

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG**

Penha, Bruna.
P399i Identidades em *Performance* [manuscrito] : *abuelas* em fronteiras / Bruna Penha. - 2013.
 xv, 79 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Omar Alvarez.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Ciências Sociais, 2013.
Bibliografia.

1. Mulheres – Identidades – Paraguai. 2. Mulheres – Fronteiras – Paraguai. I. Título.

CDU: 316.32

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1 **1. Identificação do material bibliográfico:** ☒ **Dissertação** ☐ **Tese**

1
2 **2. Identificação da Tese ou Dissertação**

Autor (a):	Bruna Penha.				
E-mail:	brunapenha@gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? ☒ Sim ☐ Não					
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento: CNPq				Sigla:	
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:	
Título:	Identities in <i>Performance</i> : <i>abuelas</i> em fronteiras				
Palavras-chave: Identidade, Performance, Fronteira, Gênero					
Título em outra língua: Identities as Performance: <i>abuelas</i> in fronteirs					
Palavras-chave em outra língua: Identity, Performance, Fronteir, Gender					
Área de concentração: Antropologia					
Data defesa: (dd/mm/aaaa)		29/11/13			
Programa de Pós-Graduação:		Programa de Pós-graduação em Antropologia Social			
Orientador (a):		Gabriel Omar Alvarez			
E-mail:		gabriel.o.alvarez@gmail.com			
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

BRUNA PENHA

IDENTIDADES EM *PERFORMANCE*: *abuelas* em fronteiras

Goiânia
2013

Bruna Penha

Identidades em *performance*: abuelas em fronteiras

Dissertação apresentada como trabalho de conclusão
ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, nível
mestrado, da Universidade Federal de Goiás – PPGAS/UFG.
Orientação: Prof. Dr. Gabriel Omar Alvarez

**Goiânia
2013**

SUMÁRIO

	AGRADECIMENTOS	2
	RESUMO	4
	ABSTRACT	4
1.0	INTRODUÇÃO	6
1.1	Subjetividade, Intersubjetividade e a escolha do tema de pesquisa.....	7
1.2	<i>Performances</i> Intersticiais: perspectivas metodológicas	9
2.0	TRANSFRONTEIRA PERFORMADA	12
2.1	Redes em campo: as <i>abuelas</i> e as cidades	12
2.2	Transfronteira cosmopolita periférica.....	26
2.3	Migração e trabalho	30
3.0	MIGRAÇÃO DE MULHERES PARAGUAIAS PARA O BRASIL: das fronteiras . de gênero às fronteiras etárias	35
3.1	Gênero guerra: a mulher paraguaia imaginada.....	35
3.2	A gente faz o tempo”: Narrativa das <i>abuelas</i> etnografadas	45
3.3	Migração e velhice em contexto transfronteiriço: uma questão de política transnacional	56
4.0	IDENTIDADES PERFORMADAS: estimatização e estratégias identitárias.....	60
4.1	Brasiguaios: uma metáfora nativa para identidades performadas	60
5.0	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	72

AGRADECIMENTOS

A travessia de fronteiras, o trânsito intenso de interlocutores e o diálogo intersubjetivo compuseram o processo de elaboração deste trabalho. Agradeço, primeiramente, ao Ministério da Educação, à CAPES e ao CNPq, financiadores deste trabalho. Fui bolsista pelo Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais/REUNI, do MEC que me permitiu, também, ter a experiência de ser monitora da disciplina de Antropologia Visual para o curso de Ciências Sociais da UFG, ministrada pelo Prof. Dr. Gabriel Omar Alvarez. Também fui contemplada pelo PROCAD/Casadinho, programa que visa o intercâmbio entre Universidades Federais. Por meio deste, pude contar com a contribuição da Professora Dr^a Maria Elizabeth Lucas, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a quem agradeço imensamente pela leitura atenciosa e pela generosidade e aporte intelectual.

Esses trânsitos só foram possíveis graças aos esforços dos profissionais que formam o Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, instituição a qual agradeço com mais afinco. Tratam-se de esforços pelo crescimento e intercâmbio da produção acadêmica no e do Centro-Oeste do Brasil, o que descentraliza saberes. Interpreto o trabalho dessas pessoas como tarefa política mais do que condizente aos questionamentos antropológicos diante à lógica geopolítica de construção de conhecimento. Gostaria de demonstrar minha admiração e respeito pelo trabalho dos meus professores e colegas, e minha imensa gratidão por tudo que me ensinaram.

Destes profissionais, agradeço a um professor em especial, meu orientador Gabriel Omar Alvarez. Como aluna, sou grata por ter trazido à tona temas, instigações e preocupações que eu me negava a assumir. Um antropólogo sensível, talentoso, com muito senso crítico e pouca piedade. Por todas as vezes que me deixou *speechless*, obrigada. Como pessoa, tenho que te agradecer muito pela amizade, pela compressão e pelos puxões de orelha seguidos de um abraço: abriu meus olhos para as instigantes ambiguidades que nos cercam.

Agradeço muitíssimo, com muito amor, aos meus amigos mais especiais. Quando se vive longe da família, são esses parentes adquiridos que nos salvam. Juliana Martins, Marcelo Araújo, Daniele Franco Ferreira, Wallace Deo, Virgínia Chaves e Fabiano Ramos da Costa; obrigada pela generosidade, por compreenderem as carências, pelo colo, ombro, ouvido e pelo alimento físico, emocional e espiritual. Aos primos de Goiânia, obrigada pelos momentos de catarse. À Lidiana Matos, um obrigada.

Ao meu pai Sillas Penha, agradeço pelo amor, pelo própolis, pelo mel e por apoiar minha mãe: quando eu era criança ele cuidava de mim enquanto ela dava aula até tarde da noite; quando viajávamos juntos e à levávamos para estudar em Jardim e em Maracaju; pelo bom humor, sempre brincalhão no meio desses “*Lopes-quera*” (em guarany: povinho Lopes) tão sérios. Agradeço muito às minhas tias: à Ana Maria Lopes - tia Ana - pelo carinho, pelo cuidado de uma madrinha querida. À Maria Leopoldina Lopes, minha TiDi, muito obrigada pelos contatos, por compartilhar angústias e alegrias e por ter cuidado de mim durante minha

longa pneumonia. Ao tio Salvador Roberto Rezende, agradeço por tudo.

À Vilma Abadie Guedes agradeço com infinita admiração – tia Vilmita, a filha da vó Domingas, mantém o idioma Guarany entre nós; escreve, maravilhosamente bem, as histórias do “Mato”; a cobra que mamou no peito de sua mãe e pôs o rabo em sua boca para distraí-la; a árvore genealógica que guarda histórias de mulheres esquizofrênicas e da bisavó que mandava matar. Uma inspiração! Agradeço, também, ao meu primo Ricardo Abadie Guedes pela amizade, carinho e preocupação.

Agradeço a todos que fizeram parte do trabalho de campo. Às *abuelas* que compartilharam comigo suas histórias de vida, aos seus filhos e netos que me receberam em suas casas. Aos meus amigos de Ponta Porã que me receberam e me apoiaram: à Vânia Kátia Matos, Ludmila Matos, Keila Matos e João Paulo Matos, muitíssimo obrigada. Também sou muito grata ao apoio de Miguel Moraez, que realiza um trabalho admirável em defesa dos direitos das mulheres e pelo estreitamento da integração entre Brasil e Paraguai.

À minha mãe, uma mulher paraguaia/brasileira de esquerda, a quem eu não posso apenas agradecer. Eu dedico esse trabalho à Emília Lopes Penha, brava e carinhosa, autoritária e absurdamente generosa; uma *abuela* que se dedica aos seus *abuela memby*. Desde sempre, *wonder woman* e melhor amiga. Dedico este trabalho, também, à memória de Máxima Mercedes Abadie Lopes, Domingas Abadie, minhas *abuelas* e Seferia Abadie, a Tia Tepena.

RESUMO

Este trabalho discute as mulheres paraguaias como um símbolo polissêmico e ambíguo, nos planos imaginado e etnografado, os quais se entrecruzam no tempo e no espaço transfronteiriço. Nossas interlocutoras são *abuelas* migrantes que vivem entre as cidades gêmeas de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero, que formam a fronteira seca entre o Brasil e o Paraguai, são o palco para a pesquisa de campo. Esta fronteira é cosmopolita periférico, em que o rural e o urbano, assim como o regional e o global, se encontram. O tema deste trabalho são as fronteiras de gênero, etárias e identitárias atravessadas por essas mulheres. Cada uma destas é ambígua em sua constituição e atuação. Elas são narradas pelas *abuelas* e possibilitam compreender como essas mulheres performam suas identidades, assim como explicitam alguns dos diversos níveis sociais, culturais e políticos existentes nas relações interpessoais e transnacionais dessa transfronteira.

ABSTRACT

This paper work brings to discussion the Paraguayan women as a polissemic and ambiguous symbol. Migrant grandmothers, who live in the twin cities of Ponta Porã and Pedro Juan Caballero, are our interlocutor. Those cities constitute the dry frontier between Brazil and Paraguay; they are cosmopolitan and peripheral. There, rurality and urbanity, as well as the localization and the globalization, encounter themselves. The main topics of this work are the gender, age and identity frontiers which those women cross. Each of the frontiers just mentioned is ambiguous in its constitution and in the way it is acted. They are narrated by the grandmothers and make possible to achieve some comprehension on the way those women perform their identities. They also make explicit some of the many social, cultural and political spheres in the personal and transnational relationship in that transfrontier.

1.0 INTRODUÇÃO

“A relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. É neste encontro entre pessoas que se estranham e que fazem um movimento de aproximação que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas.” (CARDOSO, Ruth. P. 103, 1997)

Esta pesquisa aborda a questão das identidades de *abuelas* paraguaias no contexto de uma fronteira cosmopolita periférica e enquanto identidades performadas. A pesquisa de campo foi aplicada na cidade de Ponta Porã, em Mato Grosso do Sul e em Pedro Juan Caballero, no Paraguai. Esta fronteira é seca e formada por cidades gêmeas, em que seus habitantes movimentam um grande número de bens materiais e culturais de forma transnacional que é, ao mesmo tempo, regional e global, evidenciando a complexidade dos fluxos contemporâneos.

Apresentaremos as *abuelas* em dois planos: um imaginado e outro etnográfico. A partir de uma análise bibliográfica argumentaremos que a noção de mulher paraguaia é um símbolo imaginado a partir do projeto de reconstrução e consolidação nacional após a Guerra da Tríplice Fronteira, mais conhecida como Grande Guerra ou Guerra do Paraguai. Com base no plano etnográfico, questionaremos a visão imaginada da mulher paraguaia como uma matriarca mantenedora da nação, através das narrativas das *abuelas* que contam suas histórias de vida. Estas são abordadas como *performances* narrativas, pois nos contam sobre formas de atuar como mulher e como cidadãs de fronteira. Essa abordagem nos possibilita discutir as fronteiras em sua polissemia, uma vez que as questões que apresentaremos e discutiremos se referem às fronteiras identitárias, etárias e de gênero.

Nossa proposta é investigar as identidades como *performance*, ou seja, uma forma complexa de comunicação que existe enquanto ação, interação, modos de fala e como um princípio organizador da vida e das relações sociais. Serão apresentadas narrativas orais de *abuelitas* paraguaias que migraram para Ponta Porã e, também, de *abuelas* que vivem em Pedro Juan Caballero. Estas *abuelas* que migraram, o fizeram, em sua maioria, devido ao trabalho em fazendas ou para receber a aposentadoria conseguida com documentos brasileiros.

Na maior parte das narrativas, as interlocutoras se identificaram como brasiguaias por já terem morado no Brasil ou por terem relações muito estreitas do outro lado da fronteira. Argumentaremos que os acrônimos¹ brasiguaiia e brasiguaio aparecem nas narrativas como uma identidade performada tanto nos espaços públicos, quanto nos privados. Simbolicamente, funcionam como uma metáfora nativa, pois são usados, pelas *abuelas* e por seus *nietos*, como uma forma de compreender, explicar e expressar uma certa conjunção de identidades nacionais e linguísticas que se configuram através de relações de parentesco, laborais, de amizade, de solidariedade e de poder. Esta “brasiguaidade” sensível nas relações intersticiais da vida das *abuelas* difere, em muito, do que é usualmente conhecido como “brasiguaio”.

¹Definição de acrônimo pelo Dicionário Aurélio: “palavra formada pela primeira letra (ou mais de uma) de cada uma das palavras sucedidas de uma locução ou pela maioria dessa partes”. Neste caso: Brasi(leira/o) + (Para) guaia/o.

O objetivo geral deste trabalho é compreender as estratégias identitárias destas mulheres, neste espaço transfronteiriço, enquanto *performances* narrativas, através das quais as *abuelas* contam suas histórias de vida. Os conceitos que norteiam a reflexão que segue dizem respeito à dinâmica das identidades em fronteiras, a análise destas enquanto *performance*, assim como as transformações nas relações de gênero a partir da guerra do Paraguai, em que se formou uma ideia de mulher paraguaia como reconstrutora da nação, e como essas se desdobram hoje, em suas histórias de vida e relações sociais, pondo em cheque o suposto matriarcado paraguaio.

No decorrer da dissertação, as expressões que aparecem entre aspas, inseridas no meio dos parágrafos são parte do que foi registrado em campo; termos usados pelas *abuelas* ou por outros moradores da fronteira que são relevantes enquanto dados de campo. Na transcrição das narrativas, utilizo de alguns recursos de grafia para descrever a forma como as experiências foram narradas. Uso parênteses para completar algumas frases e reticências que expressam as pausas nas falas. A repetição de vogais é usada para reproduzir o alongamento de sílabas que dá ênfase às palavras em uma narrativa. Entre colchetes, descrevo tons de voz e olhares, também significativos para a interpretação das experiências relatadas.

Nesta introdução, apresento discussões que nortearam a elaboração do meu projeto de pesquisa, assim como algumas mudanças de perspectivas que se deram a partir da qualificação do trabalho e da elaboração da dissertação, em si. As discussões que seguem abordam, portanto, a elaboração do problema de pesquisa, as ferramentas metodológicas, os instrumentos de pesquisa, assim como descreve a estruturação do texto dissertativo.

1.1 Subjetividade, Intersubjetividade e a escolha do tema de pesquisa:

Para os autores da crítica cultural (Clifford e Marcus et al., 1986), as práticas analíticas são parciais por estarem arraigadas à experiência social e subjetiva do investigador. Sendo assim, o conhecimento é, em si, temporal. Não obstante, como aponta Mariza Peirano (2000), é produtivo ver os diálogos da teoria antropológica como uma espiral. O refinamento teórico espiralado das Ciências Sociais nos permite, pela visão da autora, visitar teorias que nos revelam aspectos inesperados em suas combinações e bricolagens. Tais surpresas reveladas na revisão e no re/pensar teóricos são sempre atuais. Este é o viés que buscamos seguir na construção do diálogo teórico presente neste trabalho, no qual discutimos o que é central ao nosso tema, como teoria da *performance* e a literatura a respeito das fronteiras e da identidade, assim como estão fundamentadas as questões subjetivas que nortearam a escolha deste tema e deste campo de pesquisa.

Mary Louise Pratt (1986) nos mostra que a combinação entre considerações pessoais – tidas como um subgênero antropológico – e etnografia formal é, na realidade, uma forma de escrita tradicional pela qual a antropologia tem sido distinguida. Mesmo que uma etnografia não traga um capítulo autobiográfico a parte, a narrativa pessoal é um componente convencional, através do qual quadros sobre o encontro etnográfico são pintados e a experiência vivida pode

ser comprovada. Assim, esse tipo de narrativa tem um papel fundamental: assegurar a autoridade etnográfica.

Além disso, nos dá a noção de que a descrição etnográfica em si, enquanto descrição objetiva dos dados de pesquisa, não é suficiente. É a intersubjetividade inerente ao trabalho de campo que garante a autoridade ancorada na noção de experiência. No texto introdutório de *Writing Culture* (CLIFFORD e MARCUS, 1986), os autores ressaltam que, desde Malinowski, objetividade e subjetividade são separadas, sendo que a primeira pertenceria à escrita e a segunda às experiências pessoais do etnógrafo. É a partir da década de 60 que tais experiências começam a fazer parte do texto.

Contudo, o aparecimento de considerações pessoais não assegura a existência de uma reflexividade sobre a experiência do trabalho de campo. Judith Okely (2005) propõe a autobiografia como uma forma de reflexividade. Ou seja, a autobiografia, para a antropologia, não viria como um gênero textual, mas como forma de reflexão sobre o empreendimento etnográfico - escolha da área, trabalho de campo, análise e escrita - que libertaria o antropólogo de qualquer cientificismo aparentemente livre de juízos de valor.

A autora explica que aqueles que consideram esta forma de reflexividade como sendo egocentrismo ou narcisismo, confundem “auto adoração” com autoconsciência (*self-awareness*) e auto criticismo. É importante ressaltar que essa forma de reflexividade em relação ao trabalho de campo não se encontra em um vácuo cultural, ou confinada à cultura do pesquisador, mas é situada no encontro entre culturas, no que há de intersubjetivo nas relações de pesquisa. Uma vez em campo, as pressuposições do nativo também se tornam operativas, e toda a situação se transforma em uma complexa mediação e experiência intercultural dinâmica e preliminar à análise.

Então, imagine-se uma criança cercada por adultos muito distintos uns dos outros. Entre os pais, tios e primos, sotaques de diferentes regiões do Brasil, sofás e cadeiras dispostos na sala de estar, onde a figura central da reunião familiar é uma mulher velha, magra, com uma expressão doce e severa no rosto de traços indígenas. Ela é a avó, minha avó Máxima Mercedes, *la abuela paraguaja*, que servia o mate sentada em uma “cadeira do papai²”, enquanto conversa em português, com algumas expressões em espanhol e guarani. Imagine-se crescendo com esta imagem na memória, cheia de símbolos marcantes e híbridos, no interior do Mato Grosso do Sul, em uma cidade ribeirinha chamada Bela Vista, fronteira com o Paraguai e um dos palcos da guerra em que paraguaios e brasileiros disputavam territórios, como as margens e as águas do Rio Apa. Quando todos seguiram a *abuela* em sua mudança para a capital, Campo Grande, os mesmos elementos preenchiam um novo cenário.

Em um contexto semelhante, na cidade de Ponta Porã, foi desenvolvido o trabalho de campo para esta pesquisa, durante a qual, como em um pré-campo, pude perceber melhor com quem, de fato, eu trabalharia e o contexto no qual a pesquisa se inseriria. Ponta Porã é uma cidade de aproximadamente 80.000 habitantes, com grande incidência de idosos. Diferente de

²Nome comercial de um modelo de poltrona com encosto reclinável.

Bela Vista, em que o Rio Apa demarca uma fronteira física entre os países, Ponta Porã forma uma fronteira seca com Pedro Juan Caballero, traçada pela Avenida Internacional que separa e une as cidades, como linha imaginária. Mesmo que eu tenha nascido em uma família paraguaia e vivido minha infância em uma cidade também de fronteira – Bela Vista –, isso não me torna uma antropóloga nativa.

Entretanto, a leitura de alguns trabalhos sobre as relações fronteiriças entre Brasil e Paraguai (RABOSSI, 2004; MACHADO, 2004; ALBUQUERQUE, 2005) me fizeram perceber que tenho uma familiaridade grande com o lugar. O lugar de campo que mais me provocou estranhamento foi a colônia de Santa Clara, possivelmente por apresentar aspectos um pouco menos fronteiriços, rurais e pela predominância do Guarany. O trecho que segue, extraído da tese de Albuquerque (2005), é o que mais me chamou a atenção, pois explicita a problemática do estigma, preocupação sempre presente, desde a elaboração do meu projeto de pesquisa, assim como é o oposto da concepção que foi educada a ter em relação ao Paraguai:

“Conheci aspectos da cultura paraguaia que eu nem imaginava que existissem, pois tinha uma visão simplificada e estereotipada daquele país. Como vivo distante dessa fronteira – em Fortaleza, na região Nordeste do Brasil – as informações me chegavam somente através do meio de comunicação que geralmente retratam o Paraguai como país da ‘falsificação’ e do ‘tráfico de drogas’. A única coisa que eu tinha estudado era sobre a versão brasileira da Guerra do Paraguai” (ibid., p. 19)

No que diz respeito às imagens difundidas em relação à essa Guerra, minhas preocupações se direcionam às representações de gênero provenientes do período pós-guerra, - o que será explicitado mais adiante - assim como minha própria vivência como neta de paraguaias, me levou a imaginar as mulheres a serem etnografadas como *abuelas*. Este primeiro momento em campo veio como um processo de giros epistemológicos.

Minha busca em campo é pelas histórias de vida narradas por mulheres paraguaias idosas que vivem em situação de fronteira, tanto territorial como identitária e na condição de velha migrante. Chamamos a essas mulheres de *abuelas*, pois esta é uma designação carinhosa, na cultura paraguaia, para pessoas de idade. Além disso, nossas interlocutoras são avós e, em sua maior parte, cuidam, ou cuidaram, de seus netos. Os filhos da avó, chamados *Abuela Memby*, enquanto categoria nativa, explicitam questões sociais e de gênero na sociedade paraguaia e, neste caso, da transfronteira.

1.2 Performances Intersticiais: perspectivas metodológicas

Os dados a serem trabalhados são aqueles chamados de intersticiais. Como aponta Homi Bhabha (1998), as experiências intersubjetivas e coletivas de nação são negociadas nos interstícios das sociedades. O estudo dos “interstícios sociais” nos serve como estratégia para pensar o cenário de mudança social na contemporaneidade, dando conta de sua complexidade, variedade e da dinâmica dos fluxos sociais (FELDMAN-BIANCO, 2010). Compreendemos que pensar um espaço fronteiriço implicaria em pensá-lo em sua ambiguidade, enquanto limite entre estados-nação que é, ao mesmo tempo, um entre lugares de fluxos étnicos, econômicos,

culturais e sociais; um espaço de movimento (BHABHA, 1998; APPADURAI, 1996). Além disso, as fronteiras não são apenas territoriais, enquanto abrigam em si, analiticamente e metaforicamente, outras fronteiras, dentre as quais podemos citar as fronteiras econômicas, etárias, de gênero, assim como as fronteiras identitárias (ALVAREZ, 2010).

Estudar as mulheres deste espaço transfronteiriço, implica em buscar compreender suas estratégias identitárias enquanto *performance*. Tais estratégias se dão nas relações interpessoais e cotidianas entre os moradores de Pedro Juan Caballero e Ponta Porã, nos espaços intersticiais do constante fluxo de pessoas, que movimenta as trocas comerciais e as relações interpessoais. Essas interações nos interessam, pois vão da relação de trabalho às de amizade, parentesco e conflitos que revelam aspectos sociais interessantes à discussão proposta. O trabalho de campo na fronteira possibilita a observação etnográfica das práticas e das narrativas das *abuelas* como *performances* identitárias.

Como afirma Bhabha (1998), os entre lugares são bons para pensar identidade no mundo moderno, pois encontramos neles o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de subjetividade. Barnes (*apud* MAYER, 2010), por sua vez, com o intuito de utilizar o conceito de “conjunto de rede” para elaborar sua análise relativa às classes sociais, vê a rede como um campo social formado por relações interpessoais. Para este autor, tais relações são definidas por critérios subjacentes ao campo social, como os de vizinhança e amizade que podem agrupar conexões de parentesco e econômicas. É por este viés teórico que adotamos a técnica da “bola de neve” para chegarmos às nossas interlocutoras. Esta técnica consiste em indicações sucessivas de pessoas que podem participar e contribuir com a pesquisa, explicitando as redes de relações interpessoais e transfronteiriças.

Mariza Peirano (1995) assinala que a antropologia está, paradoxalmente, entre as mais artesanais e audaciosas das Ciências Sociais, que ao contrastar os conceitos da disciplina com os conceitos nativos, formula uma ideia de humanidade a partir das diferenças. Metodologicamente, nas palavras da autora: a antropologia, “ao submeter conceitos à experiência de contextos diferentes e particulares, ela procura dissecar e examinar, para não analisar, a adequação de tais conceitos” (*ibid.*, p. 15). Mesmo que o feedback entre pesquisa e teoria constitua o mais básico dos procedimentos científicos, em geral, a pesquisa de campo antropológica torna essa relação mais explícita e nos ajuda a pensar a teoria.

Durante as entrevistas, utilizei uma câmera de vídeo para registrar as falas das *abuelas*. Eu costumava deixar a câmera em um canto estratégico, ou segurá-la de maneira discreta, sem levantar ou apontar a câmera para as interlocutoras, buscando um enquadramento que me permitisse registrar seus gestos e expressões, assim como o lugar – geralmente suas casas – onde se davam as conversas. No que diz respeito à imagem visual, utilizarei alguns frames dos vídeos como registro fotográfico para complementar as imagens descritas nessa dissertação.

A autorização para filmar veio acompanhada da valorização do registro da própria história de vida de cada interlocutora. Por vezes, foi-me permitido utilizar apenas o gravador. As *abuelas* que me cederam apenas o registro de suas vozes, deram importância ao registro de suas

histórias experiências narradas durante as entrevistas. Por outro lado, se justificavam dizendo que não cederiam suas imagens por se considerarem velhas e feias³, ou por não gostarem de “se exhibir”⁴.

Neste sentido, o meu primeiro papel foi o de pesquisadora responsável por gravar suas histórias. A forma como as *abuelas* reagiram à câmera nos mostrou como cada uma delas encara a velhice do corpo. Outro papel que acabei assumindo – o qual tem relação, também, com a condição social da velhice (ELIAS, 2001; BEAUVOIR, 1976) – foi o de alguém para conversar.

