necessidade de mudança no comportamento das mulheres, sem questionar a abordagem indesejada do homem, presumindo que a mulher “só” está disponível e é uma presa a ser caçada, “um corpo para o outro”, para ser percebido, visto, como dependente e disponível, “incessantemente exposto à objetivação operada pelo olhar e pelo discurso dos outros” (Bourdieu, 2003, p. 79). O cenário contemporâneo das cidades mostra que, cada vez mais, as mulheres saem desacompanhadas de um homem para bares, restaurantes, boates, cafês, etc., sem que o objetivo principal seja encontrar potenciais namorados e, mesmo assim, sua exposição nesses lugares ainda provoca situações desconfortáveis. Contudo, nem sempre, a resposta a uma abordagem indesejada é um silêncio polido ou uma declinada elegante e “feminina”, como relata Madalena, relações públicas, 42 anos: “estava outro dia num bar e aí um cara se sentou na minha mesa; eu mandei ele levantar e falei: ‘não te convidei, sai daqui’”.

Essas narrativas permitem perceber que gênero também atravessa os significados atribuídos ao espaço público, considerado lugar masculino de trânsito e liberdade. Se autonomia, umas das exigências da democracia, deve ser compreendida como autodeterminação dos indivíduos e a capacidade de se relacionar com os outros de modo igualitário (Giddens, 1993), sem igualdade de gênero e sem equivalência no trânsito pelo espaço público, não há democracia possível. Em um mundo marcado pela desigualdade de gênero, a inter-pelação indesejada recoloca a instabilidade da noção de autonomia absoluta como governo de si mesma (Di Stefano, 1996). Nas dicotomias que separam os espaços em público/masculino/homem e privado/feminino/mulher, mulher e feminino são percebidas como a polaridade que precisa se resguardar, se proteger. Visões que associam o espaço da rua (masculino) como perigoso são abundantes e difíceis de serem alteradas por outras convenções culturais.

Percorrendo o tema da solidão através de suas memórias de garota judia, nos Estados Unidos, Mara Sapon-Shevin (1993) revive as muitas e sobrepostas mensagens que levavam e, em certa medida ainda levam, as mulheres a terem medo de estarem sós – andar de bicicleta, subir em uma colina, caminhar sozinha à noite, correr, dirigir –, porque tudo representava perigo e um risco iminente de violência – não é seguro estar só. A autora enfatiza a ambivalência das mensagens, que ora reivindicam a necessidade de uma companhia masculina, ora advertem a não confiar em estranhos. Quando e em que situações uma

mulher pode se sentir segura? Segundo a lógica da ambivalência, sozinha ou acompanhada, diz Sapon-Shevin (1993), ela está vulnerável.

## Uma mulher “só” na encruzilhada dos olhares

Algumas das “solteiras” que entrevistei sugerem que morar só desperta curiosidade e aciona estereótipos e preconceitos, mostrando que, na atualidade, ainda é difícil escapar à noção que circunscreve a mulher independente e “solteira” a uma ameaça permanente. Algumas entrevistadas enfatizaram esse “olhar do outro” na cidade de Goiânia e na sociedade, de modo mais amplo, contribuindo para pensar as imagens de mulheres “sós” em alguns contextos.

Morar só não imprime exatamente uma “identidade social”, mas as entrevistadas se referem a um imaginário que expressa esse “outro”, um senso de alteridade, em determinadas situações cotidianas. Esse imaginário funciona como “visões de fora”, ou seja, aquilo que elas pensam que os outros ou a sociedade pensam delas. Gordon (1994) afirma que a “solteira” tende a ser vista como uma mulher a quem falta ou sobra sexo; se é solteirona, falta sexo, se é “solteira” independente, é definida por uma suposta liberdade sexual que a torna potencialmente uma ameaça às outras mulheres (com par) e um atrativo aos homens. Ao discorrerem sobre suas experiências morando sozinhas, Laura e Jussara oferecem um cenário no qual o imaginário social está permeado pela ideia de que uma mulher que mora só é sexualmente “livre” e “disponível” para os homens. Antes de morar sozinha pela primeira vez, Laura – que morou com a avó, depois em pensão para moças, mais tarde em república – afirma: “em Goiânia, os homens acham que mulher sozinha é um atrativo, está procurando qualquer coisa...” [e ouviu de alguém] “você tinha tudo para ser uma perdida na vida, para escolher o lado mais fácil”. A maior parte das mensagens carrega conotações sexuais e não é difícil avizinhar as expressões com a clássica moralidade que separa as mulheres entre “santas” e “putas” como declara Jussara, funcionária pública, 35 anos, morando sozinha desde os 19 anos:

A discriminação maior vem dos homens. Hoje é menor, mas no começo foi difícil, eles achavam que eu era igual “tico-tico no fubá”. Hoje respeitam mais, mas também têm mais medo. A família, inclusive, pensa que a gente que mora sozinha tem vida fácil, que é livre, acha que tem homem todo momento. O homem é muito machista; meu irmão é muito machista. Ele pensa, dá a entender que eu

sou promíscua. O fato de você morar só não significa nada disso. Não gosto de homem indo à minha casa, só se for namorado ou amigo. Não gosto de dar motivo para falatório. Mas, não estou nem aí para eles. Sou independente, não devo nada a ninguém. Ninguém tem nada com isso se eu tiver muitos homens.

Jussara não gosta de “dar motivo para falatório”, mas afirma “não estar nem aí”, mostrando que o imperativo da norma internalizada tensiona o desejo por uma autonomia mais radical.

Segundo Reina Rapp e Ellen Ross (1997), a sexualidade é sempre vivida culturalmente, através de uma tradução, pois incorpora regras, definições, símbolos e significados dos mundos nos quais é construída. Relações de vizinhança, locais de residência e comunidades menores podem ter seus próprios códigos para sinalizar mensagens de conotação sexual restritiva ou permissiva. Embora seja comum nos relatos de “solteiras”, em outros estudos, a ideia de que elas não são bem-vindas para compartilhar os mesmos espaços dos casais, essas referências são raras nos relatos das entrevistadas. Ao contrário, muitas declararam ter mais amigos/as casados/as que “solteiras/os”, especialmente as de mais idade. No entanto, em algumas narrativas, ser percebida como “mulher solteira” altera certas situações vividas cotidianamente quando na presença de casais, como destaca Évora, pesquisadora, 44 anos, morando sozinha há sete anos:

[...] Sem contar que, por você ser solteira e independente, nenhum dos homens do prédio fala com você, entendeu? Não falam com você porque são casados, a mulher não deixa. Se veem você entrando no elevador, descem pela escada. Aqui no meu prédio mesmo há um exemplo ótimo: eu saio de manhã muito cedo, e tem um vizinho que leva o cachorro pra sair. Sempre falei “bom dia!” para ele... Aí, um dia que eu estava subindo, encontrei ele e a esposa. “Bom dia professora!” “Bom dia!” A mulher deu uma bolsada nele, assim, na minha frente! Aí eu falei: “gente do céu, que é isso?” E no outro prédio, nenhum dos homens casados falava com você [...]. Aqui [em Goiânia] você mal cumprimenta, nem estende a mão; se eu estender a mão e o cara for casado, as pessoas já pensam assim “olha, está tendo um caso”. Então, já aprendi a conviver.

