

3

Os espaços públicos de participação

As reflexões anteriores apontam o Espaço Público como o *locus* onde se dão as manifestações que expressam a vontade ou o pensamento social. É pertinente uma melhor qualificação que essa categoria requer para problematizá-la no âmbito do caminho teórico que venho percorrendo para explicar o meu objeto de estudo. Tem-se, de antemão, que esse espaço deve abrigar a dimensão da política e do aconchego, exatamente para contemplar o âmbito da emancipação e da subjetividade.

As abordagens mais correntes a que se tem acesso no trato desses espaços tendem a problematizá-los: a) como espaços de contra-hegemonia ou elevação da cultura (na perspectiva gramsciana); b) como formadores de consenso entre iguais com base no argumento e na apreciação crítica, conforme a postulação habermasiana; c) na perspectiva da visibilidade e do pertencimento, segundo demonstra Hannah Arendt; d) como o lugar da segurança e das formas interativas com base nas análises de Zygmunt Bauman e nas formulações de Simmel; e) como o lugar antropológico, como um “[...] princípio de sentido para aqueles que o habitam [...]” na construção de Marc Augé, 2005, p.51); f) ou ainda, como uma tendência de análise das bases comunitárias ou grupais, no percurso de Michel Maffesoli, para quem os contornos dos atuais movimentos associativos – aos quais denomina tribos – encontram a sua base de sustentação na busca do prazer, na vida cotidiana, no afeto e no pertencimento. Evidentemente são perspectivas diferentes, mas pertinentes no âmbito deste estudo.

A referência ao Espaço Público como *lócus*, onde é possível canalizar as experiências do mundo da vida e, numa disputa entre iguais, torná-las públicas e politizá-las, ou seja, ter visibilidade e ao mesmo tempo negociar espaços e partilha de poder, conforme nos mostra Habermas (1994), é uma construção que ampliará o âmbito de entendimento que a problemática em estudo requer.

A opção pelo construto habermasiano dá-se pelas características de que se revestem as bases que alicerçam o (incipiente) movimento político das mulheres objeto deste estudo. Está claro que este não aponta para uma perspectiva contra-hegemônica ou de luta por conquistas de espaços de direção político-ideológica, mas uma arena de resistência e de

ampliação da dimensão cívica, busca de reconhecimento e de ampliação de direitos. Não há, ainda, parafraseando Nogueira (2003, p.232), “[..] sujeitos capazes de se universalizarem e de fixarem projetos em condições de converter a resistência em ‘ataque’, em estratégia de poder [...]”. O contorno desse movimento, portanto, pode ser explicado com base em várias das características configuradas no início deste capítulo, que, se por um lado toma a forma de um mosaico, por outro, parece não restar dúvidas de que a dimensão do pertencimento, do diálogo e da busca da cidadania são as suas marcas inequívocas, características que se explicam no âmbito conceitual da Esfera Pública. É necessária uma qualificação para maior entendimento dessa categoria e de como a mesma fornece as bases para situar o movimento social do qual me ocupo neste trabalho.

Destaco duas das principais fontes alimentadoras da discussão em torno da Esfera Pública como espaço que amplia a visão, o sentimento de pertença e a autonomia de sujeitos no jogo democrático, na cena contemporânea. Não obstante os focos serem diferenciados na sua gênese, encontramos elementos comuns e complementares na análise e interpretação das forças sociais que se põem em movimento e traduzem a expressão do projeto societário vigente. Trata-se do construto apresentado por Jürgen Habermas (1984) e Hannah Arendt (1997).

Não é pretensão um enfoque muito amplo do tema no âmbito deste trabalho, porque isso requer uma retomada histórica para o seu enquadramento contextual, incluindo as controvérsias e alterações propostas no decorrer desse tempo histórico. De qualquer forma, não há como deixar de retomá-los nas suas bases constitutivas.

O *grego* e o *burguês* são os dois grandes modelos de espaço público já consagrados na tradição ocidental: aquele emana da tradição clássica-aristotélica da política em redor da *polis*; este surge no contexto do Iluminismo em torno da categoria de publicidade, entendida, em termos kantianos, como o uso público da razão (MARTINS, 2005, p.49). O primeiro orienta a formulação arendtiana e o segundo compõe o construto habermasiano.

Fazer uso público da razão traduzia-se em pensar autonomamente e comunicar o que se pensou – através de um discurso racionalmente estruturado e dialogicamente orientado

– a um público esclarecido. O “[...] espaço público moderno [...]” – que suscitou as perspectivas filosóficas e políticas de Jürgen Habermas– correspondeu, na origem, à institucionalização de uma crítica que usava os meios da moral para *racionalizar* a dominação política e, em particular, para impugnar os sistemas absolutistas (MARTINS, 2005, p.49).

O conceito de espaço público burguês, é caracterizado como a

[...] expressão da sociedade civil, cuja autonomia em relação ao Estado assenta na esfera íntima (família) e na esfera mercantil (propriedade privada). O que cria a publicidade, a gênese do espaço público, é a força exterior da crítica, cuja função é questionar o poder. O impulso para esta publicação e o exercício da crítica vêm dos particulares, reunidos numa primeira fase em salões, cafés e clubes, as primeiras ‘esferas públicas’ burguesas. A força da autonomia privada da consciência individual, núcleo do espaço público moderno, emana da crítica, espécie de tribunal onde se julga moralmente a política (MARTINS, 2005:50).

Martins chama a atenção para o fato de que Habermas reconheceu que nunca se realizou o ideal de dissolução da dominação no espaço da razão e da discussão pública. Argumenta que, se no Século XVIII o espaço público burguês é a expressão da sociedade civil, cuja autonomia em relação ao Estado assenta nas esferas íntima e mercantil, no seio da família,

[...] a valorização da autonomia e da interioridade pressupõe a autoridade do pai de família, ou seja, um sistema patriarcal. Para além disso, essa intimidade familiar, aparentemente liberta de qualquer coerção social, fundamenta-se na independência que o proprietário goza no mercado. Virtualmente inclusiva, igualitária e universal, a esfera pública assenta-se na exclusão quer do povo, quer das mulheres (CAILLÉ et al apud MARTINS, 2005, p.51).