Os temas trazidos pelo campo de pesquisa foram estruturados em três capítulos. As interlocutoras desta pesquisa são apresentadas no primeiro. Em seguida, os conceitos abordados são os de globalização, transfronteira, globalização periférica e o tema das fronteiras em seus diversos sentidos. Migração, trabalho e família são relacionados no segundo capítulo. Estes temas, que se entrecruzam, serão discutidos a partir da perspectiva das teorias de gênero.

Embora apresentemos as narrativas das *abuelas* durante toda a dissertação, é no terceiro capítulo que estas serão abordadas mais especificamente como *performance*, a fim de buscar entender as identidades das *abuelas* a partir da forma como estas narram suas histórias de vida. A forma como as *abuelas* se expressam durante suas narrativas podem nos mostrar muito sobre suas *performances* identitárias, pois fazem emergir textos orais em contextos e como eventos dramáticos (BAUMAN, 1975).

Esta pesquisa é um trabalho sobre fronteiras de gênero, de idade, sociais, territoriais e imaginadas. Mas, principalmente, é um trabalho que aborda o termo fronteira enquanto “território de diferenças” (ESCOBAR, 2010), o que nos permite encontrar as fronteiras de formas de conhecimento e de pensamento, as quais podem nos fazer deparar com relações complexas e ricas ao conhecimento antropológico.

³*Abuela* Cecília.

⁴*Abuela* Ramona.

2.0 TRANSFRONTEIRA PERFORMADA

“Quando entramos na vida humana é como se subíssemos em um palco e entrássemos em uma peça cuja encenação já está em andamento – uma peça de alguém, em que o enredo se encontra aberto, de alguma forma, e determina quais as cenas nas quais podemos atuar e para qual desfecho, talvez, nos encaminharemos.” (BRUNER, 1990, p. 34)⁵

A transfronteira, campo para esta pesquisa, foi encarada como um palco, pois, como dissemos na apresentação desta dissertação, nossa investida se encontra em abordar a questão das identidades fronteiriças e em *performances*, assim como em relacionar o caráter cosmopolita das fronteiras transnacionais e a dinâmica das identidades e de seus aspectos performáticos. Chamamos as identidade de fronteiriças não apenas por serem performadas em um espaço que, enquanto território, é uma fronteira entre nações, mas também por evidenciarem identidades que, para além de serem híbridas, se estabelecem e se movem nos entremeio de fronteiras culturais, etárias e de gênero.

Nesta sessão, apresentaremos as *abuelas* que fizeram parte da pesquisa e os espaços transfronteiriços onde performam suas identidades, a fim de situar o leitor e o introduzir ao espaço do campo e aos fluxos etnografados nesta transfronteira, no contexto de integração comercial, política e cultural do Mercosul. A narrativa foi construída como uma forma de demonstrar as redes de relações interpessoais percorridas na aplicação da técnica da “bola de neve”, no universo de representações simbólicas em que as *abuelas* performam suas identidades cotidianamente.

Em seguida, relacionaremos os caracteres cosmopolitas e periféricos dessas cidades gêmeas, a medida em que trabalharemos questões teóricas que são caras à reflexão acerca de fronteiras: alguns pontos conceituais da discussão feita pelas Ciências Sociais acerca da globalização e de cidades globais; a questão da pluralidade do termo fronteira e o conceito de transfronteira, que subsidia a contextualização do campo onde realizamos esta pesquisa.

2.1 Redes em campo: as *abuelas* e as cidades

Os dados buscados em campo para compor este trabalho foram àqueles chamados “intersticiais”. Como explica Feldman-Bianco (2010), o método antropológico, ao longo da história da disciplina, passou – e ainda passa - por adaptações para conseguir estudar os processos de mudanças sociais nas sociedades contemporâneas, já que o treino dos antropólogos se voltava para o estudos em contextos socioculturais de comunidades de pequena escala. Os autores dos trabalhos que marcam essa transição lançam a sugestão de que a especificidade da antropologia se encontra no estudo detalhado das relações interpessoais e dos interstícios sociais.

Estes dizem respeito à trabalhos escritos entre o final da década de 50 e o final da década de 70 por antropólogos, em sua maioria, ingleses que se preocupavam em combinar estudos

⁵Tradução minha: “When we enter human life, it is as if we walk on stage into a play whose enactment is already in progress – a play whose somewhat open plot determines what parts we may play and toward what denouements we maybe heading.”

canônicos aos de mudanças sociais. Podemos citar nomes como J. Van Velsen, Max Gluckman, J.A. Barners. Estes autores contribuíram para a elaboração da “teoria da ação”, a qual observa e reconstrói a ação de indivíduos em situações estruturadas, em contraponto à análise de representação que busca reconstruir visões de mundo. Passam, então, a se preocuparem com os “espaços intersticiais”, onde se torna possível observar “[a]s relações interpessoais, as interações e as comunicações cotidianas através das quais instituições, associações e maquinarias legais operam” (NADEL *apud* FELDMAN-BIANCO, 2010, p. 15).

Sob a ótica dos estudos pós-coloniais, Bhabha considera que “(...) na emergência dos interstícios - a sobreposição deslocamento de domínios da diferenças - que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (BHABHA 1998, p. 20). Chamamos tais negociações de estratégias identitárias. Estas são performadas não apenas como uma tentativa de superar estigmas carregados pelos migrantes paraguaios, mas também como uma maneira de ter acesso às políticas públicas.

Estas estratégias assemelham-se ao que Oliveira (1976) chamou de processos de articulação étnica e social. Os estudos sobre identidades tem sua base em contextos de fronteiras étnicas e culturais. No caso deste trabalho, a fronteira territorial determina que nosso campo de pesquisa se dá em dois países, possibilita visualizar, em um contexto de entre-lugares, espaços intersticiais nos quais encontramos a performatização de fronteiras identitárias, as quais “persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 1998, p. 188).

Podem, além disso, ser percebidas como teias que se formam nas redes das relações interpessoais entre os habitantes. As identidades são performadas nessas redes, no desenrolar dessas relações bastante heterogêneas e de diversos níveis. O contexto para tal dinâmica de *performances* identitárias é o Mercosul, o qual é uma comunidade imaginada com a finalidade de ser um espaço de sociogênese, em que cultura, política e comércio se integram (ALVAREZ, 2000).

A região de maior fluxo comercial da cidade está no “miolo de Pedro Juan”, como foi chamado, por uma moradora de Ponta Porã, o centro comercial da cidade paraguaia. Ele é composto por várias lojas e camelôs localizados logo após a Avenida Internacional que liga e divide, ao mesmo tempo, o Brasil e o Paraguai e é chamada de “linha”, assim como “liña”, pelos moradores dos dois países. Os comércios do miolo, com nomes como “Farmácia do Mercosul”, “Loja Xangai”, “Shopping Seiko”, indicam o que poderia se chamar de caráter cosmopolita deste espaço transfronteiriço.

Pedro Juan Caballero e Ponta Porã se “desenvolvem” a partir da linha. A parte comercial das cidades, seus respectivos “centros” estão unidos – mais unidos do que separados – pela Avenida Internacional. A medida que nos afastamos da liña/ linha, os cenários mudam. Em Ponta Porã, encontramos bairros muito destinos uns dos outros, onde habitam pessoas de diferentes grupos econômicos. A medida que nos aproximamos das rodovias, entramos na área rural do município.

Foto 1 - Liña vista do alto de um prédio que se localiza em uma parte menos comercial do centro de Ponta Porã. à esquerda, o Brasil e à direita, o Paraguai.



Foto 2 - Limite das cidades e entre as cidades gêmeas.



Por outro lado, em Pedro Juan Caballero, afastar-se do centro significa se aproximar do que muitas interlocutoras chamaram de “fundões do Paraguai”. Não apenas as *abuelas*, mas diversas pessoas se referiram desta maneira aos paupérrimos bairros da periferia de Pedro Juan e à região rural de Amambay, onde ficam as colônias agrícolas formadas por pequenas chácaras cuja produção abastece a Feira Libre do centro da cidade, onde moradores dos dois países fazem compras, principalmente de mudas de plantas, yuyo, milho, mandioca e queijo. A maneira alegórica como se referem à periferia e à zona rural, torna visível a divisãoeconômico-social da cidade.

Foto 3 - Camelódromo sobre nas margens da Avenida Internacional construído há pouco tempo como parte do projeto de revitalização da liña.



Foto 4 - Camelôs da liña no início do projeto de revitalização. Vê-se o camelódromo ao fundo e no primeiro plano, o monumento que representa a separação e a junção das duas cidades e dos dois países.



Os bairros, a feira e os fundões do Paraguai, despontaram à medida que as redes de relações eram percorridas no decorrer da pesquisa. Minha pretensão foi a etnográfica foi a de buscar por dados que me permitissem discutir as identidades em fronteiras e como estas são performadas cotidianamente neste contexto fronteiriço particular. A coleta de dados e a busca por interlocutoras foi iniciada com caminhadas pelas ruas e estabelecimentos das duas cidades. Em Ponta Porã, as primeiras entrevistas que consegui foram no Bairro Coophafronteira, seguido por São Domingos, Sanga Puitã, Bairro da Granja e Vila Dr. Rezende.

O Coophafronteira é, entre os bairros visitados, o mais distante da Avenida Internacional e é separado do centro da cidade por alguns bairros de alta renda. Neste caminho entre o centro e o bairro, vê-se lugares como o Hospital Regional de Ponta Porã, ao lado do cemitério da cidade, a Delegacia de atendimento à Mulher da Polícia Civil, a Polícia Civil, o Presídio Feminino, o Ministério Público Federal, o Tribunal Regional Eleitoral, entre outros. Muitos funcionários desses órgãos moram no Coophafronteira. Logo fui informada que o Copha – como chamam os moradores – era conhecido como “bairro dos policiais”. Após a construção de casas populares por programas habitacionais do governo nos arredores, o bairro perdeu este apelido.

As ruas do Coophafronteira tem nomes como Rua Xavante, Rua Apa, Rua Tereré. Estes são símbolos bastante explícitos da história e das culturas fronteiriças da região. O bairro tem uma praça bem no centro, com quadra de esportes, um centro comunitário onde trabalham duas assistentes sociais que auxiliam os moradores com questões relativas a programas sociais e ao atendimento em órgãos públicos, como os hospitais e postos do Sistema Único de Saúde, o SUS. Em uma das borda da praça, encontra-se o principal ponto de ônibus do bairro e ela é cercada por pequenos estabelecimentos comerciais a circundam, como um armazém e um açougue. Hospedei-me neste bairro na minha primeira ida à campo e lá conheci as *abuelas* Cecília e Maria.

Em um dos dias de frio do mês de julho, enquanto voltava para casa, frustrada por não ter conhecido nenhuma possível interlocutora, um menino que pegava areia em seu caminhãozinho de brinquedo me parou para contar de suas duas codornas. Disse-me que pegava a areia porque suas aves precisavam de terra para se limpar. O menino poderia ser um “*nieto*”, então perguntei com quem ele morava. Respondeu-me que morava com sua avó. Pensei comigo que poderia ser uma *abuelita* paraguaia e pedi para conhecê-la.

Ele pegava areia em frente à praça central do bairro. O Coophafronteira é um bairro de classe média e de classe baixa. Os dois grupos econômicos são bem separados como em uma cidade nuclear, em que o centro é separado da periferia. Em volta de todo o “Coopha” a lógica de separação do espaço é a mesma deste tipo de cidade. Quanto mais distante da praça, mais pobres aparentam ser as casas. A medida que fomos nos afastando desse núcleo, aproximamos da terra vermelha das ruas não asfaltadas e das casas de madeira, Pedro, o menino das codornas, apontou para as duas árvores e disse que lá estava a sua casa.

Atrás do portão de grades de ferro, sentada na varanda da sua casa que é metade concreto, metade madeira, estava a *abuela* Cecília, uma senhora obesa, de cabelos pretos na altura dos ombros, que respira com dificuldade. Pedro entrou faceiro e disse que eu queria conhecê-la. O olhar de reprovação para o menino foi imediato. Mesmo assim, ela me recebeu. Apresentei-me, contei sobre a minha pesquisa, introduzi o tema de uma forma simples e ela aceitou conversar comigo. Ela nunca permitiu que eu a filmasse ou tirasse alguma foto e se sentia desconfortável diante do gravador, o qual dispensei diversas vezes. O medo da violência, a necessidade de se esconder e o conflito com a velhice e com seu corpo estiveram presentes em todas as visitas que fiz a ela.

A *abuela* Maria eu conheci, também, na praça em um domingo quando saí para fotografar o bairro. Sentei-me em baixo de uma árvore, em frente à praça do Coophafronteira, para fotografar aquele ponto central. A luz estava ótima e naquele horário, depois do almoço, a praça tinha um bom movimento. O que eu buscava, naquele momento, era conhecer melhor o bairro, as ruas, a riqueza simbólica de seus nomes e, principalmente, perceber seus contrastes sociais. Olhei em direção ao ponto onde passa o ônibus que vai para o terminal de transporte urbano do Centro. Enquadrei a placa de quebra-molas, o ponto amarelo e duas senhoras – uma de pé, outra sentada – conversando. Atrás delas, a cidade: casas mergulhadas em um mar de árvores do cerrado. Mas, não era exatamente a imagem que me interessava, então, fui até o ponto para estar perto delas.

A senhora que estava de pé, Dona Ramona, lamentava: “quando a pessoa não quer, não quer, o que pode fazer?”. Aproveitei o lamento como um gancho para puxar assunto. O que acontecia com Dona Ramona é que ela precisava de “uma moça correta” para morar em sua casa e cuidar dela, pois a menina que estava trabalhando para ela já não queria mais. Oferecia casa, comida e trezentos reais. Em seguida, ela entrou no ônibus e eu não aproveitei o tempo para pegar seu contato e encontrá-la outra vez. Dona Ramona subiu e Dona Maria continuou sentada. Perguntei então, se ela não iria para o centro. Disse que estava apenas caminhando, por causado joelho. E assim começou nossa conversa entre eu e Dona Maria, a *abuela* que, ao contrário da *abuela* Cecília, queria ser filmada. Ela enfatizou, diversas vezes, saber da importância do meu trabalho e do registro da sua história.

Assim que me apresentei como pesquisadora, a *abuela* fez questão de me mostrar o quanto compreendia a importância de uma pesquisa. Contou-me da sua neta que havia trabalhado no censo e o quanto havia se preocupado por ela caminhar muito para aplicar os questionários do IBGE e sempre sozinha, como eu estava fazendo. Logo em seguida começou a narrar sua saudade da fazenda, principalmente de sua horta. Sua neta, a mesma que havia trabalhado como recenseadora, chegou, no meio do nosso encontro, caminhando e falando “êh vó! A gente tava preocupado com a senhora!”. Convidaram-me, então, para que almoçasse Fomos juntas até a casa delas. A medida que caminhávamos, o cenário do bairro se transmutava, da mesma forma como aconteceu no caminho para a casa da *abuela* Cecília, embora caminhássemos no sentido oposto, indo para uma outra parte do bairro.

No almoço, comemos arroz e salada com guisado de carne com mandioca. O sabor do guisadinho paraguaio me transportou para a minha infância, para os almoços na casa da vó. Compartilhei este sentimento com minhas interlocutoras Maria e Eni. Fui afagada e bem-vinda por isso. Para a *abuela* Maria, o meu trabalho, a minha condição de pesquisadora, fez-lhe recordar sua neta que já trabalhou em uma condição semelhante. Além disso, a *abuela* sentia necessidade de conversar. Quando eu cheguei em sua casa e fui apresentada à sua nora, também *abuela*, Dona Eni. Depois de me cumprimentar com muita simpatia, ela riu e disse: “pronto, vó! A senhora achou alguém pra ouvir suas histórias”. O que acabamos de descrever nos remete à condição de avó – mulher,

mãe, zelosa – e à condição de velhice da *abuela* Maria. Estes temas serão discutidos, conceitualmente, no capítulo seguinte.

Pois bem, como foi dito na apresentação deste trabalho, a escolha do objeto de pesquisa tem ligação direta com as trajetória da família da minha mãe que vive, em sua maioria, em Campo Grande/ MS, a qual não fez parte do meu campo apenas no plano da memória. Minha tia caçula, Maria Leopoldina Lopes, a Tia Dina, presta consultoria para o SEBRAE que a contrata para ministrar cursos de capacitação em municípios como Ponta Porã. Em uma de suas viagens a trabalho, conheceu Elizabeth, secretária da Associação Comercial da cidade. Ela me passou o telefone de “Betinha” porque, assim como nós, é de família paraguaia⁶. Marcamos um encontro em seu trabalho, na Associação Comercial de Ponta Porã, no centro da cidade, e ela me passou o telefone de sua tia Negra. Neste círculo de tias e sobrinhas, cheguei ao Bairro São Domingos, onde conheci a *abuela* Trindade, uma mulher de 65 anos que não gosta de ser filmada: “aqui todo mundo me chama de Negra”.

Foto 5 - Dona Negra, na sala de sua casa, enquanto conversávamos. Na parede, as fotos dos filhos que moram em Londres. A porta à direita enquadra um pouco de seu quarto.



A Rodoviária Interestadual e o Centro Conviver para a terceira idade ficam no Bairro São Domingos, que é ligado por ônibus interurbanos ao Centro da Cidade e ao Bairro Sanga Puitã. No Conviver também conheci a *abuela* Pasquala, que mora na Vila Dr. Rezende, muito próximo ao centro da cidade. Ela tem duas filhas - uma mora no Pará e outra em Pedro Juan – e está no seu segundo casamento, com o Sr. Anastácio, a quem conheceu no baile do Conviver, um programa municipal para a terceira idade.

⁶Minha tia não me passou o telefone de Betinha apenas porque ela poderia me introduzir à uma rede de relações, mas também por considerar que pertencíamos ao mesmo grupo.

Foto 7 - Dona Negra enquanto mostrava suas fotos de família.



A *abuela* Negra frequenta muitas atividades oferecidas pelo Conviver, como a prática de esportes e grupos de dança. Essas atividades ocupam grande parte da sua semana. Ela mora sozinha e nenhum dos seus três filhos moram em Ponta Porã. A *abuela* Negra se descreve como alguém que não aguenta ficar em casa, exatamente o oposto de outra moradora de São Domingos, a *abuela* Teodácia: “E eu não saio, sabe que não saio mesmo? Não me acostuma de sair. Decerto que faz tempo que nós somo assim, mesmo, né?”

Foto 6: Dona Pasquala no baile do Conviver



O *Conviver* veio, para esta pesquisa, como um pretexto ocasional para abordar as senhoras que participam das atividades do projeto. Para que ela me contasse sobre suas atividades cotidianas, Dona Negra relacionava seu dia a dia com as atividades do projeto.

O mesmo aconteceu quando ela foi me mostrar suas fotos de família que vinham em meio das fotos das apresentações de dança de quadrilha da apresentação feita no ano anterior, no centro comunitário do Cophafrenteira. Entusiasmava-se ao mostrar as fotos dos seus filhos em Londres; fotos que antes chegavam pelos correios, endereçadas, datadas, com escritos no verso, hoje são enviadas a ela pela internet.

Cabe mencionar aqui o contato que tive com Miguel Moraez⁷, um homem jovem, paraguaio, que foi um intermediador importante para o desenvolvimento do trabalho de campo. Miguel que trabalha na Prefeitura de Ponta Porã através da Organização Não Governamental (ONG) espanhola *Paz y Desarrollo* que participa dos projetos de integração da fronteira. Em uma de nossas conversas, Miguel me mostrou duas escolas em Ponta Porã que matriculam crianças paraguaias tendo, por vezes, o subsídio dos projetos de integração. As escolas, uma municipal e outra estadual, ficam uma de frente para a outra, muito próximas ao Centro e à Avenida Internacional e foi na secretaria de uma delas, durante a manhã, que conheci o estagiário Robson, um menino magro, com os cabelos pintados de loiro.

Neste mesmo dia, depois do almoço, fui para a casa da *abuela* Cecília. No fim da tarde, quando voltava para a casa em que me hospedei, tive que parar no centro da cidade para pegar mais um ônibus, onde reencontrei Robson acompanhado de sua mãe, a Cidinha, e de sua tia Bel. Quando eu lhe contei sobre a minha pesquisa ele me disse que poderíamos ir até a casa dele para conversar com sua avó e foi assim que conheci a *abuela* Teodácia. Quase no final da pesquisa, descobri que ela é tia-avó de Mônica.

Voltemos, então, a junho quando conheci Mônica na procissão da Cruz Peregrina. Essa procissão foi um grande evento que mobilizou paróquias e grupos de jovens católicos dos estados brasileiros que receberam a cruz; um deles foi o Mato Grosso do Sul. A procissão começou em Sanga Puitã, pois a Cruz vinha da cidade de Dourados e atravessou a cidade inteira a baixo de muita chuva. Quando nos aproximávamos do centro, passando pelas bordas do Bairro da Granja, conheci Mônica, uma jovem formada em psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS, no Campus de Campo Grande. Contou-me, assim que falei sobre minha pesquisa, que nasceu no Brasil, mas cresceu no Paraguai e fala três línguas e que o mais difícil para ela foi ter que esperar um ano e meio para poder prestar a prova de vestibular, pois não tinha documentos brasileiros. Mônica me apresentou as *abuelas* que moram perto de sua casa.

Assim, entrevistei cinco *abuelas* no Bairro da Granja: Maria Ilda, Ramona, Salvadora, Eva e Ilda. Todas moram na mesma rua, menos a *abuela* Eva que vive em uma casa aos fundos da Igreja do bairro. Ela é conhecida e bem quista por todas, pois organiza as novenas e as rezas para Nossa Senhora nas casas das devotas que moram no bairro. Apesar das redes de relações entre essas *abuelas* ser bastantes visível, encontrei muita dificuldade em manter contato com elas, pois quando o assunto é a origem paraguaia, logo migração, elas se esquivam e se calam.

⁷Miguel fez um dos cursos de capacitação do SEBRAE ministrados pela minha tia. Conheci-o da mesma forma como conheci Elizabeth. Liguei para ele e marcamos de nos encontrar em seu trabalho.

Foto 8:- Procissão da Cruz Peregrina chegando próxima à Vila Rezende. A procissão começou em Sanga Puitã, debaixo de muita chuva. A cruz seguiu dentro do caminhão que está à frente, para ser protegida da humidade.



As irmãs Lúcia e Ana Cristina, mãe e tia de Mônica, respectivamente, alertaram-me sobre a dificuldade que eu teria em falar com elas. Lúcia é funcionária pública e trabalha no posto de saúde do bairro. Segundo ela, até mesmo para atendê-las é difícil. Em suas palavras, as *abuelas* “não querem” apresentar seus documentos quando vão à procura de assistência médica. Penso ser mais provável que elas não possam apresentar documento algum, pois não os possuem.

Mônica me levou na casa da *abuela* Maria Ilda. Muito calada e receosa logo me mandou conversar com sua vizinha e amiga, a *abuela* Ramona. Ela nunca permitiu que eu a filmasse, mas que pedia para eu voltar para tomarmos mais tereré e conversarmos mais. Foi a *abuelita* Ramona quem me ensinou a chegar na paróquia para conversar com Dona Eva e apontou, do seu quintal, as casas da *abuela* Salvadora – que não quis muita conversa - e da *abuelita* Ilda, onde elas se reúnem para tomar mate ou tereré⁸.

Essas bebidas são, geralmente, tomadas com alguma erva medicinal, o Yuyo⁹. Como veremos, um dos motivos que levam essas senhoras a permanecerem no Brasil ou a se mudarem para o Brasil, mesmo já sendo *abuelas*, é a assistência médica do SUS. Conheci, em um ponto de onibus, a *abuela* Aurélia. Ela é paraguaia e mudou-se para Rio Brilhando, também no interior do Mato Grosso do Sul, em 1961, onde mora até hoje: “vi nascer e crescer”. Na nossa rápida conversa, ela resumiu de forma muito precisa, direta, com seus sentimentos explícitos, o que as demais *abuelas* relataram: “Esse Paraguai vou te falar, Deus que me livre! Não tem nada! Tudo você tem que comprar! Não tem um remédio para dor de cabeça, não te dão!”.

⁸O tereré é uma bebida típica paraguaia, consumida em todo o Mato Grosso do Sul. Consiste em erva mate com água muito gelada. O mate é tomado com água quente e também é muito popular na Argentina.

⁹Do castelhano, erva

Foto 9 - Loja de yuyo de Ña Reina.



As *abuelas* buscam o acesso às políticas públicas da saúde e, também, fazem um tratamento paralelo ao oferecido nos postos e no Hospital Regional de Ponta Porã; elas se cuidam com o uso de yuyo. Dentro do sistema simbólico identitário das *abuelas*, o yuyo apareceu como parte da tradição, um conjunto simbólico de práticas invariáveis que remetem ao passado e renovam valores e normas de comportamento (HOBSBAWM, 1984; TURNER, 1988). Mesmo com a ocidentalização da saúde, o uso das ervas medicinais permanece; é um vínculo entre as pessoas, tanto nos interstícios de suas relações familiares, como comerciais. O Yuyo é vendido por ambulantes nas ruas das duas cidades e em lojas do Mercado Municipal de Pedro Juan Caballero. Em uma dessas lojas conheci a *abuela* Isidora.

Foto 10 - Ña Reina em sua loja.



Ña Reina¹⁰ - apelido de Isidora, dado por sua *abuela* – mora no Paraguai e tem uma história de vida muito estreita com o Brasil, a qual narraremos mais a diante. Ela é dona da casa em Pedro Juan, próxima ao mercado, onde mora com sua neta e tem uma pequena chácara na colônia de Santa Clara. No morro desta colônia também mora sua mãe, Ña Gabriela que, também, aceitou ser interlocutora deste trabalho. Enquanto sua mãe sempre viveu como campesina, Ña Reina vive nas fronteiras entre o campesinato e o urbano.