Morar só numa sociedade ordenada para a família e o casamento parece uma extravagância que, no caso das mulheres, pode receber um julgamento preconceituoso. Desse modo, uma mulher “só” instiga olhares externos que se

insinuam na vida cotidiana das mulheres que moram sozinhas. Mariah, engenheira e consultora, 42 anos, morando sozinha há sete anos, reage:

Eu não admito o pessoal ficar dando pitaco na minha vida. Gente, cheguei até aqui, qual é?! E não me cobre ser certinha não! Numa coisa já fui muito reta na minha vida, muito certinha, que é a minha vida profissional; o resto, deixa ficar torto! [risos].

Esse “torto” pode ser traduzido como “desviante”, alguém que não condiz com as normas estabelecidas. Para as entrevistadas, “desviante” não possui uma conotação negativa. Madalena, que interrompeu a entrevista várias vezes para recomendar pessoas “fora dos padrões” para a pesquisa, vê as mulheres que moram sozinhas como “guerreiras” que “correm atrás de seus sonhos”. A visão de Madalena inverte a posição de estigma associado às mulheres “sós”, positivando o ato de morar só como “resistência”. Essa noção é semelhante à elaborada por Gordon que, a partir das narrativas de suas entrevistadas, capta a relação centro-periferia, quando elas associam “marginalidade” a “não seguir as regras”, colocando-se à margem do *mainstream*, do padrão dominante:

As entrevistadas podem não dar um sentido político coerente para suas rebeldias cotidianas, mas o fazem através de suas narrativas quando expressam inconformismo, quando transformam a solteirice [*singleness*] em experiência positiva numa sociedade orientada para o casamento e a família. A solteirice vista como uma oportunidade e não como destino. (Gordon, 1994, p. 194, tradução minha).

De acordo com a autora, sentir-se marginal em relação ao *mainstream* pode criar poder e força; é possível que a “solteira” se sinta bem justamente por ser “diferente”. Não precisa exigir que a sociedade a tolere, trata-se, antes, de uma forma de resistência política – embora fora da luta política organizada de um grupo por uma causa –, retirando da experiência cotidiana o melhor possível para dar sentido à existência. Isso significa trazer a marginalidade para o centro, desafiar as normas.

### “Assuntos do coração” e variedade sexual

Independentemente da vinculação teórica ou periodização histórica estabelecida, a sexualidade é um tema importante para o feminismo. Reivindicando



o lugar do corpo ou contestando a ideia de que anatomia é destino, a sexualidade feminina tem sido objeto de um intenso e vigoroso debate nos vários feminismos. Para as pioneiras europeias e norte-americanas, no final do século XIX, a abstinência carregava conotações de superioridade espiritual, portanto de resistência. Naquela época, a sexualidade feminina ainda não havia sido “descoberta” pela sexologia e pela psicanálise e, em face dos excessos atribuídos ao desejo sexual masculino, algumas mulheres empunhavam a bandeira do celibato ou se engajavam em relações de amizade duradoura com outras mulheres (Rupp, 2002). Nos anos 1920, a conciliação entre carreira e matrimônio parecia ser o projeto mais importante para algumas feministas sufragistas de classe média (Showalter, 1989). Nos movimentos da Nova Esquerda e da contracultura dos anos 1960, contexto no qual emerge o feminismo da segunda onda, o pessoal é declarado político e a sexualidade se torna o foco dos grupos de consciência, afirmando o direito e a capacidade das mulheres de exercer controle sobre o próprio corpo e sobre as decisões na esfera sexual e reprodutiva. Nessa fase, o casamento e a maternidade, assim como a família nuclear, são alvos de severos ataques. Ao analisar o contexto feminista da segunda onda nos Estados Unidos, Linda Nicholson (1986, p. 23-24, tradução minha) afirma que este período de contestação moral e da proposta de novos estilos de vida não é convergente em termos das mudanças sociais desejadas:

Claro que o grau de mudanças tidas como necessárias na vida doméstica variava amplamente na cultura nacional e parte dessa variação se refletia no movimento das mulheres, criando diferenças ainda mais importantes entre liberais e radicais. Uma coisa era discutir se a mulher deveria manter o sobrenome do marido ou que homens e mulheres deveriam dividir as tarefas domésticas. É algo totalmente diferente protestar contra o estatuto privilegiado dado à heterossexualidade como modelo de sexualidade ou mais radicalmente contra a ideia de que as mulheres a desejassem. Ou seja, havia uma importante unanimidade quanto à posição de que o padrão moral que governava a vida pessoal precisava ser mudado, mas divisões com relação ao grau de profundidade dessas mudanças.

Portanto, em maior ou menor escala, uma das esferas da vida afetada pelas transformações no estatuto social das mulheres e a disseminação do ideário feminista a partir da segunda metade do século XX, aliada à emergência dos movimentos homossexuais, certamente é a relação com o corpo e o modo de viver e expressar a sexualidade, não orientada exclusivamente para

a reprodução da espécie, tampouco circunscrita à instituição do casamento (Mello, 2005).

“Sexualidade” é compreendida aqui como parte inerente das histórias narradas, que evocam noções relacionadas a um campo relativamente amplo – prazer erótico; práticas sexuais; relacionamentos em curso, antigos e “projetados”; conexões com o gênero, em suas formulações acerca do feminino e do masculino; reprodução ou projetos de maternidade, etc. Se a sexualidade não pode ser vista como reveladora de uma subjetividade específica das “solteiras” que moram sozinhas ou que suas práticas sexuais – ou ausência delas – lhes conferem algum sentido de identidade pessoal, ela marca um modo de ser no mundo, caracterizado em termos de maior ou menor liberdade de agir e das escolhas daí resultantes em determinado contexto histórico e cultural. Indago sobre a sexualidade não porque penso previamente que ela seja “central” na vida das pessoas, mas, como sugerem Carol Vance e Anne Snitow (1984, p. 133, tradução minha) “precisamos conhecer o que o comportamento sexual significa para as pessoas, quais são suas experiências, regras, histórias, códigos, transformações simbólicas, convenções sociais”.

Em vários sentidos, as mulheres “sós” desorganizam as referências culturais dominantes em torno da sexualidade. A sociedade organizada em termos da norma de conjugalidade presume, de forma inadequada, o casamento enquanto regra válida para todos (Simpson, 2005), levando à recorrente classificação das práticas sexuais como pré-marital, marital e extramarital. Como afirma Maria Andréa Loyola (1998, p. 25), esse sistema de práticas referentes à organização social do parentesco e da família comporta um número, ainda que não ilimitado, de outras práticas sancionadas ou não, mostrando que a sexualidade, como aponta Michel Foucault (1985, 1997c) é uma elaboração social, um dispositivo que opera em determinados campos de poder.