Para Habermas (1984), o uso corrente de *público* e *esfera pública* denuncia uma multiplicidade de significados concorrentes e originam de diferentes fases históricas:

[...] chamamos de ‘públicos’ certos eventos quando eles, em contraposição às sociedades fechadas, são acessíveis a qualquer um [...]. O Estado é o ‘poder público’. Ele deve o atributo de ser público à sua tarefa de promover o bem público, o bem comum a todos os cidadãos (HABERMAS, 1984, p. 14).

Assim, o significado de público, para Habermas (1984), também se traduz no sentido de opinião pública. A *esfera pública* se apresenta em contraposição ao privado. Para melhor entendimento do lugar do público e do privado, é necessário voltar à origem da

sua análise.⁵ A vida pública, o caráter público constitui-se na conversação, que também pode assumir a forma de conselho e de tribunal, bem como a prática comunitária. Habermas (1984) insere a sua construção na ordenação política baseada na economia escravagista em forma patrimonial na qual os cidadãos estão dispensados do trabalho produtivo, mas a participação deles na vida pública é condicionada à autonomia privada, como senhores da casa. A posição na polis, portanto,

[...] baseia-se na posição de déspota doméstico: sob o abrigo de sua dominação, faz-se a reprodução da vida, o trabalho dos escravos, o serviço das mulheres; transcorrem o nascimento e a morte; o reino da necessidade e da transitoriedade permanece mergulhado nas sombras da esfera privada. Contraposta a ela destaca-se a esfera pública como um reino da liberdade e da continuidade. Só à luz da esfera pública é que aquilo que é conseqüente aparecer, tudo se torna visível a todos (HABERMAS, 1984, p. 16).

Nas considerações de Habermas (1984), esse modelo da esfera pública helênica partilha de autêntica força normativa desde a renascença até os nossos dias. As definições de público e de privado que foram transmitidas do direito romano passam a ter uma aplicação processual jurídica com o surgimento do estado moderno. Servem para a evidência política, bem como para a institucionalização jurídica de uma esfera pública burguesa.

Vimos então que a esfera pública passa a constituir-se num espaço emancipatório para a família burguesa que buscava a modificação da dominação enquanto tal.

Conforme aponta Aragão (2002 p.184), é importante observar que, nas camadas mais amplas da burguesia, a esfera do público surge como ampliação e suplementação da esfera (privada) da intimidade familiar que quer entender a si própria, o que dá origem a uma literatura e a um público leitor, de pessoas privadas, que quer discutir publicamente o que foi lido. Com a criação da imprensa e da crítica de arte profissional, surgem instituições que serão refuncionalizadas para a esfera pública política, na qual a discussão não girará mais em torno de questões íntimas, subjetivas, mas de questões privadas, relativas às tarefas propriamente civis de regulamentação de troca de

⁵ Segundo Habermas, trata-se de categorias de origem grega, transmitidas na sua versão romana. Na cidade-estado grega desenvolvida, a esfera da polis, que é comum aos cidadãos livres (Koiné), é rigorosamente separada da esfera do oikos, que é particular a cada indivíduo.

mercadorias. Assim, o diálogo será estabelecido com base na discussão pública, na disputa dos proprietários privados com o poder público.

O conceito de esfera pública burguesa, portanto, demarca a busca de uma de uma autonomia das pessoas em relação ao poder estabelecido.

A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social (HABERMAS, 1984, p. 42).

[...] a esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. A esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma engrenagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana.

O autor ressalta a configuração da sociedade civil potencializada em esferas públicas, pelo entendimento dos sujeitos portadores de uma personalidade e de uma cultura, cujas manifestações expressam a vivência dos indivíduos na sua vida cotidiana. Vale ressaltar que a reconstrução do conceito de sociedade civil é feita por intermédio do uso de um conceito de *mundo da vida* diferenciado dos sistemas econômico e estatal. Assim, a esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença de uma organização. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza por meio de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis (HABERMAS, 2003).

A linguagem apresenta-se como elemento fundamental na consolidação dos espaços públicos à medida que assegura o entendimento comum. Para Habermas (2003), os que agem comunicativamente se encontram numa situação que eles mesmos ajudam a constituir por meio de suas interpretações negociadas cooperativamente. O autor observa que qualquer encontro que se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído por meio da

linguagem. As manifestações são escolhidas de acordo com temas e tomadas de posição pró ou contra; as informações e argumentos são elaborados na forma de opiniões focalizadas.

Habermas (2003) sustenta que o assentimento a temas e contribuições só se forma como resultado de uma controvérsia mais ou menos ampla, na qual propostas, informações e argumentos podem ser elaborados de forma mais ou menos racional. Em sua opinião, as estruturas de uma esfera pública encampada pelo poder excluem discussões fecundas e esclarecedoras. Daí a problematização do autor sobre a colonização do mundo da vida pelo Estado e pelo mercado.

Para esse autor, o núcleo institucional da sociedade civil é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida.

A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os acordos e problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas (HABERMAS, 2003, p. 99).

Na análise de Cohen e Arato (1992, p.153), “[...] o conceito habermasiano de mundo da vida possui duas dimensões distintas, que nos permitem apontar o lugar exato da sociedade civil no modelo global. Por um lado, o mundo da vida se refere a um reservatório de tradições implicitamente conhecidas e de pressupostos automáticos que estão imersos na linguagem e na cultura e utilizados pelos indivíduos na sua vida cotidiana. Por outro lado, o mundo da vida, contém três componentes estruturais distintos: a cultura, a sociedade e a personalidade. Na medida em que os atores se entendem mutuamente e concordam sobre a sua condição, eles partilham uma tradição cultural. Na medida em que eles coordenam suas ações por intermédio de normas intersubjetivamente reconhecidas, eles agem enquanto membros de um grupo social solidário”.