Foto 11 - Ña Reina me mostra um arbusto de yuyo



Foto 12 - Ña Reina e sua neta chegam na casa de sua mãe.



É importante contar a maneira como se deram estes primeiros encontros com cada uma das *abuelas*, pois no entrelaçar das situações, algumas nuances podem ser percebidas no que diz respeito às redes de relações interpessoais, institucionais e transnacionais, naquele tempo e naquele espaço transfronteiriço. Elas atravessam fronteiras nacionais em atividades que poderiam ser mantidas a nível nacional. É sabido que muitos brasileiros vão ao Paraguai para

¹⁰Ña significa Dona, em espanhol

comprar produtos eletrônicos, perfumes importados, instrumentos musicais, peças para carro e outros produtos que no Brasil seriam mais caro.

Não apenas as *abuelas*, mas a população fronteiriça, de uma maneira geral, desempenham essa mesma prática a nível cotidiano. Assim, compram carne no Brasil, por causa da qualidade e do controle de aftosa, mas outros alimentos, produtos de limpeza, higiene e perfumaria, compram em mercados paraguaios, preparados para o comércio transnacional. No maior mercado de Pedro Juan Caballero, que fica na Avenida Internacional, as máquinas de consulta de preço o informa em Dólar, Guarany e Real, as moedas movimentadas pelas pessoas que alimentam a economia dessa transfronteira.

Foto 13- Feira Libre



Foto 14 - Filha de Ña Reina vendendo o que produzem na colônia



Produtos como a mandioca, o yuyo, o queijo fresco, as plantas, são comprados no mercado municipal ou na *feira libre*. Os dois primeiro são altamente consumidos nas duas cidades. No Mato Grosso do Sul, em geral, não se faz churrasco sem mandioca cozida; indicativo da confluência de tradições do sul do país e do Paraguai. Em Ponta Porã, não vi uma mesa de

alço sem um prato de mandioca sobre a mesa. A farinha de milho – ralado pelas mulheres das colônias agrícolas – também é bastante consumida para o preparo da sopa paraguaia, uma espécie de bolo salgado, com muita cebola e queijo, também vindo das chácaras sobre os cerros. A família da *abuela* Gabriela é muito importante nessa dimensão comercial mais voltada ao tradicional. Todos os produtos que citamos são vendidos por eles em sua barraca na feira. Eles realizam essa prática de comércio campesino há três gerações, desde a *abuela* Gabriela. A dimensão do comércio de yuyo, por sua vez, é impressionante, já que grande parte do yuyo comercializado na região é vendido pela Ña Reina:

Mas eu toco lavoura também, eu trabalhava na roça, eu juntava remédio, eu mesma juntava e trazia, vendia e eu ia outra vez. Tinha uma casinha pequeninha aqui. Eu vendia no mercadinho, tem o mercado livre também, né? (...) Esse aqui é grande porque tem 6 casinha aqui. Aí, eu comecei a trabalhar de pouco em pouco; eu juntava remédio e comecei a empacotar, eu ia na minha chácara, eu juntava. Assim, foi crescendo. Eu sempre viajava e quando eu não viajava, eu mandava meus filhos. Eu comprava muito remédio assim por saco. Eu comprava em Assunção e mandava vender em Assunção

Tem muitos que traz de lá e outros que leva daqui. Agora nesse tempo eu só faço contato, vendo aqui por atacado pro pessoal que vem de Campo Grande, São Paulo, Dourados, tem pessoas que vem de Encarnação... tem muitos. Mas, agora eu não viajo mais, meus filhos não viaja mais. Eu compro assim, por saco, tenho meu depósito de atacado, assim, guardando no pacote eu faço os pacotinhos aqui e assim até agora to trabalhando, mas tem pessoas que faz pedido pra eu mandar pra Assunção, mas lá eu só pago o transporte e mandam pelo banco.

Percebe-se nesse trecho de sua narrativa, a interconexão entre rural e urbano, assim como a dimensão transnacional de práticas que, à primeira vista, cujo significado poderia ser mantido despercebido, como se fosse uma simples forma de comercialização de produtos locais. Entretanto, quando vista a partir de dados etnográficos, pode nos indicar as diversas dimensões da tradição, que se desloca do local e chega a um nível transnacional, no sentido de que “‘transnacionalidade’ e ‘transnacionalismo’ referem-se à um nível de integração de populações que cria um novo modo de representar pertencimento a unidades sociopolíticas e culturais” (RIBEIRO, 2000, p. 13).

Tais níveis de integração, no entanto, não acontecem apenas no âmbito comercial, mas também no contraste entre as políticas sociais oferecidas por cada um dos estados-nação. Três categorias apareceram de maneira recorrente: o sistema de saúde, a previdência social e a educação básica. Quando uma das filhas de Ña Reina faleceu em decorrência de um câncer no útero – parte do tratamento foi feito no Brasil; o mesmo aconteceu com sua avó, que morreu do mesmo tipo de câncer - deixou uma filha que é cuidada por ela. A *abuela* me contou que gostaria de tê-la matriculado em alguma escola pública do Brasil, mas não tem os documentos necessários. Muitas interlocutoras disseram que seus filhos estudavam no Brasil e, agora, seus netos.

Os documentos são conseguidos através de duas formas de empréstimo de comprovante de residência: ou com as patroas, quando trabalham como doméstica, ou em relações de afiliação, quando entregam seus filhos para ser “criado” por famílias com melhores condições

econômicas. O termo “criado” apareceu com um duplo sentido: o de criação da criança como afilhado, e o de empregado, em que a criança trabalha para outra família e recebe em troca um quarto para dormir e comida.

Estes tipos de decisões são tomadas por essas mulheres; a *abuelas* estão no núcleo dos grupos domésticos de suas famílias de migrantes, mantiveram-nos economicamente e, agora, muitas delas, ajudam suas filhas e filhos cuidando dos netos, ou os criam como *abuela memby*, como são chamados os “filhos da avó”. As reuniões familiares tem a *abuelita* como centro, na roda do mate, do tereré, ou na mesa posta para o almoço.

Entretanto, estas relações não se dão de forma totalmente coesa. Podem ser bastante ambíguas no que diz respeito à relações de poder e às diferentes *performances* identitárias entre o espaços públicos e privados. O tempo e o espaço desta transfronteira são, em si, ambíguos. Estão carregados de símbolos que variam entre o tradicional e o moderno, o legal e o ilegal, o que é explícito e o que está velado, assim como entre o regional, o nacional e o global.

2.2 Transfronteira cosmopolita periférica

Em um cenário urbano, múltiplas camadas de tempo e espaço que se entrecruzam, como o industrial e o rural, o global e local. A ambiguidade da cultura urbana é considerada como uma das principais diferenças entre contextos urbanos e rurais, assim como a migração do campo para a cidade é vista como uma das causas da formação desse meio social ambíguo. Contudo, a urbanização não é um processo único, integral, com características universais. A peculiaridade de cada cidade e suas ambiguidades dependem das condições históricas, econômicas, sociais e culturais em que se constituem (FELDMAN-BIANCO, 2001; OLIVEN, 1995; SASSEN, 1998).

A narrativas das *abuelas* deixaram explícitas, por diversas vezes, essa ambiguidade. As representações desses contrastes se dão no âmbito da memória e da vida cotidiana. No caso das interlocutoras deste trabalho, a infância e, muitas vezes, juventude vivida na área rural, evocam paisagens de tempos passados e as contrastam com o cenário urbano atual. A *abuela* Eva, por exemplo, compara a cidade paraguaia onde nasceu com Ponta Porã:

“Pilar? É bom! Lá é muito bom porque lá tem silêncio ainda de noite; não é como aqui que amanhece todo mundo por aí. Lá é um silêncio de noite... é... todo mundo dorme mais cedo e levanta cedo, não tem barulho a noite, nada; tranquilo, tranquilo, é muito gostoso”.

Já a *abuelita* Ilda, ao narrar sua experiência como trabalhadora rural, viúva, que sustentava uma família monoparental e matrifocal¹¹, retrata fluxos comerciais ainda presente, e de forma bastante intensa, nessas duas cidades gêmeas: “eu morava na chácara¹². Eu plantava. O que é pra plantar eu plantava e vendia aqui na cidade. Eu criava porco, galinha, tinha horta, criava de tudo, de tudo. Eu e minha criançada”. De madrugada, na terça, quinta-feira e sábado, as irmãs, as filhas e

¹¹Monoparental se refere à forma – apenas um dos pais – enquanto matrifocal se refere aos papéis desempenhados no grupo doméstico (WOORTMANN & WOORTMANN, 2002).

¹²Colônia Capiriguara, município de Pedro Juan Caballero, Paraguai.

filho de Ña Reina levam mudas de plantas, milho, mandioca, limão e outras frutas – tudo que cresce na chácara e que não vai para o consumo da família - da Colônia Santa Clara para a Feira Libre, no centro de Pedro Juan Caballero. Eles continuam o trabalho que foi iniciado pela *abuela* Gabriela. Mãe e filha já não fazem mais esse trabalho, “o corpo não guenta mais” (Ña Reina).

Os habitantes das duas cidades fazem compras nas barracas deste espaço comercial. Para o que propusemos discutir nesta seção, vale ressaltar que os habitantes aos quais nos referimos não são apenas, ou simplesmente, paraguaios e brasileiros. Como se trata de uma transfronteira cosmopolita periférica, pessoas de várias etnias e nacionalidades – como coreanos, libaneses, chineses - compõem o cenário. Encontramos, também, nas duas cidades, mulheres, crianças e homens que vendem frutas, mandioca e yuyo nas ruas. Estes são, geralmente, indígenas ou camponeses. Não é preciso ir para a feira para se deparar com as ambiguidades espaço-temporais desta transfronteira, em que rural e urbano se misturam em uma cena global.

Em cidades globais, as redes econômicas e comunicacionais se formam em escala mundial. Para Sassen (1998), a formação dessas cidades gera uma infraestrutura para a globalização. Em sua organização social, as dinâmicas econômicas atravessam muitas fronteiras e as hierarquias não são tão evidentes. As diferenças ou que o autor chama de características de especialização entre cidades e regiões urbanas que participam da economia global, nos demonstram como a história da economia do lugar tem influência sobre o tipo de economia de uma cidade, ou cidade-região, o que contradiz o senso comum de que a globalização é um fenômeno homogeneizante.

A fim de elaborar um conceito para globalização, Souza Santos (2000) nos diz que não há uma globalização genuína, mas sim a globalização bem-sucedida de um localismo, ou seja, para toda a condição global, há uma raiz local. Outro ponto destacado pelo autor é que “a globalização pressupõe a localização” (p.22), como no caso do inglês como língua franca. Para globalizar o inglês, foi preciso, nos jogos de poder, fazer a localização de outras línguas, até então tidas como globais, como a língua francesa. O autor chega à seguinte definição: “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (ibidem).

Muitos autores que trabalham o tema da globalização concordam que a chamada compressão do tempo-espaço, sistematizada pelo geógrafo David Harvey (1992), é uma das mais importantes transformações associadas à globalização (RIBEIRO, 2000; SOUZA SANTOS, 2000; ALVAREZ, 2010). O fenômeno da compressão do tempo-espaço, segundo Harvey (1992) é oriundo do desenvolvimento de novas tecnologias de transporte e comunicação e acarreta em mudanças no estilo de vida, como a ênfase na instantaneidade e descartabilidade, a aceleração do ritmo de consumo, assim como a maior interação entre diferentes segmentos étnicos.

Arjun Appadurai (1996), por sua vez, propõe que percebamos o mundo globalizado em seu caráter disjuntivo, que apontaria para suas formas fluidas e regulares tão características ao

mundo contemporâneo. Uma das dimensões dos fluxos da vida global propostas pelo autor (ibid.), seria o “etnopanorama”, o qual consiste no movimentos de grupos e pessoas que alteram as relações entre estados nação.

Para Souza Santos (2000), a análise deste fenômeno deve estar voltada às suas relações de poder. Deste modo, o controle da compressão tempo-espço e a capacidade de transformá-la a seu favor, estaria nas mãos de uma classe capitalista transnacional, a qual pertencem, por exemplo, as grandes empresas multinacionais. Por outro lado, a classe dos subordinados, como os trabalhadores migrantes e os refugiados, não teriam controle algum sobre esse fenômeno, mas contribuiriam com o processo global ao absorver o que é, por este, difundido e por efetuarem grande parte das movimentações transfronteiriças.

Ribeiro (2000) define o capitalismo transnacional como aquele

“que envolve uma lógica diferente de estruturação de agentes econômicos e políticos, levando à emergência de uma nova hegemonia. O capitalismo internacional supõe a operação ampla da divisão internacional do trabalho, existente no jogo entre diferentes Estados nacionais soberanos, atuando como poderosos agentes políticos e econômicos. O capitalismo multinacional supõe a associação de capitais com diferentes origens nacionais no mesmo empreendimento. (...) [É] o terreno sobre o qual cresce o capitalismo transnacional” (ibid., p. 102).

A transfronteira (MARCANO, 1996) é um espaço social de interação nas margens das fronteiras internacionais, em que as populações locais driblam, por vezes, os mecanismos de controle das burocracias nacionais. Este termo diz respeito à dinâmica social entre populações fronteiriças que se relacionam de forma translocal. Essa relação é bastante característica de cidades gêmeas, como Pedro Juan e Ponta Porã.

As fronteiras podem tornar mais clara a interconexão entre globalização e regionalização. Como aponta Alvarez (2010), ter a fronteira como *locus*, permite que a abordemos em diferentes dimensões analíticas da mesma – internacional, translocal, transnacional e regional. Sendo as fronteiras físicas, territoriais, culturais ou simbólicas, elas abrigam ambiguidades e particularidades de seu espaço social, que fazem delas lugares privilegiados para pensar processos políticos e simbólicos, de conjunção e de disjunção de espaços sociais, culturais, econômicos e políticos (ÁLVAREZ, 2010; CANCLINI, 2003; RIBEIRO, 2000; MARCANO, 1996; SOUZA SANTOS, 2000; OMAN, 1996).

Tomando-a como um termo polissêmico, é possível abordar o tema das fronteiras em sua complexidade. Ao considerarmos a forma como enxergamos e interpretamos nosso campo de pesquisa, temos fronteiras físicas, simbólicas, etárias, de gênero, assim como fronteiras identitárias. As distinções entre os termos *border* e *frontier* nos dão mais significados. O primeiro nos dá a ideia de uma fronteira política que demarca um limite entre estados. A segunda, seria uma frente de expansão (ÁLVAREZ, 2010; CANCLINI, 2003; MARCANO, 2006). Consideramos nosso lugar de pesquisa como um espaço de “transfronteira social”. Dentre os agentes que nelas operam, encontramos um grande fluxo de migrantes, ou melhor, de transmigrantes.

Os temas que discutidos nesta sessão podem ser relacionados às condições da

transnacionalidade, as quais apontam a relação entre territórios e os arranjos socioculturais e políticos que orientam os modos de representação de pertencimento a unidades socioculturais, políticas e econômicas. Assim, os processos de integração entre pessoas e territórios aumentam a complexidade dos modos de representar pertencimento, enquanto as formas pelas quais ocorrem as interações interpessoais “nestes guarda-chuvas simbólicos que estão mudando rapidamente com a globalização” (RIBEIRO, 2000, p. 94).

Ribeiro (2000) sistematiza, para fins analíticos, sete conjuntos de condições para a transnacionalidade, fenômeno que revela novas formas de representar pertencimento. Primeiramente, o autor explora as condições integrativas a partir do conceito de “níveis de integração socioculturais”, pelo qual Steward (*apud* RIBEIRO, 2000, p. 96) se refere ao nível nacional, ou seja, às instituições que tem aspectos de abrangência nacional e internacional, assim como se refere aos níveis de segmentos socioculturais, ou seja, aos grupos localizados.

O autor complementa o conceito de níveis de integração. A partir de seu ponto de vista, estes níveis podem ser interpretados como um espectro formado pelos níveis local, regional, nacional, internacional e transnacional, tendo diferentes poderes sobre a estruturação da capacidade de agentes coletivos e individuais e são, desta forma, “instâncias fundamentais de formação identitária” (RIBEIRO, 2000, p. 97).

O entrelaçamento do que foi concebido como Estado-nação e da expansão de processos de globalização são condições históricas da transnacionalidade e podem ser melhor compreendidas sob a luz das condições econômicas deste fenômeno: a expansão capitalista e a formação dos capitalismos nacional, internacional, transnacional e multinacional¹³, advindos das condições criadas pelo colonialismo e pelo imperialismo (RIBEIRO, *ibid.*).

O crescimento das indústrias de transporte e comunicação, o desenvolvimento das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), como a Internet e a constituição do que o autor chama de “comunidade transnacional imaginada-virtual”, dão-nos condições tecnológica. As três condições seguintes são as ideológicas e culturais, sociais e rituais. Mesmo que o transnacionalismo seja claramente um fenômeno econômico, político e ideológico, Ribeiro (2000) fala em condições e não na transnacionalidade como tal, pois esta seria “a consciência de fazer parte de um corpo político global” (2000, p.24) e, desta forma, suas características são potenciais e virtuais. De qualquer maneira, discutir tais condições nos abre a possibilidade de modificarmos nossa concepção de cidadania de forma mais sensível e responsável aos efeitos do mundo globalizado.

Esta etnografia se refere a mulheres que vivem neste contexto de fronteira, na qual o grande fluxo de migrantes, bens e mercadorias, a faz cosmopolita, embora periférica. É neste contexto que suas identidades são fragmentas, reconstruídas e performadas, como discutiremos mais adiante. A fronteira, como um termo polissêmico, permite-nos explorar as demais fronteiras que se encontram presentes nos cotidianos dessas mulheres.

¹³“O capital está completamente desterritorializado em seu fluxo planetário e fragmentação global” (RIBEIRO, 2000,p.103).

2.3 Migração e trabalho

Esta sessão traz, pelas falas das *abuelas*, expressões simbólicas e experiências de vida narradas vinculadas ao trabalho e à matrifocalidade. Buscamos abordar essas narrativas através de dois níveis interpretativos descritos por Bruner (HARTMANN, 2005). O primeiro seria aquele que advém dos membros dos grupos estudados, ou seja, a interpretação nativa relativas às suas próprias experiências. O outro nível seria a interpretação do antropólogo que, com o intuito de comunicar aos seus pares acadêmicos o que foi experienciado em campo, constrói uma narrativa etnográfica que intercala a interpretação nativa à sistematização de um diálogo teórico pertinente.

Os diálogos teóricos que trouxemos anteriormente descrevem como uma “transfronteira cosmopolita periférica” o contexto econômico e cultural onde esta pesquisa foi desenvolvida. Temos um quadro contextual ambíguo de entrecruzamentos complexos entre global, local, urbano, rural, tradição e mudança. As *abuelas* estão nesse contexto, vivendo-o como agentes dos processos que o forma. É esta agência que buscaremos encontrar em suas narrativas e, a partir destas, discuti-las.

Ribeiro (2010) chama de globalização popular o processo que se dá pela apropriação desigual de bens econômicos e culturais do mundo globalizado por parte daqueles que estão em classes subalternas. Para Marcano (1996), embora a autora não use o termo globalização popular, o movimento informal de pessoas e mercadorias é uma das principais características da transfronteira. Por menores que sejam as cidades de transfronteira e mesmo que enquanto unidades administrativas elas não tenham uma grande importância sócio-econômica para cada um dos países de forma singular, elas exercem um papel de corredor comercial de grande importância regional e que gera um grande fluxo de bens e pessoas. No relato da *abuela* Teodácia, ela descreve os trajetos seus e de sua família, enquanto migrantes:

“Eu nasci em Conceição, é... sou conceioneira (sorriso). Depois, em 40 (1940), vim com 11, 10 anos, aí em Pedro Juan, Paraguay. Aí, vivi intê... e minha mãe casou e fomo pra Santa Virgínia e fomo pra Pacuri; eu tinha já 12 anos; fomo pra Guaíra, eu vivi lá já 1944 e eu tinha já quase 13 anos, depois viemo outra vez pra cá porque minha mãe não gostava pra lá porque ela era, nós somo, bem paraguaia mesmo (risos). Vinha de lá de Assunción, já morava, né? E aí nós viemo pra cá em 44, 45, em Pedro Juan, já estudei outra vez com as irmã da Igreja, né? Depois sai da Igreja em 45, 46... em 46 já saí do colégio, né? E depois eu já tinha 14 ou 15 anos, né? 46 veio a revolução e eu tinha, vamo ver... eu sou de 31, já tiiinha, 47 ... dezeseeete años por aí. Depois passamo outra vez pra Santa Virgínia; meu pai, nós fomo... como que eles fala? Imigrante, né?”

Assim como Teodácia, outras *abuelas* se mudaram para o Brasil quando crianças seguindo os pais que, geralmente, trabalhavam nas lavouras de erva-mate. A *abuela* Pasquala conta que sua família se mudou para o Brasil, na cidade de Amabay/ MS, porque seu pai não queria servir ao exército Paraguaio na Guerra do Chaco.

Ña Reina, que cresceu nas colônias rurais do entorno de Pedro Juan Caballero, contou-me que começou a trabalhar muito jovem. Consta também na fala de sua mãe, a *abuela* Gabriela,

situações de uma vida de pobreza econômica que impulsionaram os fluxos traçados por Ña Reina. Estes estão sempre ligados ao trabalho e à vontade de morar na cidade. Aos quatorze anos, ela se mudou para o Brasil:

“– Um dia, quando eu era moça... era muito difícil a situação... minha mãe não tinha marido e tinha muitos filhos. Um dia, veio uma vizinha da colônia que morava em São Paulo, aí eu falei pra minha mãe, eu quero ir longe, falei pra ela. Aí, vai, ela falou pra mim. Aí, ela me deu pra vizinha e eu fui com a dona pra São Paulo... não falava português. Tudo que eu conhecia era “meu deus do céu!” Era tudo muito diferente pra mim.

– E a senhora falava guarani e castellano?

– Só o guarany, nem castilla não sabia falar. Na colônia ninguém fala isso. Na escola, mal e mal a gente aprende. Mas, é difícil. Eu fui pra São Paulo, fiquei trabalhar lá; oito meses fiquei lá e a dona nem aqui ela não me trazia, era só eu que ficava de dona de casa, cuidando das filhas: tinha uma advogada... a outra, não sei, não me lembro mais o que que era e eu que cuidava, limpava, cozinhava, eu que fazia tudo. Tinha 14 anos, com 16 anos, eu vim. Eu falei pra ela que eu ia vir e que eu ia outra vez, aí quando eu vim aqui é que decidi ficar. Ela não me trazia, né? Ela gostava muito de mim, mas eu não ganhava dinheiro, nada. Ela era paraguaia também, mas de certo que tinha doble-nacionalidade. Foi morar primeiro em Osasco e depois mudamos pra Pinheiros”.

Na fronteira, o trabalho doméstico remunerado e o não-remunerado e o trabalho agrícola, tanto para venda, quanto para consumo próprio, apareceram como ocupações determinantes de e determinadas por questões socioculturais e de gênero. Além disso, a migração aparece quase como intrínseca às ocupações, uma vez que essas compensam mais quando pagas em uma moeda com maior valor. Tais constatações não são novas aos estudos que relacionam migração, trabalho e gênero, pelo contrário. Entretanto, é importante chamar a atenção para o entrelaçamento entre condição econômica e casamento, não como uma assertiva teórica, mas como matéria, conteúdo, que guia a narrativa das *abuelas*.

Além de Dona Teodácia e da Pasquala, a *abuela* Miguela também migrou seguindo os “chefes de família”, os quais eram o pai ou o marido: “lá é muito dura a vida e eu não podia trabalhar, só meu marido, né? (...) antes o marido não deixa a gente trabalhar”. Neste caso, a relação de submissão é reconhecida pela própria mulher e explicitada em sua fala.

Já os relatos das *abuelitas* Gabriela, Reina e Ramona mostraram a necessidade de sustentar uma família matrifocal. Essas mulheres foram e ainda são as chefes de suas famílias, no sentido em que as sustentam e são seu núcleo. As duas primeiras, mãe e filha, têm histórias muito semelhantes, com maior ligação ao meio rural e ao comércio. Apesar de Ña Reina ter trabalhado como doméstica, sua história laboral está ligada aos fluxos de venda de roupas, frutas, verduras, mudas e, principalmente, yuyo. Estes produtos são, todos, muito característicos do comércio da região. Já as duas outras *abuelas*, relatam experiências de abandono e violência, em que o trabalho em “casas de família” restou como uma alternativa quase única, mas, principalmente, como uma guinada emancipadora da situação de exploração no casamento:

“Vinte e um (anos). Eu casei porque antigamente eles falavam que tinha que casar com fulano e tinha que ser aquele; não é como agora. Não deu certo meu casamento, só durou... nem seis anos. Nem isso não ia durar porque não deu certo mesmo. Fiquei com quatro crianças, isso que ganhei. (Criei) tudo sozinha com a ajuda de Deus. Trabalhei pra valer

mesmo, que eu nunca fazia nada quando eu era criança. Depois eu aprendi tudo. Agora eu já não trabalho mais porque já não posso. (...) Doméstica. Eu nunca trabalhei, não sabia... mas, eu procurei e até o final fui doméstica, sabe? Todo mundo me queria muito bem, ajudava, dava roupa, assim” (*Abuela Ramona*)

Em um estudo que traça um panorama da situação de mulheres inseridas no mercado de trabalho brasileiro até o ano de 2005, constatou-se que mesmo que a participação feminina no mercado tenha aumentado desde a década de 70, predominam o trabalho em atividades precárias e informais. O perfil das trabalhadoras são mulheres mais velhas, casadas e mães, com dupla jornada de trabalho, o que mantém o modelo tradicional de família, em que a mulher é a responsável por cuidar da casa e dos filhos (BRUSCHINI et al., 2008).

