|  |  |
| --- | --- |
| Nome JUSTIÇA RESTAURATIVA NAS RELAÇÕES DE GÊNERO: RECURSO ADICIONAL NA MEDIAÇÃO DE CONFLITOS ENVOLVENDO MULHERES EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA | **A 001**  **Premiada** |
| Autora/o Quelen Brondani de Aquino[[1]](#footnote-1) |
| Orientadora/o Dra Marli Marlene Moraes da Costa[[2]](#footnote-2)  Co-orientadora: Ms. Rosane T. Carvalho Porto[[3]](#footnote-3) |
| IES: Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) |
| Cidade/Estado: SC |
| Outras Informações: |

O homem pode ser um lobo para o homem, mas vive então como um lobo e não como um homem. A humanidade do homem não se cumpre fora do conflito, mas sim para lá do conflito. O conflito está na natureza dos homens, mas quando esta ainda não está transformada pela marca do humano. O conflito é o primeiro, mas não deve ter a última palavra. Não é o modo primordial, mas o mais primário da relação com o outro[[4]](#footnote-4).

**1 Introdução**

Na sociedade moderna discute-se a questão de gênero, enfatizando que esta categoria é de conotação ampla e não está exclusivamente vinculada apenas ao âmbito sexual ou biológico como homem e mulher. O seu significado rompe com eufemismos ou sentidos restritos a isso. O que conduz o pesquisador jurídico e os demais estudiosos da área a romper com o acabado e desvelar os mitos e ritos assentados em determinadas sociedades que mesmo com o discurso da contemporaneidade e da Democracia continuam reproduzindo desigualdades sociais empregando estratégias de dominação pela linguagem. É pouco percebível tais peripécias daqueles agentes invólucros pelas artimanhas do consumo e da competitividade.

Neste viés, exemplifica-se a dicotomia que impera a respeito do feminismo ou igualdade de gênero no regime de Democracia. Observa-se a violência com as suas várias facetas, como uma imposição de vontades e mecanismo de invisibilidade a sua condição de agente de direitos e pessoa com direito a dignidade. Esse exemplo serve de maneira pontual para demonstrar que se faz presente nas relações sociais o poder simbólico, pois a socialização e a maneira de disposição dos indivíduos, seja por classe, cultura e sexo denota de trocas sociais, que no seu bojo se dão por simbologias.

Assim, o artigo pretende analisar a ótica da mulher nas relações humanas em que se vislumbra um campo social que refletem as diferenças de gênero, naturalmente aceitas pelos seus agentes, em que se aprende, involuntariamente, ser homem e ser mulher, nesse contexto social. Busca-se avaliar a dominação masculina a partir dos fundamentos de Pierre Bourdieu, bem como os efeitos causados na sociedade moderna e nas relações conjugais, em que se acabam tornando o campo para a prática de violência contra a mulher. Demonstrando o estigma da mulher agredida como um ato de violência simbólica nas relações de poder.

Far-se-á, considerações a cerca da aplicabilidade da Justiça Restaurativa nas relações de gênero, questionando-se a sua execução como recurso adicional de mediação dos conflitos envolvendo mulheres em situação de violência doméstica, considerando as questões étnico-raciais, geracionais, de orientação sexual, de deficiência e de inserção social, econômica e regional; a fim de promover a redução dos índices de violência contra a mulher, proporcionando um novo olhar para a efetivação da Lei Maria da Penha.

O fundamento principal é demonstrar que a partir da utilização dos conceitos de Justiça Restaurativa nos conflitos domésticos, poder-se-á promover um atendimento humanizado, integral e qualificado para as vítimas de violência familiar, garantindo, portanto, a efetivação dos direitos das mulheres, em especial a aplicabilidade da Lei Maria da Penha que motiva a prática de novas políticas em defesa dos direitos e garantias da mulher

O trabalho que ora se apresenta será desenvolvido, via método de abordagem - hipotético dedutivo, partindo-se da construção de noções e apropriando-se da revisão bibliográfica, para encontrar possíveis soluções para o problema proposto.

**2 Desejo, logo existo. A mulher na perspectiva das relações de gênero,**

Independentemente do termo gênero não estar adstrito ao sexo ou a categoria social mulher, denota-se que a mesma juntamente a outras terminologias referenciam o grito de dor e a incessante busca pelo reconhecimento enquanto agentes portadores de desejos e de direitos que longinquamente delimitam seus espaços existenciais.[[5]](#footnote-5) A partir da idéia de que ‘sexo’ é uma construção social e inacabada, as feministas substituíram em seu lugar o termo “gênero”, que em inglês é *gender.* O uso de tal expressão permite a análise das identidades, feminino e masculino, sem, no entanto, reduzi-las ao plano biológico, indicando que essas identidades estão sujeitas a variações que são determinadas pelos valores dominantes em cada período histórico.[[6]](#footnote-6)

Em meados de 90 as pesquisas da historiadora americana Joan Scott influenciariam os estudos brasileiros a respeito das questões de gênero, a partir de críticas acerca do saber produzido pelas diferenças sexuais e dos sentidos dados nos diversos espaços de socialização, destacando as instituições educacionais[[7]](#footnote-7). Por conseguinte, considera-se que:

O espaço social é construído de tal modo que os agentes ou os grupos são ali distribuídos em função de sua posição nas distribuições estatísticas de acordo com os *dois princípios de diferenciação* que, em sociedades mais desenvolvidas, (...), são, sem dúvida, os mais eficientes – o capital econômico e o cultural. Segue-se que os agentes têm tanto mais em comum quanto mais próximos estejam nessas duas dimensões, e tanto menos quanto mais distantes estejam nelas. As distâncias espaciais no papel equivalem a distâncias sociais. (...)”.[[8]](#footnote-8)

Preponderantemente, a retomada de categorias com pré-questionamentos a partir de uma resignificação na escala social, valorando a sua posição, advém, de explorar e possibilitar ao ser interior, o id, o despertar para uma existência avessa a que é imposta pela dominação, o que estrategicamente e pelo próprio *habitus* social emana ainda mais o aniquilamento psíquico, social e cultural do indivíduo. Ao encontro de tal assertiva, Bourdieu[[9]](#footnote-9) explica:

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação.

A naturalidade que se é dada a ordem social vela e oprimi com a mulher, quando esta não retira de si o “véu” da submissão[[10]](#footnote-10). Ao refletir a respeito da posição que ocupa no campo das relações, seja no trabalho, no lar, bem como seu papel na procriação e enquanto sujeito de vontades, o que se denota é a profundidade e a essência de auto-afirmar seus desejos e ter reconhecido com isto, a sua existência. Portanto, a liberação sexual não representa um devaneio pelo profano, ao contrário, seu sentido é expressamente existencial e de poder exercitar suas capacidades de escolhas e de viver com liberdade e autonomia seus sentimentos.

No entanto, o sistema social como um emaranhado de tentáculos está predisposto em campos constituídos por capitais de ordem social, econômica, política, cultural formando entre si o capital simbólico e, devido a influência que estes exercem como signos e figuras simbólicas nas relações pessoais, de tal maneira que proporcionam para que aja as trocas entre os agentes, a dominação masculina se ratifica delimitando e estabelecendo posições ou papéis. Com isso:

[...]A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembléia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo da vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos.[[11]](#footnote-11)

A relação entre a mulher e o homem é rodeada de paradoxos constituídos pelo processo cultural, e que, na contemporaneidade, se luta pela mudança estrutural e igualdade de gênero. Mas o que se tem constatado é a resistência masculina em dominar[[12]](#footnote-12), mesmo que pelo emprego da violência doméstica. Não se quer aqui, colocar a mulher exclusivamente no papel de vitimização, ao revés, existem mulheres que também são responsáveis pelo desencadeamento desta circunstância oprimente, pois em um primeiro momento não se reconhecem como sujeito de direitos ou, que poderia ser o segundo momento, incorporam o papel masculino, vislumbrando a dominação.

**3 O estigma da mulher agredida como um ato de violência simbólica nas relações de poder**

Não há novidade a menção de que as mulheres que sofrem de violência das mais diversas maneiras são rotuladas e estigmatizadas por alguns, se não a sua maioria, membros da comunidade. O entendimento discriminador é que estar nestas condições é uma escolha pessoal, que se caso assim a mulher o desejasse poderia deixar de sofrer, nas “mãos” do seu agressor. Certas expressões pejorativas como: “apanha porque quer” demonstra o “machismo” e a indiferença que se dá a violência doméstica. É preocupante, pois se sabe que nesta relação que além de estar no imaginário das pessoas o amor associado a submissão do sexo feminino, verifica-se na sua concretude uma das piores violências enraizadas nas relações de dominação masculina: a violência simbólica. Nas palavras de Bourdieu[[13]](#footnote-13):

Também sempre vi na dominação masculina, e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência desta submissão paradoxal, resultante daquilo que eu chamo de violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento.

A dominação masculina é vista como um *habitus* aceito por todos os integrantes do campo social como algo natural, inclusive a mulher acaba reconhecendo essa superioridade, mas a entende normal. Essa visão de normalidade que se organiza nas diferenças de gênero, masculino e feminino, instituindo o que cabe ao homem e aquilo que pertence a mulher, fazem com que os dominados compactuem com essa sutil violência, construindo-se dois mundos sociais hierarquizados.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem essa relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto.[[14]](#footnote-14)

Mas quando se fala nesse papel de aceitação e reconhecimento adotado pela mulher, não se está querendo minimizar a ação da violência física, esquecendo, como bem disse Bourdieu[[15]](#footnote-15) que “há mulheres espancadas, violentadas, exploradas”, ou na pior das hipóteses, centrar-se nessa idéia para “tentar desculpar os homens por essa forma de violência”. Dessa forma, tem-se que entender “simbólico” com o contrário de real, supondo-se que a violência simbólica é “meramente espiritual e, indiscutivelmente, sem efeitos reais”.

Entretanto, os efeitos desse tipo de dominação se exercem através da percepção e da avaliação do que constituem o *habitus*, assim, a lógica da dominação masculina e da submissão feminina, tornam-se espontâneas e extorquidas ao mesmo tempo, podendo ser compreendida, somente permanecendo-se atento aos efeitos duradouros que essa ordem social acaba exercendo nas mulheres e nos homens, harmônicas nessa invisível imposição.[[16]](#footnote-16)

Observa-se que as condições sociais que reproduzem essas tendências, fazem com que os dominados adotem o ponto de vista dos dominantes, efetivando-se alheio a vontade, demonstrando um poder também simbólico nas suas manifestações. Verifica-se que a dominação só se perpetua através dessa cumplicidade e que as mulheres acabam sendo excluídas do sistema social. Mas também são reprodutores dessas exclusões sociais a própria família, a escola, a igreja, na divisão do trabalho, nas disposições ditas femininas e masculinas.

É, sem dúvida, no encontro com as “expectativas objetivas” que estão inscritas, sobretudo implicitamente, nas posições oferecidas às mulheres pela estrutura, ainda fortemente sexuada, da divisão de trabalho, que as disposições ditas “femininas”, inculcadas pela família e por toda a ordem social, podem se realizar, ou mesmo se expandir, e se ver, no mesmo ato, recompensadas, contribuindo assim para reforçar a dicotomia sexual fundamental, tanto nos cargos, que parecem exigir a submissão e a necessidade de segurança, quanto em seus ocupantes, identificados com posições nas quais, encantados ou alienados, eles simultaneamente se encontram e se perdem.[[17]](#footnote-17)

Parece que essa lógica acaba por produzir efeitos “harmoniosos”, fazendo com que as vítimas dessa dominação simbólica cumpram felizes as tarefas a elas atribuídas.[[18]](#footnote-18) Mas é dentro da família que se verifica uma ação psicossomática que se reflete na prática de violência. É o exercício do poder dos dominantes que não se encerra na vida pública. Pelo contrário, na vida privada que ocorrem as grandes barbáries. E como dizia o ditado “em briga de marido e mulher não se mete a colher” aquilo que acontecia entre as quatro paredes do ambiente familiar não diziam respeito à polícia, à justiça, aos vizinhos ou até a outros familiares.

A violência doméstica, que somente na última década passou a der problematizada, começou a destacar-se entre os temas sociais de maior relevância, ampliando-se de tal maneira que já não se admite a prática de atitudes que até pouco tempo eram aceitas e toleradas pela sociedade. Soares[[19]](#footnote-19) complementa dizendo:

O lar, o casal e a família deixam de funcionar como mônadas impenetráveis, como núcleos decisórios, auto-referidos e possuidores de direitos próprios, para se desmembrarem em novas unidades socialmente significativas, competindo legitimamente e em igualdade de condições pelo acesso aos direitos civis – para usar a imagem do liberalismo apropriada à ocasião. Mulheres, homens, crianças, idosos; pais, filhos, netos, avós, empregados, e no limite, até os animais da casa terão seus “direitos” garantido por uma lógica universalizante, que não se confunde com a lógica ou lógicas (muitas vezes obscuras e tirânicas) que regem os arranjos e dinâmicas familiares.

Portanto, o mundo privado deixa de ser um assunto de interesse apenas dos integrantes da família, cabendo ao Estado interferir quando atos de violência são praticados.

**4 Novas Políticas Públicas Motivadas pela Lei Maria da Penha**

O problema da violência, observado a partir das diferenças de gênero, denotam que pouco importa se ela é praticada no meio público ou privado, pois a mulher é vítima majoritária de excessos praticados pelo sexo masculino e esse tipo de violência faz com que se atravessem todas as dimensões da experiência feminina.[[20]](#footnote-20)

Os números da violência contra a mulher são alarmantes, além de enfrentarem as brutalidades ocorridas nas ruas, as mulheres brasileiras deparam-se com a violência que ocorre no interior de seus lares. De acordo com uma pesquisa realizada pelo DataSenado[[21]](#footnote-21), seis meses após a aprovação da Lei 11.340/06, verificou-se que apenas 15 % das entrevistadas declararam espontaneamente que já sofreram algum tipo de violência. O baixo índice dá-se pelo fato da resistência que as mulheres enfrentam para denunciar os seus agressores, na prática, verifica-se o efeito da violência simbólica, até que se sintam encorajadas a denunciar, agem como se aceitassem os excessos e que tais aparentam um cunho natural nas relações domésticas, oriundas do papel da mulher na sociedade.

Os baixos índices de denúncia demonstram a dificuldade da sociedade e do próprio Estado em lidar com essas questões que ainda estão muito ligadas ao ambiente privado. Faz-se necessário a quebra de paradigmas, para que a mulher sinta-se incentivada a denunciar seu agressor. Para tanto, a intensificação da promoção de campanhas que divulguem os direitos das mulheres, tornar-se-ão fortes aliados para encorajamento às vítimas de abusos domésticos. Para corroborar com essa solução, a mesma pesquisa constatou que 76 % das entrevistas consideraram que a mídia tem um papel fundamental para o combate à prática de violência contra a mulher.

Não se pode, no entanto, concluir que o ato da denúncia, torna-se o marco definitivo para o processo da violência. Pensando dessa forma, de acordo com Soares[[22]](#footnote-22), se estaria negando a existência do ciclo da violência:

(...) a violência tem seu ritmo próprio e, dentre os inúmeros motivos que levam uma queixante a retirar a queixa contra o acusado, figura em um particular: romper o ciclo da violência é um processo prolongado e, por natureza, cheio de hesitações. (...)Supor que o ato da denúncia seja o momento definitivo desse processo é não conhecer o “ciclo da violência”. É ignorar a dinâmica das relações abusivas. É imaginar que, para a vítima, seu casamento, sua família e sua história tenham o mesmo significado de um assalto sofrido na esquina por um ladrão qualquer.

Os números de denúncia não são as únicas barreira que se tem enfrentar para aprofundar-se verdadeiramente os índices da violência doméstica contra a mulher. A precariedade nas condições de funcionamento vislumbrados nas Delegacias Especiais de Atendimento às Mulheres (DEAMs), fazem com que insiram algumas frustrações quanto ao serviços prestados as vítimas.

É importante trazer à baila que as DEAMs foram criadas, na década de 80, com o intuito de fornecer às mulheres vítimas de violência, um atendimento digno e respeitoso, raramente encontrados nas delegacias tradicionais.[[23]](#footnote-23) Nesses ambientes, as mulheres encontrariam, não apenas um tratamento melhor, mas um atendimento especializado, que deveria proporcionar um espaço humanizado e acolhedor para as vítimas dos abusos intra-familiares.