Assim, ainda conforme Cohen e Arato (1992, p. 153), os indivíduos que crescem no interior de uma tradição cultural e participam da vida de um grupo internalizam

orientações valorativas, adquirem competência para agir e desenvolver identidades individuais e sociais. A reprodução de ambas as dimensões do mundo da vida envolve processos comunicativos de transmissão da cultura, de integração social e de socialização. [...] “No contexto de um mundo da vida modernizado, portanto, a sociedade civil existe somente onde exista garantia jurídica da reprodução das várias esferas na forma de um conjunto de direitos” (COHEN; ARATO, 1992, p.154). Para os autores citados, os direitos universais devem ser vistos como princípio organizativo de uma sociedade civil moderna, cuja instituição dinâmica é a esfera pública.

Conforme se percebe, a construção de Habermas ressalta a configuração da sociedade civil potencializada em esferas públicas pelo entendimento dos sujeitos portadores de uma personalidade e de uma cultura, cujas manifestações expressam a vivência dos indivíduos na experiência cotidiana, ou seja, a reconstrução do conceito de sociedade civil é feita por intermédio do uso de um conceito de mundo da vida diferenciado dos sistemas econômico e estatal.

A esfera pública conforme nos apresenta Arendt (1997) é importante para entendermos a dimensão do pertencimento como condição de aquisição de um mundo comum.

No contexto grego, conforme as considerações de Martins (2005, p.51), o Espaço Público remetia para a praça pública, a *ágora*, espaço simultaneamente físico e simbólico de discussão. Entre os gregos, a formação do espaço público-político fundou-se numa “[...] estética da figuração [...]”, da “[...] auto-apresentação [...]”, em que cada um devia sobressair e ser excelso perante os seus pares, pelas palavras e ações. Enfatiza que Hannah Arendt, ao retomar o conceito aristotélico de política, evidencia as oposições entre o político e o econômico, o público e o privado, a liberdade e a necessidade, o poder e o domínio, a prática e a técnica. Nesse aspecto, a política coincide rigorosamente com o espaço público:

Há no entanto que se distinguir a esfera pública burguesa – configurada como espaço onde as pessoas privadas utilizam publicamente a razão e a esfera pública grega que se opunha à privada. Nessa perspectiva a esfera pública era associada à cidadania, igualdade e liberdade, e a privada à submissão e necessidade (FERRY apud MARTINS, 2005, p. 51).

Para Arendt (1997), o termo *público* denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos. Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Considera que a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmos as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites do sentido – vivem uma espécie de existência incerta e obscura, até que sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública. Argumenta a autora que, toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privatividade ou na intimidade, trazemo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. E afirma: “A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDT, 1997, p. 60).

Para a autora, o termo *público* significa o próprio mundo à medida que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, com uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. Diz ARENDT (1997, p. 67):

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se real e fidedigna.

Assim, nas condições de um mundo comum, defende a autora, “[...] a realidade não é garantida pela natureza comum de todos os homens que o constituem, mas, sobretudo, pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão interessados no mesmo objeto” (ARENDT, 1997, p. 67).

Arendt (1997) estabelece uma distinção entre o público e o privado. O aniquilamento dessa distinção pela ascensão social constitui, conforme Martins (2005), uma das pedras angulares do sistema teórico-político arendtiano. Para Martins, (2005, p.52) “[...] na

concepção das *esferas separadas*, Arendt parece privilegiar a participação na esfera pública política como o único lugar onde o homem pode alcançar uma existência autêntica”. Em comparação com estas possibilidades de realização, a esfera privada parece inadequada para proporcionar uma existência verdadeiramente humana. No entanto, pondera Martins (2005), o espaço privado, mesmo à luz da experiência histórica grega, e não obstante ser em todas as circunstâncias não-político, abre-se a uma leitura dupla. Em qualquer delas se afirma o seu estatuto de condição pré-política fundamental do acesso à vida pública.

Em uma referência à obra *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, Sandra Jovchelovitch reflete a importância dessa produção para o debate em torno da noção de esfera pública:

É talvez na obra de Hannah Arendt que se pode observar com clareza a importância da esfera pública como um conceito normativo. Ao radicar a esfera pública na condição humana da pluralidade, ela chama a nossa atenção para a necessidade de reconhecer a multiplicidade de lógicas sociais que caracterizam a existência humana (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 31).

Jovchelovitch (2000) destaca a perspectiva da pluralidade, não conduzindo à soberania da diferença ou ao isolamento da fragmentação, mas possibilitando o reconhecimento da alteridade.

Essa pequena retomada é importante para compreendermos a lógica que estruturou a concepção de uma das modalidades de ampliação da moderna democracia. É importante registrar, contudo, que são matrizes teóricas que receberam e recebem críticas, que se alteraram e incorporaram novos elementos para explicar a dinâmica societária. Conforme o próprio Habermas (1984, p. 16), os fundamentos sociais da esfera pública burguesa estão, há cerca de um século, diluindo-se: “Enquanto a sua esfera se amplia cada vez mais grandiosamente, a sua função passa a ter cada vez menos força. Mesmo assim, a esfera pública continua sendo, sempre ainda, um princípio organizacional do nosso ordenamento político”.

Arendt (1997) lamenta a perda moderna da *vida pública*, entendida como a capacidade dos cidadãos de falar e interagir com o propósito de definir e redefinir como desejam viver em comum. Tal interação pública foi gradualmente corroída nos tempos modernos pelo ácido do consumismo, pingando ao longo de uma sociedade de trabalhadores que

ignoram a alegria e a liberdade que resultam da comunicação em público de assuntos de importância pública (ARENDT, 1960 apud KEANE, 1995).