Pensar em trabalho feminino exige, portanto, que consideremos o quão determinante é o lugar que a mulher ocupa na família em relação ao que ela ocupa na sociedade. Até a década de 70, “donas de casa” eram postas no grupo dos economicamente inativos. Para muitos pesquisadores essa classificação é inadequada, a medida que deveria ser considerado um trabalho não-remunerado e não uma inatividade. No que se refere à ocupação:

“[e]m 2005, em função de uma nova classificação adotada pelo IBGE, pode-se perceber melhor como se distribuem as mulheres ocupadas no setor de serviços (...), a maior parte das trabalhadoras, quase 40% delas concentradas em três subsetores: ‘educação, saúde e serviços sociais’, ‘serviços domésticos’ e ‘outros serviços coletivos, pessoas e sociais’” (ibid., p. 24).

O trabalho de “doméstica” é “o nicho ocupacional feminino por excelência, no qual mais de 90% dos trabalhadores são mulheres” (ibid., p. 26). Faz parte, também, das chamadas ocupações precárias exercidas por mulheres o trabalho agrícola não remunerado para consumo próprio de da unidade familiar. Essa segregação setorial e ocupacional por gênero revela a condição subordinada que a mulher ocupa no mercado de trabalho. Além disso, há uma enorme discrepância entre as remunerações de homens e mulheres que tem diminuído, mas ainda se mantém (BRUSCHINI et al., 2008; SALAS e LEITE, 2008).

A relação entre os dados do estudo que acabamos de citar e as histórias de vida das *abuelas*, enquanto trabalhadoras, fica mais clara a medida que pudermos associá-las a outras questões, elaboradas de maneira mais complexa, que foram levantadas por estudos de gênero. No caso desta pesquisa, o enaltecimento da mulher paraguaia como mãe, que reconstruiria a família e a nação, imaginada no processo político depois da Guerra da Tríplice Fronteira, em contraste com as *abuelas etnografadas*, ancoram a discussão que buscaremos desenvolver no capítulo seguinte.

Por outro lado, como observa Klaas Woortmann (1987), os padrões de parentesco e os papéis sociais de gênero¹⁴ são manipulados sob dois níveis ideológicos: o ideal, que corresponde ao modelo cultural dominante, e o modelo adaptativo que emerge da práxis cotidiana de famílias pobres. “As pessoas têm que viver sua vida quotidiana, e a este nível o parentesco é uma variante

¹⁴O autor usa o termo “papéis sexuais”. Achei pertinente substituí-lo por papéis sociais de gênero, a fim de adaptar os paradigmas teóricos utilizados.

importante, pois é através dele, em boa medida, que as pessoas se ajustam às dificuldades da vida” (ibid., p. 15). A grande maioria das *abuelas* etnografadas atuaram este modelo adaptativo e viveram papéis não esperados delas no nível ideológico ideal. Entretanto, como mostraremos na sessão seguinte, essa condição adaptativa é histórica e a mulher paraguaia imaginada como um símbolo ambíguo.

3.0 MIGRAÇÕES DE MULHERES PARAGUAIAS PARA O BRASIL: das fronteiras de gênero às fronteiras etárias

A Grande Guerra em que o Paraguai lutou contra o Brasil e a Argentina, é um marco para sua história política e econômica. Declarada em novembro de 1864, este conflito, muito resumidamente, exauriu a economia paraguaia e provocou mudanças econômicas entre os países da Tríplice Fronteira que refletiram em toda a América Latina. Entretanto, o que há de mais importante para assinalar aqui, é que desta guerra surgiram diversos imaginários político-ideológicos. Com estes, emergiram diferentes correntes históricas acerca da guerra, a dívida moral brasileira pela pobreza no Paraguai, assim como a mulher paraguaia imaginada junto à reconstrução da nação (DORATIOTO, 2002; DOURADO, 2005; MOTA, 1995; ORTOLAN, 2010).

Neste capítulo, abordaremos aspectos históricos e simbólicos que dizem respeito às problematizações levadas à campo e às interpretações que brotaram do diálogo entre teoria e dados etnográficos. Neste sentido, a sessão que segue discute as relações entre colonialismo, guerra, gênero e estigmas, a fim de problematizar o que chamamos de “mulher paraguaia imaginada”. Na segunda sessão, os dados de campo, ou seja, as histórias de vida das *abuelas*, são tratados a partir das teorias que pensam as narrativas como fonte de conhecimento. Buscamos, então, narrar e compreender a complexidade das experiências socioculturais das mulheres paraguaias etnografadas.

3.1 Gênero e Guerra: a mulher paraguaia imaginada

Não pretendemos elaborar nenhuma análise com base em fontes literárias locais. Entretanto, chama à atenção um trecho do memorial de João Portela Freire (1999), ex-presidente da Associação de Produtores de Erva Mate de Amambáí. Ele relaciona Ponta Porã à ideia de buraco negro para dizer que a cidade já foi considerada um “borrão no mapa” (ibid. p. 58). Mostra-nos, de certa maneira, concepções que fizeram parte da colonização e formação de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero. Passamos, agora, a como essa região é imaginada como não globalizada no seu início, embora a vinda do “homem branco” ao “novo mundo” seja um índice da globalização produzida pela expansão europeia do século XVI:

“Realmente foi desconhecida e evitada por muito tempo e até a segunda metade do séc. XVIII, quando nela se aventuraram os primeiros brancos de origem europeia. Nela viviam e dominavam os índios Mbayas, Guaycurus e Payaguás; valentes, lutadores, indômitos, guerreiros andarilhos, temidos e temíveis. Dominaram, vindo também do Chaco, toda esta região de Vacaria e da Cordilheira de Amambay, achegando-se mesmo até as proximidades de Assunción do Paraguay” (ibid., p. 58)

Este trecho vem como um exemplo de como a história da região foi construída de maneira colonialista para o senso comum e expressa algumas questões que discutiremos agora. A fragmentação de processos sociais, os quais são múltiplos e interconectados é, segundo Eric

Wolf (1994), fruto da forma como a história é construída e nos é ensinada. Somos levados a ver tais processos como unidades independentes e assim pensamos o que é chamado nação, sociedade e cultura. Sob uma pauta desenvolvimentista, a história é elaborada com um maniqueísmo que polariza os elementos constituintes dos processos sociais, a favor dos que a elaboram a partir de uma perspectiva colonialista.

Wolf (ibid.) argumenta que o Ocidente escreveu sua própria história como uma linha contínua de progresso que teria se iniciado na Grécia antiga até os Estados Unidos, como parte da política capitalista e liberal. A diferença entre Oriente e Ocidente é, para Said (1990), uma polaridade geopolítica inventada pela Europa. Segundo o autor, o orientalismo é, academicamente e politicamente, um estilo de pensamento que se baseia na distinção ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente. Definindo-se a partir de uma cultura de opostos, o ocidente vê os “outros” como grupos descritíveis a partir da falta, de uma lista de deficiências. Produzem-se, então, as idéias de que o ocidente é rico, desenvolvido, erudito, civilizado, enquanto o oriente não é.

É o que vemos nos argumentos de João Freire (1999). Até a chegada do “homem branco”, a região de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero não era mais que um borrão no mapa, habitada por uma gente sem história (ibid.). Este aniquilamento dos direitos e da história destes povos, assim como do lugar na história contemporânea da região, é latente até os dias de hoje, em que a luta entre latifundiários e indígenas por terra nos traz notícias de assassinatos e diversos tipos de violência, principalmente contra os Kaiowá e os Guarani.

Os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1975), sobre os Terena de Mato Grosso do Sul, e de Márcia Anita Sprandel (2006), sobre os brasiguaios, apontam que a estigmatização negativa dos grupos, das etnias desta região, exige esforço por parte do pesquisador, principalmente em dois sentidos: para que as análises sejam feitas de forma crítica, como uma problemática étnica, identitária e política e para que se fuja dos estereótipos difundidos.

A história construída desta região inclui, sob sua perspectiva colonialista, regionalista e desenvolvimentista, a formação do cultivo de erva mate e a guerra do Paraguai, como pudemos verificar em Benítez (2008), Goiris (1999) e em Freire (1999), já citado. No que diz respeito, especificamente, à guerra do Paraguai, sua história é cercada de mitos políticos (DORATIOTO, 2002). As fronteiras de Ponta Porã e Bela Vista, cidades de fronteira do Mato Grosso do Sul com o Paraguai, foram parte das disputas territoriais da guerra (BENITEZ, 2008; DORATIOTO, 2002; GOIRIS, 1999). O nosso campo de pesquisa, onde as *abuelas* vivem como migrantes, já foi território paraguaio e carrega em seu nome, nas rodas de mate e tereré, nas refeições um tanto híbridas – arroz, feijão, bife acebolado, salada e sopa paraguaia – signos que pertencem ao sistema simbólico da cultura paraguaia, ao mesmo tempo que se reconfiguram como integrantes de um sistema simbólico fronteiriço.

Essas características culturais que citamos brevemente, pincelam traços de uma imagem que envolve todos os sentidos de quem chega a esta fronteira; um quadro em que esta é o local de

simbiose entre as culturas de dois países vizinhos que se enfrentaram no conflito eclodido como resultado do processo de construção e consolidação dos Estados Nacionais do Rio da Prata. Neste processo os objetivos do Império do Brasil foram: a livre navegação no rio Paraguai para garantir a comunicação fluvial entre o Mato Grosso e as demais regiões do Brasil, a delimitação das fronteiras com o Paraguai e a contenção da influência da Argentina sobre o Paraguai. A criação de fronteiras vem como legitimação de um estado e da idéia de nação (ANDERSON, 1991; DAS E POOLE, 2004).

Segundo Anderson (1991), a nação é uma comunidade imaginada como limitada e soberana, delineada através de processos de mudança social e de formas de consciência. Ela é limitada por ser fronteiriça, soberana por ter suas raízes conceituais no Iluminismo - o qual derrubou a noção de uma realeza hierárquica legitimada religiosamente como dotada de um poder divino - e é imaginada como comunidade pois se assenta no nível de profundidade do fraterno, que compartilha a mesma língua, espaço e governo. Para Ferguson e Gupta (2002), podemos falar de estados imaginados e não apenas nações, ou seja, entidades construídas que são conceitualizadas, de forma socialmente efetivas, por meio de mecanismos, imaginados e simbólicos, que requerem estudo.

As histórias sobre a Guerra do Paraguai, seus porquês políticos, territoriais e econômicos, foram cercados pelo que Francisco Doratioto (2002) chamou de “mitos ideológicos”. Segundo o autor, a corrente histórica positivista brasileira, que se opunha ao regime monárquico, responsabilizou o império pelo início da guerra, enquanto no Paraguai, a linha revisionista reconstruía a imagem de Solano Lopez, tornando-o um líderanti-imperialista (ibid.).

Anderson (1993) propõe que para compreender a nacionalidade, assim como o nacionalismo, é preciso considerar como estes se tornam históricos, de qual maneira suas significações mudam com o decorrer do tempo e por que comandam tamanha legitimidade emocional. Para o autor, uma nação é imaginada como comunidade enquanto seus membros, mesmo que estes sequer se conheçam, compartilham projetos comuns. Além disso, o fato de ser imaginada não significa que esta seja falsa. Comunidades não devem ser distinguidas em termos de falsidade ou genuinidade. Para Anderson (ibid.), o que importa é perceber em qual estilo elas são imaginadas. A forma como a mulher é imaginada, retratada, na história do pós-guerra se reproduz e se transforma nas dinâmicas entre tradição e transformação presentes no trânsito de vidas entre limites fronteiriços nacionais, econômicos e de gênero.

Independente de qual a corrente teórica, imagens construídas de mulheres paraguaias são encontradas entre o que chamaremos de construções ideológicas do pós-guerra. Quando não são excluídas ou são citadas de forma pejorativa, principalmente por preconceitos étnicos, a mulher é representada como mãe exemplar. Em época de paz, cuida do lar, educa os filhos e colabora com o homem em seus mais variados trabalhos e, durante a guerra, consola, permanece serena e firme, leal como companheira e dedicada como mãe (DOURADO, 2005; ORTOLAN, 2010).

Maria Tereza G. Dourado (2005) enxergou, em sua leitura de documentos e relatos de guerra, duas categorias de representação das mulheres brasileiras durante o conflito: “as senhoras respeitáveis”, casadas, que apareceram em poucos escritos - como todas as mulheres, de uma maneira mais geral - mas recebiam nome e sobrenome, até apelidos que seguiam o respeitoso “Dona”. Cabe ressaltar que estas eram mulheres brancas. A mais famosa foi a enfermeira Ana Justina Ferreiro Néri, viúva do militar capitão Isidoro Antônio Néri. Segundo a autora, constam em relatos que depois de incentivar seus filhos a se alistarem, ela foi a um dos campos de batalha para socorrê-los e acabou acompanhando o exército como enfermeira durante cinco anos. Ana Néri ficou conhecida como “mãe dos brasileiros”

“Uma outra senhora, a alagoana D. Rosa Maria Paulina da Fonseca, naquela época de empolgação pela pátria, ofertou seus sete filhos à causa brasileira, sendo que um deles, Manuel Deodoro, futuramente seria aquele Marechal Deodoro da Fonseca, o proclamador da República[iv]. A *Semana Ilustrada* publicou um soneto de D. Rosa em homenagem aos futuros heróis de guerra, que vinha acompanhado de uma ilustração dela com os sete filhos” (DOURADO, 2005, p. 17)

Em outro grupo estão as “Maria Sem Nome” (DOURADO, 2005). Estas mulheres saíram do anonimato por terem feito algo que foi considerado heroico, como foi descrito em “A retirada da Laguna”, de Alfredo Taunay que “registra a presença da preta Ana ‘tirando ou rasgando das próprias roupas o que faltava para os curativos e ligaduras’ ou Ana Mamuda ‘era uma humilde negra de coração branco’” (DOURADO, 2005, p. 28).

Devemos trazer, também, para esta discussão, a presença da mulher nas etnografias. Como nos mostra Moore (1991), esta tem sido constante se considerarmos o interesse tradicional da antropologia pela família e pelo matrimônio. Entretanto, como apontam muitas antropólogas feministas, este interesse não dissolvia o androcentrismo advindo da perspectiva ocidental, que deforma os dados de campo. A “antropologia da mulher” do início da década de 70 se encarrega de explicar como a mulher era representada pela literatura antropológica e passa a investigar como a lógica ocidental se forma (MOORE, 1991).

Em 1935, Margaret Mead (2000), por meio de um estudo comparativo, conclui que os temperamentos dos homens e das mulheres não variam de acordo com o sexo. A autora argumenta que as concepções de masculinidade e feminilidade são construções culturais variáveis. Mas, é na década de 60 que, com o intuito de combater o determinismo biológico, ainda encontrado em Mead, surge a diferenciação entre sexo e gênero, sendo este último uma categoria analítica. Já o termo “mulher”, passa a ser encarado como uma categoria empírica e descritiva (MOORE, 1997; NICHOLSON, 1987; HEILBORN e SORJ, 1999).

Há autoras que assumem que sistemas de gênero são mecanismos culturais para orientar as diferenças entre os sexos e os problemas da reprodução social e biológica. Por outro lado, também há as que fazem uma distinção radical, como Sherry Ortner. Estas consideram que gênero é um produto do processo social e cultural, e a ênfase no fator biológico varia de acordo com a tradição cultural (MOORE, 1991; PISCITELLI, 1998, ORTNER, 1979).

De qualquer forma, é a partir destes conceitos que são apontadas críticas à antropologia, enquanto uma disciplina que, até então, não incluía as mulheres na análise social, mas apenas como parte integrante de sociedades supostamente masculinas. Por conseguinte, surgem críticas ao patriarcado em si. Gayle Rubin (1993), por exemplo, aponta que a distinção entre a capacidade e necessidade de criar um mundo sexuado e as formas empiricamente opressivas, através das quais esse mundo se organiza, seria obscurecida pelas formulações do patriarcado. Os “sistemas sexo e gênero”, ao contrário, mostrariam as relações sociais que os organizam (MOORE, 1997).

Além disso, o determinismo biológico ainda descrevia a “mulher” como condenada por sua “natureza”. Com o intuito de combater este determinismo, Piscitelli (1998) argumenta que feministas anglo-saxãs das décadas de setenta a noventa dialogaram com a teoria da descendência e da aliança, clássicas aos estudos de parentesco, tão caros à Antropologia. Apesar de terem sido evitadas pelos acadêmicos, por algum tempo, trataram de formular suas críticas a esses textos, nos quais os processos de construção de identidades e de laços sociais apareciam ancorados na natureza, na biologia ou em alguma instância divina.

Entre as décadas de 70 e 80, os trabalhos antropológicos que discutiam a questão de gênero buscavam modelos analíticos que dessem conta de resolver a generalidade da subordinação política da mulher nas sociedades humanas. Assim, embora a noção de dominação masculina universal não fosse aceita unanimemente, este foi o centro de grande parte das discussões, como em Michelle Rosaldo e Louise Lamphere, que trabalharam a questão da dominação universal como um ponto de partida e como um fato indiscutível (LASMAR, 1997).

Em 1975, Reyna R. Reiter busca discutir conceitos norteadores da noção de dominação masculina universal sem, contudo, pô-la em xeque. A autora discutiu as noções de autoridade, poder e influência e como se relacionam com a dominação do homem sobre a mulher (ibid.). As discussões são feitas sob o aporte das dicotomias. O uso do termo gênero como um instrumento analítico crítico ao biologismo não desconstrói, apenas por si, os binarismos que podem ser imaginados de maneiras diversas diante da diferenciação entre feminilidade e masculinidade (MORRIS, 1995).

Uma nova fase se inicia nos estudos de gênero partir da década de 80. A atenção se volta para a busca dos processos sociais que atualizam a assimetria entre os gêneros. Os estudiosos dessa época de guinada dos estudos de gêneros – como Sherry Ortner, Edwin Ardener, Marilyn Strathern – perceberam a necessidade de sair das grandes generalizações e de desenvolver investigações mais profundas, em sociedades concretas, deixando que os “nativos” falassem por si, de suas formas de organização social das relações de gênero. Nesse momento, o relativismo e a ênfase na diferença passam a ser visados (ibid.).

Para Scott (1995), a categoria gênero está ainda em construção enquanto instrumento analítico. Segundo a autora, as formulações de teóricas feministas acerca dessa questão, se dão por dois motivos: dar conta das continuidades e discontinuidades, das persistentes

desigualdades e de experiências sociais radicalmente diferentes, e para desafiar conceitos disciplinares dominantes, desafiando a própria estrutura de poder acadêmica. Scott (ibid.) aponta que, entretanto, ainda não se deu conta de mostrar, suficientemente, que as mulheres tem história e participam das histórias políticas.

No que diz respeito à história da guerra da Tríplice Fronteira, encontramos semelhanças e diferenças entre as maneiras de retratar as brasileiras e as paraguaias, as quais são pertinentes para compreender o reflexo da mulher paraguaia imaginada nas *abuelas* etnografadas. Assim como na historiografia das mulheres que fizeram parte do exército do Brasil, há a segmentação racial e, pela enorme presença guarani, étnica. A maternidade também foi exaltada, mas de uma maneira mais significativa, uma vez que a morte da maioria dos homens paraguaios teve um enorme efeito de mudança nas configurações de gênero do Paraguai.

Para o historiador Luc Capdevila (2004), guerras podem transformar as relações de gênero. O autor considera que as fronteiras de gênero foram reforçadas a partir da crise demográfica instaurada em um lugar habitado, em sua maioria, por mulheres. Além disso, devemos notar que em momentos de conflitos como esse, a ambiguidade entre os gêneros, construída sob a lógica ocidental, é explicitamente marcada e reforçada, ao mesmo tempo que é desconstruída em determinados âmbitos. Podemos dizer que a guerra é um conflito político performado em diversas esferas, sendo que a mais explícita é a esfera física, pois podemos considerar os corpos como símbolos a medida que estes atuam papéis sociais pré-determinados e, também, os desafiam diante de um contexto de crise.

No discurso oficial, a mulher paraguaia ocupa o lugar de reconstrutora de uma nação em que restaram crianças e idosos. O enaltecimento da maternidade, bem como o sacrifício da mãe que mantém a existência da família, garantiu o afastamento das mulheres do espaço público (ibid.). Mas, este é apenas um aspecto da construção da mulher paraguaia imaginada, já que por outro lado surge, no pós-guerra, a ideia de um matriarcado paraguaio ainda reproduzida sob a sombra do que é imaginado como mulher paraguaia (ORTOLAN, 2010; MOTA, 1995; PEDRO, 2005; SILVA, 1996; SOTO, 2001).

Na bibliografia a respeito da construção de gênero no Paraguai, encontramos imagens idealizadas das mulheres que fizeram parte da guerra e dos ideais de reconstrução da nação, dos quais estas são símbolo. É o caso das *residentas*, das “filhas de Assunção”, da *kuña guapa* e a da *kyguá verá*. Essas visões sobre as paraguaias, que se relacionam com a guerra do Paraguai e com o contexto étnico em que esse país foi colonizado, são relevantes na medida em que nos mostram o caráter político, logo simbólico, das construções de gênero.

Foram chamadas de *residentas* as esposas de militares que os acompanhavam nas campanhas de guerra. As “filhas de Assunção” eram mulheres, geralmente de classe abastada, que se reuniam em assembleias para promover campanhas para manter a guerra em prol da independência do país. As *kygua vera*, no entanto, seriam mulheres vindas da zona rural, de origem guarani e que eram tidas como “mulheres do povo” (ORTOLAN, 2010; SILVA, 1996).

Essas imagens, quando presentes na historiografia que aborda o assunto, busca mostrar a presença da mulher na guerra como parte de um exército invisível. Estes construtos idealizados acerca das mulheres, nos mostram como a política do pós-guerra e a construção da nação foram permeadas por mudanças nas relações de gênero, pelas quais suas fronteiras foram reforçadas com o enaltecimento da maternidade e do sacrifício das mães, assim como o afastamento destas do espaço público, na tentativa de superar a crise demográfica que assolou o Paraguai (ORTOLAN, 2010; PEDRO, 2005; SILVA, 1996;).

Já a imagem da *kuña guapa* surgiria com o discurso referente à reconstrução do país. A paraguaia passa a ser simbolizada como a *kuña guapa*, mulher trabalhadora, e como a *kuña vale*, mulher valente (SOTO, 2001). Como parte desta discussão, há a noção de que a imprensa paraguaia do pós-guerra buscou representar a mulher paraguaia como forte, porém dócil, “maternal” e que a formação dessa imagem da mulher paraguaia é parte do projeto urbano liberal e elitista que buscava a reformulação de costumes, principalmente dos mais pobres e que vinham da zona rural (ORTOLAN, 2010).

Atualmente, a mulher paraguaia ainda é vista dessa maneira. Durante a pesquisa – e durante toda a minha vida no Mato Grosso do Sul – ouvia a reprodução das imagens da *kuña guapa* e da *kuña vale* nas falas de brasileiros. Quem me levou, pela primeira vez, ao Mercado Municipal de Pedro Juan Caballero foi uma mulher brasileira, amiga do meu pai e ex-aluna da minha mãe, que não quis ter seu nome citado. Ela me disse que me ensinaria a chegar lá porque se o que eu precisava era conhecer as “paraguaias velhas”, era lá que eu as encontraria. No caminho, contou-me que:

“olha, essas paraguaias trabalham, viu?! Se você andar aí você vai ver... esses homens paraguaios não fazem nada! Deus que me perdoe! Passam o dia sentaaados, tomaaando tereré. Quem trabalha, que você pode falar TRABALHA MESMO, é a mulher! E são valentes, viu?”

Não tomemos essa fala apenas como uma opinião que só nos apresenta dicotomias estigmatizadas envolvendo as categorias homem/mulher, preguiça/valentia. Pelo contrário, nos mostra que há uma complexidade na formação do senso comum acerca da mulher paraguaia e das relações de gênero, tanto no espaço público, quanto no espaço privado, além de reproduzir a mulher paraguaia que foi imaginada durante o processo de efetivação do projeto político pós-guerra. As relações de poder reforçadas pela reconstrução do estado paraguaio do século XIX, são endossadas ainda no presente e naturalizam a condição sócio-econômica dessas mulheres, a medida que sua valentia é vista como intrínseca e inerente à uma identidade nacional e de gênero.

Por ter ouvido menções, antes mesmo de pensar em estudar Ciências Sociais, ao que hoje vejo ser a imagem da *kuña guapa*, a problematização do matriarcado paraguaio imaginado no período do pós-guerra e que se faz latente em alguns discursos historicamente documentados foi minha preocupação desde o início do projeto de pesquisa (ORTOLAN, 2010; PEDRO, 2005; SILVA, 1996). Para uma vertente dos estudos sobre o patriarcado, a ideia de um matriarcado

paraguaio sustentaria a visãopatriarcal (SOTO, 2010).

Esta noção se assemelha, em muito, ao que Dalton (2010) nos diz sobre as mulheres zapotecas do Istmo de Tehuantepec, em Oaxaca, México. Segundo a autora, estas são descritas, pela literatura e pela arte, com características semelhantes àquelas atribuídas às paraguaias imaginadas: bonitas, valentes, elegantes, capazes, dignas. Denotam às Zapotecas a suposta condição de matriarcas e definem o estereótipo de como uma mulher indígena deve ser. Para a autora, estas características estereotipadas, mesmo que pareçam valorar estas mulheres, reproduzem mitos e juízos de valor patriarcais.