Diante desse contexto predominante, é necessário que as DEAMs sejam melhores instaladas e se disponham de mais recursos humanos e materiais, para que estes órgãos consigam efetivar o seu objetivo fundamental. Podendo, mais adiante, tornar-se um lugar para a restauração das seqüelas deixadas pela violência. Em que se oportunize, não só a vítima, mas também aos agressores, possibilidades de mediação para os conflitos em que se inserem os fundamentos da Justiça Restaurativa.

A aprovação da Lei 11.340/06, batizada de Lei Maria da Penha representa um marco histórico para o estudo da violência contra a mulher, a própria pesquisa DataSenado constatou que 95 % das entrevistadas desejavam a criação de uma lei específica para proteger as vítimas de violência doméstica.[[24]](#footnote-24)

A Lei Maria da Penha*,* que passou a vigor em 22 de Setembro de 2006, foi criada com o objetivo de coibir todas as situações de violência cometidas contra a mulher, fundamentada pelo artigo 226 da Constituição Federal de 1988, pela Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres e pela Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher. Trouxe uma série de inovações, não só no âmbito penal e processual penal, alterando dispositivos do Código Penal Brasileiro, como também em questões relacionadas ao direito civil e direito de família, lançando perante a sociedade um novo conceito de família. Conforme Dias[[25]](#footnote-25), “pela primeira vez o legislador de forma corajosa, define o que é família trazendo um conceito que corresponde ao formato atual dos vínculos afetivos”. Interpreta-se, assim, que ao conceito de família, se dá independente do sexo dos parceiros.

A nova legislação reconheceu, principalmente, a violação de vários direitos fundamentais trazidos pela Carta Magna, a começar pelo direito à liberdade, o qual é violado quando o homem submete a mulher ao seu domínio. Vislumbra-se ainda afronta ao direito da igualdade, cidadania e solidariedade. Daí a necessidade da intervenção estatal nos assuntos referentes ao domínio privado e que geram conflitos conjugais.

A Lei Maria da Penha traz em seu conteúdo uma série de medidas protetivas que tem por finalidade absoluta assegurar à mulher o direito a uma vida sem violência, essas medidas são imediatas, cabendo a vítima, no momento em que realiza o registro do delito, que deixou de ser de menor potencial ofensivo, solicitar a adoção das medidas de proteção que sejam pertinentes ao caso concreto.

A nova legislação possibilitou ainda, a criação de Juizados Especiais de atendimento às vítimas de violência doméstica e familiar e promoveu o incentivo à pesquisa e estudos com perspectivas de gênero, raça ou etnia, concernentes às causas, às conseqüências e à freqüência da violência doméstica. Trouxe, também, com a sua efetivação a garantia de um atendimento e assistência à mulher em situação de violência doméstica, humanizado, qualificado e que possibilite a retomada da cidadania e da dignidade, perdidas com os atos de violência, através do incentivo à criação de centros de atendimento integral e multidisciplinar de atendimento às vítimas e de educação e reabilitação para os agressores.

Assim, com a implementação desses centros será possível a aplicação de uma nova política pública, onde o atendimento pauta-se no exercício da práxis da escuta e do diálogo, em que agentes da comunidade como pesquisadores, educadores e assistentes sociais constituirão uma equipe multidisciplinar para possibilitar as vítimas e ao agressor o momento da escuta, proporcionando a reabilitação de todos os envolvidos.

**5 A Justiça Restaurativa como Políticas de Gênero no restabelecimento da cidadania a partir das perspectivas das vítimas**

A abordagem restaurativa nas relações de gênero requer a propositura de se articular estratégias de diálogo, que avancem para os círculos de convívio interpessoal. Com efeito, se objetiva a pacificação de conflitos[[26]](#footnote-26), pois quando uma mulher sofre de violência doméstica, constata-se que sua voz fora silenciada pela dor e o seu direito de lamentar tal perda, juntamente com outras reivindicações também fora subtraído ou violado pelo ato violento. Embora a Justiça Restaurativa seja a possibilidade de aproximar a vítima, o ofensor e a sua comunidade[[27]](#footnote-27) para exercitarem o seu direito de lamentação, de informação e de sobrevivência ao dano sofrido, sabe-se da complexidade e inclusive, a dificuldade de transformar esse cenário em realidade, quando a violência é de natureza doméstica. Como esclarece Zehr[[28]](#footnote-28):

Mesmo que as perdas materiais sejam importantes, pesquisas feitas entre vítimas de crimes mostram que elas em geral dão prioridade a outras necessidades. Uma delas é a sede de respostas e de informações. Por que eu? Essa pessoa tinha alguma coisa pessoal contra mim? Ele ou ela vão voltar? O que aconteceu com minha propriedade? O que eu poderia ter feito para não me tornar uma vítima? As informações precisam ser fornecidas e as respostas dadas. [...].

Porém, as práticas restaurativas não são definições ou modelos prontos, em que as pessoas tenham que se adequar aos mesmos. Significa dizer, que o campo é amplo ou o sentido adotado é abrangente.

Portanto, compreender que a mulher e o homem (seu agressor) são vítimas da violência merecendo a escuta e a devida responsabilização, quando de um crime[[29]](#footnote-29). E a garantia dos direitos fundamentais, do devido processo legal, do cumprimento da Lei Maria da Penha, na sua efetividade sinaliza para uma justiça da experiência, transformadora, e que devolve principalmente a vítima o empoderamento. Como bem explica Zher: “Um fio condutor que une tudo isto pode ser descrito como a necessidade de uma experiência de justiça. [...] Com efeito, a experiência de justiça é tão básica que sem ela a cura poderá ser inviável”[[30]](#footnote-30).

Explorar o espaço construído pela Lei Maria da Penha, ou seja, os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher[[31]](#footnote-31), representa um avanço e ao mesmo tempo um desafio, pois ainda as relações que coabitam o campo doméstico são veladas, exigindo melhor preparação dos profissionais quanto ao emprego das práticas restaurativas ou mediação com os envolvidos do processo; além da colaboração da vítima e do agressor. A partir daí, torna-se importante a realização de trabalhos comunitários para a construção de redes sociais[[32]](#footnote-32), pois os laços que se formam fortalecem programas sociais desta natureza.

Para que as ações de prevenção se tornem mais eficientes, faz-se necessário que se forme uma rede social interativa, que sejam integradas e integradoras, para que os agentes envolvidos estejam conscientes do seu papel preventivo. O principal objetivo desse tipo de atuação é integrar pessoas de diferentes visões, para que se busque melhores soluções ao problema da violência doméstica, sem o qual não encontrariam outra maneira de refletirem e agirem juntas. Através de parcerias com instituições acadêmicas, órgãos públicos, governamentais e não-governamentais e outras comunidades promovem o fortalecimento da experiência local com fundamentação teórica e novas idéias para a prevenção da violência doméstica.[[33]](#footnote-33)

Esse novo contexto que a Lei Maria da Penha inseriu no campo social faz com que, evidentemente se busque a reparação, a reconciliação e a segurança nas relações conjugais. Não se quer dizer que elas devam ser restabelecidas e que o vínculo conjugal não seja rompido. Pretende-se sim, que a relação entre vítima e agressor sejam restauradas, permitindo-se que aflore em seus agentes um arrependimento e um perdão, estabelecendo um relacionamento positivo entre vitima e agressor.

Essa medida torna-se possível com a Justiça Restaurativa, embora não se espere o sucesso em todos os casos em que for aplicada, na maioria será possível a evolução para um relacionamento satisfatório.[[34]](#footnote-34) De acordo com Zehr, “os participantes jamais devem sentir que estão sendo coagidos a se reconciliarem”. Do contrário, poderia se estar prejudicando a retomada da justiça.

A restauração da justiça prossibilita que não apenas à vítima seja proporcionada a reparação dos traumas causados pelos atos de violência, mas que alcancem também ao agressor. Zehr[[35]](#footnote-35) enfatiza, “também ofensores precisam de cura. É claro, eles devem ser responsabilizados pelo que fizeram. (...) Mas essa responsabilização pode ser em si um passo em direção à mudança e à cura”.

Essas experiências possibilitarão um exame minucioso das atitudes e sentimentos nutridos tanto pela vítima como pelo agressor, permitindo que o *self* seja reconstruído e que um conjunto de medidas reparatórias sejam adotadas pelos agentes.[[36]](#footnote-36)

Novos tecidos devem crescer para preencher o espaço daquele que foi dilacerado. As condições e nutrientes adequados precisam estar disponíveis para que o novo cresça. São necessários segurança, higiene e tempo. Algumas vezes ficam cicatrizes, às vezes incapacidades. Mas quando a ferida sara é possível novamente mover-se, recuperar as funções e crescer. Através da vivência da lesão e da cura, é possível compreender as condições que levaram àquela lesão e as condições que trouxeram a cura. [Então] podemos trabalhar para mudar a lesão e oferecer a cura a outros que foram feridos.[[37]](#footnote-37)

Esse modelo de restauração da justiça possibilitará que seja instaurada a reinserção da cidadania e da dignidade humana, calada pelo ciclo da violência, pelas diferenças de gênero e pela dominação masculina. A mobilização em torno desse tema fará com que alterações imprescindíveis se instalem no comportamento social, transformando-se, dessa maneira, a prática da justiça, produzindo, nesse viés, mudanças profundas nas relações interpessoais.

**6 Conclusão**

No mundo moderno, torna-se imprescindível o combate à violência em todas as suas formas. Os índices de violência que são praticados contra a mulher no interior dos lares, bem como os efeitos desastrosos e negativos são alarmantes, pois atingem não só a dignidade da mulher como também os sujeitos de direitos. Não só a lesão corporal, mas a mais invisível das formas de violência, como aquelas que são inclusive desprezadas e aceitas pelas vítimas e originam-se, principalmente, em virtude da predominância da dominação masculina, culmina na desestruturação do núcleo familiar, ou seja, acaba com qualquer possibilidade de afeto e respeito dentro da família.

Muitas vezes, o ambiente doméstico, torna-se escola de agressores, num futuro bem próximo, causando um inevitável círculo vicioso, que precisa ser combatido pelo Direito, como também por políticas públicas amplas, voltadas à vítima, ao agressor e àquelas pessoas que estão inseridas neste campo de violência. Para tanto, é fundamental a participação do Estado para que, em parceria com a sociedade, e todas as organizações que formam um Estado Democrático de Direito, o quanto antes, se criem e se estruturem eficazes redes de atendimento multidisciplinar às vítimas de violência doméstica.

A aplicação das práticas de Justiça Restaurativa, que podem ser empregadas tanto às mulheres, como aos homens, demonstram poderosos aliados para a reabilitação desses agentes. Essas experiências possibilitarão um exame detalhado das atitudes e sentimentos nutridos pela vítima e pelo agressor, permitindo que o *self* seja reconstruído e que um conjunto de medidas reparatórias sejam adotadas pelos agentes.[[38]](#footnote-38)

Esse modelo de restauração da justiça possibilitará a reinserção da cidadania e da dignidade humana, rompida pelo ciclo da violência. A mobilização em torno dessa temática deve causar alterações expressivas no comportamento social, transformando a prática da justiça e produzindo mudanças fundamentais nas relações de gênero.

Daí, a importância da participação imprescindível do Estado perante a proteção da família. Para que de fato sejam aplicados os direitos humanos, valores fundamentais da República Federativa do Brasil e que representam a razão de ser do Estado, nas questões referentes aos direitos das mulheres, dentre eles o de viver sem violência; garantindo, dessa maneira, a efetivação da dignidade da mulher.

**7 Referenciais**

BALESTRERI, Ricardo Brissolla. *Prevenção ao uso indevido de drogas*: Curso de Capacitação para Conselheiros Municipais. Brasília: Presidência da República, Secretaria Nacional Antidrogas, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas.* Campinas: Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_\_\_\_. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

COLE, Susan. Mulheres de Atenas. O Nascimento da Democracia. História viva. Ano V - nº 58. Duetto, São Paulo.

DIAS, Maria Berenice. *A Lei Maria da Penha na Justiça:* a efetividade da Lei 11.340/2006 de combate a violência doméstica e familiar contra a mulher. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2007.

FINCO, Daniela; VIANNA Cláudia Consuelo. *Meninas e meninos.* In: PINTO, Graziela Pinto (coord). A mente do bebê: o fascinante processo de formação do cérebro e da personalidade. *Revista*. 2 ed. rev. e atual. São Paulo: Duetto, 2008.

MILLER, Jean - Marie. O princípio de não-violência. Lisboa: Instituto Piaget.

Pesquisa DataSenado sobre Violência Doméstica contra a Mulher. Disponível em: **<**http://www.violenciamulher.org.br/apc-aa-patriciagalvao/home/index.shtml> Acesso em 29Out08.

SABADELL, Ana Lucia. *Manual de Sociologia Jurídica*: introdução a uma leitura externa do Direito. 3. ed. São Paulo: *Revista* dos Tribunais, 2005.

SOARES, Barbara Musumeci. *Mulheres Invisíveis:* violência conjugal e novas políticas de segurança. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

ZEHR,Howard. *Trocando as lentes*: um novo foco sobre o crime e a justiça. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2008,

|  |  |
| --- | --- |
| Nome MULHERES EM QUADRA: o futsal feminino fora do armário. | **A 002**  **Premiada** |
| Autora/o Caroline Silva de Oliveira |
| Orientadora/o Profº Ms. Marcelo Victor da Rosa |
| IES: **Universidade Federal de Mato Grosso do Sul** |
| Cidade/Estado: MS |
| Outras Informações: Estudante de Graduação **Departamento de Educação Física - Programa de Educação Tutorial PET** |

# INTRODUÇÃO

Na área da Educação Física é crescente o número de publicações relevantes que trazem uma discussão mais aprofundada dos conceitos de gênero, homossexualidade e preconceito (CARNEIRO, 2007; LIMA, 2006; ROSA, 2004; DARIDO, 2002).

Porém, conforme afirma Fabiano Devide (2005), “[...] no Brasil ainda é recente a produção de estudos sobre as mulheres no esporte a partir de uma perspectiva de gênero, o que torna difícil estabelecer uma trajetória sobre as características das pesquisas efetuadas na área” (p. 24).

Dos trabalhos existentes, há uma tendência em se focalizar as diferenças entre homens e mulheres no esporte e não a relação entre os grupos (DEVIDE, 2005). Isso se constituiu numa motivação para elaboração deste estudo sobre gênero e esportes.

Em relação à prática do futebol/futsal feminino, optou-se por esse tema, uma vez que se trata de uma conquista recente, em que se confere a invisibilidade e valores negativos, como o preconceito e estereotipia. Apesar das mulheres protagonizarem histórias, seja na mídia esportiva, no cotidiano dos clubes e associações esportivas, na Educação Física escolar ou nas políticas públicas de lazer, é uma temática ainda a ser explorada pelos estudiosos (FRANZINI, 2005; GOELLNER, 2005; ADELMAN, 2003; DARIDO, 2002).

Frente a esse contexto, este estudo tenta responder a problemática: Qual a percepção das relações de gênero, preconceito e sexualidade dessas jogadoras a partir de uma prática esportiva estereotipada?.

Diante disso, o objetivo desta pesquisa foi o de investigar as percepções de gênero, preconceito e homossexualidade em jogadoras de futsal das cidades de Campo Grande/MS e São José dos Campos/SP e discutir o preconceito presente no futebol feminino e os estigmas associados a esse esporte.

Este trabalho está dividido em quatro capítulos. O primeiro, *Uma passagem pelas teorias*, aborda conceitos e estudos sobre futsal e futebol feminino, gênero, estereótipos, preconceito, discriminação, homossexualidade e homofobia.

O segundo capítulo, *Ida a campo*, reporta as questões éticas e os procedimentos metodológicos utilizados nesta pesquisa.

O terceiro capítulo, *Saindo do armário*, trará o confrontamento dos resultados obtidos com a opinião de estudiosos e da própria autora, momento em que serão levantadas questões religiosas, família, mídia, práticas corporais, além de outros aspectos apontados pelas jogadoras.