De qualquer forma, os fundamentos conceituais que caracterizam os espaços públicos são importantes principalmente pelo fato de que, por meio deles,

[...] se descobriu, no advento da modernidade, uma esfera para a interação legal de grupos, associações e movimentos, o qual abriu um terceiro caminho dentro da teoria democrática, mais além do debate entre o elitismo democrático e os democratas participativos. Introduziu-se a possibilidade de uma 'relação argumentativa crítica' com a organização política, no lugar de uma relação participativa direta. Abriu-se espaço para uma nova forma de relação entre racionalidade e participação (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 3).

Os espaços públicos que constituem o lugar de participação das mulheres alvo desta pesquisa requerem um outro foco de interpretação que contemple a dimensão subjetiva. É fundamental, portanto, entendê-los nas possibilidades de segurança afetiva e ampliação da auto-estima. A abordagem sobre o sujeito contemporâneo, já contemplado na problematização de Giddens (2002), é esclarecedora sobre as buscas individuais que se dão no cenário contemporâneo. Mas essas buscas, em muitos casos, têm nos espaços associativos a constituição de um sentido comum. A perspectiva comunitária se coloca como uma possibilidade agregadora e de vivência desse sentido comum. É importante uma problematização desse tema no que se refere ao seu lugar no mundo contemporâneo.

Tido por alguns como um nostálgico sentimento do paraíso perdido, por outros, como o lugar da expressão associativa mais próxima no que se refere ao território e à convivência humana, e para outros, como o lugar da *imersão ingênua*, o sentido comunitário coloca-se como uma efetiva marca no contraponto ao individualismo que marca o tempo presente.

Nesse raciocínio, se nos apoiarmos na noção psicológica, comunidade seria a qualidade de relação entre indivíduos, que se caracteriza pela presença de sentimentos de solidariedade, identificação, união, altruísmo e integração. Para a ecologia, comunidade é simplesmente um conjunto, um grupo, um sistema de indivíduos num lugar determinado, ou seja, a comunidade é o grupo com o seu território. No enfoque sociológico, a comunidade seria o menor grupo social e o primeiro nível de organização

social completo e auto-suficiente. As duas primeiras noções confluem para a família, o arquétipo donde derivam tanto os grupamentos de base territorial quanto de requisitos afetivos (PAIVA, 1998).

Paiva (1998, p. 76) aponta alguns deslocamentos que devem ser levados em conta hoje, relativamente ao evidenciado acima. Afirmo que o sentimento de comunhão pode não ter o mesmo papel, tratando-se de um nível de organização mais elaborado (além da família). As técnicas de comunicação transformam a contigüidade e distância em variáveis de importância cada vez menor, fazendo que as relações humanas prescindam do espaço, da mesma maneira que os sentimentos possam dirigir-se a uma pessoa distante. Esse seria um indicativo do declínio de importância da comunidade local. A identificação territorial, que para a cidade e a nação tem sido historicamente importante, conforme problematiza a autora, cede lugar a identificações – o que é fundamental para a existência da comunidade – pautadas por outros referentes, como ideologia e classe social, entre outros. Quanto mais inserida na produção abstrata das relações e das intermediações com o real, uma sociedade cria recursos maiores e mais eficientes para substituir os ingredientes tradicionais de identificação (afetividade e proximidade comunitária).

Independentemente desses deslocamentos que se efetivam e que alteram as bases conceituais do sentido comunitário, tenho como propósito, ao refletir esta questão, pensar na possibilidade do coletivo em face da atomização que marca o tempo presente. Sabemos que o espaço comunitário pode servir à lógica de manutenção do *status quo*, mas também pode ser uma possibilidade de alteração de situações de opressão ou de dominação, a depender do projeto societário que move o sentido comum.

Creio serem importantes algumas considerações sobre estas duas perspectivas: a comunidade como fortalecedora de uma situação para a qual não há interesse ou desejo de mudança e outra que busca a direção inversa.

Temos tomado contato, ao longo deste trabalho, com o posicionamento crítico de Bauman (2000; 2001; 2003; 2005) sobre o caráter apolítico de que se revestem esses espaços. Assim, esse autor coloca-se sobre a configuração comunitária contemporânea, como o *lugar da imersão ingênua*.

Bauman (2003, p. 8) fala da *comunidade* como um lugar *cálido*, um lugar confortável e aconchegante. Um lugar que nos dá segurança e no qual podemos relaxar. Numa comunidade diz:

[...] todos nos entendemos bem, podemos confiar no que ouvimos, estamos seguros a maior parte do tempo e raramente ficamos desconcertados ou somos surpreendidos. Nunca somos estranhos entre nós. Nosso dever, pura e simplesmente, é ajudar uns aos outros e, assim, temos pura e simplesmente o direito de esperar obter a ajuda de que precisamos.

Ou seja, essa perspectiva prescinde da apreciação crítica. Nas considerações do autor, comunidade sugere coisa boa, mas há um preço a pagar pelo privilégio de “[...] viver em comunidade e este preço é pago em forma de liberdade, também chamada de autonomia, direito à auto-afirmação e à identidade [...]”. Qualquer que seja a escolha, [...] “[...] ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isso ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atritos” (BAUMAN, 2003, p. 10).

Bauman (2003) refere-se à comunidade como um círculo aconchegante, um lugar em que não é necessário que se perca a *inocência*. Reporta-se ao mito de Tântalo, que pagou um preço por descobrir e revelar os segredos dos deuses de cuja intimidade gozava. Nas palavras do autor, a mensagem do mito de Tântalo é que você só pode continuar feliz, ou pelo menos continuar numa felicidade abençoada e despreocupada, enquanto mantiver sua inocência, enquanto desfrutar sua alegria ignorando a natureza das coisas que o fazem feliz sem tentar mexer com elas e muito menos tomá-las em próprias mãos. É o que ele chama de imersão ingênua.