O grupo de mulheres entrevistadas nessa pesquisa se caracteriza pela heterogeneidade de formas de viver e expressar o amor e a sexualidade.<sup>2</sup> Essas variações são afetadas por outras características individuais e marcas de idade, raça e orientação sexual. A experiência dessas mulheres reitera separações entre universos simbólicos masculinos e femininos, que falam de homens e de

---

<sup>2</sup> Das 12 entrevistadas, sete se declararam exclusivamente heterossexuais, duas, bissexuais e três, predominantemente homossexuais.

mulheres como seres que, se não habitam mundos culturalmente distintos, estão marcados por relações de oposição, hierarquia e diferenças naturalizadas. Essas mulheres também se expressam em termos de uma sexualidade que ora se polariza (homossexualidade/heterossexualidade), ora embaralha fronteiras (nem homo, nem hetero, nem bissexual, nem abstinência) ou, ainda, não requer, às vezes recusa, uma classificação. Embora as teorias que definem gênero enquanto performatividade permitam pensar a construção das identidades ao longo da vida com certa fluidez, ou mesmo “brincar” com tais identidades, Henrieta Moore (1999, p. 158) argumenta que há pouca evidência empírica nesse sentido. Segundo a autora, estudos antropológicos sugerem que as pessoas resistentes ou conformadas às normas de gênero não acham suas identidades de gênero fluidas ou abertas a escolhas. As narrativas sugerem que a construção da “identidade” (heterossexual, bi ou homossexual) vai estruturando as escolhas ao longo do processo e, ao menos teoricamente, outras possibilidades permanecem à disposição, e realizá-las ou não depende de contextos de naturezas diversas.

Eu sou uma pessoa tipicamente bissexual, mas estou namorando uma pessoa numa relação homossexual. Eu sinto atração tanto por homem quanto por mulher. [...] Sempre fui muito franca assim, a sensação é de que eu sou bissexual, que eu acho que eu sou, porque faz muito tempo que estou namorando mulher, mas é que eu sinto atração por homem também. [...] Geralmente as pessoas *gays* são muito preconceituosas, elas falam assim “ah, você fala que é bissexual só pra esconder sua verdadeira homossexualidade...” Mas, eu não tenho motivo para esconder, não teria esse apelo. (Meire, profissional autônoma, 34 anos).

Como afirmam Vance e Snitow (1984, p. 127), os sentidos de identidade masculina/ feminina e homo/heterossexual não são apenas privados, mas criados através da interseção de forças econômicas, políticas e sociais que variam no tempo e conforme as culturas. Na sequência da fala acima, Meire comenta: “engraçado que minha analista falava que eu não era *gay*, que eu estava passando por uma fase... Eu falava ‘a senhora é muito conservadora’. Eu não era *gay*, eu estava sendo *gay*... Eu achava um absurdo”. Ela não explica porque achava um absurdo, mas a interpelação da analista, ao sugerir que a homossexualidade é “reversível” ou uma experiência transitória, pode ser utilizada a pretexto de reforçar a norma heterossexual.

Apesar da mídia e de alguns produtos culturais – livros e filmes – representarem as “novas solteiras” como conquistadoras insaciáveis, namoradeiras, noturnas, competitivas, consumistas, etc., em analogia a certo tipo de caracterização de homem “solteiro”, esse comportamento se distancia do universo entrevistado. O alto valor concedido aos sentimentos e à reciprocidade torna as práticas sexuais “avulsas” menos comuns, diferenciando essas “solteiras” daquelas representadas pelas várias mídias, por exemplo, as do seriado – bastante mencionado nas entrevistas – *Sex and the city*, no qual quatro independentes e glamorosas “solteiras” (*city singles*) – em torno dos 30-40 anos, moradoras da ilha de Manhattan – exibem uma lista infundável de parceiros sexuais ocasionais.

No tocante aos relacionamentos – “namoro”, “casamento”, “casos”, “paixões” – cuja importância nas narrativas é notável, as noções de “afinidade” e “cumplicidade” evidenciam uma característica desse grupo, mostrando que a ausência de uma relação nesses moldes não encontra lugar. A ligação ou conexão é descrita em termos de um “sentimento” equivalente – “gostar”, “amar”, “estar apaixonada”, sentir uma “química” ou uma “identidade” –, cuja presença é percebida simultaneamente em ambas as partes. No entanto, essa noção mais ou menos romântica de relação não apaga ou suplanta a necessidade premente de “individualidade”, mostrando que as ideias de independência e autonomia, embora não isentas de contradições, continuam modelando a subjetividade dessas mulheres “sós”. Esse sentido de autonomia começa a ser mais bem definido na transição para a vida adulta. Por volta dos 20 anos, muitas entrevistadas relataram tomadas de decisões que funcionaram como uma “virada” em suas vidas, como se, metaforicamente, ao remar o barco, tivessem que decidir o tempo todo que rotas seguir, afetando o curso da viagem. Cada uma das 12 entrevistadas vive de modo singular sua própria experiência de “solteira”, passando por períodos mais curtos ou mais longos sem parceiros/as estáveis.

A capacidade de “ficar sozinha”, sem par amoroso, é uma característica associada à aprendizagem da vida, ao contar com os próprios recursos e consigo mesma, como sustenta Évora:

Eu sempre tive que contar comigo mesma, desde criança eu já aprendi a viver sozinha, tomar decisões, ser eu mesma. Então, isso pra mim é uma coisa tranquila. Teve uma época que eu me achava a intelectualmente desenvolvida e

emocionalmente retardada, porque era aquela coisa, assim, eu não conseguia... Eu não consigo, até hoje, ir pra rua caçar homem naquele desespero que, se não tiver alguém... Eu sou capaz de ficar e eu fico sossegada, até perco um pouco a libido, não tenho necessidade de ter ninguém, eu fico na minha. Mas, na hora que desperta alguma coisa com relação a sentimento eu fico..., sabe aquela coisa, assim?... Eu sou capaz de ficar celibatária por um tempo e de ficar altamente sexualizada em outro, desde que eu tenha uma referência e uma extensão daquilo que é meu sentimento. Já me torno uma pessoa sexualmente ativa, potencialmente ativa.

Estar consigo mesma, sem par e sexualmente inativa é uma condição oposta à existência de um sentimento que provoca a libido, que a torna potencialmente sexualizada e essa potência vem do outro, pela capacidade de identificação – o sentimento do outro aparece como extensão do seu próprio sentimento. Para Laura, sem essa “identidade”, que ela reconhece quando se apaixonou, não há relação possível, por isso, sem namorado há alguns anos, ela se diz “quase um anjo”, simplesmente não se interessa. Mas estar sem par é o mesmo que estar sem atividade sexual?