# Capítulo 1- Uma passagem pelas teorias

"Imagina, o cara tem um filho, aí o filho arranja uma namorada, apresenta a namorada ao sogro e o sogro pergunta a ela: 'O que você faz, minha filha?' E a mocinha responde: 'Sou zagueiro do Bangu'. Quer dizer, não pega bem, não é?" (João Saldanha, Jornal de Debates IG, 2006) [[39]](#footnote-39)

## 1.1- Do gênero e suas formas

A década de 1960 foi um período de grande questionamento da sexualidade e alguns movimentos, entre eles, o feminista e o gay; vieram questionar as relações afetivo-sexuais no âmbito das relações íntimas e das trocas homoafetivas no espaço público.

Foi no auge dos movimentos libertários, por volta de 1968, que surgiu a problemática de gênero, quando as mulheres perceberam que apesar de militarem em “pé de igualdade” com os homens, elas tinham nestes movimentos um papel secundário (GROSSI, 1998).

Frente a essa desigualdade de gênero, utiliza-se seu conceito como igualmente empregado para identificar as relações sociais entre os sexos e segundo Joan Scott:

O seu uso rejeita explicitamente as explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum para várias formas de subordinação no fato de que as mulheres têm filhos e que os homens têm uma força muscular superior. [...] é uma maneira de indicar as ‘construções sociais’: a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. [...] oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos às mulheres e aos homens. [...] coloca a ênfase sobre todo o sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade (1995, p.86).

Gênero é aqui entendido como as diferenças nas construções sociais e nas relações de poder, a partir do que é social, cultural e historicamente determinado. Essa percepção, por sua vez, está fundada em binarismos que opõem masculino/feminino, forte/fraco, dominante/dominado.

As reflexões de Louro (1999) sobre a questão das diferenças em relação ao gênero mostram que as distinções entre homens e mulheres têm sido provadas através de explicações das teorias. Características físicas, psicológicas, comportamentais, habilidades, talentos e capacidades, “[...] são utilizadas para justificar os lugares sociais, os destinos e as possibilidades próprios de cada gênero”(LOURO, 1999, p. 85).

Ao se falar da problemática de gênero nos esportes, as discussões têm sido associadas ao feminismo esportivo, que surgiu em resposta à dominância masculina neste campo e à marginalização das experiências femininas no esporte e na atividade física pela sociologia esportiva, refletindo relações de gênero predominantemente masculinas (DEVIDE, 2005).

Outro aspecto dessa problemática é a identidade de gênero. Todo indivíduo tem um núcleo de identidade de gênero, que é um conjunto de convicções pelas quais se considera socialmente o que é masculino ou feminino. Para o psicólogo americano Robert Stoller, o “sentimento de ser mulher” e o “sentimento de ser homem”, ou seja, a identidade de gênero era mais importante do que as características anatômicas (STOLLER, 1968). Isto se constrói em nossa socialização a partir do momento da rotulação do bebê, enquanto menina ou menino e os comportamentos esperados condizentes a ele (GROSSI, 1998).

A um menino, mesmo antes de nascer, já recai toda uma expectativa de segurança e altivez de um macho. Na porta do quarto da maternidade, os pais penduram uma chuteirinha e uma camisa da equipe de futebol para a qual torcem. Pouco tempo depois, dão-lhe uma bola estimulam-no aos primeiros chutes. Um pouco mais tarde, esse menino começa a brincar na rua (futebol, pipa, subir em árvores, *skate* etc.). Em torno de uma menina, quando nasce, paira toda uma névoa de delicadeza e cuidados. As meninas ganham de presente, em vez de bola, bonecas e utensílios de casa em miniatura. Além disso, são estimuladas a agir com sutileza e bons modos, a não se sujar, não suar, devem ficar em casa, a fim de serem preservadas das brincadeiras “de menino” e ajudarem as mães nos trabalhos domésticos, que lhes serão úteis futuramente quando se tornarem esposas e mães. (DAÓLIO, 1995).

Daólio (2005) quis esclarecer as diferenças entre homens e mulheres no que se refere às habilidades motoras, utilizando exemplos da vida diária. Essas características, isto é, o fato de uma mulher ser feminina, passiva e afetiva e um homem ser masculino, ativo e agressivo, pode-se entender como esse o conceito de natural e determinante para a construção de uma identidade de gênero.

Jocimar Daólio (1995) em seu estudo intitulado “A construção cultural do corpo feminino ou o risco de transformar meninas em antas”, ressalta a força da tradição de um determinado valor ou costume cultural no comportamento de uma criança.

Para uma menina assumir determinados comportamentos historicamente vistos como masculinos, como ser mais agressiva ou jogar futebol, implica ir contra uma tradição. Implica ser chamada de ‘machona’ pelos meninos ou ser repreendida pelos pais. Da mesma forma para um menino, assumir uma postura delicada, mais afetiva, e brincar de maneira mais contida implica ser chamado de ‘bicha’ ou ‘efeminado’. Tanto para o menino quanto para a menina que contrariam a expectativa que deles se tem, há o peso de uma sociedade que os marginaliza [...] (1995, p.103).

Entender as relações de gênero permite compreender a relação entre sexualidade e poder, considerada aqui pelo binarismo masculinidade/feminilidade. A sexualidade é considerada como um fato social, enquanto condutas e como fundadora da identidade sexual (ANJOS, 2000).

A sexualidade traz consigo a heterossexualidade como norma, e dispõe homens e mulheres segundo a natureza. A subversão a essa ordem é chamada de homossexualidade, a qual é definida como a possibilidade que certos sujeitos têm de sentir os desejos ou relações físicas de cunho erótico por pessoas do mesmo sexo biológico (INÁCIO, 2002).

Alguns exemplos podem ilustrar como comportamentos sociais relacionados a sexualidade no esporte são construídos no cotidiano. Na Inglaterra há uma grande pressão em favor da prática esportiva como um hábito para os homens, rotulando de “desviantes”, “afeminados” ou “homossexuais” aqueles que não se engajam com o esporte; assim como desencorajando e rotulando de “masculinas” ou “lésbicas” aquelas mulheres que se envolvem no esporte (DUNNING; MAGUIRE, 1997).

No Brasil, estudos sobre os estereótipos sexuais construídos socialmente e associações com a prática das atividades físicas foram temas de pesquisas da área escolar (ALTMANN, 1998; SARAIVA, 1999).

No futebol/futsal, como em outros esportes, mulheres atletas têm de lutar constantemente com a idéia de que sua feminilidade e graciosidade estarão irreparavelmente comprometidas em função da opção pela prática esportiva (DEVIDE,2005). 1.2- Da Educação Física, seus estereótipos e o preconceito

A partir da década de 90 com a criação da nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB) 9394/96 e com os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) 1997, a Educação Física começou a ter um lugar de prestígio.

Para os PCNs (1997), as aulas de Educação Física mistas podem dar oportunidades de meninos e meninas observarem-se, descobrirem-se e aprenderem a ser mais tolerante, não discriminar e compreender as diferenças, de forma a não reproduzir estereótipos das relações sociais entre os sexos.

Embora exista esse amparo da LDB e dos PCNs, na Educação Física reflete-se ainda um viés sexista que transformou a mulher em um ser submisso, obediente, dócil e destinou-lhe o desempenho de um papel secundário e de menor valor social (SARAIVA, 1999).

Jocimar Daólio (1995) afirma que “[...] a ação do professor de Educação Física, por mais progressista que seja, ainda não se liberou da dicotomia criada culturalmente entre o masculino e feminino”, como exemplo, a prática do futebol feminino dentro da aula de Educação Física ainda é vista com olhar de exclusão pelos professores e conseqüentemente pelos próprios alunos, em alguns casos (DAÓLIO, 1995, p.104).

Para Louro (2003) a Educação Física é uma disciplina que sempre teve uma preocupação com a sexualidade das crianças, visão da masculinidade do menino no esporte sempre foi muito valorizado, quanto para as meninas o contato físico no jogo e as agressividades vão contra a feminilidade das mesmas.

A Educação Física parece ser, também, um palco privilegiado para manifestações de preocupação com a relação à sexualidade das crianças. Ainda que tal preocupação esteja presente em todas as suas situações escolares, talvez ela se torne particularmente explícita numa área que está, constantemente, voltada para o domínio do corpo. [...] Não se pode negar que ser o melhor, no esporte pode representar, especialmente para um menino ou um jovem, um valorizado símbolo de masculinidade. [...] por outro lado, ocupa-se de modo particular das meninas e afirma que os cuidados com relação à sua sexualidade levam muitas professoras e professores a evitar jogos que supõe ‘contato físico’ ou uma certa dose de ‘agressividade’. [...] Agrega-se aí outros argumentos, como fato de tais atividades podem ’machucar’ os seios ou órgãos reprodutores das meninas (LOURO, 2003, p.74-76).

A visão profissional de meninos, hoje, para o sucesso, é ser jogador de futebol, semelhante ao seu ídolo. Para meninas, por sua vez, o sonho de profissão é ser atriz ou modelo, sinônimo de passividade e sensualidade. Essas afirmações não são via de regra, porém remetem a questão dos estereótipos associados ao homem e a mulher, impingidos a sociedade como os autores acima reforçaram.

Essa divisão de papéis do homem e da mulher dentro da sociedade podem ser melhor entendidas através da estereotipia. [...] os estereótipos são imagens concebidas como as únicas possíveis de definirem algum objeto, pessoa, grupo social ou sexual, [...], desconhece, ou pelo menos ignora, as diversificações que possam ocorrer na configuração de um homem” (TOLEDO, et al, 1983, p.38).

A rigidez dos estereótipos “[...] influem no processo de percepção das pessoas e simplificam a realidade objetiva”, criando resistência às mudanças. Com isso, dá-se um “velamento” da realidade, já que por trás dos estereótipos, podem estar sendo escondidas necessidades, aspirações e potencialidades do sujeito a quem se dirige o olhar estereotipado (ROMERO, 1990, p.52).

Essas relações configuradas sob influência dos estereótipos sexuais repercutem no esporte escolar e de rendimento e nas aulas de Educação Física, interferindo da prática esportiva (SARAIVA, 1999).

A Educação Física expõe os estereótipos de gênero, por ser uma disciplina que promove a relação de contato e de movimento dos corpos. Ela não está isolada, pois quem a reforça é a escola, conforme aponta Rosemberg (1995).

Se, de acordo com alguns estudos, a escola, quando comparada a outras instituições, parece constituir um dos espaços privilegiados de iniciação das mulheres em Educação Física e esportes, outros estudos assinalam, direta ou indiretamente, que a escola produz e reproduz condições para a permanência de papéis sexuais tradicionais no que diz respeito ao desenvolvimento das potencialidades motoras de meninos e meninas. (p.291).

O que acentua os estereótipos de gênero nas aulas de Educação Física na escola é a determinação das atividades por sexo, por exemplo, a menina dança e o menino joga futebol.

A escola não está sozinha ao reforçar os estereótipos. Outro exemplo pode ser dado a partir da pesquisa de Melo (1998) sobre a construção dos corpos masculino-feminino nas academias, tratadas como espaço de manifestações culturais centradas no corpo, com características associadas à *performance,* velocidade, força, agilidade, produtividade, preconizando práticas diferenciadas para homens e mulheres, relacionadas ao pertencimento sexual.

Nas academias, a autora encontrou a polaridade ginástica e musculação, a primeira visando um trabalho mais leve e aeróbico e a segunda a hipertrofia e força musculares, praticadas, em sua maioria, respectivamente por mulheres e homens. Tais atividades são escolhidas a partir de representações sobre os papéis masculino-feminino com base nos estereótipos sexuais de “homem forte” e “mulher sexo frágil” (DEVIDE, 2005).

Outro discurso presente na Educação Física e nos esporte, especificamente no futebol feminino, é o preconceito (CARNEIRO, 2007, FRANZINI, 2005; GOELLNER, 2005; DAÓLIO, 2003; DARIDO, 2002; ALTMANN, 1998; ROMERO, 1990).

O preconceito é visto como uma forma de construção do outro, a partir da própria neutralização desse outro. Implica a negação do indivíduo diferente e, no mesmo movimento, a afirmação da própria identidade como superior/dominante. (NUNAN, 2003).

De forma sucinta, o preconceito pode ser definido como uma atitude hostil ou negativa para com determinado grupo, baseada em generalizações deformadas ou incompletas. [...] Esta generalização é chamada de estereótipo e significa atribuir características pessoais ou motivos idênticos a qualquer pessoa de um grupo, independentemente das variações individuais. Os estereótipos são ao mesmo tempo a causa e a conseqüência do preconceito, e ambos (estereótipo e preconceito) geram discriminação contra o grupo-alvo. [...] No que se refere à discriminação, esta pode ir desde um tratamento diferenciado, passando por expressões verbais hostis e de desprezo, chegando ou não a atos manifestos de agressividade (p. 59).

Tendo como exemplo o futsal/futebol feminino, o preconceito se apresenta de muitas maneiras, seja nas questões de gênero, mulheres não sabem jogar bola, nas questões do vestuário associado aos papéis de gênero, mulheres que se vestem como homens, ou ainda na sexualidade, mulheres que jogam futebol são lésbicas (CARNEIRO, 2007).

Segundo uma pesquisa do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), de autoria do psicólogo Jorge Dorfman Knijnik, um dos principais problemas emocionais sofridos pelas mulheres que praticam o futebol é o preconceito (KNIJNIK, 2004).

Em entrevista o psicólogo Knijnik diz que:

O preconceito é social e basicamente reside em relacionar a imagem da futebolista com sua sexualidade, ou seja, ser jogadora de futebol é ser homossexual. E a homossexualidade feminina ainda é muito mal vista pela sociedade. Além disso, há o preconceito sobre o corpo feminino, que deve se refeminizar, caso a jogadora queira ser vista como uma mulher (KNIJNIK, 2004).

Entre os preconceitos e estereótipos que ainda cercam a prática das mulheres no futebol está a associação de sua imagem à homossexualidade. Esse preconceito da homossexualidade associado às jogadoras de futebol se apresenta, às vezes, como motivo de desconforto (GOELLNER, 2005).

Em um breve retrospecto, Nunan (2003) afirma que o estudo da homossexualidade tem sido particularmente intenso ao longo dos últimos 20 anos.

Inicialmente dominado por antropólogos, este campo teórico extremamente fértil tem pouco a pouco incorporado perspectivas interdisciplinares que incluem as áreas de história, sociologia, comunicação e psicologia, entre outras. O renovado interesse por este tema se deve ao fato de que a cultura homossexual Ocidental tem sofrido mais mudanças nesse período do que em qualquer outro momento histórico, gerando para os homossexuais uma visibilidade com a qual o mundo moderno jamais teria sonhado (p. 17).

A construção cultural do corpo feminino no esporte foi feita seguindo-se de um paradigma heterossexual, baseado na hegemonia masculina e submissão feminina a partir das diferenças biológicas (RUBIO, SIMÕES, 1999), o que fez e faz com que as mulheres tenham que romper barreiras de gênero, assentadas em pressupostos biológicos que as situam como inferiores aos homens na prática atlética, “[...] contribuindo para que elas necessitem transformar o próprio corpo, instrumento de emancipação, para incluírem no universo da competição esportiva, construída com base nos valores em que elas estão em desvantagem, e que nunca teve como finalidade torná-las mais femininas”; ao contrário dos homens, para os quais o esporte foi e tem sido um meio de construção da masculinidade (DEVIDE, 2005, p.44).

Vale comentar sobre o estigma que é decorrente do preconceito, de idéias pré-concebidas, crenças, expectativas sociais. O estigma se refere ao conjunto de atributos inscritos na identidade social de um indivíduo, os quais, em uma interação, podem desacreditá-lo/deprecia-lo, tornando-o um indivíduo “menor” socialmente (GOFFMAN, 1988).

No futebol feminino, as atitudes estigmatizantes ocorrem em relação a própria sexualidade, ao comportamento e à aparência das jogadoras. Aspectos estes que evidenciam o quanto o talento e o corpo de determinadas atletas provocam desconfianças, em especial aqueles cujo comportamento e aparência excedem algumas das fronteiras estipuladas como identificadoras da identidade de cada gênero. Talentos e corpos esses que, não raras vezes, carregam em si o estigma da imperfeição ou do desvio (GOELLNER, 2005).

Ao se discutir preconceito, discriminação, estigma e estereótipos inseridos no tema da homossexualidade, ressalta-se a importância em resgatar o conceito de homofobia (ROSA, 2004).

Adriana Nunan (2003, p.78) define homofobia como “[...] atitudes negativas direcionadas a um determinado indivíduo (ou grupo) por causa de sua orientação sexual”.