Trazendo essa reflexão para o *círculo aconchegante* chamado grupo, podemos entender que a perda da inocência significa deixar de viver sob a aparência dos fenômenos e passar a entendê-los em sua essência. Isso contribui para que a pessoa passe a ficar comprometida com o processo e assim perca a liberdade – a liberdade de não envolver-se com as questões substanciais e que requerem algo mais que não apenas a comodidade e o aconchego. Requer tomada de posição e protagonismo.

Bauman (2003, p. 15) enfatiza, na sua abordagem, a questão do entendimento entre os membros da comunidade, o qual diferencia de consenso, pois “[...] um consenso não é mais do que um acordo alcançado por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muitas disputas e contrariedade e murros ocasionais”.

O entendimento ao estilo comunitário, casual, argumenta Bauman (2003, p. 15), não precisa ser procurado, e muito menos construído: esse entendimento já *está lá*, completo e pronto para ser usado de tal modo que nos entendemos *sem palavras* e nunca precisamos perguntar, com apreensão, “[...] o que você quer dizer? [...]” O tipo de entendimento em que a comunidade se baseia precede todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união. É um “[...] sentimento recíproco e vinculante, a vontade real e própria daqueles que se unem [...]”; e é graças a esse entendimento que na comunidade as pessoas “[...] permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam”.

Na sequência de sua análise, Bauman (2001) fala do *círculo aconchegante*⁶ para captar a imersão ingênua na união humana. Pondera o autor que as lealdades humanas, oferecidas e normalmente esperadas dentro do *círculo aconchegante*, não derivam de uma lógica social externa ou de qualquer análise de custo benefício. É isso precisamente que torna esse círculo *aconchegante*: não há espaço para o cálculo frio que qualquer sociedade em volta poderia apresentar, de modo impessoal e sem humor, como “[...] impondo-se à razão”. E esse é o motivo pelo qual as pessoas

[...] afetadas por essa frialdade sonham com esse círculo mágico e gostariam de adaptar aquele mundo frio a seu tamanho e medida. Dentro do *círculo aconchegante* elas não precisam provar nada e podem, o que quer que tenham feito, esperar simpatia e ajuda. O acordo resultante do entendimento compartilhado pode ser tão evidente e natural que pode tornar-se um hábito, não havendo mais necessidade de ser repensado e muito menos monitorado ou controlado (BAUMAN, 2001, p.16).

Seguindo ainda a trilha de Bauman (2001, p.17), como *comunidade* significa entendimento compartilhado do tipo *natural* e *tácito*, ela não pode sobreviver ao momento em que o entendimento se torna “[...] auto-consciente, estridente e

⁶ Expressão atribuída ao sueco Göran Rosenberg, citada por Bauman, 2001, p.16.

vociferante”. Nas suas considerações, uma das características da comunidade é o seu adormecimento, portanto não há motivação para reflexão, crítica ou experimentação.

Bauman (2003, p. 17) apresenta as características ou a natureza da comunidade: ela é *distinta* de outros agrupamentos humanos. É *visível*, *pequena* (a ponto de estar à vista de todos os seus membros) e *auto-suficiente* de modo que oferece todas as atividades e atende a todas as necessidades das pessoas que fazem parte dela. As três características se unem na efetiva proteção dos membros da comunidade em relação às ameaças a seus modos habituais. Enquanto cada um do trio estiver intacto, argumenta o autor, é muito pouco provável que a motivação para a reflexão, a crítica e a experimentação possa surgir.

Bauman é um crítico contundente dos atuais espaços de visibilidade como lugar de exposição de dramas privados, cujo objetivo é aliviar o peso ou encontrar justificativa para determinados impasses ou sofrimentos que, ao se tornarem públicos, dão a sensação de alívio pelo fato de terem sido compartilhados. É o que ele chama de comunidade-cabide. A esse tipo de comunidade o autor atribui a dimensão estética tão consagrada nos atuais formatos da sociabilidade moderna, que não busca “[...] tecer entre seus membros uma rede de responsabilidade ética e, portanto, de compromisso a longo prazo” (BAUMAN, 2003 p.67).

Ele argumenta que a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurar cabides em que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos. Pondera que é discutível se essas *comunidades-cabide* oferecem o que se espera que ofereçam – um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas; mas, sem dúvida, afirma:

[...] marchar ombro a ombro ao longo de uma ou duas ruas, montar barricadas na companhia de outros ou roçar os cotovelos em trincheiras lotadas, isso pode fornecer um momento de alívio da solidão. Com resultados bons ou maus, com ou sem eles, alguma coisa pelo menos foi feita; podemos obter algum consolo de ter recusado servir de alvo imóvel e de ter levantado a mão contra os golpes (BAUMAN, 2001, p.21).

Considero pertinentes as críticas feitas pelo autor citado no que se refere ao caráter da *imersão ingênua* nos ambientes associativos, mas tanto ele como outros autores deixam claro que as perspectivas comunitárias pressupõem também que as consideremos a partir de outras dimensões.

Nesse sentido, convém ressaltar que Bauman (2001) não vislumbra apenas essa dimensão em que os indivíduos de *jure*, ou seja, os indivíduos *nomeados*, aconselhados a resolver seus problemas pelos próprios meios, não vislumbrem (embora não sejam estimulados a isso) a possibilidade de que se tornem indivíduos de *facto* (isto é, senhores do próprio destino por meio de atos e não meramente em declarações públicas) e procurem um tipo de comunidade que possa coletivamente tornar realidade algo de que eles sentem falta e que, sozinhos, não conseguem concretizar. Trata-se da comunidade ética. Esta teria de ser tecida de compromissos em longo prazo, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis. “[...] Os compromissos que tornariam ética a comunidade seriam do tipo ‘compartilhamento fraterno’, reafirmando o direito de todos a um seguro comunitário contra os erros e desventuras que são os riscos da vida individual” (BAUMAN, 2001, p.68).