Práticas sexuais também são práticas sociais e, nesse sentido, algumas são objeto de maior silenciamento que outras. A masturbação, quando narrada, se reveste das marcas de sua posição na hierarquia sexual (Rubin, 1989). Tema historicamente associado às “sexualidades policiadas” (Bhabha, 1998), vítima de poderosos discursos proibitivos (Foucault, 1985; Vainfas, 1992), a masturbação emergiu rapidamente na narrativa de duas das entrevistadas. Madalena relata uma conversa com o amigo ginecologista sobre sua vida sexual, na qual dizia que estava “sem sexo” e que havia lido uma reportagem com a atriz Ana Paula Arósio afirmando que o orgasmo não é o fim de uma relação, senão as mulheres poderiam se contentar com a masturbação, pois “é seguro, prático, e não corre risco nenhum. [Ela acrescenta] Faz falta uma pessoa, você vai achar que está tudo bem sexualmente porque você se masturba e tem prazer, sozinha? Não dá, chega uma hora que você tem que ter alguém”. Meire introduziu a questão ao falar de seu atual desinteresse pelas mulheres e de suas preferências eróticas:

Faço demais, demais... Mas, também não é uma coisa que eu faço e me sinto realizada [longa ênfase], eu sinto falta de uma pessoa também. Mas eu faço de boa, tranquilamente, desde criança, que eu me lembre. Nunca foi uma coisa tabu

pra mim também não [...]. Não sinto aquele vazio, não sinto nada. Pra falar a verdade, sinto uma coisa legal.

Ambas reforçam a ideia de falta, indicando a masturbação como uma prática sexual “solitária” que, embora prazerosa, parece menor, menos importante, menos satisfatória, porque remete à falta de um “outro”. Historicamente associada à sexualidade masculina, a masturbação tem sido marcada pela noção de culpa e pecado. Raramente descrita como prática autônoma, ela quase nunca está associada à sexualidade feminina; mesmo o feminismo da segunda onda, que deu à sexualidade um lugar de destaque, negligenciou ou silenciou o assunto. Com o advento da sexologia no início do século passado, a masturbação foi retirada das práticas ligadas à perversão, considerada, doravante, parte do desenvolvimento sexual “normal”, e até “saudável”, dos indivíduos. Entretanto, o que a caracteriza nos discursos mais condescendentes da sexologia ou da psicanálise é sua transitoriedade ou ainda seu caráter de um substituto da relação sexual “normal” (com par).

Se as pesquisas sobre sexualidade dependem do que é declarado pelos sujeitos, as informações sobre a masturbação estão atadas aos contextos históricos e particulares e às interpretações que delas derivam. Referindo-se à sua pesquisa sobre a sexualidade na França entre os 1970 e 1990, Bozón (1995) afirma que o número de mulheres que declaram se masturbar aumentou de 19%, em 1971, para mais de 70 %, em 1992. Segundo o autor, esse aumento se deve às mudanças no contexto, propiciando às mulheres maior abertura para falar de suas experiências sexuais. Como mostra Jeffrey Weeks (1989), grande parte dessa mudança de contexto pode ser atribuída aos movimentos feminista e de afirmação homossexual, a partir dos anos 1960.

Os movimentos de contestação cultural, feministas, *gays* e lésbicos, trouxeram para a cena pública e política o tema da variedade sexual, da legitimidade da escolha, da orientação sexual. Foucault (1997c) ressalta o profundo impacto desses movimentos dos anos 1960/1970 – e não a política convencional dos partidos políticos – na vida não apenas de militantes, mas de toda uma geração que se beneficiou de sua criatividade, inovação e experimentação. Ressalto que as entrevistadas não são ativistas feministas, tampouco abertamente identificadas com o feminismo, mas algumas têm passagens por outros movimentos sociais ou seus círculos incorporam uma rede extensa de conexões com indivíduos e grupos ligados às causas sociais. Cândida, professora e

articuladora política, 36 anos, oferece um exemplo de como o estar num meio marcado pela visibilidade causou impacto sobre o modo como ela se percebia sexualmente e na tomada de decisões sobre sua vida afetiva.

[...] Eu já transitava no mundo *gay*, porque eu tinha muitos amigos, particularmente um amigo muito querido que de vez em quando eu saía com ele e ia a alguns bares e, no meu grupo de terapia, sempre tinha alguém. E desde muito nova fui aprendendo sobre não olhar o sexo das pessoas, se era homem ou mulher, “você ama as pessoas”. Eu fui vivendo isso desde os 18/19 anos... Eu tive oportunidade de conviver com a diversidade, com amigos *gays*, não tanto mulheres, mas com homens. Depois, fui convivendo no trabalho, conversando... [...] Eu fiz uma viagem, fiquei 40 dias fora do Brasil, fui para San Francisco, na Califórnia, pegar a *dyke march*, parada *gay* [risos] tudo isso, uma coisa muito importante também para eu exercitar e vivenciar o como pode ser digno não precisar ser escondido. Porque San Francisco tem isso, tem as regiões que os casais podem andar de mãos dadas, abraçar e beijar, então há esse exercício da sexualidade homoerótica no espaço público, isso era muito importante [ênfase].

A narrativa de Cândida encontra ressonância nas memórias de Kal Alston (1993, p. 99), referindo-se a seu encontro com o feminismo no Dartmouth College, nos Estados Unidos, nos anos 1980, como um movimento que dava um sentido à sua vida, a percepção de “não estar sozinha, de não estar louca”.

Mesmo fora de contextos coletivos mais organizados, como os movimentos “de identidade”, muitas experiências relatadas apresentam a marca inequívoca do mundo compartilhado entre amigos, pessoas externas ao ambiente familiar e grupo de parentesco. Familiares – pais e mães, mais frequentemente – colocados à margem, recebem informações que apenas sinalizam como está a vida amorosa, sem aprofundar nos detalhes. Cândida diz que as perguntas dos pais sobre sua vida afetiva são genéricas: “como anda o coração?” Salomé, ex-religiosa, com experiência de coabitação longa com uma namorada, ao tentar conversar com a mãe sobre sua vida pessoal e íntima, ouviu: “não precisa me contar essas histórias, não quero saber disso, cuida da sua vida”. Madalena, que foi “casada” com um homem por quatro anos e depois namorou uma mulher, acha que suas aventuras vão “chocar” a mãe: “as pessoas que estão mais próximas a mim sabem um pouco dessa história, minha família, não, que eu não vou ficar chocando minha mãe com bobagem.”

A família de Meire não faz perguntas diretas, tudo é “meio camuflado”: “nunca ninguém me perguntou se eu namoro, se eu não namoro... Eu tinha um relacionamento na [cidade tal], ninguém nunca me perguntou se era homem, se era mulher, de onde eu vinha, onde que eu ficava...” Sarah, executiva, 29 anos, oferece o exemplo mais extremo de silenciamento aos pais sobre sua vida amorosa, ao nunca ter-lhes contado que coabitou com o namorado por oito meses. Como eles viviam em outro país, apenas os irmãos e amigos próximos conheciam, em parte, a história.