O termo pode ser entendido também, segundo Welzer-Lang (2001, p.7), como “[...] a discriminação contra as pessoas que mostram ou a quem se atribui algumas qualidades (ou defeitos) atribuídos ao outro gênero”.

De modo geral, a homofobia se caracteriza por insultos, piadas, olhares reprovadores, agressão física e assassinato. Essas são práticas comuns na ordem social contra gays, lésbicas, transexuais e travestis (NUNAN, 2003).

O fato de existir a superioridade masculina sobre as mulheres no futebol e a sociedade normatizar o que deve ser a sexualidade feminina: mulher é frágil, sensível e passiva, acaba reproduzindo uma atitude homofóbica, no momento em que desvaloriza a categoria, no caso as mulheres, por não se configurarem ao “normal” e as estigmatiza, como não sendo mulheres normais e são associadas aos homens (WELZER-LANG, 2001).

# Capítulo 2- IDA à campo

## 2.1- Caracterização da pesquisa e procedimentos éticos

Caracteriza-se por uma pesquisa descritiva (THOMAS; NELSON, 2002).

Este estudo seguiu os procedimentos éticos recomendados de autorização das atletas e consentimento para a utilização das informações para fins de consolidação.

Foi enviado às respondentes um termo de confidencialidade garantindo a todas as participantes da pesquisa o sigilo das informações recebidas, comprometendo-nos a somente utilizá-las para análise e discussão, vedando a divulgação total ou parcial, em caráter individualizado, das respostas provenientes do questionário.

## 2.2- Instrumento

As informações foram obtidas por um questionário estruturado com 18 questões distribuídas em quatro páginas (apêndice I). A folha inicial continha a identificação da instituição a qual pertence a pesquisadora, identificação e assinatura da autora, a proposta da pesquisa, certificação de confidencialidade das informações, termo de autorização a ser assinado pela respondente.

Na segunda folha haviam cinco questões sendo três abertas (idade, profissão, que curso fez ou está fazendo no ensino superior) e duas fechadas (nível de escolaridade, tempo de prática de futsal). Na mesma folha haviam mais três questões: uma aberta (ídolo no futsal/futebol), uma mista (participação da família) e uma de múltipla escolha (relacionar as práticas corporais ao sexo).

Nas folhas seguintes, as questões eram todas mistas, com espaço para descrição de opiniões uma vez que estas perguntas eram de relatos de situações vividas na prática do futsal, opinião acerca do preconceito, discriminação, homossexualidade e relacionamento com as demais jogadoras.

Antes de sua aplicação foram realizados testes-pilotos com atletas que não configuraram na amostra do estudo.

## 2.3- Público-alvo e período

Para a presente pesquisa, a população-alvo foi constituída por jogadoras-atletas de equipes universitárias de treinamento de alto rendimento para competições, ex-atletas e mulheres que praticam o esporte por lazer.

Ao todo foram entregues 50 questionários, porém a amostra foi composta por 35 praticantes das cidades de Campo Grande (MS) e São José dos Campos (SP) devido a não devolução do instrumento pelas demais.

A escolha foi feita aleatoriamente no período de junho a julho de 2007. Vale ressaltar que apesar de serem mulheres de locais diferentes, procurou-se um público semelhante em ambas as cidades.

## 2.4- Procedimentos da pesquisa

As cidades de Campo Grande e São José dos Campos foram escolhidas devido o contato com a maioria das jogadoras nas respectivas cidades.

Os questionários foram entregues nos dias dos treinos no caso das atletas, nos jogos de finais de semana e/ou pessoalmente para as ex-atletas. Em alguns casos, o questionário foi enviado via correio eletrônico.

Após ter os questionários respondidos, muitas das jogadoras entraram em contato com a pesquisadora a fim de conhecerem a pesquisa e se colocarem a disposição para conversas e troca de informações relacionadas ao tema.

Os questionários recolhidos foram numerados de 1 à 35 para identificação das respondentes como forma de revelar os relatos, porém não identificar a identidade da jogadoras. Diante disso, utilizou-se a sigla “JG” seguida do número correspondente.

Todos os resultados obtidos pelo questionário foram organizados em uma tabela, momento em que foi feita a divisão das respostas por freqüência em cada questão e apreciação dos relatos de acordo com a relevância do discurso em relação à temática desta pesquisa, isto é, nem todos os relatos foram expostos na discussão da pesquisa, visto que alguns termos, conceitos e opiniões que se enquadram nas mesmas interpretações se repetem freqüentemente entre as respondentes.

A análise foi feita a partir das citações diretas sobre experiências pessoais, de maneira que a pesquisadora pudesse tomar decisões e tirar conclusões a partir dos textos, confrontando os discursos com a opinião de autores.

# Capítulo 3- Saindo do armário

## 3.1- As jogadoras

A média de idade foi de 21 anos, sendo 17 a idade mínima e 29 anos a máxima. A maioria das jogadoras já possuía a maioridade, ou seja, capaz para os atos da vida pública como exercer direitos próprios de adultos.

Quanto à profissão, a ocupação estudante foi predominante, momento em que o contato com escola e/ou universidade deveria colocar os indivíduos a par de discussões pertinentes a sociedade atual, como o preconceito e a homossexualidade, particularmente abordadas nesta investigação, porém esse fato nem sempre acontece na realizade brasileira.

Em relação ao nível de escolaridade, 21 respondentes estava cursando o ensino superior; 7 mulheres tinham o ensino superior completo e 4 o ensino médio completo. O restante possuía o ensino médio incompleto. Observou-se que a maioria cursava o ensino superior, o que supostamente demonstra estas jogadoras estarem num período de contato com as diversidades de conhecimento de uma universidade e participavam de campeonatos representando as instituições as quais pertenciam.

Dentre as 28 que cursavam o ensino superior ou ja haviam completado, o curso de Educação Física foi citado por 14 jogadoras; Direito e Medicina Veterinária por 3; Fisioterapia por 2 e Medicina, Psicologia, Administração, Física, Análise de sistemas e Enfermagem pelas outras jogadoras. Supõe-se que a maior parte, por estar cursando ou ter completado Educaçao Físca, tinha contato mais específico a assuntos ligados a esportes e as informações atuais acerca do próprio futebol, por ser esta uma disciplina presente na grade curricular do curso.

Sobre o tempo de prática no futsal, 33 mulheres jogavam a mais de cinco anos, uma praticava a um ano e outra a dois anos. A maioria das respondentes demonstrou um grande tempo dedicado a esse esporte, o que lhes proporciona maior percepção dos aspectos que envolvem a prática do futsal.

## 3.2- Ídolos e o papel da mídia

A respeito do ídolo no futsal/futebol, algumas jogadoras citaram mais de um por isso o número ultrapassa a quantidade da amostra como mostra a Tabela 1.

Tabela1- Ídolos citados pelas jogadoras

|  |  |
| --- | --- |
| **Ídolos** | **Freqüência** |
| Do sexo masculino | 34 |
| Do sexo feminino | 7 |
| Não têm | 7 |

A Tabela 1 mostra que, dadas as desigualdades que marcam a atuação das mulheres em diversos campos, o futebol/futsal feminino profissional é pouco conhecido até mesmo pelas respondentes, visto que a maioria apontou homens como ídolo. Outro aspecto que chamou atenção foi o fato de somente dois jogadores de futsal terem sido citados: Falcão e Manoel Tobias.

Vale ressaltar que o questionário foi aplicado antes dos Jogos Panamericanos- Rio 2007 e dos Jogos Olímpicos de Pequim, momento em que houve grande divulgaçao por parte da mídia e destaque ao futebol feminino pela conquista da medalha de ouro.

A mídia forma, constrói e modela a sociedade através da produção e divulgação dos fatos, assim como afirma Nunan (2003):

[...] a mídia (em geral) e a publicidade (em particular), tornam-se poderosos agentes de socialização e disseminadores de opinião, adquirindo um papel fundamental na construção e perpetuação de estereótipos, devendo, portanto, ser levadas em consideração durante qualquer tentativa de análise do fenômeno do preconceito (p. 69).

Talvez se a mídia voltasse uma atenção maior às modalidades futebol/futsal feminino, porém uma atenção voltada não para o corpo das mulheres e sim para prática competitiva e de superação, não só os órgãos públicos de incentivo ao esporte, mas a própria sociedade, iria valorizar as mulheres tanto quanto os homens futebolísticos.

Mas a mídia por si só não faz com que mudanças sociais e culturais ocorram, ainda mais quando falamos de um “mundo predominantemente masculino”.

## 3.3- Família

Foi perguntado às jogadoras como era a participação da família/amigos em relação à prática do futsal, 23 disseram que recebem total incentivo, 6 responderam que a família é contra, mas permite, e 6 marcaram a opção “outro” , a qual destaca-se algumas respostas:

*[...] meu pai principalmente é o verdadeiro corneta saca? Ele só dá piruada pra sacanear então nem me ligo neles, minha mãe e minhas irmãs sempre me deram maior força (JG7)*

*[...] minha mãe dá incentivo desde que não me atrapalhe na faculdade (JG25).*

*[...] encaram como um esporte qualquer (JG26).*

A família é o ambiente social primário onde os atletas desenvolvem sua identidade, auto-estima e motivação para o sucesso nos esportes. O bom desenvolvimento do atleta se deve, muitas vezes, ao encorajamento da família, atribuição de valores, além do apoio psicológico durante a carreira (VILANI; SAMUSLKI, 2002).

O incentivo da família é importante no desenvolvimento de qualquer prática esportiva e quando se trata de uma modalidade em que as praticantes são vistas de maneira diferente pela sociedade, seu papel se torna de apoio ou barreira visto que é difícil permanecer praticando o futsal se existe o pensamento preconceituoso dentro da própria casa. Existem casos, como alguns relatados na pesquisa, em que a prática é feita escondida da família, os pais não sabem ou não se expressam.

Em reportagem publicada no Jornal O Dia, no ano de 1997, a filha caçula de um dos mitos do futebol brasileiro, Garrincha, relata os vários esforços que fez para convencer a mãe a aceitar sua participação como atleta no universo do futebol: ”Ela só quer que eu arrume um namorado. Tem medo que pensem que eu sou sapatão.” (SILVA, et al, 1998, p.113)

Exemplos como este mostram que o estigma atribuído às jogadoras pela sociedade, infiltra-se no ambiente familiar muito mais pela sensação de vergonha dos pais pelo que os outros vão pensar de sua filha, do que pela prática do futebol/futsal em si. Enquanto a sociedade estiver pautada na masculinização do corpo da mulher que “joga bola”, a família terá dificuldade para abandonar o medo dos “perigos” presentes nesses esportes, como por exemplo, a homossexualidade.

## 3.4- Práticas corporais e o corpo feminino

Uma característica levantada neste estudo foi a respeito da interpretação das respondentes de práticas corporais, como masculina, feminina ou para ambos, conforme mostra a Tabela 2.

Tabela 2- Interpretação das práticas corporais

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Modalidade** | **Para ambos** | **Só feminina** |
| Futsal | 35 | - |
| Ginástica rítmica | - | 18 |
| Ginástica artística | - | 8 |
| Ginástica *fitness* | - | 6 |
| Hidroginástica | - | 3 |
| Dança | - | 4 |
| Lutas | 33 | - |
| Basquete | 34 | - |
| Musculação | 34 | - |

Com essa pergunta buscava-se verificar a visão das jogadoras de futsal sobre práticas corporais que de alguma maneira geram discussão pelo fato de serem consideradas, ou “masculinizantes”, ou “feminilizantes”.

A ginástica rítmica em si é uma modalidade feminina em nível de competição o que não impede um homem de praticá-la como uma atividade física. O restante das atividades não tem restrições de prática quanto ao sexo.

A partir dos dados nota-se que as jogadoras vêem as modalidades (Futsal, Voleibol, Basquetebol, Dança, Lutas, Caminhada, Musculação, Ginástica (*fitness*), Ginástica Artística, Ginástica Rítmica, Natação e Hidroginástica) como práticas comuns a ambos os sexos talvez pelo fato de estarem inseridas num esporte que nem sempre é visto pelo feminino e por isso têm o entendimento de que as práticas corporais são acessíveis a homens e mulheres, independente das características físicas, sociais e culturais atribuídas a cada atividade.

De acordo com Mauss (1974), a interpretação de uma prática corporal é diferente se compararmos diferentes indivíduos ou grupos de acordo com a sua cultura e formação. Se a mesma pergunta fosse feita a praticantes de Voleibol, por exemplo, as interpretações poderiam ser diferentes. O grupo aqui investigado, jogadoras de futsal feminino, está inserido em um contexto de subversão de fronteiras de gênero.

No futebol, o corpo da mulher é encarado como um corpo feminino em uma prática masculina, assim como na dança e na ginástica existe essa “comparação” em relação à participação masculina. Os homens são discriminados nesses campos, tais quais as mulheres que preferem as formas esportivas de lutas e jogos competitivos.

De acordo com Fabiano Devide (2005), o esporte deve ser visto como um contexto importante para a humanização do ser humano.

O mundo esportivo é uma arena importante para a socialização de crianças e adolescentes em relação aos valores da prática física, valores estes que precisam ser modificados e soltos das amarras estereotipadas dos papéis sexuais, que atribuem características masculinas ou femininas a determinados esportes e atividades físicas, delimitando, de antemão, os espaços destinados aos meninos e meninas que ingressam aos milhares, todos os dias, nos clubes, centros de treinamento, academias e demais espaços para a prática de atividades físicas e esportivas (p. 64).

Essa é a difícil tarefa, principalmente para o professor de Educação Física na escola, respeitar as diferenças entre meninos e meninas e, ao mesmo tempo, propiciar a todos os alunos as mesmas oportunidades de prática corporal e desenvolvimento de suas capacidades motoras (DAÓLIO, 1995).

## 3.5- Preconceito, discriminação, homossexualidade e a homossociabilidade

O futebol, numa visão de esporte masculinizante, ao ser praticado por mulheres gera o preconceito por parte da sociedade e, mesmo com o aumento da prática do futebol, também nos espaços escolares, o preconceito não deixou de existir (DARIDO, 2002).

Diante desse fato foi perguntado as jogadoras se elas sentem o preconceito por parte da sociedade por jogarem futsal. Quando 23 praticantes disseram que sim, observou-se que o preconceito é um componente presente nas quadras e nos campos para essas mulheres, mesmo considerando a ascensão do esporte em relação à mídia e divulgação diante das recentes conquistas femininas.

Em outra questão procurou-se saber situações em que as jogadoras foram discriminadas. Foi uma pergunta em que as respondentes puderam relatar suas experiências, de modo que 22 jogadoras disseram não ter passado por nenhuma situação discriminatória.

Houve uma contradição nas respostas visto que a maioria reconheceu o preconceito, porém no momento de relatar as situações, elas se colocaram atrás de uma barreira. Observou-se que, quando se tratava de falar das experiências pessoais, as mulheres se reservavam e omitiam suas opiniões.

*[...] eu joguei futsal a minha vida inteira mas nunca tive problemas quanto à minha sexualidade, sempre fui bem definida, não discrimino ninguém, sempre procurei me dar bem com todos do time e nunca tive problemas com ninguém em relação a isso (JG13).*

*[...] eu nunca passei mas já presenciei várias situações. Essa discriminação geralmente acontece por parte dos homens que xingam e fazem piadas (JG16).*

Por outro lado, 13 mulheres afirmaram e descreveram as situações em que foram discriminadas:

*[...] acredita-se que o corpo feminino não tem estrutura física suficiente para suportar a prática do esporte, bem como que as meninas que o jogam tem fortes tendências homossexuais. Assim, sempre que revelo a alguém que gosto de jogar futsal, ou viro motivo de piada ou de discriminação homofóbica (JG5).*

*[...] todas as pessoas pra quem vc diz q joga futebol ou futsal já acham q vc é sapatão. Não tem jeito, principalmente homem, eles são os piores (JG7).*

*[...] me falaram que era esporte somente para homem, e me chamavam assim (JG19).*

A partir da análise das respostas, observou-se palavras presentes na maioria dos discursos: “homens”, “machinho”, “sapatão”, “piadas”, “xingam”, “homofóbicos”. Esses termos retratam a agressão por meio dos estereótipos e, de que maneira, geralmente, são executadas essas ofensas.