Augé (2005) apresenta alguns elementos que ampliam o enfoque anterior. A análise do autor é contextualizada com base em três das transformações do mundo contemporâneo: a primeira diz respeito ao tempo, à nossa percepção do tempo, mas também ao uso que fazemos dele, à maneira como dispomos dele; a segunda refere-se ao espaço, do excesso de espaço, paradoxalmente correlativo ao encolhimento do planeta; a terceira é a figura do ego, do indivíduo, que retorna à reflexão antropológica.

Augé (2005, p. 38-39) admite que, nas sociedades ocidentais, o indivíduo “[...] quer um mundo para ser um mundo [...]”, e ele pretende interpretar por si e para si mesmo as informações que lhe são entregues. Na análise do autor, nunca as histórias individuais foram tão explicitamente referidas pela história coletiva, mas nunca também os pontos de identificação coletiva foram tão flutuantes. A produção individual de sentido é hoje, portanto, na sua concepção, imprescindível.

Sobre como pensar em situar o indivíduo, fala das *manhas das artes de fazer* que permitem aos indivíduos submetidos às opressões globais da sociedade moderna,

principalmente da sociedade urbana, desviar-se delas, usá-las e, por uma espécie de elaboração diária, traçar o seu cenário e seus itinerários particulares.

Além do peso maior dado hoje à referência individual (ou à individualização das referências), os fatos da singularidade dos objetos, singularidade dos grupos ou das pertinências, recomposição de lugares, singularidades de toda ordem, constituem o contraponto paradoxal dos processos de relacionamento, de aceleração e deslocalização muito rapidamente reduzidas e resumidas, às vezes, por expressões como “[...] homogeneização – ou mundialização – da cultura [...]” (AUGÉ, 2005, p. 41).

Augé (2005, p. 51-52) usa o termo *lugar antropológico* para discorrer sobre a construção concreta e simbólica do espaço, que não poderia dar conta somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja. “O lugar antropológico é, simultaneamente, princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa”. Nas considerações do autor, esses lugares têm, pelo menos, três características comuns. Eles se pretendem identitários, relacionais e históricos, o que equivale a dizer que, num mesmo lugar, podem coexistir elementos distintos e singulares, sem dúvida, mas sobre os quais não se proíbe pensar nem as relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum.

Para Augé (2005), o lugar é necessariamente histórico a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, ele se define por uma estabilidade mínima. O lugar antropológico é histórico na exata proporção em que escapa à história como ciência. O habitante do lugar antropológico não faz história, vive na história.

A reflexão do autor nos remete a ressaltar a importância da identidade e da relação nos processos associativos. Nas suas palavras,

A organização do espaço e a constituição dos lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das motivações e uma das modalidades das práticas coletivas e individuais. As coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação e, para fazerem isso, simbolizar os constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo, da identidade particular de determinado grupo ou determinado indivíduo em relação aos outros) e da

identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro) (AUGÉ, 2005, p. 50).

Das considerações de Augé (2005, p. 76-77) tomo ainda a definição de espaço como um

“[...] lugar praticado, um cruzamento de forças motrizes. O lugar, como o definimos, é o lugar do sentido inscrito e simbolizado, o lugar antropológico. Incluímos na noção de lugar antropológico a possibilidade dos percursos que neles se efetuam, dos discursos que nele se pronunciam e da linguagem que o caracteriza”.

O *lugar praticado* como cruzamento das forças motrizes nos leva a considerar o espaço comunitário nas suas contradições, em que a história social do indivíduo e a forma como esta é inscrita nos propósitos do grupo demarcam os contornos da prática social que se instaura e define os caminhos desejados. Se é verdade que a dimensão do conforto e do aconchego e, portanto, da segurança individual se coloca como um demarcador de posturas adaptativas e mantenedoras da ordem vigente, por outro lado, são expressivas as experiências comunitárias que se afastam dessa vertente e buscam caminhos políticos inovadores em face dos esfacelamentos postos pela ordem econômica e pela omissão do Estado na atual configuração societária.

Nesse sentido, creio ser oportuna uma revisitada conceitual das bases comunitárias, que nos possibilitará um melhor dimensionamento de suas possibilidades como agrupamento humano. Volto a apropriar-me, para essa reflexão, do trabalho de Paiva (1998), que retoma algumas dimensões do *espírito comum*, principalmente com base na construção do francês Jean-luc Nancy (década de oitenta), que nos alerta para o fato de nos livrarmos do fantasma da comunidade perdida.

No âmbito das reflexões desse autor, conforme Paiva (1998) é importante a decisão de não se levar avante a versão oitocentista de comunidade como via ideativa, distanciada do real, mas de assumir a idéia de que a comunidade sempre esteve relacionada ao propósito de construção do mundo real, embora como lugar que atendesse ao imaginário do grupo.

As principais características que compõem o trabalho de Paiva (1998) giram em torno de pensar a dinâmica comunitária com base nas formulações clássicas de Ferdinand

Tönnies ao conceituar comunidade como antítese da sociedade e o que disso decorre para entendermos a dinâmica de cada uma. A comunidade seria o lugar da concórdia, da partilha e da comunhão. A sociedade, fundamentada principalmente nas bases do racionalismo iluminista, redundou num processo progressivo de atomização dos indivíduos. Nessa relação, naturalmente devem ser consideradas a relação campo x cidade, território, modos de produção, relações sociais e linguagem, entre outros elementos.