Os conceitos de esfera pública e esfera doméstica passam por discussões semelhantes, contemporâneas e que relacionam à problematização da dominação universal das mulheres. Sob uma perspectiva teórica clássica, essas esferas são definidas como construções ideológicas pertencentes ao âmbito das relações que determinam papéis sociais. Estes, dizem respeito aos contextos das atividades que se dão em espaços determinados e formam nichos de divisão de trabalho. Tais conceitos são muito significantes aos estudos de parentesco e de gênero. Segundo John Comaroff (1987), a distinção entre estes domínios foi tida como universal, o que caminha junto à uma tendência das Ciências Sociais em enxergar economia e sociedade como uma série de esferas dicotômicas.

Para fins analíticos, Comaroff (ibid.) sistematiza as discussões acerca deste tema em três grupos epistemológicos: comparativo, transeccional e sistemático. O primeiro grupo descreve a distinção entre domínio público e privado como uma realidade universal que divide atividades por contextos socioespaciais. A primeira estaria limitada ao núcleo familiar, enquanto *locus* de socialização, produção e reprodução, enquanto a segunda abrangeria a esfera das leis, da política e da regulação econômica. Segundo as críticas do autor, os problemas desta perspectiva se encontram em suas raízes na sociologia positivista e na etnografia comparativa, a qual foi fundada sob concepções androcêntricas e ilusões etnocêntricas sobre a universalidade da família humana.

A vertente transeccional, por sua vez, não nega a existência destes domínios, mas não os separa radicalmente, tampouco os vê como frutos de regras sociais e culturais. Eles seriam produtos de correntes de transecções de diversos valores entre indivíduos. Estes processos gerariam arranjos culturais e estruturais, os quais estariam em fluxo e intercâmbio constantes para a negociação de tais valores. Assim, a esfera doméstica seria mais do que um lugar para reprodução e socialização, e a pública viria como um produto de trocas em e entre famílias, também por parte das mulheres. Comaroff não nega que trocas gerem formas sociais concretas, entretanto, se assim fosse, seria difícil explicar como esses domínios se mantêm em determinadas sociedades. “Contudo, arranjos familiares, mesmo que diversos, tendem a ter bases institucionais e ideológicas profundas; eles não são objeto de reinvenções contínuas¹⁵” (ibid., p. 60).

¹⁵Traduzido do original: “After all, familial arrangements, for all their diversity, tend to have deep institutional and ideological foundations; they are not the object of perpetual reinvention” (Tradução minha)

A vertente sistêmica é apresentada como dividida em duas variantes. De um modo geral aponta que a esfera doméstica é condicionada pela ordem social total a qual pertence. A primeira variante está focada nas chamadas sociedades simples, ou seja, sem estado, no sentido ocidental e dizem respeito às análises de Meillassoux, Terray, e Collier (*apud* COMAROFF, 1987). Resumidamente, sugerem que a dicotomia entre público e doméstico deve ser compreendida pelo exame das estruturas que reproduzem arranjos sociais concretos e dão forma às relações e ideologias observáveis.

A segunda variante, analisada a partir dos trabalhos das feministas Sacks e Reiter (*ibidem.*), está focada nas sociedades complexas e na lógica da divisão de classes. Para estas autoras, a dicotomia entre tais domínios expressam valores e contradições sociais específicas, ligadas às relações de produção. Na medida em que as relações domésticas sejam afetadas pela disposição de propriedades, pela decisão do trabalho público e do doméstico e pela produção para uso ou troca, essas esferas não são independentes uma da outra, enquanto mantém uma forma de organização social: “Um sistema estatal deve ser estruturado para garantir que a aquisição de recursos por uma elite seja institucionalizada e, assim, aceita” (REITER, *apud* COMAROFF, 1987).

A separação entre público e privado não seria intrínseca a cada um destes domínios, mas sim um mecanismo de controle do poder centralizado sobre uma determinada população. Essa distinção representaria, portanto, a expressão cultural de relações reais, de subordinação e exploração entre as pessoas. Mesmo que o substrato ideológico dessas relações dependa do modo como um estado é formado, elas são mediadas por sistemas culturais prévios. Para Sacks (COMAROFF, 1987), a formação de classes e o aumento da produção para troca demandam uma constante regeneração das relações de poder no âmbito do trabalho, em que o homem é responsável pela produção social e a mulher é confinada ao trabalho doméstico para uso privado.

Nestas críticas, nestes diálogos teóricos e no constante pensar do que está imbricado às relações de gênero, está imbuída a problematização da questão do poder. Para Foucault (1979), o poder está também na capacidade que algumas entidades, como o Estado, a família, a escola, a mídia, entre muitas outras, têm de subjugar e submeter, mas é, principalmente, um feixe de relações mais ou menos piramidais, coordenadas e organizadas. Contudo, em sua análise, o autor não volta seu olhar para o macro e não vê o poder como algo que emana de um determinado ponto. É mais ou menos nessa direção que caminha a crítica de Comaroff (1987) às teorias sistêmicas.

A primeira contribuição apontada pelo autor é a distinção cuidadosa entre as construções ideológicas ocidentais e as “unidades de análise que poderiam explicar as similaridades e as variações em sistemas sociais¹⁶” (*ibid.*, p. 64), o que supera, em certa medida, o etnocentrismo da perspectiva comparativa, assim como afasta universalismos referentes à assimetria de gêneros, à família e às origens das formas sociais. Além disso, esses estudos integram as

¹⁶Traduzido do original: “units of analysis that may explicate similarities and variations in social systems”.

análises histórica, estrutural e cultural das interconexões entre o âmbito doméstico, as relações de gênero, de classe e os sistemas de produção e troca. Por outro lado, tais esquematizações são inespecíficas, ecoam a divisão de categorias binárias e não descrevem atores sociais, mas marionetes comandadas por um estado que paira sobre elas. As interconexões entre as esferas do público e do privado podem ser melhor pensadas sob a luz da teoria foucaultiana.

Foucault (1979) se volta ao micro e vê que o poder se gera e materializa em uma gama extensa de relações interpessoais. Para o autor, existem duas esferas em que se consolidam as práticas de poder e cada uma delas produz seus discursos e se legitimam por meio destes. Uma das esferas está constituída pela ciência, enquanto a outra está formada por todos os demais elementos, como o ideológico, as diferenciações de gênero, as práticas discriminatórias, as normas e os critérios de normalidade.

O poder e o saber estão, portanto, intrinsecamente vinculados. Como assinala Foucault (1979) a dinâmica da produção de verdades, de discursos como instrumentos de poder, a mulher encontra-se atrelada à natureza, à uma construção social do seu corpo, à maternidade e à vida doméstica. Como disse Foucault, o desafio está em perceber “de que modo a verdade da história pode ter efeito político” (1979, p. 154). A partir deste viés, voltamos à pauta das construções ideológicas do pós-guerra.

A maternidade já foi vinculada, quase que exclusivamente, ao espaço privado e à esfera emocional da vida das famílias (STEVENS, 2007). Entretanto, ao interpretarmos os relatos das *abuelas*, vemos que a maternidade e a condição matrifocal das famílias as puseram na posição de provedoras, mantenedoras do núcleo familiar que, como mostraremos com mais detalhes no capítulo seguinte, promovem a confluência entre a paraguaia imaginada e a etnografada.

A formação de uma de uma mulher e de uma família paraguaias imaginadas, assim como a periferização econômica e social do Paraguai, podem ser vistas como mudanças advindas dos processos sociais gerados durante a guerra. As mudanças de paradigmas na antropologia, nos põem diante da relativização do conceito de família. Desta maneira, não temos uma definição geral de família, mas sim o estudo de tipos de famílias que são definidas de acordo com a cultura a qual pertencem, uma vez que são historicamente construídas (COMAROFF, 1987). A família paraguaia pós-guerra, devido ao genocídio da população masculina, é monoparental e matrifocal, mantida por mulheres valentes que assumem o papel social do marido e pai perdido, ao mesmo tempo que são dóceis, amáveis e servis, como as mulheres, supostamente, deveriam ser.

Estes processos da guerra e do pós-guerra geram discursos pelos quais operam o poder e o controle, se pensarmos em Foucault (1979) e em sua “história política de uma construção de ‘verdade’” (ibid., p.128). Para o autor, as relações de poder não são, necessariamente, proibitivas, mas são produtivas. Produzem discursos, constroem verdades. No caso da Guerra da Tríplice Fronteira, pode-se dizer que a mulher imaginada foi produzida como um símbolo ambíguo. Por um lado, simbolizam a valentia diante às adversidades econômicas advindas da

perca da guerra e, conseqüentemente, de território. A *kuña guapa* manteve a família no contexto de crise e mudanças; reconstruíram o país como mães responsáveis pela criação das crianças que, futuramente, assumiriam papéis já pré-determinados, uma vez que os papéis atribuídos à mulheres e homens são produto da ação humana em sociedades históricas, concretas e dinâmicas (ROSALDO, 1995).

As relações de gênero que estão imbricadas na vida social são parte constituinte das formas de organização social. Na história da Antropologia a busca por essencialismos, por origens, tendia a registrar os “primitivos” como portadores de necessidades humanas essenciais (ibid.). Essa tendência acarretou em construções ideológicas generalizantes que diziam respeito à questões como sexualidade, reprodução, família, relacionando essencialismo ao determinismo biológico, não menos universalista. Enquanto o homem paraguaio é forte, guerreiro, um soldado político em defesa do seu país, tão corajoso que é capaz de morrer por sua nação, a mulher paraguaia é não menos forte, guerreira como mãe dedicada, como esposa, como mulher caridosa, tão corajosa que é capaz de reconstruir um país devastado pela guerra.

Na história da antropologia, a dominação masculina já foi vista como um aspecto da organização da vida coletiva, da padronização de expectativas e da maneira como as pessoas pensam suas próprias vidas. As construções ideológicas do pós-guerra consolidaram uma determinada concepção de “ser mulher paraguaia” que, se vista de forma rasa, pode ser confundida com um tipo de matriarcado. Entretanto, interpretamos que estas três palavras abrigam essencialismos políticos que funcionam como instrumentos de controle de estilos de vida, uma vez que ser vista como *kuña guapa* não significa ter visibilidade e, mesmo que esta última seja um pouco alcançada, ela não é sinônimo de detenção de poder, embora estes sejam historicamente relacionados.

Este é apenas um aspecto da mulher paraguaia imaginada, a qual é um símbolo polissêmico capaz desdobrar as possibilidades interpretativas que demonstram a complexidade das relações de gênero. Ao se voltar para o conceito de performatividade em Austin, Butler argumenta que o gênero não existe em si como um fato ou uma essência, pois seria um conjunto de atos que dão a impressão de uma essência aparentemente coerente.

Tornar-se “mocinha”, casar, ser mãe, passar de filha à esposa, de cidadã paraguaia à migrante e a cidadã “brasiguia”, configuram rituais de passagem performados nos interstícios das travessias desses limites (GENNEP, 2011). Nas narrativas das *abuelas*, esses rituais aparecem atrelados não apenas à condição de ser mulher, mas ao que restou ser diante da naturalização do que lhes foi reservado por serem mulheres e paraguaias.

3.2 “A gente faz o tempo”: narrativas das *abuelas* etnografadas

Quando Ña Gabriela tinha dezesseis anos, morava com sua mãe na casa de sua *abuela*: “mi mama saiu da casa pra ir atrás do marido dela”. Seis meses depois, sua avó deixou que ela os procurasse, pois já tinham notícias de onde estavam. Encontrou sua mãe grávida, morando

em um casebre mal construído, de uma folha cujo o nome não lembra, e sem colchão para deitar. “Se chovia, era melhor ficar fora”. Questionou a mãe sobre sua condição, mas ela apenas respondeu que “o homem não tem tempo de fazer a casa”. Conta que logo retrucou, dizendo “o tempo é a gente que faz”. E decidiu fazer uma casa para sua mãe, de folhas de coqueiro e taquara, pois não tinha sapê:

Foto 15 - Abuela Gabriela mostra como construiu a casa para sua mãe.



“Primeiro eu quebrei a folha, fiz assim, assim [mostrou com a mão]. Agora, já me doeu tudo a mão, já tá saindo sangue. Aí, eu falei pro *carai*¹⁷, o meu padraço: você fura aí e eu vou procurar um homem pra te ajudar”.

Ela pagou o ajudante com um de seus vestidos, para ele dar para sua esposa. Ainda faltava uma cama para sua mãe. Gabriela começou a varrer o quintal da casa da dona do armazém, perto de onde estava sua mãe. Ela ofereceu dinheiro para a menina, que preferiu receber o pagamento em comida. Foi para essa senhora que perguntou como poderia fazer um colchão e, assim, aprendeu a fazê-lo com *campim-biju*. Gabriela pediu ao *carai* que abrisse a taquara com um machado. Explicou-me que fica como uma tábua e mostrou com suas mãos todo o processo. “Agora você tem que fazer uma cozinha pequenininha. Agora você que vai se virar, falei pro meu padraço”.

Na Gabriela narrou muitas histórias enquanto tomávamos mate, de manhã bem cedo. Explicou-me detalhes sobre a construção de uma casa; contou histórias que mostram sua autonomia, inteligência e perspicácia. Movimentos com as mãos punham em imagens as lembranças do seu passado. Surgiram personagens, relações de solidariedade, de trabalho e de família; cheiros, mãos cortadas e a fome que superavam com a ajuda dos vizinhos. A *abuela* performa suas lembranças enquanto narra sua história de vida.

A experiência vivida, enquanto estrutura processual, acontece no âmbito da percepção, em que imagens do passado são evocadas e se articulam com o presente, tornando possível a construção e a descoberta de significados. Dessa maneira, ela se completa através de uma

¹⁷Homem em guarany.

expressão (TURNER, 1988). Para Bruner (1990), a experiência está além de dados e cognição, sentimentos e expectativas. A palavra e a imagem são as primeiras realidades da experiência que, sendo exclusivamente pessoal, não pode ser totalmente partilhada. Entretanto, as experiências vividas podem ser contadas e, por meio dela, pode-se comunicar a tradição.

Foto 16 - Abuela Gabriela esquentando a água para o mate da manhã.



Foto 17 - Abuela Gabriela narra suas experiências de vida.



O compartilhamento da experiência pode se dar por meio das narrativas e das *performances*, as quais estão correlacionadas. Enquanto forma, as primeiras estão relacionadas à problemática da experiência, a medida em que organizam dispositivos e códigos culturais que permitem comunicar, de maneira eficiente e compreensível, a experiência vivida (HARTMAN, 2005). Para Bauman (1975), a *performance* é, além de um modo de fala, um princípio organizador; é por meio dela que se determina como aquilo que é dito deve ser interpretado: a expressão no rosto de cada *abuela*, o choro, o riso, o tom de voz sussurrado, a palavra enfatizada dentro da frase; formas de expressão que dão subsídios à interpretação da experiência narrada. A experiência vivida pode ser compreendida, portanto, através

da interpretação das expressões de quem a narra, que dão forma e significado a esta no âmbito da intersubjetividade.

De acordo com Jerome Bruner (1990), a compreensão a respeito de uma pessoa só é possível quando compreendemos como suas experiências e os atos são formados por seus estados intencionais, os quais se formam através de sua participação em sistemas simbólicos culturais. Para o autor, é a cultura que dá significado às ações; as situa em sistemas interpretativos, por meio de sistemas simbólicos culturais como modos de fala, modos de discursos, formas de lógica e de narrativa.

O autor caracteriza a narrativa como sendo, primeiramente, sequenciada. Ela pode ser real ou não, mas mantém, basicamente, a mesma forma. Essa “tradição” (ibid, p. 45) no formato da narrativa se dá por *mimesis*, independente do fato do narrador ter feito ou não parte do que está sendo narrado. Para Paul Ricour (ibid.), a *mimesis* é um tipo de metáfora da realidade que não é cópia, mas dá a esta uma nova leitura. Há que se considerar que os conceitos aqui expostos pertencem não apenas aos diálogos teóricos construídos na obra de Bruner, mas também, às noções que norteiam a antropologia da experiência.

A narrativa faz parte da nossa condição histórica, em si; tem uma função mimética interpretativa por ser uma metáfora que possibilita uma releitura da realidade. Para Bruner (ibid.), o narrador é um interprete que existe a um nível mais elevado ao da palavra ou de uma frase, pois se encontra no domínio do discurso. Além disso, as pessoas se comportam de acordo com o local onde elas estão; elas cumprem os papéis que delas são esperados. A narrativa lida com a matéria da ação humana e sua intencionalidade, media o que é esperado de acordo com as regras de uma determinada cultura.

A autobiografia é, por sua vez, inevitavelmente uma narrativa, enquanto é uma descrição de algo que foi feito em um determinado lugar, por determinadas razões (ibid.). A auto-biografia termina no presente fundindo o narrador, que conta a história aqui e agora, sobre um protagonista pertencente a um tempo e espaço passados. As narrativas auto-biográficas são, assim, expressões de forças sociais e históricas convertidas em significados, em linguagens. É neste sentido que as experiências de vida de cada *abuela*, narradas por elas, podem nos informar a respeito das construções de gênero, das relações interpessoais e da cidadania entre mulheres migrantes que vivem em uma transfronteira.

Por meio da interpretação das narrativas das mulheres paraguaias etnografadas torna-se possível a elaboração de uma análise crítica a respeito da mulher paraguaia imaginada. A *kuña guapa*, símbolo que nos ajuda a compreender quais comportamentos são esperados dessas mulheres, nos mostra transformações e permanências, no que diz respeito à identidade de gênero. Quase um século e meio depois do surgimento desse símbolo, a *abuela* Ilda nos conta sobre a divisão de trabalho entre homens e mulheres, e sobre as adaptações necessárias na contemporaneidade:

“(...) tem que trabalhar pra aprender. Porque, agora, certas dona [sussurra], mãe de família, não sabe fazer nada! Lava uma roupa e encarde tudo! Lava uma louça e fica

engordurada. É porque a mãe não ensinou, né? O meu filho, este? Ele cozinha, ele costura. Ele não manda lavar roupa, só ele que lava. Hoje ele lavou essa quantiiia de calça. Fui eu que ensinei pra não sofrer porquê tem certas mulheres que não sabe e não tem paciência. E eu que ensinei tudo desde pequeno a lavar, cozinhar; o serviço de mulher. Agora, o serviço de homem eles que aprende. Esse aqui é pedreiro [sorriso].”

Neste trecho da narrativa da *abuela* Ilda, o sussurrado é o não aceitável. As práticas que são enquadradas como “serviço de mulher”, todas pertencentes ao espaço doméstico, quando executadas de maneira que a ela não é satisfatória, são decorrentes da deficiência da atuação de outra mulher enquanto mãe, o que seria retroalimentado: uma mulher criada por uma “mãe de família” que não desempenha bem o seu serviço como dona de casa e como mãe, não saberá como fazê-los. A estratégia dela para contornar o que vê como um problema, é ensinar o “serviço de mulher” aos seus filhos homens para não dependerem das esposas. Cabe a eles aprenderem, na esfera pública, o “serviço de homem”. Com seu sorriso, a *abuela* destaca qual a forma aceitável de atuação do homem na sociedade a que ela pertence.

As construções de gênero e dos corpos se tornam mais visíveis quando estas destoam do que é esperado. Tendo em vista que a constituição performativa de gênero está focada na contraposição entre homem e mulher, a comparação entre ambos também evidencia qual o comportamento aprovável de cada um. Neste caso, nos mostra como é a condição de mulher no Paraguai; como “ser mulher paraguaia” é institucionalizado e performado de forma “machista”. No entanto, as narrativas também nos mostraram que, ao mesmo tempo, ambiguidades são produzidas na medida em que esses papéis não são coerentes. As experiências narradas por essas mulheres mostraram a ascensão da autonomia e a centralidade delas em seus grupos domésticos.

Além de ter sustentado seus oitos filhos sozinha, vendendo na feira o que produzia em sua chácara, a *abuelita* Ilda foi parteira, benzedeira e fez batismos. O primeiro parto, dos mais de duzentos que ela fez, foi o de sua mãe e o último foi o de sua nora. Segundo contou, aprendeu a benzer, a conhecer as qualidades de cada yuyo e a fazer partos sozinha, à medida que as necessidades de fazê-los aparecia. Já os batismos, ela aprendeu com um padre na comunidade em que cresceu: “Antes quando eu era nova, mocinha, eu ensinava catequese na Igreja. Então, foi o padre que me ensinou. Eu tenho que fazer de tudo: batismo pra criança em casa e rezar por quem está doente, até servir de parteira”.

As igrejas são lugares de presença, de trabalho e de fala da maioria dessas mulheres, em algum momento de suas vidas. As *abuelas* Eva e Irene dedicam-se à Igreja em tempo integral. Cada uma de um lado da fronteira, atua religiosamente no cotidiano dos lugares onde vivem, em dimensões distintas. Dona Eva, uma *abuela* migrante, atua em uma dimensão comunitária, enquanto Dona Irene, que mora em Pedro Juan Caballero, expande sua atuação em uma dimensão comunicacional transnacional.

Na primeira vez que procurei Dona Eva, fui até sua casa, atrás da igreja do Bairro Rezende, e a esperei por um tempo, pois ela tinha dado “uma saída rápida”, como disse seu marido. Ela chegou carregando galhos grandes de uma erva chamada “chifre-de-carneiro”, boa

para “curar feridas”. Mais tarde, disse-me que sempre junta yuyo para ajudar a alguém que precise. Ela também organiza doações de comida, brinquedos e roupas para as famílias mais pobres da periferia de Ponta Porã, não tão longe de sua casa; organiza a festa para a padroeira dos paraguaios, Nossa Senhora de Caacupé; reúne pessoas para as novenas, que se iniciam nove dias antes do dia de alguns santos católicos; e para as rezas nas casas de mulheres que pedem intervenção de Nossa Senhora aos seus problemas de família.

A atuação da Dona Eva é tão significativa que ela tem o cargo de ministra da eucaristia. Sempre muito séria e, aparentemente, constrangida, ela conta como foi sua inserção no cargo, quais são suas tarefas, não apenas na Igreja, mas na comunidade em que vive. De acordo com o que contou, a atuação de Dona Eva é uma *performance* eficaz, a níveis interpessoais e institucional:

- Eu fui convidada. A comunidade me convidou... aí, eu fui fazer o curso em Dourados, aí virei ministra lá [ri]. Levo comunhão pros doentes, no Domingo, depois da missa. Levo em casa e dou ao idoso, ao doente.
- Quem ajuda a senhora a levar?
- Eu vou sozinha, a maioria das vezes vou sozinha, as vezes vou com outra pessoa.
- A senhora vai a pé?
- É pertinho. (...) Fora da comunhão, eu vou visitar doentes, rezo o rosário nas casas, faço novena, faço o encontro do elo. O Elo é uma revista que vem da diocese que traz encontro em família; é bíblico. Esses eu também faço. Na segunda-feira eu faço a devoção à Nossa Senhora de Fátima, nas famílias. Visito, vou nos doente e as pessoas muitas vezes pede para ir, para rezar, né? Porque estão mal, desempregado, com problema de família. E, hoje em dia, a família tem muito problema, principalmente aquele que tem jovem... droga, né? Tem muitas mães que estão desesperada mesmo, né? Com os filhos... aí a gente vai rezar, vai levar um conforto, uma esperança para essa família.

Dona Irene, por sua vez, narra sua atuação em sua comunidade de forma bem distinta da *abuela* Eva. Tem uma postura firme, de uma mulher segura. Eu estava muito curiosa em relação às novenas como uma tradição dos paraguaios católicos e fui até a paróquia da igreja que fica no centro de Pedro Juan Caballero. Na recepção, estava a secretária, um funcionário da Igreja e o padre; perguntei quem poderia me informar sobre as novenas. Riram e apontaram para a senhora que estava sentada no canto da sala, do lado de fora da recepção. Disseram-me que dona Irene era quem mais sabia de reza e eu tive sorte porquê ela estava presente. Ela riu, se levantou e logo me levou a uma outra sala para que pudessemos conversar.

Arrumou as cadeiras, sentamo-nos, e eu comecei a explicar minha pesquisa. Ela me interrompeu dizendo que entendia e me instruiu quanto a maneira que levaríamos nossa conversa: “então, você pergunta e eu respondo”. Eu insisti para que ela falasse livremente de si; sorrindo, ela consentiu com a cabeça e começou sua narrativa focada em seu amor por seus netos. A partir deste tema, contou suas concepções sobre família, seu cotidiano na Igreja e sua relação com o Brasil.

Mãe de cinco filhos - “el ultimo me vino varón, por la gracia de Dios” -, expressa muita alegria em relação a ser *abuela*, muita devoção à Nossa Senhora e aos rituais e valores do catolicismo que, para ela, mantém a união em uma família. Começou a trabalhar aos 14 anos,

no comércio do miolo, onde aprendeu a falar um português claro, com um sotaque muito leve. Suas relações com o Brasil são bastante estreitas e institucionalizadas. Dona Irene prepara as peregrinações feitas no Brasil, na cidade de Aparecida/SP, pelo grupo da rádio católica Canção Nova, além de participar de várias novenas no Brasil. Contudo, o que mais me impressionou foi sua atuação na missa que ela ministra, todas as quintas, e o programa de rádio que ela narra uma hora antes do mesmo dia.

Ela vai de moto da paróquia para a rádio. Pega a chave que fica escondida no próprio local, abre tudo e espera um menino que opera a mesa de som. Dona Irene não narra apenas o programa religioso. Ela o concebe e o dirige. Sinaliza com a mão o momento em que o menino deve erguer ou abaixar o som. Indica quais músicas devem ser tocadas e em qual ordem. O programa tem como tema os mistérios¹⁸ que compõem a reza do terço; é ouvido dos dois lados da fronteira. Muitas *abuelas*, inclusive Dona Eva, se disseram ouvintes do programa. Assim que ela termina o programa, vai para a Igreja central de Pedro Juan Caballero onde ministra missas, em que fala sobre questões contemporâneas que, sob sua perspectiva, dizem respeito à manutenção da união familiar. Os temas da missa que assisti diziam respeito ao perdão aos pecadores: traficantes de drogas e homossexuais.