O ato discriminatório mais freqüente partiu dos homens por meio de ofensas verbais, mas também foi citada uma situação de discriminação por “meninas de outras modalidades” que não entravam no vestiário quando as “meninas do futsal” estavam lá.

Desta forma, Nunan (2003, p.70) ilustra que o preconceito entre dois grupos, neste caso os homens e as “meninas de outras modalidades”, “[...] pode ser reduzido quando ambos estão em igualdade de *status* e buscando objetivos comuns que só podem ser alcançados através de cooperação”.

Os homens, em sua maioria, vêem as mulheres no futebol/futsal de forma sarcástica por acharem que é um esporte somente deles e se apóiam na visão cultural de que as mulheres são naturalmente frágeis e sensíveis, porque nasceram para a maternidade, e as que se opõem a isso são “sapatão”.

Os resultados da pesquisa de Altmann (1998) auxiliam na discussão desta questão quando lembram que o papel do futebol feminino na escola representa, para os garotos, mais uma ameaça do que um desafio. A expectativa dos alunos de que práticas e espaços esportivos são dominados por meninos colocava-os, de certa forma, numa obrigação de serem superiores às meninas, as quais eram, consideradas más jogadoras, necessitando demonstrar o contrário se quisessem jogar com eles

Embora a luta dessas meninas, transgressoras de barreiras, sirva como exemplo das conquistas femininas no espaço da Educação Física e Esportes, Toscano (2000) registra que, de uma forma geral, meninos têm mais espaço do que meninas, tanto no intervalo, quanto na hora do recreio, nas aulas de Educação Física ou de iniciação esportiva.

Observa-se que um modelo diferenciador de educação/orientação baseado nas desigualdades de gênero que vêm desde a escola, reflete no comportamento preconceituoso da sociedade no âmbito da prática esportiva feminina, no caso em particular, o futebol/futsal.

Mas o preconceito existe em relação a que? Em relação ao corpo da mulher? Em relação ao esporte em si? Em relação à homossexualidade?

A palavra sexualidade não havia aparecido no questionário até que a JG13 citou “*problemas quanto a minha sexualidade*”, ou seja, o preconceito e a discriminação então são devido à orientação sexual das jogadoras?

Acredita-se que o preconceito está associado a vários aspectos, tanto em relação ao corpo da mulher frágil ou masculinizado, quanto ao próprio futebol e às questões histórico-culturais, físicas e midiáticas embutidas nele, além do preconceito da homossexualidade.

A presença de lésbicas no futebol/futsal feminino foi um fator observado nas respostas das jogadoras quando perguntadas se conheciam alguma homossexual que jogava futsal, todas responderam que sim.

Essa unanimidade reforça a magnitude do preconceito da homossexualidade no futebol/futsal feminino. Preconceito este exaltado principalmente pelos homens, uma vez que haveria a possibilidade de subversão de uma posição de subordinação, a partir da negação do papel atribuído à mulher: subordinar-se, também, sexualmente, ao homem (ANJOS, 2000).

A orientação sexual de jogadoras de futebol/futsal é constantemente indagada. Foi questionado às praticantes situações em que foram taxadas como homossexuais, de modo que 23 afirmaram terem enfrentado tal fato.

*[...] dentro do próprio âmbito familiar, meu pai se reporta a jogadoras de futsal como meninas homossexuais (JG5).*

*[...] grande parte da sociedade tem o pensamento em que toda mulher que faz a prática do futsal e até mesmo o basquete, handebol é homossexual, na maioria das vezes em que passei por situação de preconceito foi ao fato de ser taxada de homossexual pelo simples motivo de ser atleta de futsal (JG12).*

O relato da JG5 volta na questão da participação da família e do preconceito masculino, que no caso parte do “pai”. Esse é um dos principais conceitos errados da sociedade: generalizar ao dizer que todas as mulheres que jogam futebol são lésbicas.

Essa situação segundo Emerson Inácio é chamada de hibridização:

Não se pode esquecer que os grupos e as identidades de seus membros devem sempre ser pensados sem generalizações. Apesar disso, o senso comum e algumas estratégias políticas tendem a generalizar, de forma abusiva, os grupos com os quais estão em confronto direto, na tentativa de dominá-los com maior facilidade e pretensa eficácia. Assim, as relações entre os grupos são sempre estereotipadas, na medida em que um grupo elabore ele mesmo suas próprias identidades. Isso faz com que os estereótipos sejam sempre uma abstração negativa, pois as identidades de um indivíduo ou grupo são fantasiadas por outros (INÁCIO, 2002, p. 74).

Ao se destacar o relato da JG5 e a questão da generalização, faz-se necessário aqui a discussão do termo “rótulo”, pois este é na verdade, segundo Nunan (2003), um tipo particular de estereótipo.

[...] em outras palavras, facilitamos nossas relações interpessoais se atribuímos aos outros determinados rótulos que nos permitam antecipar certos comportamentos. Atribuir um rótulo a um indivíduo distorce nossa percepção, pois nos predispõe a encontrar comportamentos que sejam compatíveis com o rótulo (p. 62).

O relato da JG5 ilustra o que Nunan (2003) descreve como rotulação, ou seja, somente o fato de uma mulher dizer que joga futsal/futebol, esportes estes rotulados como masculinos, é suficiente para a sociedade atribuir o rótulo de “masculina” a esta jogadora.

Em contrapartida, sete jogadoras responderam que não vivenciaram situação em que foram taxadas de homossexuais.

*[...] como disse sempre fui bem definida, não fazia muita questão de ser amiga das que eu sabia que eram homossexuais, exatamente para não acontecer isso. Como dizia Jesus: “Diga-me com quem andas que eu te direi quem tu és!” (JG13).*

*[...]**geralmente esse tipo de situação acontece devido a ignorância das pessoas. Na minha opinião isso depende também de como a jogadora se comporta dentro e fora da quadra (JG16).*

O relato da JG13 demonstra uma atitude homofóbica de relacionamento quando diz *“[...] amiga [...] das homossexuais, exatamente para não acontecer isso”*, mostrando que dentro do próprio ambiente de convívio entre as jogadoras pode existir o preconceito.

Diante dessa discussão, Nunan (2003) ressalta que entre grupos estigmatizados (entre eles os homossexuais), uma relativa desvalorização intragrupal não é incomum.

Assim, talvez o fenômeno da valorização do próprio grupo ocorra apenas entre indivíduos que pertençam a grupos majoritários ou que sejam estereotipados de forma positiva. [...] a mera percepção de fazer parte de um entre dois grupos distintos (isto é, categorização social em si) é suficiente para provocar competição e discriminação a favor dos membros dentro do grupo (p. 69).

No relato da JG13 observa-se que ela se reporta a uma passagem bíblica. Vale dizer que a religião é um componente que ao se falar de sexualidade traz consigo importantes valores, uma vez que por muito tempo a homossexualidade foi vista como anomalia por algumas religiões e hoje ainda é uma questão delicada de ser tratada.

O “homossexualismo”, o pecado homossexualé desafiar uma ordem do mundo instaurada por Deus. Nessa percepção, Marcelo Natividade (2006) afirma que práticas sexuais entre homens ou entre mulheres contrariam uma determinação divina com relação aos gêneros e a sexualidade. O discurso religioso completa-se na afirmação de que “[...] o desejo homossexual é passível de mudança e de cura, repercutindo numa atitude homofóbica por parte dos religiosos” (p. 9).

A JG16 apontou o comportamento das jogadoras. Dentro de quadra acontecem situações em que fica evidente a homossexualidade, isso por experiência pessoal em jogos por lazer e até mesmo em competições, visto que existe o assédio, as “cantadas” por parte de outras mulheres. Esse comportamento faz com que a sociedade massifique ainda mais a rotulação sobre as praticantes de futebol/futsal. Frente a isso, Nunan (2003) explica a interferência do rótulo diante de tal fato:

O rótulo influencia enormemente nossa percepção do comportamento de um indivíduo, pois uma vez atribuído, nós temos a tendência a perceber seu comportamento de acordo com o rótulo imputado, mesmo diante de fatos que o contradigam (p. 63).

Em relação a mesma pergunta sobre situações em que foram taxadas homossexuais, cinco meninas não lembraram de nenhuma.

A questão posterior queria saber se o envolvimento com futsal/futebol influenciou na própria orientação sexual. Apenas uma jogadora respondeu que sim.

Ao questionar se o futsal/futebol poderia influenciar na orientação sexual de uma mulher, 11 jogadoras disseram que sim.

*[...] não acredito que toda mulher que joga futsal se torna uma lésbica, entretanto, o convívio com as homossexuais faz com que o preconceito impingido pela sociedade diminua, pois na quadra todas são iguais. Não há diferenças. Todas são mulheres. E isto leva a um inevitável questionamento da própria sexualidade, pois de certo modo as barreiras sexuais são ampliadas a partir do momento em que o preconceito deixa de existir (JG5).*

*[...] conheço muitas meninas que viraram homossexual por conviverem neste ambiente. Meninas mais velhas que são tentam levar as mais novas, querem que quem não é, caia(como é dito nesse mundo). Pessoas de idéias fracas mudam muito depois que entram nesse meio. É um ambiente complicado. Tem que ter personalidade e muita cabeça pra sobreviver certo nele (JG8).*

O discurso da JG5 aponta o convívio entre as mulheres de forma que este possa amenizar o preconceito e minimizar as barreiras entre a heterossexualidade e a homossexualidade. Pelo fato de os homossexuais ainda serem vistos como portadores de desvio de condutas morais, o convívio com as jogadoras homossexuais pode mostrar que todas são iguais independente da orientação sexual.

Esse mesmo convívio que ameniza barreiras pode trazer à tona a categoria “homofobia velada”. Essa apareceu para explicar como o convívio com homossexuais pode mascarar uma aversão para com os mesmos dentro de um mesmo grupo (ROSA, 2004).

Em contrapartida, a JG8 comenta sobre a influência pessoal, que faz com que as “meninas normais” (até então heterossexuais) “caiam” nesse “mundo”, o ambiente é favorável a “contaminação” das jogadoras que têm a mente fraca e acabam se influenciando pelas lésbicas.

Francis Madlener de Lima (2006), em sua dissertação de mestrado, fez uma análise dos discursos presentes nas falas do/s futuros/as professores e professoras de Educação Física no que tange a questão da diversidade sexual, mais especificamente a homossexualidade.

Os resultados de sua pesquisa mostraram que o medo de uma aproximação fora do espaço de convívio e de uma possível associação à imagem homossexual “[...] faz com que muitos afirmem não manter contato com ‘essa pessoa’ fora desse ambiente, chegando-se a afirmar inclusive que convivem ‘não como amigos, mas como colegas’ ” (LIMA, 2006, p. 60).

Para ilustrar o que aparece no discurso da JG8 e nos resultados de Lima (2006), Louro (1999) faz a seguinte comparação:

Como se a homossexualidade fosse contagiosa e estivesse constantemente ameaçando a heterossexualidade dos sujeitos, a homofobia expressa-se pelo desprezo, pelo afastamento, pela imposição do ridículo. Como se a homossexualidade fosse contagiosa, cria-se uma grande resistência em demonstrar simpatia para com sujeitos homossexuais (p.29).

Na opinião de 24 jogadoras, o futsal não influencia na orientação sexual das praticantes.

*[...]**pode ajudar... mas dependendo do q ela optar, não foi o futsal q a fez assim... mais sim sua personalidade (JG1).*

*[...] conheço muitas meninas que jogavam e hoje constituíram família (JG11).*

*[...] não precisa ser homem, ou ter comportamento de um, para jogar futsal! Mas de uma certa forma , o futsal é um esporte que pode atrair mulheres que já tem tendência a serem homossexuais (JG26).*

A JG1 utiliza a palavra “optar”. O termo “opção sexual” é rejeitado principalmente pelos homossexuais visto que remete ao entendimento de que a homossexualidade seria uma escolha, assim como a heterossexualidade. “[...] Existe um momento em que se decide ser isso ou aquilo, existe sim um momento de assumir ou não uma identidade sexual” (ROSA, 2004, p. 98).

O processo de assumir a homossexaulidade é comumente chamado de *coming out* (sair do armário) e no entendimento de Adriana Nunan (2003):

Enquanto a homossexualidade em si não é considerada uma escolha, pode-se dizer que em um sentido mais profundo o indivíduo de fato escolhe tornar-se gay (isto é, adotar uma identidade gay) quando atravessa o rito de passagem conhecido como *coming out*. Sucintamente, *coming out of the closet* refere-se ao processo através do qual o homossexual revela sua orientação sexual a outras pessoas (sejam familiares, amigos, colegas de trabalho ou estranhos), tornando-se visível, culturalmente inteligível e desafiando abertamente o discurso sexual hegemônico (p. 126).

A JG11 fala em “constituir família”, como se os homossexuais não pudessem. Hoje, no Brasil, não é permitido o casamento de pessoas do mesmo sexo, o que não impede um casal *gay* construir uma família e, diga-se de passagem, a temática da parceria civil emergiu como prioridade do movimento lésbico e nelas a possibilidade de reconhecimento do desejo de maternidade parece ser um forte componente das atuais mobilizações (GROSSI, 2003).

A JG26 quando faz o seguinte relato: *“pode atrair mulheres que já têm tendências a serem homossexuais”*, incita o questionamento de que o futebol/futsal possa ser um local privilegiado ao impulso de experimentar novas possibilidades através de uma exaltação de uma homossexualidade abafada, ou seja, jogadoras lésbicas de um determinado grupo podem ser consideradas manipuladoras da construção da personalidade das outras mulheres, ou seja, surge o medo de que a homossexualidade seja contagiosa e que a homossexual possa ser uma transmissora (LIMA, 2006).

Esse questionamento foi abordado nos resultados da pesquisa de Francis Lima (2006) em que discutiu a influência do comportamento dos professores/as homossexuais em seus alunos/as, momento em que “[...] 53% dos entrevistados disseram que essa poderia se dar no sentido de liberação de uma homossexualidade reprimida” (LIMA, 2006, p. 61).

Portanto, o futsal, na opinião das jogadoras citadas, pode não influenciar, mas não deixa de ser um ambiente desinibidor por atribuir às mulheres, características consideradas masculinas e ser um espaço em que as condutas homossexuais ficam evidentes

O que a JG26 diz remete a pergunta seguinte sobre o envolvimento das homossexuais nesse esporte. Em relação a essa questão, 11 jogadoras concordaram que é um local em que a presença homossexual é notória.

*[...] por que o futsal ainda é visto como esporte masculino, por exemplo é um dos poucos esportes que o uniforme utilizado pela equipe feminina é o mesmo da equipe masculina, não é algo dito claramente mais está arraigado em grande parte da sociedade, e algumas meninas para serem aceitas no esporte acabam por se masculinizar (JG2).*

*[...] pelos momentos em que joguei foi o esporte em que mais me deparei com homossexuais (JG10).*

A JG2 traz em discussão o fator estético, da não preocupação com o futebol/futsal feminino, levando em consideração o uniforme que, sendo o mesmo utilizado pelos homens, incita o “esporte masculinizante”.

Altman (1998) ressalta que o esporte (como expressão do masculino) pode ser observado pela linguagem dos uniformes, que não apenas reproduzem uma determinada imagem masculina do esporte, como a constitui.

A JG 10, ao comparar o futsal a outros esportes, destaca a presença de lésbicas nessa prática, fato este que pode ser explicado ao ressaltar que o futebol/futsal é uma modalidade em que o contato físico, o combate e o uso agressivo do corpo são explícitos, servindo como reprodutor da hegemonia masculina (DEVIDE, 2005) e acaba por firmar uma auto-rotulação por parte das mulheres futebolísticas.

Nunan (2003) explica esse comportamento da auto-rotulação de um grupo que sofre preconceito:

Indivíduos estereotipados, frequentemente cientes dos estereótipos imputados a seu grupo, acabam por desenvolver um alto grau de apreensão quando entram em contato com outros indivíduos, pois temem que seu comportamento espontâneo acabe por confirmar os estereótipos. A este fenômeno chamamos de ameaça do estereótipo (p. 63).

Na opinião de 24 respondentes, o envolvimento no futsal feminino não é maior entre as lésbicas.