Evitar ou silenciar os “assuntos do coração” na esfera familiar pode significar que formas de vida que se afastam do modelo conjugal sofrem maiores interdições ou restrições, reiterando que, mesmo em face de muitas mudanças, há um modo de encarar o que é socialmente aprovado e o que é “desviante”. Como assinalaram Vance e Snitow (1984, p. 128), se a sexualidade é socialmente construída, alguns aspectos dessa construção são mais aceitos que outros – a heterossexualidade e o casamento são protegidos e recompensados; outras sexualidades são reguladas e castigadas. Por outro lado, à medida que outras formas de vida se expandem, as possibilidades de redes sociais para além dos círculos familiares e de parentesco contribuem para a invenção de novas formas de afetividade, quebrando o monopólio do casal e da família enquanto lugar privilegiado de intimidade.

## Amizade, solidão e outras formas de intimidade

Anthony Storr (1996) argumenta que o ser humano tem sido filosófica, psicológica e sociologicamente definido pela capacidade de formar e manter ligações. Embora amplamente difundida como uma regra de normalidade, amadurecimento, a intimidade como prioridade no curso do desenvolvimento humano é relativamente recente. Superadas as necessidades básicas da luta pela sobrevivência e a dependência oriunda da crença religiosa, na modernidade, a intimidade se torna o parâmetro do viver em plenitude, daí a promessa da psicanálise de eliminar os bloqueios emocionais de cada um/a, de modo que possam estabelecer relacionamentos pessoais satisfatórios. Para Storr, o parâmetro da intimidade/conjugalidade torna a solidão problemática, na medida em que a capacidade de estar só tem sido historicamente associada ao trabalho de filósofos e pessoas famosas que se concentraram em algum tipo



de trabalho criativo ou contemplativo, fortalecendo a imagem de renúncia ao mundo. Ante a necessidade de rever o significado de estar só na vida de pessoas “comuns”, o autor argumenta que homens e mulheres podem ser dotados de capacidades diferentes de lidar com a solidão, o que poderia resultar em várias outras formas de conexão e não de isolamento social.

Muitas dessas noções estão associadas à ideia de amor como salvação, uma ideia de amor romântico que evoca a promessa de felicidade de uma vida a dois. Beck e Beck-Gernsheim (1995) afirmam que o amor é a religião secular dos nossos tempos; é necessário acreditar no amor como antes se acreditava em Deus. Para os autores, é fácil acreditar que “sempre foi assim”, afinal, os discursos do amor atravessam a história da humanidade, no entanto, em nenhuma outra época o amor foi o valor que predominou sobre todos os outros e, atualmente, “o amor é a melhor ideologia para reagir aos perigos da individualização, pois enfatiza o ser diferente, mas promete a vida a dois [*togetherness*] a todos os solitários” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, p. 181, tradução minha).

Os significados do amor remetem a modelos familiares de intimidade, reforçando o mito do modelo universal de família nuclear (Fonseca, 1995) em harmonia permanente. Essa “tirania da intimidade” (Ortega, 2002) em sua modelagem nuclear, do casal em fusão completa, retira da vida social a possibilidade de experimentação de outras formas de vida. O sentimento de que toda compensação emocional advém exclusivamente das relações amorosas em par é uma noção fundada no ideal do amor romântico “que se tornou sinônimo de praticamente tudo que entendemos por felicidade individual: êxtase físico e emocional socialmente aceito e recomendado, segurança afetiva, pareceria confiável [...], enfim, satisfação sexual acompanhada de solicitude, carinho e compreensão” (Costa, 1998, p. 24). A ênfase exagerada no amor e na importância da intimidade é tida como antítese da invenção de novas formas de vida, de uma estética da existência baseada na amizade que requer o múltiplo ao invés da unicidade.

A sociedade está saturada de mensagens “familistas” e as instituições são pensadas e organizadas em modelos familiares (Barret; MacIntosh, 1991; Ortega, 2002). A ideologia “familista”, expressa em relatos sobre a amizade através de metáforas familiares, aparece de forma recorrente nas narrativas. Algumas se referem às redes sociais paralelas – amigos/as identificados/as

simbolicamente enquanto familiares (irmãos/os), com os quais compartilham rituais ou festas consideradas tradicionais na nossa cultura:

Eu tenho um grande amigo, a gente é cúmplice de vida, de contar as coisas, eu conto mais coisas para ele que qualquer outra mulher. É como a terapia diz “a gente elege a família onde a gente está”. Ele é como se fosse meu irmão, eu enxergo o lado humano dele e ele enxerga o meu. Então, qualquer coisa que eu tenha necessidade, ele é a minha referência, sempre foi. (Évora).

Gosto de sair, de ir a barzinhos, beber alguma coisa, cantar. Tenho uma amiga com quem vou de vez em quando. Com ela me sinto mais à vontade do que com a minha família. Durmo em sua casa, às vezes. Passo o Natal com a família dela há uns oito anos já. (Jussara).

Eu me apeguei muito aos meus amigos, minha família eram meus amigos. (Sarah).

Era uma família, um grupo de pessoas que tinham prazer em compartilhar férias, viajar juntas. Eu fazia Natal com minha família sanguínea e com esse grupo. (Cândida).

O caráter de leveza das “famílias adotadas” pela via da amizade contrasta com o peso das obrigações familiares consanguíneas. Para algumas entrevistadas, além do caráter de afeto “familiar”, a amizade, enquanto relação voluntariamente escolhida, pode romper mais facilmente as fronteiras de classe social:

Não é porque eu sou doutora que eu não vou ter amizade com uma técnica ou com um outro funcionário qualquer. Eu tenho uma amiga [funcionária da universidade], que mora com o marido e os filhos, mas a família dela, hoje, é uma família paralela que eu tenho. A mãe e o pai dela me chamam de filha; a mãe dela tem um amor de mãe, e eu acredito nisso. Então, eu passo o Natal e o Ano Novo com eles. Eu vou para minha casa [dos pais consanguíneos], dou uma pasadinha, entrego os presentes, mas sempre passo as festas com eles e me sinto bem; é o lado leve da família, você entende? É isso que é bom nas amizades e a minha amiga, ela me chama de irmã e nós realmente somos irmãs de identidade. Ela é uma das pessoas que eu mais amo nesse mundo, amo a família dela e eles me amam. (Laura).

Não importa se é porteiro, amigo é amigo. (Jussara).

Ambas, Laura e Jussara, reafirmam o caráter subversivo da amizade enquanto relação capaz de conectar pessoas com variadas marcas de diferença. Rezende (1999) afirma que a amizade tende a reforçar afinidades, sendo portadora de possibilidades reais de relações entre posições socialmente diferentes.