Por outro lado, as narrativas das *abuelas* também revelam contextos de violência, exploração, em que a migração emerge destes como uma necessidade. As experiências significativas que elas elegeram em suas falas apontam dois pontos de partida para morarem no Brasil: seguir o pai ou o marido, geralmente trabalhadores rurais em busca de melhores salários ou buscar um melhor salário para si, por terem que sustentar uma família monoparental. Neste caso, as *abuelas* trabalharam como domésticas em casa de famílias brasileiras, ou de famílias que residiam em território brasileiro.

Este perfil migratório, no qual há necessidade e/ou vontade de melhoria da condição financeira, não difere em muito dos casos que são apresentados em diversos trabalhos sobre migração (ALBUQUERQUE, 2005; ALVAREZ, 2010; RIBEIRO, 2000; SPRANDEL, 2006). Entretanto, os temas do casamento e da violência serão abordados a fim de elaborar outros recortes na análise das narrativas coletadas, para que o tema do trabalho e da migração entrem em um diálogo mais estreito com as questões apontadas em estudos de gênero.

As *abuelas* Cecília e Ramona casaram muito jovens, com homens que mal conheciam, em obediência aos mais velhos. Ambas sofreram contam histórias de violência sofridas nesses casamentos, que vão desde a obrigatoriedade em casar até agressões físicas pelos maridos. A *abuela* Cecília começou a trabalhar quando criança. Aos oito anos ela começou a trabalhar como “criada”. Uso este termo aqui para assinalar a distinção entre crianças que vão morar nas casas onde trabalham, sem receber por isso, e mulheres que trabalham como domésticas.

Ela conta que sua mãe, chamada Elma, a entregou a uma “dona” porquê estava muito difícil alimentar treze filhos. Ela “morava com a patroa”, mas sempre encontrava com a sua mãe, com quem demonstra ter uma relação muito estreita. Quando ela completou dezesseis

¹⁸Um rosário é composto por 3 mistérios: gozosos, gloriosos e dolorosos.

anos, a patroa chamou sua mãe e disse a ela que estava na hora da menina Cecília se casar e “foi ela que arrumou o marido”. Para ela, a lembrança de sua relação com o primeiro marido “dá até uma coisa ruim!”. Ela não gosta “nem de lembrar (...) ele era muito violento”, a ameaçava com faca, quebrava toda a sua casa. O casamento arranjado pela “patroa” foi terminado por sua mãe e por uma gravidez:

“Quando minha mãe viu que ele tava me batendo muito, ela foi e me tomou dele. Aí, ele se envolveu com uma menina... acho que tinha uns 14 ano, e ela ficou grávida! Aí, o pai dela obrigou ele a casar e aí que nós divorciamo (...) hum, eu dei Graças a Deus!”

No caso das *abuelas* Cecília e Reina, a matrifocalidade é herdada, respectivamente, da mãe e da bisavó. Apesar de subjugadas, essas mulheres detêm o poder de decisão sobre os filhos e, principalmente, sobre as filhas. Elas têm o poder de casar e descasar suas filhas, de colocá-las para trabalhar ou as autorizá-las a “ir longe”, como disse Ña Reina, atualmente chefe de três de seus cinco filhos. O mais novo, Daniel, trabalhava como pedreiro na Espanha. Quando sua irmã ficou doente, em decorrência de um câncer, Ña Reina mandou que ele voltasse para o Paraguai e não deixou mais que retornasse para a Europa.

As lembranças mais decorrentes entre as *abuelas*, aquelas as quais elas se referiam em todos os encontros que tive com elas, são as que provocaram mudanças radicais em suas vidas. Ña Reina passou a fazer parte da Assembléia de Deus depois que sua nora teve “problemas com drogas”. Segundo ela, os cultos também a ajudam se conformar com a morte da filha. As *abuelas* Teodácia e Maria fizeram muita referência à saudade: do campo, do idioma guarany, dos seus entes falecidos. Dona Ramona e Cecília à violência no casamento, aos maus-tratos, à autoridade que os mais velhos exerceram sobre elas quando eram jovens e que, hoje, não conseguem exercer com a mesma força sobre essa geração que “não escuta”. A elaboração de narrativas auto-biográficas envolvem questões significantes, intencionalmente mencionadas, à medida em que comunicam o que há de significativo no que se quer contar.

Dona Cecília teve dois filhos com seu marido violento e mais três filhos com Valdir, seu segundo marido. Na primeira vez em que conversamos, bem no começo da entrevista, ela resumiu sua história:

“Eu tive meu primeiro casamento no Paraguai, teve duas filha, aí eu peguei... meu marido era muito violento, primeiro marido, me separei dele, fui pra Rio Brilhante e lá eu me casei de novo e meu segundo marido é de lá. Ele é falecido, foi matado (...) por nada! (...) Aí, eu fiquei. Criei cinco filha minha”.

Ela relembrou o assassinato diversas vezes em nossos outros encontros. Eles moravam em Ponta Porã quando o pai de Valdir, que morava em Rio Brilhante, teve um derrame:

“Uma tia dele veio chamar ele (...) com a roupa do corpo ele foi. Era uma sexta-feira e lá tinha muita casa de mulher, mulher, assim, da vida. Ele tava passando e diz que saiu uma mulher, diz que abraçou ele e ele fumava, pediu um cigarro assim e fez ciúme pra um homem e o homem era loco e de ciúme matou ele”.

A *abuela* Cecília soube disso muito tempo depois da morte de Valdir. No terceiro

encontro, ela me contou que a família dele não gostava dela e não a avisaram de sua morte: “Um dia me deu uma coisa assim (gesticula um aperto no peito) e eu fui procurar minha filha lá na rodoviária velha. Aí, eu coloquei uma saia vermelha que eu tinha”. No caminho, encontrou um amigo de seu marido que a criticou: “e você tá de viúva assim? Seu marido acabou de morrer e é assim que você tá de viúva?”. Assim ela recebeu a notícia de sua viuvez, por um homem que foi ao velório de Valdir, para o qual ela não foi chamada.

Lembrou-se do desespero que sentiu quando se viu “sozinha”, em uma casa alugada, com cinco filhos para sustentar. Vendeu toda a sua mobília e voltou a morar “lá no fundo do Paraguai, mesmo”. Ela alugou um quartinho pequeno, onde morava com os filhos e cozinava para vender marmitas. De acordo com sua narrativa, demorou muito para que começasse a receber a pensão do marido pelo INSS. Mas, para a *abuela* Cecília, o que melhorou sua condição financeira foi o casamento de sua filha mais velha com um bahiano, ex-funcionário da prefeitura de Ponta Porã. As narrativas desta *abuelita* revelam sua visão acerca da função social do casamento.

Contou-me sobre visões, feitiços, sobre seus medos, sua sexualidade e sobre a decepção causada pelo fim do casamento entre sua filha mais velha e o genro baiano. Quando se casaram tinham dezesseis e trinta anos, respectivamente. A *abuela* Cecília conta que trabalhava para o casal como doméstica. Na maneira como falava de seu ex-genro, ela punha em destaque, pela ênfase e repetição, os elementos que indicavam seu nível de *status* econômico: ela cozinava churrasco para ele todos os dias. Depois que se separou de sua filha, ele “deu” para a *abuela* a casa onde mora e nunca deixou de pagar “uma pensão boa” para seus dois filhos.

“Só vale a pena casá se o homem tiver dinheiro, se não, não compensa! Esses homem escraviza a gente, tem que ficar servindo eles... traz muita dor, muito sofrimento. Então, pelo menos, tem que ter dinheiro!”.

O casamento aparece como um ritual de passagem que possibilita uma mudança de *status*, mas que sustenta uma submissão, como se esta fosse uma condição *sine qua non* à sua existência enquanto mulher. Por outro lado, uma mãe que sustenta sua família em condição de monoparentalidade, atua papéis que aparentemente não condizem com as naturalizações relativas às mulheres, mas que vai ao encontro ao estereótipo histórico de mulher paraguaia. A história da filha de Cecília mostra uma reprodução de valores e condutas firmadas pelo casamento precoce para a promoção da ascensão econômica. Os casos de divórcios narrados nos mostram uma guinada de posição dessas mulheres diante do casamento instrumental como uma aliança de interesses entre grupos domésticos, à medida em que todos foram uma decisão feminina. A mãe de Dona Cecília, por exemplo, retoma o poder sobre sua filha quando a tira da casa do marido agressor. Sua neta, por sua vez, impõe sua autonomia diante do casamento indesejado.

A *abuela* Ramona também sofreu agressões do marido que lhe foi imposto. Quando se separou, sofreu muitas represálias de sua madrinha, a quem considera sua mãe. Ao contrário da *abuela* Cecília, ela não considera que o trabalho na infância tenha feito parte de sua história de

vida. Percebemos uma afetividade construída sobre a lógica do que chamaremos de afilhagem, ou seja, ação de “afilhar”, de dar filhos, tão recorrentes nas narrativas das *abuelas*.

Eu considero minha mãe e meu pai mesmo esse que me criou, que to com o sobrenome dele. Eles que fizeram de tudo... pelo menos assim, né?

(...) Porque era assim: meu pai com minha mãe teve 4 filho, né? Eu e outras. Mas depois minha mãe separou quando entregou eu pra minha madrinha. Ela já tava separada do meu pai e foi com outro e depois ela teve um monte de filho por aí que ficou não sei aonde.

Não (trabalhava quando era criança). Só tirar leite da vaca. Não fazia nada porque eles eram dedicados demais. Nem roupa eu não lavava, só a minha roupinha. Porque antigamente era tudo diferente, Era tudo na bacia, água de poço, né? Era grande já... (tinha) uns 8, 10, 9 (anos), por aí; lavava minha roupinha só.

Não teria sentido nenhum chamar essa lógica de apadrinhamento porquê as crianças não são entregues à padrinhos, mas sim à madrinhas: a afilhagem é um acordo entre as chefes de famílias matrifocais e outras mulheres que podem ser madrinhas de batismo ou não, como no caso das patroas que “pegam para criar” filhas ou filhos de suas empregadas domésticas. Assim como o casamento instrumental, a lógica da afilhagem é, muitas vezes, reproduzida de uma geração para outra.

(...) O meu filho do meio eu entreguei pra madrinha (do filho) porque a madrinha também não tinha filho, só tinha uma menina. Aí, o combinado foi assim, que se tivesse algum problema que tivesse com o guri, porque eles queria muito um guri, era afilhado deles, né? Sobrinho, também. Aí, eu deixei com eles o guri do meio e depois quando o guri tinha 14 anos já não obedecia mais ela. Nos primeiros dias ele era meio rebelde, mas depois. Até hoje, as vezes ele toma assim bebida, assim, e ele fala pra mim: “Olha minha mãe, se a senhora não me recolhesse, eu ia ser uma pessoa tão ruim.” E era mesmo. Mas eu tive sorte com os meus filhos que é tudo trabalhador. Minha filha é trabalhadora. Ela trabalha desde os 5 anos, cuidando criança, estudando, cuidando criança e foi indo, foi indo, até agora ela tá trabalhando. Ela mora lá no Paraguai com a família dela, mas ela trabalha em Dourados, faz cinco anos.

Ao quebrarem o casamento, essas mulheres se emancipam, assumem a autonomia de se negarem a continuar em situação de exploração e violência. Entretanto, essa não é uma tarefa fácil em uma sociedade de bases machistas. Essas experiências narradas nos mostram histórias ambíguas, em que assumir o poder sobre a própria vida, também significa se sair de uma lógica de exploração enquanto esposas para serem exploradas como trabalhadoras. Sob essa lógica, são feitas associações, como a afilhagem, não menos ambíguas. Por um lado, explicitam relações de solidariedade entre mulheres, mas por outro, trazem à tona relações de poder entre as mesmas, que se encontram em condições econômicas diferentes.

A gente casou porque minha madrinha falou que tinha que casar que ela ia com a sobrinha dela e que não podia ficar ali, que depois, né? E antigamente era assim, eles falava uma coisa e tinha que ser aquele. Não é que nem agora que ninguém mais obedece, né? E quando o meu tempo ainda era isso. A sobrinha dela falou que tinha que me casar logo.

(...) Eu tinha três filho; dois! estava esperando o terceiro. Eu lembro tão bem que eu falei pra ela assim: que eu tinha que deixar meu marido, que eu não aguentava mais. Sabe o que ela falou pra mim? Que a mulher tinha que aguentar o marido pra ser uma dona de casa responsável. Fiquei outra vez, ganhei mais outro filho depois. Depois resolvi, deixei mesmo! Eu fui pra chácara. Minha irmã morava na chácara,

já faleceu também. E eles procuraram pra buscar, pagar a passagem pra mim, levei umas coisinhas que eu tinha aqui. E fui pra chácara com a crianças e mais um filho na barriga. Ganhei pra lá esse último que mora comigo. Depois eu resolvi vim pra cá porque as crianças tinham que estudar, já estavam grandinha. Eu vim pra cá, vim trabalhar, depois fui numa fazenda lá pra Ouro Verde, trabalhar dois anos, depois voltei outra vez. Foram as pessoas que me ajudavam muito, né?

Os trânsitos narrados pela *abuela* Ramona revelam, também, a importância do contraste entre as políticas sociais do Brasil e Paraguai, que citamos anteriormente. Mesmo que o sistema educacional público brasileiro não seja o ideal, é preferível em comparação ao paraguaio, segundo a experiência narrada pelas *abuelas*.

Atualmente, ela mora em sua própria casa, com seu filho mais novo. Ela conta que sua casa é seu único bem, adquirido como direito, mas através da intervenção de uma outra mulher. Sua narrativa explicita relações de solidariedade e de autoridade feminina:

Sabe como foi? Muito tempo depois, a mulher do meu ex-marido me chamou e falou pra mim, perguntou pra mim que dia que eu ia tá na minha casa e eu falei, sempre to em casa, falei pra ela. “Olha tem uma casinha que eu falei com meu marido que eu ia te dar essa casa porque você tem essas crianças que são filho dele e eu também tenho filho dele. Se você quiser, eu vou te dar. Só que aí, você tem que ir e falar se quer ou não”. Aí, eu já dependia dos meus filho que me dava tudo, pra comer, tudo me dava. Aí, eu tive que falar com meus filho porquê tudo eu falo com eles. E eles disseram: aceita que ele nunca te deu nada. E sabe que nunca deu nada mesmo! Nem dois reais pra comprar pão, nunca deu. Aí, eu vim, a mulher dele tava aí, ele também tava. E eu falei pra Elza: se você quer me dar mesmo a casa, eu vou querer. E ela falou: “então você arruma as documentação, aí”. E foi ela que me deu, na frente do homem dela. “Tá certo”, ele falou. Só isso. E a casa tá no meu nome.

(O ex- marido) não era, assim, de bater mesmo. Mas as vezes tinha revolver, essas coisas, apertava na parede, essas coisas. Aí, eu deixei, falei, nunca mais! Quando ele saiu e eu sai também.

Da última vez, ela (a madrinha) falou pra mim: “ih, você não presta!”. Ele ainda mandou ir numa curandeira pra derrubar o filho. Não queria mais esse último filho, né? Aí, eu contei pra uma enfermeira que morava no Paraguai, ainda morava no Paraguai, e ela falou p mim: não faça isso, quem sabe esse filho um dia não vai te cuidar.

E é verdade. É esse filho que tá comigo. E eu tive esse filho já lá pra chácara, né? Na chácara que eu sofri muito. O que eu passei na chácara, eu vivia chorando, eu não tinha um tostão de nada! Com criança, na casa alheia. Você não sabe o que é uma casa alheia! Cada coisa que tem que escutar e passar na casa alheia. Era minha irmã, mas ela era assim. Não era tão legal, né?

A *abuela* Ramona narra uma sucessão de eventos que se desdobram a partir de sua condição familiar e da imposição do casamento, base para a manutenção do papel de “dona de casa responsável” que, a nível social, deveria cumprir. O papel de mãe que se sacrifica para criar, alimentar e zelar pela vida dos filhos é central em sua história de vida. Foi, também, determinante na passagem de esposa a mãe solteira que trabalha e mora “na casa alheia”. Ao mesmo tempo que é o centro da família, ela se vê incumbida a consultar seus filhos para tomar decisões, uma vez que em sua condição de mulher velha, não trabalha mais e eles passaram a sustentá-la.

Voltemos à narrativa de Ña Reina. Entre as histórias de vida das *abuelas*, a dela é a que mostra mais explicitamente a autonomia feminina herdada. Ela e sua mãe falam de vontade,

de fluxos comerciais que traçaram sozinhas, por decisão própria, e que levaram – Ña Reina, principalmente - a uma melhoria financeira. Entretanto, é preciso refletir sobre seu contexto familiar, econômico e sócio-histórico sem ignorar as relações de poder presentes, como se estas fossem anuladas por um certo grau de autonomia para decidir determinados percursos de sua vida.

A matrifocalidade é narrada desde a história de vida da avó de Ña Reina. Na primeira vez que conversei com sua mãe, a *abuela* Gabriela, perguntei se seus pais ou seus avós haviam lhe contado alguma coisa sobre a Grande Guerra e em sua resposta, ela começou seu relato acerca da guerra que guarda em sua memória:

Não me alembro porque quando isso eu não havia nascido, todavia. Pero mi abuela contava que era muy triste, que les sacavam a todos las cabeças e todo, era muy triste, pero yo no me recuerdo ...contava que a terra nossa do paraguai era muito grande e aí a metade ficou no Brasil e outra metade na Argentina, así contava. Pero Paraguai siempre quis o guerra, pero ahora já no hay mas guerra. Acabou a guerra. A guerra é trabalhar agora, solo isso. Y solo isso me recuerdo, trabalhar muito, eu trabalhei muito para criar meus filhos... así em roça, em fazenda era a lida. A gente se separou quando eu tava barriguda de seis ou cinco mês já separemo, aí já criei sozinha... depois eu ganhei esse aqui e já vim pra cá. O lote, a terra, o governador liberal deu pra nós. Faz muitos anos, 20 anos... vai completar 21 no mês de agosto.

A Guerra da qual Ña Gabriela se recorda está, em certa medida, relacionada com a Guerra do Paraguai. O projeto de reconstrução da nação depois do conflito não é o único responsável pela guinada nas representações de gênero. As mulheres que viveram esse período são, também, responsáveis. Diante da falta dos maridos, elas assumiram papéis de liderança dentro dos seus grupos domésticos, algo que só foi possível com a participação dessas mulheres nos espaços públicos; a derrota no conflito bélico não findou a guerra, mas iniciou outra em que as chefes de família enfrentam, através do trabalho, os limites a elas impostos.

Claro que esse cruzamento de fronteiras não se dá em todos os planos da vida social. Nota-se que o trabalho reservado às nossas interlocutoras são o trabalho doméstico e rural. O primeiro, na maioria das vezes, apareceu como informal e mal remunerado ou sem remuneração. Isso não se dá apenas pela condição de mulher, mas também pela divisão internacional do trabalho, na qual resta aos migrantes os empregos mais subalternos.

No âmbito do trabalho rural, os projetos precários de reforma agrária no Paraguai aparecem como uma âncora, como uma razão para não migrar para o Brasil. Entretanto, segundo a *abuela* Gabriela, os engenheiros agrônomos do Ministério da Agricultura paraguaio fizeram apenas uma das visitas prometidas para a efetivação do programa de melhoria no aproveitamento do solo, que visaria o aumento da produção entre os pequenos produtores. Isso demonstra que estes projetos não têm sido eficazes para a diminuição da situação de pobreza dos cidadãos paraguaios. Além disso, há a demanda de outros programas de políticas sociais deficitários no Paraguai e que são menos deficitários no Brasil.

3.3 Migração e velhice em contexto transfronteiriço: uma questão de política transnacional

A hiperdocumentação é um fenômeno bastante comum em cidades gêmeas (Alvarez, 2010). Nesta sessão, apresentaremos trechos de narrativas em que as *abuelas* falam de programas de política social do Brasil - o Sistema Único de Saúde e o recolhimento do INSS - como causas para a migração e a manutenção de relações interpessoais no Brasil. Cabe destacar que a aposentadoria só foi implantada no Paraguai em 2011, sendo uma política extremamente recente que ainda não surtiu efeitos na dinâmica de migrações desta fronteira.

Em se tratando de um contexto transnacional, a questão da hiperdocumentação pode nos ajudar a compreender a dimensão da tensão entre o formal e o informal em fronteiras do Mercosul. A fim de elaborar um perfil dos trabalhadores em regiões de fronteira com o Mercosul e verificar a maneira como estes são incluídos nas políticas sociais desses países, Alvarez (2010) chega a uma tipologia destes trabalhadores, levando em conta suas trajetórias laborais, suas atividades, as características dos deslocamentos e a forma de inclusão dessas pessoas nos sistemas de previdência. Estes tipos são os migrantes brasileiros de retorno, os migrantes vindos de países vizinhos e aqueles que realizam migração pendular.

Alvarez (ibid) observa que aqueles que realizam migração pendular, são os que têm menor cobertura previdenciária. Sendo este o tipo de migrante em maior número nesse tipo de fronteira, alguns filhos e netos das *abuelas* fazem parte dessa categoria, mas não elas. Algumas das interlocutoras fazem parte do grupo de migrantes internacionais em situação legal e ilegal. No primeiro caso, a migração foi realizada por um vínculo laboral regular ou pelo casamento e constitui a maior parte das mulheres que participaram desta pesquisa.

O principal problema identificado por Alvarez (ibid.) é que a maior parte dos imigrantes pendulares trabalham na informalidade, sem contribuir, portanto, para a previdência de nenhum dos dois países. O fato de as *abuelas* estarem legalmente no Brasil, em sua grande maioria, e não serem parentes dos migrantes pendulares, não significa que elas tenham contribuído para a previdência brasileira, tendo em vista que muitas delas trabalhavam informalmente como empregadas domésticas. Em relação à *abuela* Ilda, que desempenhava um trabalho rural/urbano como o de Ña Reina, vale lembrar que ela não o fazia como migrante pendular, pois morava em uma colônia agrícola.

A *abuelita* Ilda está legalmente no Brasil, pois é filha de pai gaúcho, militar, e mãe paraguaia. Foi registrada em Ponta Porã e depois que se casou, mudou-se para o Paraguai. Vendeu sua chácara depois que teve um derrame e não teve mais condições físicas de trabalhar. Voltou para Ponta Porã, onde tem uma maior assistência médica, assim como direito à aposentadoria. Como migrante de retorno, a *abuela* Ilda é uma brasileira que compartilha de todo o sistema simbólico da cultura paraguaia e que retornou em busca de políticas sociais que garantem a ela, de acordo com o que narrou, uma velhice mais tranquila:

- É que depois que me deu esse primeira; o derrame, já não podia mais fazer força. E por isso que resolvi e depois já me aposentei e já tenho meu dinheirinho e assim vai.
- Aqui é melhor pra cuidar da saúde?
- Muito, muito melhor tudo! Aqui a gente tem uma vida folgada. E se tem o dinheirinho pra comprar o que precisa, se preocupar pra quê? Eu não me preocupo com nada, nada mesmo. Não falta pra mim onde dormir, não falta pra mim o que comer, não falta pra mim o que vestir. Se preocupar por quê e pra quê? Não acha? [risos]

A possibilidade de ser beneficiado por políticas sociais que deem conta de amenizar os impactos da velhice, é um fator que dá à migração internacional de paraguaias para o Brasil o *status* de vantagem, já que essas políticas são deficitárias em seu país de origem. As *abuelas* participam, em grande parte, do grupo de pessoas hiperdocumentadas. Este aspecto da vida dessas mulheres se complexifica, uma vez que envolve o entrelaçamento das questões da cidadania, da identidade e do corpo idoso.

Paraguaio é meio brasileiro porque já tem tudo documento brasileiro. Já nacionalizado já em Brasil. Queria ter! Queria ter (documento brasileiro)! Porque no Paraguai é muito ruim. Não cobre a gente. Em 65 anos no Brasil já tá tudo aposentado. Tem muito paraguaio que foi daqui, daqui da Santa Clara mesmo, foi tudo no Brasil e a agora já tá vivendo mesmo no Brasil; já tem casa, tudo.

Como nos concentraremos na questão da identidade no capítulo seguinte, nosso foco aqui será cidadania e corpo idoso. A velhice é uma categoria de difícil definição. Simone de Beauvoir (1976) divide este fenômeno em duas esferas: a biológica e a social. Independente de qual esfera determinada, ela tem uma dimensão existencial, como as demais situações da condição humana. Nesta, a relação do indivíduo com o tempo, com o mundo e com sua própria história, é modificada.

Biologicamente, ela é de difícil delimitação. A autora descreve o declínio físico do corpo e suas consequências psicológicas. Estas resultam em condutas que acabam sendo determinadas como típicas da idade avançada, o que, de certa forma, influencia na esfera social. Nesta última, o lugar e o papel do velho são determinados com base em “suas idiossincrasias individuais: sua impotência, sua experiência; reciprocamente, o indivíduo é condicionado pela atitude prática e ideológica da sociedade a seu respeito” (ibid., p. 13)

Com exceção de Dona Eva e de Dona Negra, todas as outras *abuelas* se referiram à essas modificações em suas relações com mundo, principalmente no que diz respeito às suas atividades cotidianas. “[N]ão posso mais”, “não consigo mais” são asserções que estiveram, de uma forma ou de outra, presentes nessas narrativas e que falam de práticas que faziam parte dos seus cotidianos passados, mas não do presente. Eva, que ainda tem um corpo forte e caminha longas distâncias para fazer seus trabalhos comunitários, não fez esse tipo de afirmação em relação a si, mas sim em relação à sua mãe. Já Dona Negra, sorri orgulhosa ao mostrar as fotos de suas apresentações no Conviver; “toda, toda tchan!”.