*[...] acho q algumas homossexuais resolvem jogar por acharem q é um esporte mais masculino, mas acho q a maioria se transforma depois de estarem no meio (JG8).*

*[...] quem mais se envolve no futsal são aquelas que gostam de jogar futsal (JG15).*

A JG8 fala da influência do meio, ou seja, o futsal é um universo propício a “descoberta” das homossexuais por ser um esporte mais masculinizado que os outros, retornando no que foi exposto acima sobre a prática no futebol/futsal e sua relação com a homossexualidade.

A partir do que a JG15 relata pode-se inferir que ser homossexual é uma conseqüência não da prática do esporte, mas da própria condição da mulher que se assume homossexual e coincidentemente gosta de futsal, portanto, não se pode generalizar. Se o futsal/futebol é masculizante, ele não pode ser considerado o “culpado” pela orientação sexual das jogadoras lésbicas.

O item seguinte queria identificar como a jogadora se sentia ao jogar com mulheres que sabe serem lésbicas. Somente uma resposta se diferenciou quando a JG26 diz depender da situação, tanto com o homem quanto mulher, o importante é não existir brincadeiras de mau gosto.

*[...] jogo tanto com homens como com mulheres e se estes vierem com gracinhas para o meu lado durante qualquer tipo de jogo eu fico muito incomodada, do contrário, encaro numa boa (JG26).*

As outras 34 respondentes disseram que se sentem bem, relatando condições para isso.

*[...] não modifica em nada, minha relação com elas. Já conquistei meu espaço no meio, todas me respeitam e eu respeito a todas. Amo – as de coração da maneira que são (JG8).*

O que a JG8 afirma foi repetido frequentemente pelas demais, principalmente sobre respeito e amizade. O respeito que deve partir de ambas as partes, na hora do jogo todas são iguais e o que predomina é a relação de amizade independente da orientação sexual.

Uma equipe de futebol/futsal feminino se constitui em um grupo de mulheres em que estão presentes as construções de relações sociais, entre elas, a possibilidade que algumas têm de sentir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente com outras mulheres dentro do próprio grupo ou não, assim como a relação de amizade entre elas.

As relações sociais que se estabelecem no interior desse grupo trazem problemáticas constitutivas das relações de gênero: igualdade/diferença, (in)visibilidade, proteção, exclusão, tolerância, preconceito e o respeito (TONELI, 2006), como foi citado pelas respondentes.

Essas relações sociais de mulheres e mulheres pode ser explicada pela homossociabilidade, que surgiu desde os movimentos feministas e nada mais é que a convivência de pessoas do mesmo sexo nas relações de amizade, educação formal, rivalidade, como por exemplo o futebol/futsal feminino (INÁCIO, 2002).

A percepção da homossexualidade foi questionada a fim de verificar se as jogadoras notavam praticantes homossexuais no local onde jogavam, das quais seis responderam não ter essa percepção e as outras 29 respondentes afirmaram que percebem jogadoras homossexuais.

Quando a resposta a essa pergunta era afirmativa, a respondente era indagada se isso interferia de alguma maneira na sua relação com as homossexuais. Das 29 que percebiam jogadoras homossexuais, 28 disseram que não interfere.

*[...] não me importo com a orientação sexual e sim com a pessoa em si e o relacionamento na prática do esporte (JG18).*

*[...] não tenho nenhum preconceito em relação a isso. São pessoas como qualquer outra, só gostam de pessoas do mesmo sexo, o que não muda em nada minha relação com minhas amigas (JG25).*

Nos dois relatos percebemos que entre elas há um respeito considerável e o preconceito da homossexualidade é percebido em poucas jogadoras. Pode-se fazer uma inferência de que a categoria respeito, se deve pelo fato de elas (homo e hetero) praticarem o mesmo esporte, pela convivência com as homossexuais ou por serem mulheres, aspecto esse observado na Pesquisa GRAVAD, em que a compreensão da homosssexualidade foi maior entre as moças do que entre os rapazes (HEILBORN, 2006).

Diante da mesma questão, uma jogadora respondeu que interfere na sua relação com as outras ao relatar da seguinte forma:

*[...] se eu não conheço a pessoa e percebo que ela é homossexual eu jamais chegaria pra conversar com ela. E se ela viesse conversar comigo eu acharia estranho também. Isso com certeza vai interferir na minha relação com ela, porque não vou trata-la bem (JG13).*

A JG13, em suas respostas, mostra não só o preconceito, mas também demonstra atitudes homofóbicas para com as outras jogadoras. Isto ocorre talvez, por ela não ter um entendimento maior sobre o assunto ou ter dificuldade de relacionamento no local onde joga. Casos como este acontecem, conforme explica Rosa (2004):

[...] homossexuais ainda são vistos como portadores de um desvio de comportamento que ameaça o bom funcionamento técnico e moral [...] Especialmente em relação ao desejo sexual [...] faz supor que o homossexual é incapaz de se conter, por ser portador de um comportamento erótico intempestivo. A categoria respeito pode estar velando o preconceito sexual para com os homossexuais, que em última instância são considerados portadores de uma sexualidade incontrolável (p. 121).

Essa categoria homofobia velada pode ser mais freqüente no universo esportivo do que se imagina, porém, a maioria das mulheres investigadas nessa pesquisa demonstrou o discurso respeito como predominante nas relações de convívio.

O preconceito não aparece para as jogadoras como algo relevante, que as faça desistir da prática esportiva, mas aparece como um fantasma, presente na maioria das narrativas, portanto, a principal constatação que se pode fazer é que o preconceito ainda existe, seja pela família, grupo ou sociedade, seja por causa do corpo da mulher ou sua sexualidade.

Para tentar explicar alguns aspectos abordados neste estudo, entre eles a desigualdade entre homens e mulheres no esporte e os preconceitos, vale levantar questionamentos como: Por que certas modalidades são destinadas predominantemente aos homens ou às mulheres? Por que as premiações em dinheiro são, em geral, maiores para homens se as mulheres competem sob as mesmas regras? Por que a mídia tende a fazer cobertura maior dos esportes masculinos? A quais fatores podemos atribuir a menor participação feminina nos esportes? Como a família interpreta a filha ou a mãe atleta? Como o esporte é utilizado para apresentar o poder e dominação masculina como natural e imutável? A heterossexualidade é algo fixo ou instável? Em que reside o medo da “contaminação” pelos homossexuais?

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

De uma forma geral, a “saída do ‘armário’, que se torna cada dia mais freqüente e valorizada, ainda não está ocorrendo paralelamente ao aumento do respeito pelas práticas sexuais diversas”, conforme constatou Lima (2006, p. 77). Desta forma, deve-se questionar que tipo de educação é efetivada nas escolas, de que forma os/as educadores/as tratam as informações trazidas pela mídia e como estas informações são absorvidas pela sociedade.

Enquanto a mídia permanece bombardeando nossos sentidos com novas 'necessidades' e 'desejos', provenientes da sexualidade, a escola continua educando uma sexualidade matrimonial, heterossexual e reprodutiva, ignorando tanto as subjetividades dos/as alunos/as quanto as confusões causadas por uma sociedade de consumo (p. 77-78).

Em relação à participação feminina no futsal/futebol, algumas mulheres desobedecem ao que convencionalmente se mencionou como sendo próprio de seu corpo e de seu comportamento, questionam a preeminência esportiva masculina historicamente construída e culturalmente firmada e enfrentam os preconceitos. Outras, no caminho oposto, moldam-se aos padrões masculinos de modo a não questionar nem os preconceitos, nem as regras que o regem, proclamado em atitudes, piadas, comportamentos, posturas corporais e discursos. “No e pelo esporte, reafirmam sua feminilidade e sua identidade, exibem sua beleza e espetacularizam seus corpos” (GOELLNER, 2005, p. 149).

Mais do que analisar as posturas das jogadoras no futsal/futebol brasileiro, importa perceber que, apesar da crescente presença feminina na vida esportiva do país, a situação atual das mulheres nestas modalidades deve ser avaliada com prudência e respeito.

Mulheres esportistas frequentemente se deparam com o impasse de como ultrapassar o abismo entre o que se espera culturalmente de seu comportamento feminino e os requisitos da vida esportiva. Para que isso não se torne um obstáculo, é preciso que se pense o padrão feminino como um aspecto de discussão, uma vez que o entendimento de feminilidade vai além dos fatores estéticos do corpo.

Os programas de incentivo às mulheres no esporte devem estar focados na modificação das estruturas desiguais do contexto das relações de gênero, não somente na preocupação de aumentar as oportunidades de prática a elas.

No Brasil, onde o futebol é uma identidade nacional, as mulheres ainda não têm visibilidade: é precária a estruturação da modalidade no país, pois são escassos os campeonatos, as contratações das atletas são eventuais e, praticamente, inexistem políticas privadas e públicas direcionadas para o incentivo às meninas e mulheres que desejam praticar esse esporte, seja como amadoras, seja como atletas. Enfim, o “mundo da bola” torna-se mais um espaço a ser conquistado por elas e, essa conquista, conseqüentemente, acarretará o respeito e amenizará o preconceito.

Ainda há muito que se discutir sobre o futebol feminino, é um espaço pouco invadido por pesquisadores sociais e as informações aqui contidas são relevantes para outras pesquisas.

Vale ressaltar que, hoje, são escassos os trabalhos na Educação Física que estudam a homofobia ligada ao esporte. Investigar mais a fundo a homofobia no futebol feminino, tanto por parte da sociedade como por parte das jogadoras e treinadores, é relevante para se compreender até que ponto a ofensas interferem no desempenho de atletas.

Enfim, em se tratando de um país como o Brasil, onde o futebol é discursivamente adicionado à identidade nacional, torna-se necessário pensar o quanto este ainda é, para as mulheres, um espaço não apenas a conquistar, mas, sobretudo, a ressaltar alguns dos sentidos que a ele estão incorporados de forma a afirmar que esse espaço é também feminino. Um espaço de sociabilidade e de exercício de liberdades.

# 

# REFERÊNCIAS

ADELMAN, Miriam. Mulheres atletas: re-significações da corporalidade feminina. **Revista Estudos Feministas**,Florianópolis, 2003.

ALTMANN, Helena. **Rompendo fronteiras de gênero**: Marias (e) homens na educação física. Dissertação (Mestrado em Educação Física), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte,1998.

ANJOS, Gabrielle dos. Identidade sexual e identidade de gênero: subversões e permanências. **Sociologias**, Porto Alegre, n.4, 2000.

CARNEIRO, Maria Luiza Bettiol. **Um toque de bola em pés femininos**: um estudo sobre o futebol feminino de Florianópolis. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

DACOSTA, Lamartine Pereira. **Atlas do Esporte no Brasil**: Atlas do esporte, educação física, atividades físicas de saúde e lazer no Brasil. Rio de Janeiro: Shape, 2005.

DAÓLIO, Jocimar. **Cultura:** educação física e futebol. 2 ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

\_\_\_\_\_\_\_. A construção cultural do corpo feminino ou o risco de transformar meninas em antas. In ROMERO, Elaine. **Corpo mulher e sociedade** (org.), São Paulo, Papirus, 1995.

DARIDO, Suraya Cristina. Futebol feminino no Brasil: do seu início à prática pedagógica. **Revista** **Motriz**, Rio Claro, 2002.

DEVIDE, Fabiano Pires. **Gênero e mulheres no esporte**: história das mulheres nos jogos olímpicos modernos. 1 ed. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

DUNNING, Eric e MAGUIRE, Joseph. As relações entre os sexos no Esporte. **Revista de Estudos Feministas**, IFCS/UFRJ, 1997.

FRANZINI, Fábio. "Futebol é 'coisa para macho'? Pequeno esboço para uma história das mulheres no país do futebol". **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 25, n. 50, 2005.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_\_. Na Pátria das chuteiras as mulheres não têm vez. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, São Paulo, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1988.

GROSSI, Mirian Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. **Antropologia em Primeira Mão**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, n. 24, 1998.

\_\_\_\_\_\_. Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. **Cadernos Pagu**. Campinas: Unicamp, n. 21, 2003.

GUEDES, Simoni Lahud. **O Brasil no campo de futebol:** Estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro, Niterói: EDUFF, 1998.

HEILBORN, Maria Luiza. Entre as tramas da sexualidade brasileira. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, n.01, 2006.

INÁCIO, Emerson da Cruz. Homossexualidade, homoerotismo e homossociabilidade: em torno de três conceitos e um exemplo. In Garcia, W. & Santos, R. (Org.). **A escrita de adé:** perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil. São Paulo: Xamã: NCC/SUNY, 2002.

KNIJNK, Jorge Dorfman. Entrevista. Disponível em: www.guidasemana.com.br, 2004.

LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO NACIONAL Nº 9394/96.

LIMA, Francis Madlener de. **O discurso sobre a homossexualidade no universo escolar:** um estudo no curso de licenciatura em educação física.Dissertação (Mestrado em Educação Física), UFPR, Curitiba, 2006.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade.In: \_\_\_\_\_ (org.). **O Corpo Educado:Pedagogias da Sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

\_\_\_\_\_\_. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

MELO, Cristine Kruster. de. Estética e saúde: a construção dos corpos masculino-feminino nas academias. **Ciências da Saúde**, Florianópolis, 1998.

MURAD, Melo. "Saldanha, uma saudade". **Pesquisa de Campo**. Rio de Janeiro, 1994.

NATIVIDADE, Marcelo.Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, 2006.

NUNAN, Adriana. **Homossexualidade:** do preconceito aos padrões de consumo. Caravansarai: Rio de Janeiro, 2003.

PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS, Brasília: MEC/SEF, 1997

ROMERO, Elaine. **Estereotipos masculinos e femininos em professores de educação física**. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 1990.

ROSA, Marcelo Victor da. **Educação Física e Homossexualidade:** investigando as representações sociais dos estudantes do centro de desportos/UFSC. Dissertação (Mestrado em Educação Física), Centro de Desportos, UFSC, Florianópolis, 2004.

ROSEMBERG, Fúlvia . A educação física, os esportes e as mulheres: balanço da bibliografia. In: ROMERO, Elaine. (Org.). **Corpo, mulher e sociedade**. São Paulo: Papirus, 1995.

RUBIO, K; SIMÕES, A. C.. De protagonista a espectadoras: a conquista do espaço esportivo pelas mulheres. **Movimento**, Porto Alegre, 1999.

SANTANA, Wilton Carlos de; REIS, Heloisa Helena Baldy dos. Futsal feminino: perfil e implicações pedagógicas. **Revista Brasileira de Ciência e Movimento**, Brasília,v. 11, n. 4, p. 45-50, out./dez. 2003.

SARAIVA, Maria do Carmo. **Co-Educação Física e esportes:** quando a diferença é mito**.** Ijuí: UNIJUÍ, 1999.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista** **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.20, 1995.

STOLLER, Robert. **Sex and gender**. New York: Science House, 1968.

SILVA, Maria Cecília de Paula et al. Representação social do futebol feminino na imprensa brasileira. In: VOTRE, Sebastião José (ed). **Representação social do esporte e da atividade física:** ensaios etnográficos. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1998.

TOLEDO, Regina Antonia et al. **A dominação da mulher:** os papeis sexuais na educação. 2 ed. Petrópolis: Vozes. 1983.

TONELI, Maria Juracy Filgueiras; PERUCCHI, Juliana. Territorialidade homoerótica: apontamentos para os estudos de gênero**. Revista Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, 2006.

THOMAS, Jerry.; NELSON, Jack. **Métodos de pesquisa em atividade física.**Porto Alegre: Artmed, 2002.

TOSCANO, Moema. **Estereótipos sexuais na educação:**um manual para o educador. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

VILANI, Luiz Henrique Porto; SAMULSKI, Dietmar Martin. Família e esporte: uma revisão sobre a influencia dos pais na carreira esportiva de crianças e adoslescentes. In Silame Garcia, Emerson; Lemos, Kátia Lúcia Moreira. **Temas atuais VII: Educação Física e Esportes.** Belo Horizonte: Editora Health, 2002.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia*.* **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, 2001.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome **A Participação das Mulheres na Luta Armada no Cone Sul** | **A 003**  **Premiada** |
| Autora/o Andrei Martin San Pablo Kotchergenko[[40]](#footnote-40)\* |
| Orientadora/o Professora Doutora Cristina Scheibe Wolff |
| IES: UFSC |
| Cidade/Estado: Florianopolis-SC |
| Outras Informações: Estudante de Graduação |

Ao enfocar, o contexto histórico referente ao período entre as décadas de 1960 e 1980, percebe-se que a ditadura militar brasileira não foi um acontecimento único na história da América Latina, mesmo porque, outros regimes semelhantes surgiram nos países do Cone Sul, neste mesmo período, com a implantação de regimes políticos repressivos e com as Forças Armadas assumindo o poder, ocasionando um rompimento nas suas Constituições: no Brasil (1964), na Argentina (1976), no Uruguai (1973), no Chile (1973) e diferenciando no Paraguai, que já vinha de 1954.