Embora historicamente caro ao feminismo, o tema da amizade tem recebido pouca atenção. Alguns estudos que, de algum modo, focalizam a primeira onda mostram a importância da amizade como fonte de suporte emocional que nutria a causa da emancipação feminina (Faderman, 2001; Vicinus, 1985). Reunidas no espaço social de uma sociedade fortemente segregada por sexo, as mulheres formavam redes de apoio mútuo, muitas vezes descrito como amizade romântica, embora esse padrão de relacionamento entre mulheres tenha se desenvolvido, segundo essas estudiosas, no interior dos internatos – a primeira experiência de escolarização coletiva das mulheres.

Feministas da segunda onda cunharam a expressão “sisterhood is powerful”, atribuindo, curiosamente, o sentido de “irmandade” à amizade feminina, provavelmente uma referência ao genérico englobante (e excludente) *brotherhood* – termo que melhor define a camaradagem e a fraternidade entre homens livres e iguais, um conceito falocêntrico de amizade, segundo Jacques Derrida (1997). Para Anne Vincent-Buffault (1996, p. 139), o modelo de amizade viril é tributário do modelo grego da amizade entre iguais, como laço constitutivo da cidadania e da própria virilidade, no qual as mulheres “desempenham um papel”, mas estão excluídas. Se a amizade entre homens era celebrada há tempos, segundo Vincent-Buffault (1996), o século XIX conferiu dignidade à amizade entre mulheres. Outras autoras feministas retrataram essa amizade em formulações teóricas semelhantes, valorizando traços, elementos, ou mesmo referindo-se a uma cultura feminina particular.

Nesse sentido, alguns autores e autoras tematizaram a amizade no contexto de preocupações políticas específicas. Bell Hooks (1995, p. 293) afirma que as mulheres são ensinadas a se verem como “naturais” inimigas, incapazes de confiar umas nas outras. Assim, Janice Raymonds (1986) vê a realidade como socialmente construída e orientada ao outro – um referente masculino – e, socializadas nesse tipo de ambiente heteronormativo, as mulheres são estimuladas a se verem como inimigas, a competir por um homem. Para ela, a amizade é um processo árduo que acontece através da prática de atos repetitivos. Já Foucault (1997a), ao afirmar a importância da invenção de novas

formas de vida baseadas na amizade, aponta para o caráter positivo da socialização das mulheres que têm a seu favor a possibilidade de compartilhar o contato físico – gestos, carícias, cuidados –, aspecto negado drasticamente aos homens fora do círculo estrito da homossexualidade. Além disso, o autor acredita que pessoas “solteiras” – ou não casadas – reuniriam maiores chances de recriar novas formas de vida num espaço social modificado por relações mais ricas e diversas. Em um mundo de relações tão empobrecidas e sem modelos alternativos à família, os solteiros são julgados por sua condição como se fossem sujeitos fracassados, rejeitados, mas, “na realidade, a solidão é frequentemente o resultado da pobreza de relações possíveis em nossa sociedade” (Foucault, 1997d, p. 158, tradução minha).

É importante destacar que a discussão feminista da amizade representa uma tentativa de resistência a normas e convenções que universalizam as experiências das mulheres em termos de desejo, relacionamentos heterossexuais estáveis e matrimoniais, colocando, forçosamente, outras formas de vida, de desejo e de relacionamentos como consequências indesejáveis de frustrações ou incapacidade individual. Entretanto, por mais valorizada que seja a experiência da amizade – mista ou com outras mulheres – presente nos relatos das entrevistadas, é difícil encontrar ressonância entre os significados atribuídos à amizade entre as mulheres nessas leituras feministas e o material empírico por mim analisado. Portanto, seria desejável que estudos contemporâneos focalizassem o papel da amizade no contexto dos feminismos atuais, explorando se, e como, constituem formas de vida alternativas ao modelo familiar e conjugal.

Embora abundantes nos relatos das entrevistadas, as referências aos amigos e amigas, quando não incorporam metáforas familiares e de parentesco, privilegiam as descrições de amizades pautadas por cuidados mútuos, alegrias e, também, necessidades compartilhadas. Laura menciona uma visita ao médico numa circunstância de maior fragilidade na qual contou com a usual ajuda de uma amiga:

[...] Na hora que eu preciso sempre tem alguém. Faz parte da vida da gente um ajudar o outro, você entende? Vivi anos nesse esquema, então sair, ficar com alguém, sair e ajudar alguém, e eu sempre tenho quem me ajude. A gente sabe que pode contar uma com a outra, porque, já pensou você sozinha, não poder contar com ninguém? É o fim do mundo, né? Então, eu tenho grandes [ênfase] amigos.

Meu círculo de amizades aqui [em Goiânia] é bem menor, mas eu tenho grandes amigos no Brasil todo. E amigo pra quando precisar de você, estar lá, não é pra passear... Pra isso você arruma companhia facilzinho. A hora que você precisa é que você conhece seus amigos.

A amizade é, portanto, solo de muitos significados – apoio mútuo, partilha, cumplicidade, transgressão – e emerge como um valor positivado quando percebida como proteção, “antídoto” contra a solidão (Alborch, 2001).<sup>3</sup> Mas nem sempre a solidão é percebida como algo negativo, um estado indesejável ao qual se escapa com amigos; ao contrário, pode ser continuamente buscada, desejada, como uma estética do silêncio, uma forma de estar consigo mesma. Essa percepção se junta harmonicamente à solidão e à amizade na percepção de Salomé:

Essa coisa de morar sozinha, “ah, você sente solidão”, eu nunca senti isso. Tem momentos que eu venho pra cá, eu quero ficar só, ficar aqui [ênfase], ouvir música, sabe, ver televisão, mesmo que seja bobagem, só pra não pensar em nada, dormir na minha rede. Sabe aquela hora que você procura algum canto que você se sente acolhida, se refaz? Então, em nenhum momento eu sinto solidão. Não sei se é essa base [a experiência monástica] que me possibilitou isso ou se é porque eu estou muito cercada de pessoas e não me faz pensar que eu sou uma pessoa só. Eu estou cercada pela minha família, meus amigos.

Como uma estética da existência, resultante de um trabalho sobre si mesmo, a solidão e o silêncio representam a possibilidade de pensar o estar só e o estar conectado sem dissociação, estabelecendo um sentido de prioridade a cada uma dessas possibilidades. Alston (1993, p. 101, tradução minha) atribui ao encontro com o feminismo a oportunidade de compreender o “si mesmo” em conexão com outras mulheres para encontrar uma via própria e autônoma rumo a si mesma:

---

<sup>3</sup> Aqui, vale notar a importância da palavra “antídoto”, porque presume que a solidão seja uma patologia. No *Dicionário Aurélio* (1986, p. 1607) o verbete “solidão” traz os seguintes significados: “1) estado de quem se encontra ou vive só; isolamento. 2) lugar ermo e despovoado; 3) situação ou sensação de quem vive isolado numa comunidade; solidão a dois: estado de casados ou amantes que, embora vivam juntos, dir-se-ia viverem sós, por não haver entre eles nenhum entendimento.”