Para Beauvoir (ibid.), a velhice é, acima de tudo, um processo e uma realidade trans-histórica que varia de acordo com o contexto cultural; por isso a dificuldade em defini-la. A ideia que se tem de velhice e a forma como ela é tratada socialmente, variam de acordo com

o tempo e o lugar. Pode ser sinônimo de sabedoria, experiência e ter um enaltecimento mítico pela proximidade do velho com a morte, conferindo-lhe poderes. Mas, pode também, ser visto como um fardo, um estorvo social. Neste sentido o drama da idade se dá no plano econômico, já que não pode mais trabalhar e passa a ser visto como “uma boca inútil” (ibid. p. 44).

Entre as *abuelas* migrantes, não percebi que estas fossem vistas dessa maneira. No contexto de trabalho dos membros de seus grupos doméstico e diante das fronteiras de gênero que a mulher paraguaia atravessa, as *abuelas* geram renda familiar e são independentes. Geralmente, são proprietárias das casas onde moram e recebem suas aposentadorias. Entre nossas interlocutoras, apenas Dona Teodácia mora na casa dos filhos, fato que não está ligado à dependência financeira, mas ao afeto e à condição física debilitada da *abuelita*. No caso das *abuelas* Maria, Cecília, Ilda e Ramona, são seus filhos que moram em suas casas. Dona Eva e Dona Pasquala, por outro lado, moram apenas com seus maridos.

Considera-se que na sociedade capitalista, a velhice fica ligada diretamente ao trabalho, inutilizando a lembrança e oprimindo os corpos velhos, seja por mecanismos institucionais burocráticos visíveis ou por mecanismos psicológicos sutis, como a recusa ao diálogo, a má-fé, a ideia de caduquice, ocasionando sua morte social (BEAUVOIR, 1976; DELGADO, 2010; CHAUI, 1979). Por outro lado, o velho pode lembrar e aconselhar; conectar o passado ao porvir (CHAUI, 1979). Pelo que foi observado, as *abuelas* simbolizam uma conexão com o passado, com a mulher paraguaia imaginada, são símbolos da tradição paraguaia que se movimentam a nível transnacional. Como disse Ribeiro (2000), a transnacionalidade revela formas de representação do pertencimento diante a arranjos socio-culturais e políticos. As *abuelas*, enquanto mulheres migrantes, se movimentam cotidianamente em condições transnacionais; visitar os filhos no Paraguai, fazer compras na *Feira Libre*. Atuaram em suas experiências de vida sob as mesmas condições: migrar para seguir o marido ou o pai, migrar para impor sua autonomia, trabalhar entre um país e outro, enquanto mães de famílias matrifocais. Mas, o mais importante, é que elas atuam suas cidadanias em condição de transnacionalidade.

Segundo Ribeiro (ibid.), a transnacionalidade faz parte de uma família de categorias classificatórias através das quais as pessoas se localizam geográfica e politicamente. O usufruto dos direitos assegurados pelo estados por essas paraguaias que, como disse Ña Gabriela, são brasileiras por terem documento, é uma forma de localização política no que diz respeito à maneiras de exercer a cidadania. O conceito de seguridade social adquiriu a conotação de direito de cidadania desde que foi introduzido na Constituição de 1988 (CAMARANO & PASINATO, 2002). Corpo e cidadania se entrelaçam à medida em que essas mulheres atravessam fronteiras simbólicas de gênero e etárias, assim como fronteiras políticas e nacionais.

As *abuelas* são símbolos que conectam o Paraguai do século XIX ao atual, pois atuam, em determinadas instâncias, como *kuña guapa*. Elas expressam ambiguidades; são mulheres que mesmo submetidas à uma condição de inferioridade social de gênero construída historicamente, a transgridem. Elas assumem os percursos de suas vidas, são o centro de suas famílias paraguaias monoparentais e as mantêm, assim como o fizeram as mulheres do Paraguai pós-guerra. Além

disso, elas atravessam fronteiras políticas em nome da promoção ou da manutenção de uma autonomia econômica. Vivem no Brasil, em uma cidade que, antes da guerra, era território paraguaio. Exercem, em Ponta Porã, a cidadania brasileira e performam suas identidades híbridas e transfronteiriças.

4.0 IDENTIDADES PERFORMADAS: ESTIGMATIZAÇÃO E ESTRATÉGIAS IDENTITÁRIAS

Neste capítulo discutiremos a questão das identidades das *abuelas*, tendo-as como um símbolo dessa identidade. Primeiramente, abordaremos os estigmas atribuídos aos paraguaios, os quais tem suas origens em questões coloniais. Em seguida, traremos alguns pontos teóricos a respeito das identidades em regiões transfronteiriças, para chegarmos ao que foi etnografado e que diz respeito a como essas mulheres se auto-identificam.

Nossas interlocutoras trazem à tona o termo *brasiguai*. Argumentaremos que esse termo é uma metáfora nativa identitária que diz respeito às estratégias com as quais esses migrantes atuam, enquanto cidadãos que interagem a nível transnacional. Os três idiomas falados pelas migrantes também são instrumentais à estas estratégias. Identidade e cidadania se entrelaçam nos níveis culturais e políticos.

4.1 Brasiguai: uma metáfora nativa para identidades performadas

A relação entre globalização e colonialidade na constituição do que é, atualmente, a América Latina está, para Quijano (2005), como extensão uma da outra no princípio do capitalismo colonial moderno, eurocêntrico e que baseia e justifica suas relações de poder na ideia de raça. Para Anderson (1993), o racismo tem suas origens mais em ideologias de classe do que nas de nação, o que condiz com os estigmas observados em campo. Eu ouvi de muitos brasileiros que o paraguaio que inspira cautela, pois “esses bugre passam a perna”¹⁹ para conseguirem dinheiro.

O uso da palavra “bugre” é bastante pejorativo e essencialista, pois se refere aos índios considerados não puros. Cardoso de Oliveira (1976) se ocupou deste tema em sua pesquisa sobre o processo de assimilação Terena, na região do sul do estado de Mato Grosso, em meados da década de 50. Um dos períodos de aumento de contato teria ocorrido depois da guerra do Paraguai, quando muitos soldados permaneceram por lá e paraguaios migravam para o Brasil, que antes era território paraguaio, que tinha mais a oferecer do que o país devastado. Segundo o autor, por mais que os Terena se urbanizassem e cristianizassem para adquirirem direitos dos civilizados, para o *purutuya* – o homem branco - o índio jamais deixaria de ser um bugre preguiçoso, faminto e bebedor.

No Mato Grosso do Sul, esse termo é quase sinônimo de paraguaio. Em Campo Grande, onde a presença indígena é menos visível em comparação às cidades do interior, quando alguém diz ter família paraguaia, é muito provável que seja chamado de bugre, mas não necessariamente de uma forma pejorativa. Entretanto, em cidades mais próximas ao Paraguai, o uso desse termo apareceu de forma mais carregada de juízos de valor negativos.

Regiões de fronteiras como Ponta Porã e Pedro Juan, abrigam intensos sistemas de

¹⁹Estes foram os termos usados por uma brasileira, branca, de classe média baixa que emprega, informalmente, uma mulher paraguaia como doméstica.

interação entre variadas nacionalidades e etnias. Para Cardoso de Oliveira (2005), identidade e nacionalidade são termos coextensos. No caso de uma fronteira seca, uma linha/liña como avenida Internacional, tem uma função simbólica diretamente significativa a esses termos, na medida em que divide e conecta sistemas simbólicos enquanto um espaço de interação entre nacionalidades que se assemelham a sistemas interétnicos.

“(…) em ambos os lados da fronteira, pode-se constatar a existência de contingentes populacionais não necessariamente homogêneos, mas diferenciados pela presença de indivíduos ou grupos pertencentes a diferentes etnias, sejam elas autóctonas ou indígenas, sejam provenientes de outros países pelo processo de migração” (ibid., p. 14)

Estas etnias estão inseridas em um quadro de referência “(inter)nacional” (ibidem.), cuja configuração é marcada pelo processo transnacional; termo que aponta a complexidade da dinamicidade das relações sociais transfronteiriças (ALVAREZ, 2010; MARCANO, 1996; OLIVEIRA, 2005; OLIVEIRA, 2006). Nos interstícios destas relações, os espaços ocupados pela nacionalidade tendem a se internacionalizar devido ao processo de transnacionalização vivido nestes entre-lugares (BHABHA, 1998; OLIVEIRA, 2005). Para Cardoso de Oliveira (2005), o que marcaria a descrição desses indivíduos seria sua identidade política. Assim, o foco de investigação se desloca do sistema interétnico para “o sistema inter e transnacional, visto em termos das nacionalidades em conjunção” (ibid., p. 15) intercultural.

Para Cardoso de Oliveira (1976), a identidade é como uma representação de si inclusa em um sistema simbólico, ou seja, em um corpo coerente de imagens e ideias compartilhadas. Para o autor, o que se encontra no sistema interétnico é a cultura de contato em lugar de um sistema intercultural. Esta permite perceber como coexistem diferentes valores e como operam os mecanismos de identificação étnica. Mais do que um sistema dinâmico de valores, é um conjunto de representações da situação de contato. A identidade contrastiva, por sua vez, se constitui na essência da identidade étnica, pela identificação do *nós* e dos *outros*. Não se afirma de forma isolada, mas por oposição.

Em um contexto transfronteiriço, diferentes tipos de migrantes invocam, mimetizam ou estigmatizam suas identidades, dependendo da situação de fronteira em que são interpelados (ALVAREZ, 2010; OLIVEIRA, 2006). Os diferentes tipos de migrantes em regiões de fronteira – pendular, de retorno e internacionais - operam como identidades, enquanto estas não se relacionam com nenhuma essência, são geradas na interação que ocorre dentro de um sistema de identidades e operam como um limite que pode ser transposto ao longo da vida (ALVAREZ, 2010). Segundo Cardoso de Oliveira (1976), as identidades têm um duplo caráter, o de construção ideológica e o de posição na estrutura social, o qual orienta as relações sociais, direcionando-as, como bússolas.

Para Alvarez (2010) estes migrantes também têm essa dupla natureza. O autor destaca duas estratégias polares de manipulação das identidades atribuídas, por terceiros, a estes migrantes: o ‘mimetismo’, pelo qual passariam despercebidos pelo outro, e a ‘carnavalização das formas’, a qual seria “a atuação performática das identidades reforçada por símbolos” (ibidem, p. 73).

A manipulação das identidades expressa a dinâmica dos processos de segmentação gerados em fronteiras.

A primeira forma de segmentação é dada pelas fronteiras em si, podendo ser reforçada por aparelhos de controle instalados nas linhas fronteiriças. Em cidade conjugadas, como Ponta Porã e Pedro Juan Caballero, destaca-se o caráter imaginário da linha fronteiriça, simbolizados por marcos como placas de lojas em diferentes idiomas.

Outro tipo de segmentação se encontra nos enclaves transnacionais. Os migrantes se agrupam etnicamente e se articulam em função do fluxo comercial global, gerando, entre si, diversos tipos de relações, como as de solidariedade. Como foi dito anteriormente, pesquisar pessoas que vivem em uma região como esta, requer alguns esforços por parte do pesquisador por conta dos estigmas que os cercam. Por outro lado, além de buscar enxergar como estes são desconstruídos, percebe-se que estes são, em determinados momentos, performados e reproduzidos. Este jogo duplo faz parte das manipulações das identidades fragmentadas e ambíguas. Tais fragmentações e ambiguidades são construídas historicamente e, em certa medida, reforçadas e transformadas cotidianamente. É importante, portanto, considerar o contexto e as condições históricas, políticas e econômicas de formação desta transfronteira.

Tais condições têm sido discutidas pela antropologia brasileira e a ambiguidade das identidades fragmentadas não é algo novo: ser Terena na aldeia e bugre no mundo dos brancos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976); a contradição de ser e não ser, como em Macunaíma (RIBEIRO, 2000); estar entre os locais, como parte de jogos identitários (ALVAREZ, 2010; JARDIM, 2003). As identidades se manifestam por contraste e são manipuláveis. Denotam e demonstram situações sócio-políticas de um mundo globalizado, em que as fronteiras nacionais não delimitam fronteiras identitárias e onde a complexidade de “ser” se mostra com evidência. Entretanto, este tema não está esgotado. É pertinente que continuemos a pensar e discutir as peculiaridades dos diversos casos de fragmentação das identidades e os aspectos e emergências políticas conspícuos através destas.

As mulheres que participaram desta pesquisa, se definiram como “brasiguaias”. Consideramos o uso desse termo como construção de uma metáfora nativa que, morfológicamente, expressa as estratégias de manipulação identitária. Tanto a metáfora quanto as estratégias, em si, serão discutidas junto à teoria da metáfora e da *performance*, uma vez que as identidades em regiões de transfronteira são carnavalizadas e mimetizadas (ALVAREZ, 2010).

Como explica Sprandel (2006), a concepção acerca dos “brasiguaios” por jornais e revistas brasileiras ou em audiências públicas, como foi presenciado pela Antropóloga na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná e no Congresso Nacional, como

“um grupo social formado por centenas de milhares de camponeses brasileiros (...), que se transferiram para a fronteira leste do Paraguai na década de 1970, expulsos pela monocultura da soja e pela construção de Itaipu, num contexto de disputas geopolíticas, e que no Paraguai (apesar de ‘terem levado progresso econômico ao campo’) enfrentam sérios problemas de documentação, titulação de terras e conflitos com o movimento camponês paraguaio” (SPRANDEL, 2006, p. 137).

Já em jornais e revistas paraguaios, os brasiguaios aparecem caracterizados como ricos empresários imperialistas atraídos ao país pelo baixo preço de terras, a partir do governo Stroessner, responsáveis pela introdução e expansão da monocultura da soja transgênica, usurpadores dos direitos dos camponeses sem terra e dos índios e devastadores do meio-ambiente. Mesmo que essas visões sejam politicamente distintas, elas concordam em homogeneizar o grupo.

Sprandel (2006) nos alerta, ainda, que as noções construídas pela mídia são a de um “problema brasiguai” ou de uma “questão brasiguai” e podem ser interpretadas como mal-estares sociais, que passam a existir de uma forma visível quando falados pela mídia. A autora argumenta que, paradoxalmente, muitos jornalistas se sentem socialmente úteis por denunciarem a violação dos direitos de um determinado grupo, mas correm o risco de contribuir para a estigmatização deste ao reforçar interpretações espontâneas, que mobilizam prejulgamentos e deixam transparecer “um olhar extremamente elitista, etnocêntrico e preconceituoso em relação ao povo e à nação paraguaios” (ibid., p. 140).

Alvarez (2010), por sua vez, aponta a polissemia da categoria brasiguai, que tem significados diferentes em cada um dos lados da fronteira. Por um lado, os brasileiros que estão no Paraguai são brasiguaies fortes e, até mesmo, arrogantes. Por outro lado, quando aplicado aos migrantes de retorno, tornam-se brasileiros fracos, que não conseguiram os objetivos que os motivaram a migrar. Esta pesquisa apresenta um outro brasiguai.

Considerando estes conceitos e a perspectiva de Edward Bruner (BRUNER, 1986; HARTMANN, 2005), de que as narrativas surgem “como uma forma de expressão inserida no fluxo da ação social” (*apud* HARTMANN, 2005, p. 127), consideramos os relatos das *abuelas* narrativas que nos dão subsídios para pensar como a identidade paraguai é performada. Durante o trabalho de campo em Ponta Porã, o termo “brasiguai” aparece como uma metáfora identitária. Embasado em Nisbet, Turner (2008) elabora sua teoria sobre metáforas rituais a partir da idéia de que as metáforas são formas de avançar do conhecido ao desconhecido: “la metáfora es nuestro medio de fusión estantánea de dos ámbitos de experiencia independientes, que producen una imagen que ilumina y encierra la idea de manera icónica” (NISBET *apud* TURNER, p. 37, 2008).

Ao reconhecermos o termo brasiguai como uma metáfora nativa identitária, buscamos ir na contramão da construção de um conhecimento não condizente com o conhecimento local, influenciado por estereótipos midiáticos que caminham no mesmo sentido da construção de um conhecimento colonizado. A metáfora é um instrumento de formação de um conhecimento tácito. Ela é polissêmica, pode ser carregada de ironia e nos conduz a reformular papéis. As brasiguaies que aparecem neste trabalho são as paraguaias que atravessaram a fronteira para se estabelecer no Brasil. Um brasiguai orientado a apagar a paraguaidade e abrasileirar-se.

Durante a pesquisa, Dona Cecília foi a segunda mulher que se referiu ao termo brasiguai de forma metafórica. A citação a seguir é um trecho do meu diário campo que mostra um pouco do meu encontro com este termo inesperado para esta pesquisa:

“Tenho 5 filhas mulher. Elas já são brasiguaias”. Surpresa pela recorrência do termo, em um contexto semelhante àquele em que ouvi esta metáfora pela primeira vez, perguntei o que era brasiguai. Ela logo respondeu com a segurança de quem fala do óbvio: “Brasiguai é brasileira com paraguaio, né? Algumas nasceram no Brasil, outras no Paraguai”.

As *performances* são comportamentos restaurados que acontecem no entre de interações. Elas acontecem de maneira diferente uma da outra e, ainda assim, são comportamentos experienciados repetidas vezes, que nos revelam os princípios e ambiguidades dos processos culturais, enquanto sequência de atos simbólicos. Investigá-las na vida social, no cotidiano, das *abuelas*, significa investigar suas relações e como interagem (SCHECHNER, 2006; BAUMAN, 1975, TURNER, 1988).

Para Turner (2008), considerar os sujeitos estudados como herdeiros de uma cultura é a desumanização sistemática dos mesmos e uma imitação das ciências naturais por parte da antropologia e das demais ciências humanas. O campo social é, para o autor, um grupo de processos ligeiramente integrados, com alguns padrões e persistências de forma, que seriam controladas por princípios de ação discrepantes.

O estudo das *performances* nas relações interpessoais cotidianas das *abuelas* nos revela suas estratégias performáticas identitárias, uma forma subjetiva de reprodução da tradição cultural. Seguindo com as ideias de Turner (2008), embasado em Goffman, a cotidianidade seria um teatro e o drama social, um metateatro. Neste, há um jogo de papéis ordinários e manutenção de *status*, o qual constitui a comunicação no processo cotidiano. A análise da *performance* individual pode ser inferida por meio de sua competência cultural, pela qual as ações simbólicas de um indivíduo adquirem sentido.

Sentadas cada uma em um sofá de sua casa, Dona Negra contou que nasceu no Paraguai e foi registrada em Amambay, no Brasil. O que mais me chamou a atenção no começo de nossa conversa foi que cada vez que eu fazia mais perguntas para entender onde ela foi criada, onde ela havia crescido, se os lugares aos quais ela se referia eram no Brasil ou no Paraguai, Dona Negra me respondia “é daqui mesmo, Brasil, Paraguai, por aqui tudo” fazendo um movimento circular com a mão que fazia das cidades um lugar só.

“Aqui é tudo brasiguai”: esta generalização feita por Dona Negra não precisa ser encarada como um simplismo, mas uma metáfora que nos fala sobre as relações sociais dinâmicas das transfronteiras e seus processos sociais, sendo o processo “o transcurso geral da ação social (TURNER, 2008, p. 43), cuja forma é essencialmente dramática.

Turner (2008) critica a forma como os funcionalistas percebem a mudança e o tempo como algo cíclico em tempo estrutural. Para o autor processualista, o caráter dinâmico das relações sociais denotam mudança e permanência, sendo que a permanência é um aspecto da mudança.

“[s]istemas culturais dependem da participação de agentes humanos conscientes e com vontade própria, não apenas pelo significado que lhes atribui, como também por sua própria existência e dependem das relações contínuas e potencialmente mutáveis entre as pessoas.” (TURNER, 2008, p. 44)

As relações interpessoais na fronteira de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero ocorrem entre fronteiras étnicas e sociais, as quais não apenas separam, mas interconectam, principalmente. Para Cardoso de Oliveira (1976), o que se encontra no sistema interétnico é a cultura de contato, a fricção interétnica, em lugar de um sistema intercultural. Esta permite perceber como coexistem diferentes valores, assim como os mecanismos de identificação. Mais do que um sistema dinâmico de valores, é um conjunto de representações da situação de contato. Neste sentido, uma etnia deve ser reconhecida pelos outros e isso envolve o auto-reconhecimento, assim como argumentos de ordem política e moral. A formação e a consolidação de uma dinâmica das identidades é possibilitada pelas relações internas e interações de um grupo com outros.

As identidades contrastivas, por sua vez, se constituem pela identificação do *nós* e dos *outros*. Não se afirmam de forma isolada, mas por oposição. O contraste pelo contato atualiza a identidade étnica, como construção ideológica e como posição na estrutura social. Identidade é uma representação de si, inclusa em um corpo mais ou menos coerente de imagens e idéias que podem ou não ser compartilhadas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Nas palavras de Schechner “o melhor caminho para compreender, avivar, investigar, entrar em contato, aproveitar-se, (...), defender-se, amar... outros, outras culturas” (1995, p. 01) é pelo estudo da *performance* e dos comportamentos performativos em suas variadas formas de expressão, contextos e processos históricos. Para o autor, o objeto da *performance* é a transformação, enquanto uma habilidade humana de criar a si mesmo. O mundo do porvir é, para Turner (2008), o mundo do social; não existindo ação estática, não há o mundo do ser.

Ao considerarmos as identidades como parte da organização social, podemos relacioná-las com a *performance* social, instrumento comunicacional para a manipulação identitária. O caráter social das *performances* reside em sua eficácia. Para serem eficientes, estas precisam ser aceitas, reconhecidas, publicamente. Desta forma, enquanto um fator que organiza a vida social, as identidades são performadas na medida em que precisam ser comunicadas e eficazes. Esta pesquisa busca investigar como esta identidade é atualizada enquanto *performance*, ao considerá-la uma forma complexa de comunicação que existe enquanto ação, interação, modos de fala e como um princípio organizador da vida e das relações sociais.

Os temas discutidos anteriormente, relativos à globalização, como a compressão do tempo e espaço, a transnacionalidade, a relação entre global e regional e as transfronteiras, relacionam-se com o nosso contexto de pesquisa e mais além, dizem respeito à contemporaneidade, em si. Com a formação de mercados de trabalho etnicamente segmentados, como o que temos em Ponta Porã e Pedro Juan Caballero, encontramos sistemas interétnicos com alteridades múltiplas. Ambiguidades assumidas surgem, junto a cosmopolitismos quase que unicamente existentes em um plano simbólico. Em contextos como esse, as identidades passam por processos de fragmentação e reconstrução. (RIBEIRO, 2000)

“(...) a identidade nas sociedades complexas modernas/pós-modernas pode ser concebida como um fluxo multifacetado, sujeito a negociações e à rigidez, em maior

ou menor grau, de acordo com os contextos interativos que, na maioria das vezes, são institucionalmente regulados por alguma agência socializadora e/ou normatizadora. A fragmentação é vivida, por um lado, como um dado, como uma realidade estruturadora do sujeito; por outro, como conjunto característico do próprio sujeito, mas em constante mudança, nesse caso, uma das múltiplas facetas - ou agregado delas - pode ser hegemônica com relação às demais, de acordo com as características de cada contexto. Em condições de mudança extrema, o arranjo definidor de identidades individuais ou coletivas pode passar por transformações radicais, levando mesmo a uma redefinição, a uma reconstrução, das características gerais e das relações de hegemonia entre as partes (facetas) constitutivas.” (ibid., p. 04 e 05)

Nossa proposta é perceber a fragmentação e reconstrução das identidades das *abuelas* como performadas. Nos interstícios das relações estreitas entre brasileiros e paraguaios na região de fronteira, consideremos o caráter performático e, logo, simbólico e comunicacional destas. Esta *performance* se dá como forma de comunicação intercultural nos interstícios das relações observadas. Este aspecto performático dessas relações denota mudança. Entretanto, vai além, pois denota também permanência (SCHECHNER, 2006; RIBEIRO, 2000). Quando elas se definem como “brasiguaias”, utilizam este termo como uma metáfora para definir a condição ambígua de serem brasileiras e serem paraguaias, pois assim performam cotidianamente, no contexto simbiótico das cidades gêmeas. Como aponta Schechner, “a *performance* é um paradigma do processo” (*apud* TURNER, 2008, p. 152).

Encontramos, assim, uma forma de expressar a reconstrução de identidades fragmentadas. De certa maneira, o que encontramos difere do que foi visto por Ribeiro (2000) entre os “bichos-de-obra”, trabalhadores especializados que saíram de seus países, alguns com suas famílias, para comporem o quadro de funcionários do grande projeto de construção da hidrelétrica de Yacyretá, na fronteira de Paraguai com a Argentina, sobre o Rio Paraná. Segundo o autor, estes trabalhadores e suas famílias têm uma vida nômade ao passarem a ser habitantes dos acampamentos e dos circuitos migratórios dos grandes projetos.

“A reconstrução de sua identidade leva-o a ser ‘nem carne, nem peixe’, a viver uma ambiguidade permanente causada pela fragmentação provocada por sua exposição intensa à compressão espaço-tempo e seus efeitos” (RIBEIRO, 2000, p. 51)

A fim de discutir mais a questão da fragmentação e sob outros prismas, Ribeiro analisa o personagem Macunaíma, criado pelo modernista Mário de Andrade, como a construção de um símbolo nacional, aos moldes do trabalho de seu orientador Eric Wolf, sobre a virgem de Guadalupe, no México, como uma fusão de elementos pré-hispânicos e cristãos, que representa um sistema de significados multifacetados. Diferente do Makunaíma mito indígena, o Macunaíma de Mário de Andrade condensa perspectivas indígenas, rurais e urbanas do Brasil do começo do século XX.