A participação das mulheres nos grupos de esquerda armada, atuantes no Brasil e no Chile, durante suas respectivas ditaduras, a forma pela qual essa participação era vista e considerada pelos guerrilheiros atuantes nessas mesmas organizações, assim como, o sentimento das mulheres militantes em relação às dificuldades enfrentadas em suas trajetórias como guerrilheiras, é a temática desse artigo.

Será utilizada uma abordagem comparativa entre os conteúdos produzidos pelas organizações de esquerda armada desses dois países, principalmente da ALN (Ação Libertadora Nacional), do Brasil e do MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionária), do Chile, como manuais, memórias, relatos autobiografados e bibliografia referente ao assunto.

Contexto Histórico, Político e Social: Brasil e Chile

É importante ressaltar que a existência de um governo ditatorial militar caracteriza-se pela supressão de direitos constitucionais, pela censura, pela perseguição política e pela repressão aos que se opõe ao regime militar. Portanto, neste contexto, podemos identificar que o período em que o regime militar atuou no Brasil e no Chile foi marcado pelo autoritarismo e pelas desigualdades sociais, relegando as questões especificamente femininas, a um plano secundário.

No Brasil, o Regime Militar (1964-1985) atravessou pelo menos, três fases distintas[[41]](#footnote-41). A primeira em 1964, quando a direita apoiada pelas Forças Armadas aplica o Golpe de Estado, retirando João Goulart da presidência. A segunda inicia em dezembro de 1968, com a decretação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), causando os chamados Anos de Chumbo, com a repressão atingindo seu ápice e a terceira, com a posse do general Ernesto Geisel, em 1974, marcada pelo freqüente desaparecimento de seus opositores.

Todos esses acontecimentos geraram uma certa intranquilidade quanto ao futuro do Brasil, desencadeando um descontentamento que motivou a reunião de diferentes grupos guerrilheiros, compostos por estudantes em sua grande maioria, mas incluindo também, antigos militantes comunistas, militares nacionalistas, sindicalistas, intelectuais e religiosos, de forma clandestina. Alguns grupos de esquerda mobilizaram velhos e novos militantes, na adesão de organizações como a ALN (Ação Libertadora Nacional) o PCBR (Partido Comunista Brasileiro Revolucionário), MR-8 (Movimento Revolucionário 8 de Outubro)[[42]](#footnote-42), e muitos outros, apostando na luta armada, não só, como uma forma de resistir à opressão mantida pela Ditadura, mas de caminhar rumo ao fim de uma exploração de classe.[[43]](#footnote-43)

No Chile, o Governo Militar (1973-1990) foi considerado um dos mais violentos da América Latina. A política do General Augusto Pinochet era baseada na repressão e no medo, utilizando-se freqüentemente de discursos e ações que acuavam a população. Seu Governo deixou marcas profundas na população que vivenciou inúmeras perseguições, desaparecimentos, prisões, assassinatos e torturas, obrigando a milhares de pessoas, brasileiros inclusive, lá acolhidos em função do golpe de Estado de 1964, a deixarem o Chile e partirem para a Europa, principalmente para a França, como única solução para os problemas e crises que começavam a se desencadear. Para auxiliá-lo na implantação de seu governo, em 1973, Pinochet cria a “Dirección de Inteligencia Nacional”(DINA), a polícia secreta, mas em 1977 a substitui pela “Central Nacional de Inteligencia”(CNI).[[44]](#footnote-44)

Assim como no Brasil, para combater a repressão que se instalava, o Chile, contou com diferentes Organizações, entre elas: o PS (Partido Socialista), o MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionária), o PC (Partido Comunista), o MAPU (Movimiento de Acción Popular Unificado), a FPMR (Frente Patriótica Manuel Rodriguez) o PR (Partido Radical), a Democracia Cristiana, a Izquierda Cristiana e outros grupos.[[45]](#footnote-45)

É interessante destacar que a participação das mulheres nos grupos de esquerda armada atuantes, tanto no Brasil quanto no Chile, representou uma marcante transgressão, um rompimento com os padrões que a Família e a Sociedade esperavam delas, nessa época. Seus papéis femininos tradicionais foram rompidos duplamente: ao tornaram-se militantes, opondo-se a Repressão Militar e ainda ao tentarem conquistar um espaço público, onde pudessem discutir, participar das decisões e debater assuntos especificamente femininos. Esse momento é definido por Ridenti, como sendo o início de um rompimento com “o estereótipo da mulher restrita ao espaço privado e doméstico, enquanto mãe, esposa, irmã e dona de casa, que vive em função do mundo masculino”[[46]](#footnote-46).

Podemos dizer que, algumas mulheres ao atuarem como militantes, saem dos seus espaços privados, relegados pela Sociedade, e ingressam no espaço público, marcando presença significativa. Analisando as ações políticas e as lutas das mulheres no período da ditadura militar, percebe-se que elas além de combaterem a repressão, tiveram que enfrentar também a discriminação e a desigualdade, por parte da Sociedade e dos seus companheiros de Organizações.[[47]](#footnote-47)

A ditadura militar chilena, assim como a ocorrida no Brasil, também impôs uma ideologia que priorizava os moldes familiares tradicionais, onde um machismo exacerbado é marcante, atribuía aos homens um papel autoritário, ressaltando o conservadorismo e o patriarcado, agravados por interpretações errôneas sobre os conceitos de valentia, sensatez e êxito social. Essas relações, onde as diferenças sociais são tão afloradas, se tornam assimétricas sobre o ponto de vista das discriminações e subordinações, tanto institucionais quanto culturais, vivenciadas pelas mulheres chilenas, resumindo as suas principais ocupações à educação de seus filhos e ao bem estar de seus lares.[[48]](#footnote-48)

É interessante ressaltar que a resistência das mulheres à ditadura do Brasil, segundo Cyntia A. Sarti teve como conseqüência, o surgimento do feminismo militante a partir dos anos 60, embora a eclosão do feminismo brasileiro tenha ocorrido nos anos 70, devido ao impacto do feminismo internacional e as mudanças efetivas na situação da mulher no país, que punham em questão a tradicional hierarquia de gênero.[[49]](#footnote-49)

Histórico, Tradições Revolucionárias e Ideologias da ALN e do MIR

Com o rompimento das relações da China com a Rússia, com a disputa pela hegemonia do socialismo e com a constante interferência do governo dos EUA, oferecendo auxilio logístico às Forças Militares, para instalarem as suas respectivas ditaduras, as Organizações de Esquerda do Cone Sul, passaram por um período de intensos debates e inúmeros conflitos, provocando separações e reelaborações sistemáticas nos seus programas e teorias de base.[[50]](#footnote-50)

No Brasil, a ALN (Ação Libertadora Nacional), era uma organização revolucionária comunista que surgiu no final do ano de 1967, fundada por Carlos Marighella[[51]](#footnote-51). Ele defendia a luta armada e a guerrilha como sendo os principais instrumentos de combate à ditadura militar, tendo como lema principal “A ação faz a vanguarda”, adotando para isso, uma estruturação de autonomia tática dos grupos armados.[[52]](#footnote-52) Segundo Carlos Marighella, o guerrilheiro urbano que atuou contra a ditadura no Brasil era:

(...) um homem que luta contra uma ditadura militar com armas, utilizando métodos não convencionais. Um revolucionário político e um patriota ardente, ele é um lutador pela libertação de seu país, um amigo de sua gente e da liberdade. A área na qual o guerrilheiro urbano atua são as grandes cidades brasileiras.[[53]](#footnote-53)

O historiador Jacob Gorender comenta que, com essa atitude tomada pelas organizações revolucionárias, a história já estava traçada:

O capítulo das lutas de massas estava encerrado. Nas trevas da clandestinidade não havia resposta possível que não a do combate pelas armas. As vanguardas revolucionárias não podiam ser partidos políticos com ‘braços armados’, mas organizações de corpo inteiro militarizadas e voltadas para as tarefas da luta armada.[[54]](#footnote-54)

Essa viagem à luta armada tinha inicio na clandestinidade, com codinomes, com aparelhos escondendo as pessoas e as armas, nos submundos, nos jornais e adrenalina correndo pelo corpo, nas trevas, na escuridão, nas palavras de Carlos Eugênio Sarmento Coêlho da Paz, comandante militar da ALN no Brasil[[55]](#footnote-55), após a morte de Marighella.

No Chile, o MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionária) foi criado em agosto de 1965, quando ex-membros da FJS (Federación Juvenil Socialista), juntamente com a VRM (Vanguardia Revolucionaria Marxista), unidos a ex-militantes das JJ.CC. (Juventudes Comunistas) se juntam com alguns trotskistas e resolvem formar um novo grupo de esquerda, com o objetivo de conduzir o Movimento Popular a uma Esquerda Tradicional e levar o socialismo ao Chile e elegem como secretário geral o médico Enrique Sepúlveda.

Em 1967, no entanto, Miguel Enríquez, assume o cargo de secretário geral, já dando início a uma política de enfrentamento contra o Governo, através de uma intensa propaganda de “luta armada” e com diversas operações, para arrecadar fundos chamados de “recuperaciones”, que nada mais eram que assaltos a bancos.[[56]](#footnote-56) Entre 1968-1969, ele inicia um programa de definições de tarefas e características que marcariam definitivamente a fisionomia dos militantes do MIR.

Los militantes deberán aceptar las reglas de una rigurosa clandestinidad. El tipo del militante que ingresará al MIR debe ser diferente al de antes. Los aficionados deberán abandonar la organización (…). No se ingresará ni se hará abandono del partido de cualquier forma. La entrega de sí mismo deberá ser total. La organización decidirá si un militante debe trabajar o estudiar, o donde habitar, etcétera. (…) Y para el período 1973-1974 la meta táctica era (…) fortalecer y acerar (…) el partido, constituir la fuerza social revolucionaria y dar origen al ejército revolucionario del pueblo. A partir de ello derrocar a la dictadura y conquistar el poder.[[57]](#footnote-57)

Com as implantações dos governos ditatoriais nos países do Cone Sul, inicia-se várias discussões no interior das Organizações de Esquerda Armada, sobre a necessidade da construção social de um “novo homem”, que de acordo com Brienza, seria um “indivíduo moral capaz de sacrificar tudo em função do mundo que se aproximava”[[58]](#footnote-58). Para as Organizações de Esquerda, esse “novo homem” seria um indivíduo perfeito para constituir o grupo dos “verdadeiros revolucionários”, capaz de se opor tanto aos burgueses, quanto aos reformistas, constituídos pelos pró-soviéticos, pelos partidos socialistas e comunistas tradicionais, pela velha esquerda, pelos trotskistas e pelos militantes de esquerda contrários a ações violentas.

E é nessa procura que, as Organizações de Esquerda Armada do Cone Sul associam a figura de Ernesto Che Guevara a essa imagem concreta do “novo homem”, o modelo a ser seguido, tanto pelas idéias que expunha, quanto pelas ações que tomava para alcançar seus objetivos. É interessante ressaltar que, para o MIR, essa construção social do “novo homem” era um disciplinamento dos revolucionários, seguindo como exemplo de luta e formação militante, a vida e os pensamentos de Che, exemplo de “revolucionário responsável até a morte”[[59]](#footnote-59). Ernesto Che Guevara acreditava que:

(…) “el hombre nuevo” o “el hombre del siglo XXI” seria el individuo que ha roto las cadenas de la enajenación, y que se relaciona con los demás con lazos de solidaridad real, de fraternidad universal concreta.[[60]](#footnote-60)

A definição de guerrilheiro ideal, chamada de “verdadeiro” guerrilheiro, é constituída a partir de características que fazem parte de um modelo constitutivo apresentado em manuais, cartilhas e outros tipos de documentações produzidos por grupos de esquerda armada. As características necessárias para o perfeito desempenho do guerrilheiro e da guerrilheira privilegiavam a coragem, a valentia, o espírito de sacrifício, a dignidade e a honra, qualidades vistas em nossas sociedades como masculinas.[[61]](#footnote-61)

O ser “violento” e ser “terrorista”[[62]](#footnote-62) passam a ser características importantes e significativas na formação do “verdadeiro revolucionário”, enobrecendo-o, transformando-o em uma pessoa honrada. Utilizar essas características, como um complemento de suas ações e atitudes dentro da luta armada, no enfrentamento das atrocidades da ditadura militar, era considerado um ato muito digno. Desta forma, uma preocupação constante para os militantes em todas as suas manifestações foi a de diferenciarem-se dos delinqüentes e bandidos, para não serem nunca confundidos com eles. Esse sentimento pode ser observado no relato da ex-guerrilheira Iara Xavier Pereira, da ALN:

Nós fomos à geração que optou por enfrentar o regime militar em um momento em que isto era absolutamente necessário. Não éramos loucos nem terroristas sanguinários. Éramos jovens comprometidos com um ideal.[[63]](#footnote-63)

É válido ressaltar que para serem considerados bons e “verdadeiros” guerrilheiros, a partir dos requisitos propostos no Manual do Guerrilheiro Urbano, os guerrilheiros deveriam apresentar certas qualidades e características, onde as mais significativas são:

(...) que possa caminhar bastante; que seja resistente à fadiga, fome, chuva e calor; conhecer como se esconder e vigiar, conquistar a arte de ter paciência ilimitada; manter-se calmo e tranqüilo nas piores condições e circunstâncias; nunca deixar pistas ou traços.[[64]](#footnote-64)

Ao analisarmos essas características propostas, percebemos que as mesmas não causavam discriminação quanto à participação das mulheres na militância, mesmo porque, destacavam o valor da paciência ilimitada e da tranqüilidade, que de certa forma, são qualidades e características de destaque associados à representação da feminilidade. Partindo de uma perspectiva analítica sobre os quesitos citados, o Manual do Guerrilheiro Urbano sugere que, o guerrilheiro ou guerrilheira ao reconhecer que possua uma problemática em relação às características descritas, renunciem a seus postos, pois lhes faltam qualidades básicas para serem “verdadeiros” guerrilheiros.

No entanto, no livro O Crepúsculo do Macho, Gabeira relata que em Cuba, durante treinamento dos guerrilheiros e guerrilheiras brasileiras, as mulheres ao serem escolhidas para fazerem parte dos grupos de treinamento, eram vistas como um “peso”, por apresentarem um rendimento inferior nos exercícios físicos, contribuindo para um atraso no rendimento do conjunto.[[65]](#footnote-65) Este comentário, no entanto, deixa claro que apesar da existência de uma certa igualdade nas características comentadas anteriormente, a definição do guerrilheiro ideal privilegiou muito mais o que constituía a masculinidade, tornando, a atuação das mulheres nas guerrilhas, de certa forma, mais difícil e suas trajetórias políticas com mais de “empecilhos do que a dos homens”.[[66]](#footnote-66)

Militância Feminina

O período em que ocorreu a Ditadura Brasileira (1964-1980), marcado com um significante aumento no número de mortos, presos e desaparecidos, levou algumas mulheres a se tornarem pioneiras na busca de seus familiares, assim como, motivaram outras a optarem por ingressar em organizações de esquerda, pegando em armas e lutando, “comportando-se como homens”[[67]](#footnote-67). Refletindo sobre essa expressão usada, se pensarmos que, para romperem os padrões sociais impostos na época e se integrarem aos movimentos de esquerda, as mulheres necessitaram de coragem, força e honra, que são de certa forma, qualidades vinculadas socialmente aos valores masculinos[[68]](#footnote-68), portanto, essa expressão deixa de ter uma conotação discriminante e passa a ter uma conotação comparativa.