Eu sou uma pessoa solitária. Eu vivo sozinha, com isso não quero simplesmente dizer que moro sozinha (apesar de morar), mas que meus dias não estão marcados, no principal, pela presença de outras vozes. Nem quer dizer que sou uma misantropa ou uma pessoa reclusa, esquecida e sem amigos. Tenho muitos amigos, em todos os sentidos possíveis do termo. [...] Então, dizer que vivo só conota uma série de escolhas na vida que possuem significado para além das manifestações cotidianas de estar fisicamente sozinha ou não. Quero dizer que minhas obrigações sociais e morais para com os outros emergem no contexto de uma relação anterior e muito significativa comigo mesma – contexto e trabalho que eu levo a sério todos os dias. Penso que esse exame – esse trabalho, se preferir – é menos psicológico ou místico que estético.

Os termos de Alston evocam o sentido foucaultiano de estética da existência: “nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional pode ser adquirida sem exercício, nem pode a arte da existência, a *tekne tou biou* ser aprendida sem uma *áskesis*, que poderia ser entendida como um treino de si por si mesmo” (Foucault, 1997b, p. 208, tradução minha). A aprendizagem de estar consigo mesma e com os outros define uma relação de conectividade em algumas narrativas, recriando o equilíbrio entre aproximação e distância:

Eu tenho essa coisa de andar sozinha, que eu preciso ficar comigo, tem gente que não gosta. Então, isso me facilita muito a questão de poder viver só também. Porque quando você não consegue estar em quatro paredes, ir para casa só para dormir, é complicado. Eu gosto de vir para a minha casa, gosto de ouvir músicas, de mexer na casa. Eu sou uma pessoa caseira e andarilha ao mesmo tempo. (Évora).

Por outro lado, o temor em relação à solidão se projeta no futuro, quando algumas entrevistadas explicam o medo de não ter alguém para os momentos de maior vulnerabilidade associados ao envelhecimento. No “senso comum”, acredita-se que os filhos sejam o investimento para assegurar uma velhice tranquila. Como apontam Gordon (1994) e Simpson (2005), em diversas sociedades, a filiação cumpre o papel de reservar o cuidado dos mais velhos no futuro, numa função fortemente marcada por gênero à qual Salomé reage:

[...] As pessoas perguntam “você não vai sentir falta de ter filhos?” “Quem vai cuidar de você?” Eu não me preocupo com quem vai cuidar de mim, eu acho que quem tem que cuidar de mim sou eu mesma! [risos].

Apesar das mudanças que permitiram às “mulheres independentes” sem filhos uma existência menos carregada de preconceitos, o ditado “mulher sem homem é mulher sem nome”,<sup>4</sup> se já não impera inequívoco, ainda ecoa no imaginário de muitos, atualizado pela não realização do “destino de mulher” (a maternidade), como lembra Madalena, “porque a gente pensa que tá no fim da linha, tem horas que as pessoas cobram de você ‘40 anos, não casou, não tem filhos, vai fazer o quê?’” Entretanto, como lembra Alda Brito da Motta (1999), o recurso da comparação entre as gerações permite olhar para o futuro com o otimismo próprio de uma geração que herdou as conquistas de gerações passadas. Com base naquilo que já existe, é possível ter autodeterminação para projetar um futuro:

Eu tenho lido muito é que a gente sempre começa a melhorar depois dos 40. Hoje em dia, com 40 anos, você está renascendo para uma nova vida, está começando de novo, ou montando um projeto. Eu li um livro da Lya Luft, e ela começou aos 45, então, eu tenho mais quatro anos da minha vida para batalhar as minhas coisas. (Madalena).

Hoje, eu me vejo assim, uma pessoa madura. Eu sempre soube o que eu quis, mas eu sabia com medo e hoje em dia eu acho que não tenho tantos medos assim. (Évora).

### Nem sozinhas, nem mal acompanhadas: singulares

Numa sociedade marcada por relações de poder que se sobrepõem – econômico, familiar, sexual, de gênero –, as mulheres “sós”, aparentemente, não se distinguem de outras mulheres igualmente escolarizadas e profissionais, exceto pelo estatuto conjugal, ter ou não um par e não serem mães em sentido estrito. No entanto, em muitos sentidos, elas são “diferentes”, pois suas escolhas e decisões no curso da vida apontam para dimensões tratadas com ambiguidade pela sociedade. Colocar esses modos de vida em relação permite dissociar imagens essencializadas que operam por oposição e contraste valorativo. A literatura mais recente (Alborch, 2001; Queiroz, 2003) vem tentando mostrar que as “solteiras” que moram sozinhas desfrutam de alegrias e dissabores como todo ser humano. Entretanto, o realce das positivities do morar

---

<sup>4</sup> Ditado popular (apud Amorim, 1992, p. 167).

só parece apenas possível pela oposição ao casamento e/ou à maternidade. Como em todo binarismo que opera por oposição, os polos acabam por englobar diferenças que lhe são constitutivas. Assim, ao se colocar as “solteiras” em oposição às casadas, ambas as polaridades se tornam homogêneas: as “novas solteiras” desfrutam independência, liberdade e autonomia, enquanto as casadas são subordinadas e dependentes. Conhecer e problematizar esses dois universos e retirá-los de suas essencializações parece um bom começo. Como afirmam Beck e Beck-Gernsheim (1995, p. 7, tradução minha):

Casamento tradicional e família não representam restrição, nem a vida individual moderna significa liberdade. Simplesmente, uma mistura contendo ambos, restrição e liberdade, está sendo substituída por outra, que parece mais moderna e atraente.

Embora otimista demais na declaração de interesse de igualdade entre os sexos, é inspirador o comentário de Theodore Zeldin (1994, p. 244):

Buscar empatia é a nova recompensa da intimidade. Um atalho para essas aspirações foi aberto pela primeira vez na história, agora que os dois sexos tentam compreender um ao outro numa base de igualdade, como nunca tinham feito antes. É um erro, portanto, afirmar que o mundo perdeu o senso de determinação, que jamais o reaverá e que não há para onde ir a não ser para trás. Uma aventura nova começou, ainda que sobrevivam hábitos antigos.