Para efeitos da reflexão que orienta este trabalho, apóio-me em Paiva (1998, p. 86-87) para pensar a Comunidade como existência e como ideal. Um dos elementos constitutivos da comunidade como existência consiste na busca de “[...] inclinar-se para o outro [...]”.

O ser-em-comum constituiria a instância responsável pela presença no mundo da linguagem, da comunicação como partilha do discurso. Nesse sentido, viver em comunidade não significa dividir qualquer substância em comum, mas ser expostos junto a nós mesmos como heterogeneidade. A comunidade, portanto, é o nós que acontece enquanto ser-juntos da alteridade. Dessa forma, o espaço e o tempo, como instâncias definidoras, constituem a comunidade do ser-em-comum. E, uma vez que a comunidade é a divisão, o acontecimento no espaço e no tempo em comum, é preciso decidir como deve ser em comum, permitir à existência existir. E isso não é apenas uma decisão política, mas uma decisão a propósito do político: se permitiremos nossas alteridades existirem juntas e inscreverem-se como comunidade e história (NANCY apud PAIVA, 1998, p. 86).

Por outro lado, está contida na proposta de *clinámen* (Epicuro) a idéia do encontro, retomada por Nancy. Segundo Epicuro, dois átomos estão em queda livre no espaço, e nesse percurso se encontram, chocando-se. O preciso instante do encontro (*clinámen*) define a nova trajetória dos átomos, que passam a ter seus rumos alterados. Nancy argumenta:

[...] para fazer o mundo não bastam simplesmente os átomos. É necessário um *clinámen*, uma inclinação, uma pendência de um na direção do outro. A comunidade é o *clinamen* do indivíduo. Isto porque ela é capaz de colocar os indivíduos, os sujeitos, que estariam encerrados em si mesmos, em relação (NANCY apud PAIVA, 1998, p. 87).

As reflexões acima colocadas nos levam a pensar nas possibilidades políticas que se podem dar na dinâmica comunitária, a partir do momento em que se decide levar em conta as relações de alteridade inscritas num projeto comum e histórico. Por outro lado a formulação do *clinamén* epicurista no remete aos fenômenos reticulares de Elias (1994) em que os indivíduos modificam e são modificados nos processos interativos.

Além da redefinição de percursos para o indivíduo,

[...] a necessidade de pertencimento à comunidade significa também o seu enraizamento no quotidiano do outro, bem como o reconhecimento da sua própria existência. Ou seja, compartilhar o espaço, existir com o outro, funda a essência do ser, sendo possível perceber-se na medida em que se descobre pelo olhar do outro (PAIVA, 1998, p. 93).

Considero pertinente contemplar ainda alguns elementos constitutivos e que dão sustentação à perspectiva comunitária, entre eles a questão da unidade e as possibilidades de reformulação societária.

Quanto à perspectiva de unidade, a mais imediata das abordagens – ainda na construção de Paiva (1998) – vincula comunidade ao aspecto religioso devido ao espírito de confraternização que lhe é inerente. Também é possível estabelecer uma aproximação com o comunismo com base na máxima de igualdade e participação no usufruto e produção dos bens. É provável que seja a tendência à comunhão, à fusão, a marca mais fundante do espírito comunitário. [...] Estabelecer vínculos, na ótica da possibilidade comunitária, significa instaurar um sistema de gerar o sentimento e o direito regidos pelo fazer parte da coletividade. Esse pertencimento exige a adoção de regras objetivas capazes de assegurar a sobrevivência (PAIVA, 1998, p. 117).

Para a autora, na formulação de Freud, o homem produz mecanismos capazes de provocar “[...] satisfações substitutivas [...]” com o objetivo de evitar o sofrimento, ou seja, de se proteger contra a dor. Primeiro, o sofrimento advém do próprio corpo fadado à decadência; segundo, do mundo externo, com suas forças de destruição e, finalmente, dos relacionamentos com as outras pessoas, fonte do sofrimento considerado como mais penoso. Manter-se em isolamento voluntário representa uma forma de prevenir-se contra essa espécie de sofrimento. Entretanto, há outro caminho, e melhor: o de tornar-

se membro da comunidade humana. Trabalha-se, então, com todos para o bem de todos (FREUD apud PAIVA, 1998, p. 118).

É possível perceber dessa maneira, com Paiva (1998, p.118), que o grupamento social regulado por uma estrutura comunitária se tem configurado no imaginário como uma sociedade perfeita, na qual o sofrimento seria minorado graças à ação dos homens irmanados no ideal de vida comum. A comunidade coloca-se como uma alternativa ideal, pela suposição de que a proposta, uma vez implementada, faz vigorar um regime em que os sujeitos estão dispostos harmonicamente em torno dos mesmos objetivos. Além disso, supõe-se que os sujeitos, vivendo em comunidade, estariam num patamar diferente do restante da humanidade, pois afinal estariam em comunhão uns com os outros.

Paiva (1998) problematiza que a perspectiva comunitária comportaria a possibilidade de relacionamento direto com o real, com o que pertence ao dia-a-dia do indivíduo. E, uma vez estabelecida a apropriação do espaço-tempo pelo grupo, a idéia é que o real possa ser formulado com base na vontade. O sujeito deixaria de atuar como mero figurante no processo social para consolidar-se como autor – como grupamento – de sua realidade social. Passa a vigorar, nesse horizonte, a perspectiva de reformulação do *status quo*.

É pertinente a reflexão da autora sobre essa dimensão que não pode ser desconsiderada quando se vislumbram as possibilidades comunitárias, mesmo sem desconsiderar a dimensão ideativa manifestada não só por Bauman (2003), mas por diversos outros autores, alguns dos quais citados neste trabalho.