Neste livro tão difundido em nosso universo cultural, encontramos “a fábula das três raças”, ou seja, “uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios de nossa sociedade sem que se crie um pano para sua transformação profunda” (DA MATTA *apud* RIBEIRO, 2000, p. 64). Para Ribeiro, este personagem exemplifica a fragmentação identitária em um contexto moderno e segmentado.

A tarefa central para compreendermos como se formam as identidades é, segundo o autor, encarar a fragmentação como uma temática fundamental ao tema. Ribeiro retoma o que explica em seu trabalho a respeito dos bichos-de-obra de Yacyretá ao considerar que a fragmentação das identidades se encontra onde há um fluxo em aceleração de mudanças de contexto, encontros sociais e comunicativos. Desta forma,

“as identidades só podem ser definidas como síntese de múltiplas alteridades construídas a partir de um número enorme de contextos interativos regulados, (...) um fluxo multifacetado, sujeito à negociações e à rigidez (...) de acordo com os contextos interativos” (RIBEIRO, 2000, p. 76 – 77)

Como um típico exemplo do que Ribeiro considera como os “dramas culturais do Novo Mundo” (ibidem), Macunaíma percebe o mundo, assim como os bichos-de-obra, como por uma rede de componentes cujas origens não podem ser traçadas. O dilema seria, portanto, não o de “ser ou não ser”, mas sim o de “ser e não ser”. Entretanto, a reconstrução das identidades expressada pelo uso da metáfora brasiguaiio parece nos mostrar um outro dilema: o de “ser e ser, também”, embora isso suprima sua paraguaidade. Este dado nos diz sobre os estigmas que se perpetuam a respeito dos paraguaios, migrantes ou não.

As *abuelas* performam sua brasiguaidade como uma maneira de manipular suas identidades e interagir de maneira mais eficaz no espaço transfronteiriço. O multilinguismo na fronteira entre o Brasil e o Paraguai pode ser visto como uma característica intercultural, mas pode também ser interpretado a partir das relações sociais e políticas, que contornam ou reforçam estigmas e variam de acordo com o espaço de interação.

A homogeneidade linguística constitui a formação da nação enquanto comunidade imaginada (ANDERSON, 1991). Dona Negra associa a variedade de idiomas na fronteira à própria brasiguaidade, ou seja, à uma forma de pertencimento transnacional que é performado cotidianamente:

“Aqui (em Ponta Porã) todo mundo (brasiguaias) fala o português misturado com guarany e castelhano. Por exemplo, minha vizinha também é Paraguaia, então a gente vai conversando em português, sai guarani e português de novo e assim por diante.”

Entretanto, nota-se uma certa discrepância entre Ponta Porã e Pedro Juan Caballero no que diz respeito ao uso dos três idiomas. No lado do Brasil, o paraguaio fala três idiomas e o brasileiro, geralmente, fala o português, um pouco de castellano e poucas palavras em guarany. Já em Pedro Juan Caballero, o uso dos três idiomas é constante, principalmente no centro comercial.

No capítulo anterior, foram apresentadas as relações estreitas que a *abuela* Irene mantém com o Brasil. Como dissemos, ela narra suas experiências em um português claro que aprendeu a falar quando trabalhava no comércio. Eu não precisei falar o espanhol ou o guarany no Paraguai, nem mesmo na colônia Santa Clara. Todos com quem conversei sabem falar português. Das poucas vezes que o fiz, com o pouco conhecimento que tenho das duas línguas, foi para mostrar que eu podia compreender algo do que conversavam entre si.

Com exceção de Assunção, o guarany é a língua mais falada no Paraguai, principalmente nos setores rurais, sendo que o castellano vem em segundo lugar (ALBUQUERQUE, 2005). Em termos de interação, em ambientes urbanos, escuta-se mais a segunda língua. Já o português está em terceiro lugar em número de falantes em todo o país. No miolo de Ponta Porã, fala-se as três línguas. Segundo Albuquerque (2005), o que nos foi relatado por Dona Irene, é um dado geral nas demais fronteiras do Brasil com o Paraguai, pois os paraguaios precisam aprender o português para conseguirem emprego no comércio local.

Neste sentido, o português se configura como o idioma predominante na relação entre as duas cidades. Essa predominância, entretanto, está atrelada às relações de poder entre os dois países. Ser indígena e ser paraguaio são motivos para a discriminação, uma vez que estes são estigmatizados como preguiçosos e aproveitadores; contrabandistas e perigosos. A maior parte das *abuelas* falam guarany com os outros membros de seu grupo familiar e com as vizinhas, também migrantes. Para a *abuela* Teodácia, que define sua família como brasiguiaia, o idioma guarany denota pertencimento, relaciona-se ao afeto e marca a supressão de sua identidade paraguaia por parte da família de seu marido, um militar brasileiro.

Mas, meu padrasto ele era brasileiro. Brasiguiaio, ele. Brasiguiaio é brasileiro, um pedaço, e outro pedaço paraguaio. Igual minha família. Eu sou paraguaia, meu marido é brasileiro. Eu casei e passei pra cá. Só que não gostava de deixar meu guarany [risos]. Paraguaio já sabe, gosta de falar o idioma. Eu gosto muito do meu genro porque ele é paraguaio também, né? Falo guarany, só ele que fala. A Cidinha não (sua filha). O primeiro que ensinei um pouquinho o espanhol pro meu primeiro filho homem, mas aí me xingava muito a minha cunhada que tinha que falar português [ela abaixa a cabeça e faz uma pausa]. Aí, minha cunhada já me obrigou de falar... é... de aprender português porquê tem que ir em quartel, falou ela: “como você vai andar falando em espanhol e guarany com teus filhos?”, falou pra mim. Aí, faleeei, comecei a falar, assim.

A consolidação de um dialeto como uma língua de prestígio depende do poder econômico, político e cultural que este adquire historicamente. A convivência de idiomas diferentes dentro de um mesmo espaço gera o multilinguismo, assim como a fragmentação e a dispersão dos idiomas (FLORES, 2007). Para algumas delas, manter os três idiomas é importante e estratégico. A *abuelita* Ilda, por exemplo, se orgulha em ensinar guarany para seu neto, mas não por uma questão de pertencimento:

Aqui na fronteira faz falta. Porque tem brasileiro que não entende nada o guarany e tem paraguaio que não entende nada o português. Capaz da gente passar sede, né? De não saber pedir. Eu acho bom ensinar as crianças nos três idiomas que na fronteira faz falta, faz falta mesmo!

Baseado na ideia de relações de identidades gramaticais de Goodenough, Cardoso de Oliveira aponta que no sistema interétnico “a gramaticalidade das relações de identidade estaria em função das etnias em contato” (1976, p. 44). As categorias “caboclo” e “civilizado”, por exemplo, são gramaticais enquanto só podem ser inteligíveis no contraste de uma com a outra. Desta forma, o autor conclui que identidade étnica poderia, também, ser chamada de identidade crítica, pois denuncia o etnocentrismo que se dá nas classificações resultantes do contato.

Na identificação dos índios em contato com os brancos, o autor aponta que relações entre etnias de escalas diversas, implicam em hierarquia de *status* e estrutura de classes. Como se fosse um colonialismo interno, a relação entre brancos e índios é de dominação e sujeição e a identificação étnica é alcançada por manipulações de regras sociais. Assim, o caboclisto vem a evitar a identificação tribal. Índio passa a ser uma categoria abstrata que quando romantizada nos passa a ideia de índios verdadeiros como contrária a ideia estigmatizada de bugre.

Esta última é uma categoria fortemente engendrada nas relações da fronteira do Brasil com o Paraguai. Conversando com uma moradora de Ponta Porã, esta me disse: “não tem índio no Paraguai, né? Tem bugre”. Assim, como demonstra Alvarez (2010), a dinâmica das identidades na fronteira nos revelam estas identidades estigmatizadas, assim como mimetizadas ou invocadas. Estas últimas se dão como estratégias à situação de imigrantes.

As vezes converso (em guarany) quando tem as pessoas; igual essa senhora da frente (*abuela* Ilda), sempre a gente conversa em guarany. Olha, eu falo português porque guarany eu não gosto, mesmo. E falo em espanhol e em português com as crianças porque a escola fala que tem que falar português com eles porque o menino recém veio pra cá e não entende nada e a gente tem que ajudar (...). Ele não esquece (o guarany), não. Ninguém esquece. Só ela aqui (uma das netas) que não fala. E a outra, irmã dela, a maior também, ela fala bem errado em guarany.

Enquanto para a *abuela* Teodácia expressa sua paraguaidade na saudade de falar o guarany, a *abuela* Ramona vai em direção totalmente oposta: acha o idioma feio. O que há em comum entre as duas são as represálias que sofreram ao falarem o guarany, devido aos estigmas que os paraguaios carregam. Embora não tenha deixado isso tão explícito quanto a *abuela* Teodácia, Dona Ramona contou-me, quando insisti em retornar a esse assunto, que acha o guarany uma língua bruta, “língua de índio”.

Percebemos que a escolha da língua a ser usada varia de acordo com os espaços de uso da língua e das relações sociais que se dão naquele espaço. Falo em escolha, a medida que podemos considerar os usos dos idiomas como uma *performance* identitária transnacional, que expressa pertencimentos ambíguos de ser e não ser – paraguaio, índio e brasileiro – e de ser e ser também; ser brasiguai, como uma metáfora identitária. Dessa maneira, as relações interpessoais se dão, cotidianamente, de forma estratégica.

A maneira como o multilinguismo é conduzido compõe os jogos das identidades invocadas e carnavalizadas. Esses jogos aparecem como um evento dramático que varia entre os espaços. As *abuelas* brasiguaias atuam suas cidadanias e identidades por meio dessa *performance* linguística que, por meio da eficácia simbólica, organizam arranjos sócio-culturais e sócio-políticos transnacionais que compõem esse universo social transfronteiriço (ALVAREZ, 2010, BAUMAN, 1975, RIBEIRO, 2000).

5.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desafio desse trabalho foi discutir as *abuelas* como um símbolo do que é ser mulher paraguaia migrante, no que diz respeito às construções de gênero e identidade. Nessa medida, as histórias de vida de nossas interlocutoras são as fontes de dados que possibilitam pensar os desdobramentos dessas questões. Esta problemática emergiu a partir das próprias lembranças de quem pesquisa; lembranças que me remetiam à imagem de uma avó que centralizava a família em torno de si e do conjunto simbólico a ela agregado. Estes diziam respeito à família e à cultura paraguaias no Mato Grosso do Sul, configuradas hibridamente.

O contexto da pesquisa foi o de uma transfronteira cosmopolita periférica. Ponta Porã e Pedro Juan Caballero são cidades gêmeas em que as ambiguidades da globalização transbordam aos olhos. Nos centros comerciais das cidades pessoas vindas de diferentes continentes, produtos importados, inúmeros tipos de produtos *made in China*, escancaram o cosmopolitismo em cidades pequenas, principalmente no município paraguaio. A medida em que nos afastamos da linha mudam as paisagens. Nos fundões do Paraguai, a periferia miserável. Nas colônias agrícolas, as famílias que abastecem a feira e o mercado municipal no centro cosmopolita. No Brasil, encontramos a periferia de classe média e classe média baixa, onde muitos dos moradores são pessoas paraguaias que migraram por melhores condições de vida.

Este trabalho abordou a polissemia da palavra fronteira e este é seu tema. Acima disso, este é um trabalho sobre mulheres, pois é através das narrativas das *abuelas* que pudemos enxergar como se dão, entre elas, a travessia de fronteiras de gênero, etárias, identitárias e transnacionais. Para iniciarmos a discussão de gênero, ancoramo-nos nas reconfigurações das construções de gênero a partir do fim da Guerra do Paraguai, em que a mulher paraguaia passa a ser vista como uma chefe de família que é ao mesmo tempo forte e doce. Juntam, então, as figuras da *Kuña Guapa* e da *Kigua Verá* para reconstruírem um país em que os homens vivos são idosos e crianças. A ambiguidade da mulher paraguaia vem desde a forma como ela é imaginada pelo projeto moderno de nação do país; elas são a mãe e o pai das famílias que, desde então, são matrifocais.

As narrativas das *abuelas* trouxeram à tona histórias de vida que nos revelam as dimensões imaginadas de ser mulher paraguaia nas histórias de vida das mulheres etnografadas. A mudança nas relações de gênero advinda do período pós-guerra permanecem, de certa forma, na identidade de gênero das *abuelas*. Essas mulheres são símbolo da tomada de autonomia que não é esperada em uma sociedade que foi colonizada sob os parâmetros que reserva a centralidade da família aos homens. Entretanto, isso não acontece sem conflito, uma vez que a condição de ser mulher ainda se encontra subjugada às relações de poder construídas sob esse parâmetro. Dessa forma, pudemos perceber que a identidade de gênero da mulher paraguaia se configura de maneira ambígua, entre ser a “mulher” e o “homem” - o binarismo socialmente construído - dos grupos domésticos. As narrativas se deram entre contar o passado e o presente. A temporalidade do que elas contam marca o significado das reformulações e

reproduções da maneira como atuam socialmente. Quando narram suas histórias de vida, põem uma intencionalidade em seus gestos. Sussurrar, enfatizar, sorrir, chorar, é dizer algo, mostrar algo, que foi desde a reprodução até a transgressão daquilo que delas era e é esperado.

No que diz respeito à identidade, estas também são ambíguas. A constatação nativa de que “*aqui todo mundo é brasiguai*” vai além da identidade das mulheres. Elas falam também a respeito de seus pais, mães, irmãos, maridos, filhos. Neste sentido, as identidades múltiplas de ser e não ser, assim como ser e ser também, nos levam à emergência de políticas transnacionais mais eficazes às transfronteiras. “A mudança começará, profeticamente, ‘com a metáfora e terminará, instrumentalmente, com a álgebra’” (TURNER, p. 24). A partir do que nos é indicado pelo uso do termo *brasiguai*, se o interpretarmos como metafórico, essa citação nos é instrumental à medida em que podemos extrair dessa metáfora nativa o dado de que é preciso transversalisar mais o direito à cidadania entre os países do Mercosul, principalmente, no que esse refere à transfronteiras.

Mas, o Brasil, não pode ser um receptáculo que sanciona problemas sociais decorrentes da deficiência de políticas públicas no Paraguai. A integração informal entre os países, executada na relação dos cidadãos de cada lado da fronteira entre si e com os estados, nos mostram políticas paliativas. Como a proteção social dos migrantes é pouca, principalmente diante ao livre acesso ao mercado de trabalho, os migrantes usam de estratégias burocráticas e identitárias para se adaptarem a essa disparidade.

O ser e não ser, assim como o ser e ser também passa pela cidade, pela cidadania dos seus habitantes e pela identidade dos mesmos. O trabalho antropológico, desamarrado da objetividade das ciências duras, contribui com a compreensão daquilo que é subjetivo. Essa interpretação só é possível através de dados que passam pela intersubjetividade da relação entre o antropólogo e seus interlocutores. Nesse sentido, estar atento ao conhecimento das pessoas que vivem a realidade transfronteiriça, possibilita os desdobramentos interpretativos daquilo que é preciso ser abordado politicamente. A integração efetiva dos países do Mercosul, deve ir além da integração comercial. As *abuelas* e suas narrativas abrem a possibilidade de se discutir ações político-sociais que flexibilizem as fronteiras de gênero, identitárias e a cidadania transnacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, José Lindomar. *Fronteiras em movimento e identidades nacionais: a imigração brasileira no Paraguai*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará: Fortaleza, 2005.

ALVAREZ, Gabriel Omar. *Satereria: Tradição e Política Sateré-Mawé*. Manaus: Editora Valer, 2009.

_____. Mercosur ritual: políticos y diplomáticos en las política de integracion del cono sur. 2000. 212 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

_____. *Identidades migrantes, fronteira e cidadania*. In: Soares, M.; Mattos, I. M.; Martins, D.C.. (Org.). *Região e Poder, representações em fluxo*. 1ª ed. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2010, v. , pp. 65-88.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Editorial Teorema, 1996.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.

BARTH, Fredrik. *Introdução: grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 2ª edição, 1998.

BAUMAN, Richard. Verbal Art as Performance. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 77, Nº 2 (Jun., 1975), pp. 290 – 311.

BEAUVOIR, Simone de. *A Velhice. I: A realidade incômoda*. São Paulo/ Rio de Janeiro: DIFEL – Difusão Editorial, 2ª edição, 1976.

BENÍTEZ, Sacha Aníbal Cardona. *A la sombra de los perobales: História del poblado de Punta Porã. Génesis de dos ciudades. 1870 – 1902*. Paraguai: Imprenta Salesiana, 2008.

BHABHA, Hommi k. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BRUNER, Jerome. *Acts of meaning*. Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

CAMARANO, Ana Amélia; PASINATO, Maria Tereza. O envelhecimento populacional na agenda das políticas públicas. In: CAMARANO, Ana Aamélia (org) *Os no-*

vos idosos brasileiros: muito além dos 60? Rio de Janeiro: IPEA, 2002. p. 253-292.

CANCLINI, Néstor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do Índio ao Bugre: O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 2ª edição, 1976.

_____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Editora Pioneira, 1976.

_____. *Introdução*. In: *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Org: Oliveira, Roberto Cardoso; Baines, Stephen Grant. Coleção Américas, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

CLIFFORD, James. *Introduction: Partial Truths*. In: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Clifford, James e Marcus, George E. (org). University of California Press. Berkeley, Los Angeles e Londres: 1986, pp. 1- 26.

COMAROFF, John L. *Sui Genderis: Feminism, Kinship Theory, and Structural "Domains"*. In: *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Collier, Jane Fishburne e Yanagisako, Sylvia Junko (org). Standford, California: Standford University Press. 1987, pp. 53 - 85.

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro, Ed. Rocco: 1997, 5ª edição.

DALTON, Margarita. *Mujeres: género e identidad em el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. Mexico: Publicaciones de la Casa Chata, 2010.

DAS, Veena e POOLE, Deborah. *State and its Margins: Comparative Ethnographies*. In: *Anthropology in the Margins of the State*. DAS, Veena e POOLE, Deborah (org). Oxford: School of American Pesearch Press, 2004, pp. 3 – 34.

DORATIOTO, Francisco Fernando Monteoliva. *Maldita Guerra: Nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DOURADO, Maria Tereza Garritano. *Mulheres comuns, senhoras respeitáveis: a presença feminina na Guerra do Paraguai*. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2005.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Jorge Zahar, 2001.

ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán, Colombia: Envión editores, 2010.

- FELDMAN-BIANCO, Bela. *Introdução*. In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010. pp. 19-56
- FERGURSON, James e GUPTA, Akhil. *Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality*. In: *American Ethnologist* 29(4): 981 – 1002. American Anthropological Association, 2002.
- FLORES, Maria Antonieta. *Lenguas em frontera*. Em: *Lengua, Interculturalidad e Identidad: Programa de Intercâmbio entre la Universitat de Girona (UdG) y la Universidad Intercultural de Chiapas (Unich)* 2006. Coord.: Toni Vilà. Documenta Universitaria, Girona: 2007. pp. 39-57.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREIRE, João Portela. *Terra, gente e fronteira*. Ponta Porã, MS: Gráfica Editora Borba, 1ª edição, 1999.
- GOIRIS, Fábio Anibal Jara. *Descubriendo la frontera: história, sociedad y política em Pedro Juan Caballero*. Pedro Juan Caballero, Paraguai: Inpag Indústria Gráfica, 1999.
- HARTMANN, Luciana. *Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 125-153, jul./dez. 2005.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. *Estudos de Gênero no Brasil*. In: *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré; Brasília: Capes, 1999.
- HOBBSBAWN, Eric. “Introdução: A Invenção das Tradições”. In: HOBBSBAWN, E. e RANGER, T. (org.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- JARDIM, Denise Fagundes. *Palestinos: as redefinições de fronteiras e cidadania*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 223-243, julho de 2003.
- LASMAR, Cristiane. *Antropologia de gênero nas décadas de 70 e 80: questões e debates*. Em: *Teoria & Sociedade*, nº 1, Belo Horizonte: 1997, UFMG.
- MARCANO, Elvia Jimenez. *La construcción de espacios sociales transfronterizos entre santa Helena de Uairem (Venezuela) y Villa Pircaima (Brasil)*. Tese de dou-

torado. Programa de doutorado conjunto FLACSO/UnB em estudos comparativos sobre a América latina e o Caribe. Universidade de Brasília. Brasília, 1996.

MAYER, Adrian C. *A importância dos quase grupos no estudo das sociedades complexas*. In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010. pp. 139-170.

MACHADO, Rosana Pinheiro. *“A Garantia soy yo”: etnografia das práticas comerciais entre camelôs e sacoleiros na cidade de Porto Alegre e na Fronteira Brasil/Paraguai*. Dissertação de Mestrado do Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2004.

MOORE, Henrietta. *Antropología y feminismo: historia de una relación*. In: *Antropología y Feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

_____. *Understanding Sex and gender*. In: Tim Ingold (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1997.

MOTA, Carlos Guilherme. História de um silêncio: a guerra contra o Paraguai (1864-1870) 130 anos depois. *Estud. av.* [online]. 1995, vol.9, n.24 [cited 2011-10-17], pp. 243-254. Disponível em: <HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000200012&lng=en&nrm=iso”http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000200012&lng=en&nrm=iso> HYPERLINK “<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141995000200012>”dx.doi.org/10.1590/S0103-40141995000200012.>

NICHOLSON, Linda. “Feminismo e Marx: Integrando o parentesco com o econômico”. In: Benhabib, Seyla e Cornell, Drucilla (orgs). *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987.

OKELY, Judith. “Anthropology and Autobiography: participatory experience and embodied knowledge”. In: *Anthropology and Autobiography*. Okely, Judith e Callaway, Helen (org). Routledge, ebook. Londres e Nova York: 2005.

OLIVEN, Ruben. *A antropologia de grupos urbanos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

OMAN, Charles. *The policy challenges of Globalization and Regionalization*. OECD Development Center, nº11, 1996. Disponível em: HYPERLINK “http://www.oecd-ilibrary.org/development/the-policy-challenges-of-globalisation-and-regionalisation_151004514681”http://www.oecd-ilibrary.org/development/the-policy-challenges-of-globalisation-and-regionalisation_151004514681

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?. In: Rosaldo, M. E Lamphere, Louise. *A Mulher, A Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ORTOLAN, Fernando Lóris. Dócil, elegante e caridosa: representações das mulheres paraguaias na imprensa do pós-guerra do Paraguai (1869-1904). Curitiba, 2010. 290 f. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

PRATT, Mary Louise. *Fieldwork in common places*. In: Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Clifford, James e Marcus, George E. (org). University of California Press. Berkeley, Los Angeles e Londres: 1986, pp. 27 - 50.

PEDRO, Joana Maria. As guerras na transformação das relações de gênero: entrevista com Luc Capdevila. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro-abril/2005.

PEIRANO, Mariza G. S. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995

_____. “A análise antropológica de rituais”. In: *Série Antropologia*, nº 270, Brasília: UnB, 2000

PISCITELLI, Adriana. Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 6, n. 2. Rio de Janeiro: 1998.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro de 2005. pp. 227-278. Disponível em: HYPERLINK “<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>”<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>

RABOSSI, Fernando. *Nas ruas de Ciudad del Este: Vidas e vendas num mercado de fronteira*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Antropologia Social, 2004.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1978. *Sistemas africanos de parentesco e casamento - Introdução*. In: Melatti, Julio Cezar (org.). RadcliffeBrown. São Paulo: Editora Ática. pp. 59-106.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e política no mundo contemporâneo*

neo: paisagens e passagens. Brasília: Editora Universidade Brasília, 2000.

_____. Other Globalizations. Alter-native transnational processes and agents. In: *Série Antropologia*, n. 389. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

RIVERS, W. H. R. “O método genealógico de pesquisa antropológica” In: Laraia, Roque de Barros, *Organização Social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1969.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: Abelove, Henry; Barale, Michèle; Halperin, David. (eds.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova York: Routledge, 1993 [1984].

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SASSEN, Saskia. *The Global City*. New York, London, Tokio. Princeton: Princeton University Press, 1991.

SCHECHNER, Richard. O que é performance?. In: *Performance studies: an introduction, second edition*. New York & London: Routledge, 2006, p. 28-51.

_____. *The future of ritual: writings on culture and performance*. 2ª ed. Londres: Routlet, 1995. RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e Política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SILVA, Alberto Ribeiro da. A noite das Kygua Vera. In: *Revista de História Regional* 1(1):111-134, 1996.

SOTO, Clyde. Marcas culturales para las mujeres en la sociedad paraguaya. In: *Revista Accion*, n. 188, 2001. Disponível em: <<http://www.uninet.com.py/accion/188/mujeres3.html>> Acesso em: 03/09/2011.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Por uma concepção Multicultural de Direitos Humanos*. Em: FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (Org.). *Identidades: Estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

SPRANDEL, Márcia Anita. *Brasileiros na fronteira com o Paraguai*. In: Estudos Avançados 20 (57), 2006, pp. 137 – 156.

STEVENS, Cristina Maria Teixeira. *Meternidade e Feminismo: diálogos na literatura contemporânea*. In: *Maternidade e Feminismo: diálogos interdisciplinares*. Org: STEVENS, Cristina Maria Teixeira. Florianópolis, Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. pp. 15 – 78.

TURNER, Víctor. *Antropología del ritual* (comp. de Ingrid Geist). Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 2008.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications. New York, 1988.

WOLF, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

WOORTMANN, Klass. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1987.