No entanto, conclui o autor: “a arte do encontro está apenas na infância” (Zeldin, 1994, p. 410). Mesmo ante uma mudança radical nas convenções de gênero, e a conseqüente modificação nos padrões de relacionamento homem-mulher em bases mais igualitárias – o que quer que isso possa significar nos detalhes (Beck, 1995) –, ainda restariam mulheres – e também homens – não heterossexuais, ou não predominantemente heterossexuais, e pessoas para as quais as relações afetivas e/ou sexuais não constituem prioridade em nenhuma modalidade de relacionamento. Algumas mulheres parecem ter encontrado uma forma de reinterpretar a solidão, conferindo-lhe um sentido de necessidade e de direito ao tempo para si. A solidão, nesses casos, não as condena ao isolamento social, antes, permite equacionar a delicada tensão entre distanciamento e aproximação nos diversos níveis de relacionamentos que passam por, ficam em, suas vidas cotidianas.



## Referências

ALBORCH, C. B. *Solas: gozos y sombras de una manera de vivir*. Madrid: Temas de Hoy, 2001.

ALSTON, K. A unicorn's memoir. In: WEAR, D. (Ed.). *The center of the web: women and solitude*. New York: State University of New York Press, 1993. p. 95-107.

AMORIM, N. F. *O estigma da mulher solteira*. Maceió: Ufal, 1992.

BARRET, M.; MACINTOSH, M. *The anti-social family*. London: Verso, 1991.

BECK, U. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Unesp, 1995. p. 11-71.

BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. *The normal chaos of love*. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOZÓN, M. Amor, sexualidade e relações sociais de sexo na França contemporânea. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p.122-135, 1995.

BRANDON, R. *The new women and the old men: love, sex and the woman question*. London: Norton and Company, 1990.

BRITO DA MOTTA, A. As dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento. *Cadernos Pagu*, n. 13, p.191-221, 1999.

COSTA, J. F. *Nem fraude nem favor: ensaios sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DAUPHIN, C. Mulheres sós. In: PERROT, M.; DUBY, G. *A história das mulheres no Ocidente, o século XIX*. Porto: Afrontamento, 1991. p. 476-494.

DERRIDA, J. *Politics of friendship*. London: Verso, 1997.

DI STEFANO, C. Autonomy in the light of difference. In: HIRSCHMANN, N. J.; DI STEFANO, C. (Ed.). *Revisioning the political – feminist reconstructions of traditional concepts in western political theory*. Boulder, CO: Westview Press, 1996. p. 95-116.

FADERMAN, L. *Surpassing the love of men*. New York: Morrow, 2001.

FONSECA, C. Solteironas de fino trato: reflexões em torno do não-casamento entre pequeno-burguesas no início do século. *Revista Brasileira de História*, v. 18, 1989, p. 99-120.

FONSECA, C. Amor e família: vacas sagradas da nossa época. In: RIBEIRO, I.; RIBEIRO, A. C. (Org.). *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 69-89.

FOUCAULT, M. Friendship as way of life. In: RABINOW, P. (Ed.). *Michel Foucault: ethics, subjectivity and truth: essential works of Michel Foucault (1954-1984)*. New York: The New Press, 1997a. v. 1, p. 135-140.

FOUCAULT, M. Self writing. In: RABINOW, P. (Ed.). *Michel Foucault: ethics, subjectivity and truth: essential works of Michel Foucault (1954-1984)*. New York: The New Press, 1997b. v. 1, p. 207-222.

FOUCAULT, M. Sex, power, and the politics of identity. In: RABINOW, P. (Ed.). *Michel Foucault: ethics, subjectivity and truth: essential works of Michel Foucault (1954-1984)*. New York: The New Press, 1997c. v. 1, p. 163-174.

FOUCAULT, M. The social triumph of the sexual will. In: RABINOW, P. (Ed.). *Michel Foucault: ethics, subjectivity and truth: essential works of Michel Foucault (1954-1984)*. New York: The New Press, 1997d. v. 1, p. 157-162.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GIDDENS, A. *A transformação da intimidade*. São Paulo: Unesp, 1993.

GORDON, T. *Single women: on the margins?* New York: New York University Press, 1994.

HOOKS, BI. Sisterhood: political solidarity between women. In: FRIEDMAN, M.; WEISS, P. *Feminism and community*. Philadelphia: Temple University Press, 1995. p. 293-315.

LOYOLA, M. A. Sexo e sexualidade na antropologia. In: LOYOLA, M. A. (Org.). *A sexualidade nas Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998. p. 17-47.

MELLO, L. *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

MOORE, H. L. Whatever happened to women and men? Gender and other crisis in Anthropology. In: MOORE, H. (Ed.) *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press, 1999. p. 151-171.

NICHOLSON, L. The contemporary women's movement. In: NICHOLSON, L. *Gender and History*. New York: Columbia University Press, 1986. p. 17-42.

ORTEGA, F. *Genealogias da amizade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

QUEIROZ, R. *Dores e delícias de morar só*. Rio e Janeiro: Globo, 2003.

RAPP, R.; ROSS, E. Sex and society. In: LANCASTER, R. N.; LEONARDO, M. *The gender/sexuality reader*. New York: Routledge, 1997. p. 153-168.

RAYMONDS, J. G. *A passion for friends*. Boston: Beacon Press, 1986.

REZENDE, C. B. Building affinity through friendship. In: BELL, S.; COLEMAN, S. *The anthropology of friendship*. Oxford: Berg, 1999. p. 79-97.

RUBIN, G. Reflexionando sobre el sexo. In: VANCE, C. (Org.). *Placer y peligro, explorando la sexualidad femenina*. México: Editorial Revolución, 1989. p. 113-190.

RUPP, L. Sexualidade e política no começo do século XX: o caso do movimento internacional de mulheres. *Labrys Estudos Feministas*, n. 1/2, jul./dez. Disponível em: <[http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1\\_2/rupp1.html](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/rupp1.html)>. Acesso em: 10 nov. 2008.

SAPON-SHEVIN, M. Reclaiming the safety of solitude: being with, not hiding from. In: WEAR, D. (Ed.). *The center of the web: women and solitude*. New York: State University of New York Press, 1993. p. 25-34.

SHOWALTER, E. *These modern women: autobiographical essays from the twenties*. New York: The Feminist Press, 1989.

SHOWALTER, E. *Anarquia sexual*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

SIMPSON, R. Contemporary spinsters in the new millennium: changing notions of family and kinship. *New Worker Paper Series*, London: London School of Economics/Gender Institute, v. 10, p.1-30, July 2003.

SIMPSON, R. Contemporary spinsterhood in Britain: gender, partnership status and social change. Thesis submitted for the PhD degree. University of London, 2005.

STORR, A. *Solidão*. São Paulo: Paulus, 1996.

VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1992.

VANCE, C. S.; SNITOW, A. Toward a conversation about sex in feminism. *Signs*, Chicago, v. 10, n. 11, p.126-135, 1984.

VICINUS, M. *Independent women: work and community for single women, 1850-1920*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

VINCENT-BOUFFAULT, A. *Da amizade: uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

WEEKS, J. *Sex, politics and society*. London: Langman, 1989.

ZELDIN, T. *Uma história íntima da humanidade*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

Recebido em: 30/11/2008

Aprovado em: 15/03/2009