Para Paiva (1998), o crescente número de desempregados em todo o mundo pode ser computado como um dos fatores que tem propiciado o surgimento de movimentos em prol da cidadania. O desemprego, somado ao sentimento de abandono, produzido pelo papel cada vez mais diminuto do Estado, pode ser apontado como gerador de sentimento de solidariedade emergente em diversos lugares do mundo. A solidariedade é definida não como uma disposição filosófica humanista, mas como estratégia de ação, com uma preocupação prática, além de política, destinada a romper o isolacionismo instalado. Propõe o entendimento da solidariedade como atuação política e expressão da cidadania.

Diante do sentimento de abandono com relação ao Estado, pondera Paiva (1998), têm surgido várias propostas com resultados positivos e sempre com alcance local. Há questionamentos sobre o fato de essa nova configuração contribuir para reforçar a ausência do Estado nas questões sociais. Há o entendimento da estrutura comunitária como suporte a ser fomentado pelas estratégias de mercado, numa busca de aprimoramento do esquema vigente, já que visa a reduzir eventuais desgastes. Porém é também marcante o surgimento de estruturas comunitárias com o propósito de reconquista de cidadania, portanto, com contornos políticos (PAIVA, 1998).

Os diferentes autores adotados para respaldar uma melhor compreensão dos movimentos societários, na sua dinâmica, contradição e perspectivas, manifestam-se defendendo a importância da sociabilidade na potencialização de sujeitos mais autônomos. Há pontos comuns, porém o acento na plenitude desses sujeitos é diferente. Há perspectivas que apontam o protagonismo nos espaços ou esferas públicas, para alterar a correlação de forças ou projetos societários. Há outros que vêm nesses espaços ambientes de potencialização do indivíduo que busca sua auto-realização.

Naturalmente que há críticas a respeito desses novos *lugares* e das bases que os constituem. Harvey (2003, p. 258) desenvolve uma consistente análise sobre a dinâmica da sociedade do *descarte* destacando que, mais do que jogar fora bens produzidos, essa sociedade é capaz de atirar fora valores, estilos de vida, relacionamentos estáveis e modos adquiridos de agir e ser. Ainda destaca que foram essas as formas imediatas e tangíveis pelas quais o “[...] impulso acelerador [...]” da sociedade mais ampla *golpeou* a experiência cotidiana comum do indivíduo. Por intermédio desses mecanismos (eficazes para aceleração do giro de bens no consumo), as pessoas foram forçadas a lidar com a descartabilidade, a novidade e as perspectivas de obsolescência instantânea. Hoje fluem mais situações em qualquer intervalo de tempo dado, e isso implica profundas mudanças na psicologia humana. É uma das dimensões que Jameson (1998, p.21) atribui à pós-modernidade: “[...] a colonização e a comercialização do inconsciente, ou, em outras palavras, a cultura de massa e a indústria cultural”.

Mesmo com uma ênfase bastante recorrente a Bauman (2001), creio que ele resume de forma pertinente o esvaziamento que essa lógica societária produz na dimensão política dos Espaços Públicos.

Bauman (2001, p.46-47) reporta-se ao Espaço Público *como a possibilidade de compartilhar intimidades*. É enfático ao afirmar que existe um crescente abismo entre a condição de indivíduos *de jure* e suas chances de se tornar indivíduos *de facto*, isto é, de ganhar controle sobre seus destinos e tomar as decisões que, em verdade, desejam. E diz: “É desse abismo que emanam os eflúvios mais venenosos que contaminam as vidas dos indivíduos contemporâneos”. Prossegue argumentando que esse abismo não pode ser transposto apenas por esforços individuais, pelos meios e recursos disponíveis dentro da política vida auto-administrada. Os contornos que o autor atribui ao espaço público contemporâneo nos remetem a repensá-lo nas suas fragilidades.

O espaço público não é muito mais que uma tela gigante em que as aflições privadas são projetadas sem cessar, sem deixarem de ser privadas ou adquirirem novas qualidades coletivas no processo da ampliação. O espaço público é onde se faz a confissão dos segredos e intimidades privadas. Os indivíduos retornam de suas excursões diárias ao espaço ‘público’ reforçados em sua individualidade *de jure* e tranquilizados de que o modo solitário como levam a sua vida é o mesmo de todos os outros indivíduos como eles (BAUMAN, 2001, p. 49).

Bauman (2001) nos fala dos sujeitos individuais e de sua solitária e pretensa auto-suficiência que demarca o terreno pós-moderno. Nesse contexto postula que o poder navega para longe da rua e do mercado, das assembléias e dos parlamentos, dos governos locais e nacionais, para além do controle dos cidadãos, para a extraterritorialidade das redes eletrônicas. E assim os princípios estratégicos favoritos dos poderes existentes hoje em dia são fuga, evitação e não-compromisso, e sua condição ideal é a invisibilidade.

De acordo com os posicionamentos dos autores acima contemplados, parece difícil estabelecer uma via única de fundamentação para pensar os espaços de socialização que hoje compõem as buscas e os desejos interativos dos sujeitos. Do que se apreende, falta política e sobra investimento em questões subjetivas. Sem estas, contudo, não é possível dinamizar aquela. Eis o arranjo institucional colocado: a apropriação do geral (a dimensão da política) é subsumida pelo desejo praticado nas esferas do individual. Estas, contudo, não são desnudadas de sentido e este é condição para alcançar um patamar mais ampliado de humanidade. É uma arquitetura que pode ao mesmo tempo cessar ou impulsionar uma dinâmica que ultrapasse a circularidade e aponte para processos inovadores, a depender da sua construção e apropriação.

É com esse pano de fundo que busco situar os processos participativos das mulheres alvo desta pesquisa, cujo protagonismo se insere em uma lógica societal desejada como fator de ruptura ou de modificação de alguns processos de dominação e isolamento.

Antes, porém, de abordar esses processos, é necessário situar as referidas mulheres no âmbito de uma categoria etária, que por si, coloca algumas particularidades, importantes no conjunto da análise dos processos sociais em questão.