Após analisar algumas entrevistas feitas com mulheres ex-militantes e livros que discorrem sobre as militantes na época das ditaduras, observei, no entanto, a utilização de termos de cunho pejorativo como, mulher leviana à “procura de macho”[[69]](#footnote-69) e “mulher-macho”[[70]](#footnote-70), eram freqüentemente utilizados pela Sociedade e pelas Forças Militares, ao referirem-se as mulheres militantes, na tentativa de desestimularem as suas lutas e de forçá-las a retornarem aos seus espaços domésticos. Sabe-se que esse mesmo tipo de discriminação ocorreu com as militantes chilenas, pois sofreram fortes pressões e discriminações da Sociedade, das Forças Armadas e do CNI, por representarem modelos de mulheres que deixaram os espaços privados e se adentraram aos espaços públicos, os quais não lhes pertenciam. Eles não estavam dispostos a tolerar essas transgressões, pois com essas atitudes “las mujeres que sobrepasaban el límite señalado fueran consideradas enemigas y tratadas como tales”[[71]](#footnote-71).

Baseado nessas observações é importante evidenciar que, a Sociedade e os Órgãos Repressores do Brasil e do Chile, utilizaram um discurso ideológico de valorização da família tradicional, na tentativa de reconduzir as mulheres militantes aos espaços privados dos lares, para se ocuparem apenas dos papéis de mães e esposas. É imprescindível mencionar, no entanto, que se esse retorno das mulheres ao espaço privado não fosse conseguido, elas seriam combatidas severamente como inimigas.

Convém ressaltar também que, algumas mulheres militantes, mesmo lutando lado a lado com os seus colegas das organizações de esquerda, muitas vezes, não foram bem aceitas por alguns deles, obrigando-as a lutarem contra o machismo, que também as discriminavam, tanto pelo excesso de proteção ou por terem suas capacidades físicas e intelectuais subestimadas. Percebe-se que essa discriminação era reforçada, pelos valores masculinos e masculinizantes tão associados ao modelo de guerrilheiro, que levaram aos homens acreditarem que esse papel de guerrilheiro, dizia respeito apenas a eles.[[72]](#footnote-72)

Esse tipo de discriminação para com a mulher militante é enfatizado no depoimento de Criméia Alice Schmidt de Almeida (ex-guerrilheira, 57 anos) quando afirma que, o Comando Guerrilheiro esperava que as mulheres tivessem:

(...) a mesma força física, os mesmos costumes e a mesma frieza para lidar com as emoções e duvidavam de nossa capacidade para desempenhar as tarefas militares”. “Os homens entraram para os movimentos guerrilheiros com algum conhecimento prévio de estratégias militares e outras atividades similares. (...) e nós mulheres experimentávamos pela primeira vez as ações militares.[[73]](#footnote-73)

Entretanto, analisando o depoimento acima e verificando os registros das estatísticas dos militantes processados judicialmente, pertencentes às Organizações de Esquerda do Brasil e do Chile, observa-se que o maior contingente de militantes masculinos eram estudantes e na faixa etária de até 25 anos.

No Brasil, dos 4.124 militantes processados judicialmente nos anos 60 e 70, apenas 3.698 militantes apresentaram ocupações definidas, dos quais, 906 (24,5%) eram estudantes. Na ALN verificou-se um total de 134 estudantes, correspondendo a 29,3% do número dos integrantes, (Quadro 1)[[74]](#footnote-74). Quanto aos militantes correspondentes a faixa etária de até 25 anos, totalizaram 2.868, dos quais, 364 pertenciam a ALN, representando 53,3% do total de seus integrantes (Quadro 5)[[75]](#footnote-75). No Chile, de setembro de 1973 a março de 1990, registrou-se 4.144 (15,3%) estudantes[[76]](#footnote-76) detidos. E na faixa etária[[77]](#footnote-77) dos 21 aos 30 anos, foram contabilizados 12.060 (44,2%) pessoas.

Mesmo reconhecendo que, o grupo estudantil representou uma grande força contra a repressão, sabemos que uma boa parte dessa força foi empregada em greves, passeatas e invasões de universidades contra o projeto de reforma educacional da Ditadura e os que aderiram à luta armada, por serem bem jovens, apresentavam pouco conhecimento de estratégias militares ou de outras atividades similares, portanto, necessitavam também de um treinamento específico. É com base nesta perspectiva, o depoimento citado acima merece uma ressalva quando coloca que, todos os homens ingressaram nas organizações de esquerda armada com algum conhecimento prévio de estratégias militares e de outras atividades similares.

O contexto ideológico das Organizações de Esquerda e a grande influência exercida pelas características masculinas e masculinizantes sobre o modelo do “verdadeiro” guerrilheiro, acabaram levando algumas mulheres militantes a negarem suas posições e condições femininas, na tentativa de obterem uma igualdade dentro das organizações que militavam e de apresentarem um melhor desempenho nas suas ações táticas. Colling comenta que algumas mulheres para não serem discriminadas, e sim, aceitas e bem vistas como militantes:

(...) assumiram a militância nas organizações de esquerda negando a sua condição de mulher. As organizações eram espaços fundamentalmente masculinos, o que impunha às mulheres a necessidade de se colocarem como militantes, diluindo as relações de gênero na luta política mais geral.[[78]](#footnote-78)

A citação acima pode ser bem exemplificada na entrevista realizada com a chilena Gladys (ex-militante do MIR) ao comentar como chegou a ser alta dirigente do MIR, conquistando espaços de decisões:

(...) eu me movi em um mundo de homens (...) nesse caminhar perdi parte de minha feminilidade (...) a mulher tem uma quantidade de características que lhe são próprias de alto valor: intuição, a capacidade de persuadir, o uso, digamos, de um monte de características que passam pela emotividade (...) Eu me pus de “igual para igual” com os homens, usava dos mesmos métodos, que não são os mesmos da mulher (...) é inevitável, se não perde o espaço, se não, não te respeitam. Então eu senti que havia feito concessões nesse plano. Eu não gostei.[[79]](#footnote-79)

Outra forma marcante de discriminação, com muitas mulheres militantes, no interior das Organizações Guerrilheiras, foi relativa às funções atribuídas a elas. O Comando raramente coube a alguma mulher, era apenas ocupado por homens. As funções que lhes restavam, embora importantes para o andamento das missões, eram mais simples, tais como levantamento de informações, observações de campo, apoio logístico e estratégias de emboscadas. O testemunho de Maria do Amparo Almeida Araújo (ex-guerrilheira da ALN, 56 anos, fundadora do Movimento Tortura Nunca Mais) confirma bem isso:

Com o nome falso de Eunice Maidana, durante anos minhas tarefas foram preparar documentos falsos, montar e desmontar bombas caseiras, limpar e lubrificar as armas. Era estrategista, estudava os planos, esquematizava e organizava as ações. Nunca atirei nem matei ninguém. Mesmo assim andava armada, caso houvesse alguma necessidade.[[80]](#footnote-80)

É interessante destacar o comentário feito por Lucía Sepúlveda Ruiz (jornalista e ex-militante do MIR), no Chile, dizendo que desde o princípio, em todas as tarefas políticas e militares do MIR, havia mulheres, no entanto, nos anos 80 havia apenas 4 dirigentes mulheres no Comitê Central no Chile. Acrescenta ainda que, a nível coletivo, nunca foi discutido politicamente as relações de gênero dentro do MIR, entretanto, Gladys Díaz (ex-militante chilena) complementa dizendo que, Lumi Videla (ex-militante do MIR) apresentara um documento à direção do MIR, em 1969, onde questionava o “porquê” das mulheres não terem uma equivalente representação na direção do MIR.[[81]](#footnote-81)

Por outro lado, não se pode ignorar que na “Declaración de Principios del MIR”, de 1965, documento que rege a Organização, não existe nenhuma referência à parte da população constituída pelas mulheres, assim como não há também, em outras organizações de esquerda existentes na época. Observando esses fatos, fica claro que, essas Organizações não tiveram nenhuma consideração com o provável potencial revolucionário das mulheres militantes.[[82]](#footnote-82)

Refletindo sobre o contexto político e social do Brasil e do Chile, observa-se que na ocasião do rompimento da legitimidade de suas democracias, apresentavam condições políticas semelhantes, mesmo tendo ocorrido em datas distintas. Ambos tiveram seus governos eleitos legitimamente e substituídos por ditaduras militares, refletindo claramente, a existência de medo nas classes dominantes, de perderem o poder ou até mesmo, de terem o poder dividido. Para que isso não ocorresse, ambos os países se utilizaram das Forças Militares para implantarem o terror contra os seus opositores, através dos mecanismos de tortura e de desaparecimentos de seus oponentes políticos, garantindo desta forma, o papel de dominância sobre os revoltosos.

Ao combater a forte repressão exercida pelas Ditaduras Militares, já comentada anteriormente, mulheres e homens militantes tiveram que permanecer na clandestinidade, adotando codinomes como uma forma de segurança, para eles e para seus familiares. Foi exigido de cada militante, o desprendimento de qualquer laço que facilitasse a sua identificação, um total rompimento afetivo e social, gerador de nervosismo, solidão e muito medo, onde qualquer engano poderia custar à vida. É importante destacar que nesse contexto, as mulheres foram responsáveis, muitas vezes, em dar uma certa legitimidade aos locais escolhidos para abrigar os guerrilheiros, armas e materiais de apoio, locais estes, por eles chamados de “aparelhos”.

As Forças Militares Brasileiras ou Chilenas prenderam e mataram inúmeras mulheres e homens militantes na tentativa de reprimir e enfraquecer as ações das Organizações de Esquerda Armada, mas é valido mencionar que depois de detidas, as mulheres militantes eram tratadas sob uma forma de disciplinamento social, executado através de um instrumento central que nada mais era, do que o “poder-terror” durante as seções de tortura.

Algumas mulheres ao serem submetidas aos interrogatórios, tanto no Chile quanto no Brasil, sofreram em suas torturas uma violência de gênero por parte de seus agressores, uma vez que para eles, as mulheres militantes cometiam dupla transgressão: “a de serem terroristas e a de serem mulheres”[[83]](#footnote-83). Nessa busca de obtenção de informações, utilizaram a violência sexual ou as violências psicológicas, explorando principalmente a relação da mãe com seus filhos, uma vez que, muitas delas na época de suas detenções, estavam grávidas. Estas relações de poder são confirmadas por Maravall, quando diz que a mulher militante era vista:

(…) como un elemento trasgresor y rupturista con el tradicional sistema patriarcal chileno y por onde, con los roles genéricos socialmente asignados. Este es un elemento fundamental para comprender en qué medida las presas políticas sufrieron las prácticas llevadas a cabo por los órganos estatales a la hora de reprimir la subversión.[[84]](#footnote-84)

Os dados estatísticos, sobre o número de mulheres militantes vinculadas as Organizações de Esquerda no Brasil, é muito difícil precisar, visto que foram computados somente os casos que passaram por processos judiciais.[[85]](#footnote-85) O Projeto Brasil Nunca Mais[[86]](#footnote-86) salienta que dos 707 processos judiciais militares relativos ao período ditatorial (1964-1979), somente 695 deles puderam ser submetidos ao cruzamento de informações, totalizando 4.124 militantes, sendo 88% pertencentes ao sexo masculino e 12% ao sexo feminino. No entanto, para Ridenti, a estatística considera 84 % para os primeiros e 16 % para as segundas, totalizando 660 militantes femininas. Integrando a ALN constam 492 militantes, sendo 416 (84,6%) homens e 76 (15,4%) mulheres[[87]](#footnote-87).

No Chile, a Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura recebeu testemunhos de 35.868 pessoas, sendo qualificadas após o cruzamento de informações, 27.255 vítimas[[88]](#footnote-88) no período ditatorial (1973-1990). São 23.856 (87,5%) homens e 3.399 (12,5%) mulheres[[89]](#footnote-89). Pertencentes à oposição armada, como o MIR, FER, entre outros, totalizam 1662 (6,1%) militantes.[[90]](#footnote-90)

Embora os dados acima não esclareçam o número específico dos militantes chilenos de cada Organização de Esquerda Armada, podemos observar que o número de homens e mulheres que militaram no Chile é bem superior em relação ao Brasil. Entretanto, devemos reconsiderar que esses dados estatísticos sejam do Chile ou sejam do Brasil, registram apenas o número de militantes processados judicialmente, o que dificulta conhecer o real número de mulheres e de homens que colaboraram no combate a repressão ditatorial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste contexto comparativo entre o Brasil e o Chile, podemos ressaltar que as ditaduras militares ocorridas nesses dois países, assim como a Sociedade na época que elas ocorreram, impuseram uma ideologia que priorizava os moldes familiares tradicionais, reforçando, de certa forma, as diferenças sociais e colaborando com a ocorrência de discriminações, tanto institucionais quanto culturais, vivenciadas tanto pelas mulheres brasileiras quanto pelas mulheres chilenas.

O constante esquema repressivo que atingia as Organizações da Esquerda Armada, suas ideologias influenciadas por idéias conservadoras, particularmente a respeito das mulheres e o distanciamento dessas organizações com vários segmentos sociais, levam a crer que tenham sido fatores determinantes na falta de compreensão da importância da participação da mulher na transformação da sociedade.

Apesar das discriminações sofridas pela maioria das mulheres, em relação a sua participação nos grupos de esquerda armada, seja no Brasil seja no Chile, devemos ressalvar que elas foram personagens importantes e muito significativas no projeto coletivo que objetivava a derrubada do governo militar, e, sobretudo na busca de alternativas na resolução dos problemas sociais e políticos de seus países.

Ao lado dos homens, as mulheres militantes lutaram, deixando de lado o medo, que essa oposição trazia consigo, como mortes, torturas, desaparecimentos e prisões. Também colaboraram através de suas ações, nas organizações de esquerda armada, organizando passeatas e inúmeras atividades de apoio, que lhes permitiram lutar tanto pela liberdade quanto por seus direitos, na resistência contra as forças opressoras.

Todas as mulheres atuantes na guerrilha viveram intensamente suas vidas, mesmo sobre as condições adversas e clandestinas, e para expressar esse sentimento, nada mais convincente do que as palavras da ex-guerrilheira da ALN, Sônia Lafoz:

Não massageio meu próprio ego, mas tiro o chapéu para os homens e mulheres que tiveram a coragem de enfrentar aquela situação. No que diz respeito a nós, mulheres, as que pegaram ou não pegaram em armas, foi um momento singular de participação histórica. Devo dizer que eu faria tudo de novo.[[91]](#footnote-91)

Analisando também as mulheres participantes da luta armada no Chile, captamos a mesma expressão de sentimento, na valorização de suas atividades como militantes na luta armada. Esta relação aparece claramente nas palavras Gladys, ex-militante do MIR:

Mas, quero que saibam de uma coisa: não sei quanto tempo de vida me resta, mas jamais poderei fazer algo tão importante quanto foi a minha militância. De longe, minha militância foi à coisa mais importante que fiz em minha vida. Mais importante que minha profissão, que os amores, que a Universidade.[[92]](#footnote-92)

É certo que muitas dessas mulheres ao enfrentar a oposição da família, dos próprios colegas de guerrilha, da sociedade ao optar por esse caminho, lutaram permanentemente contra discriminação, a submissão e principalmente a desigualdade social. É imprescindível ressaltar, no entanto, que deixaram para trás, como todos os que atuaram nesse palco da história do Brasil e do Chile, sonhos, amores, trabalhos, enfim, uma vida inteira para lutar por seus ideais, com muito disciplina, dedicação e, sobretudo paixão. Porém ao retornarem a situação de legalidade, e resgatar suas trajetórias individuais, algumas mulheres militantes passaram por um momento crítico ao reconciliar-se com a nova vida cotidiana. Foi indispensável o apoio de seus familiares e amigos para a reconstrução emocional e profissional nesta nova etapa de suas vidas.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABREU, A. A. de. Quando eles eram jovens revolucionários. In: H.V. (org.) *Galeras Cariocas:* Territórios de conflitos e encontros culturais. Rio de Janeiro: Editora UFRJ,1997

AMBIADO, Carlos Sandoval. *M.I.R.:* Una Historia. Santiago, 1990.

ARÁNGUIZ, Tamara Vidaurrázaga. *Mujeres en rojo y negro*: reconstrucción de la memoria de tres mujeres miristas 1971-1990. Santiago: Ediciones Escaparate, 2007.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil nunca mais.* 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *O perfil dos atingidos*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

BELLUCCI, Mabel. *La revuelta de las cacerolas*. Revista América Libre. nº 19. Disponível em: <*http://www.google.com.br/search?hl=ptBR&q=Mabel+Bellucci+%E2%80%93+La+Revuelta+de+las+cacerolas+no+Chile&meta*>. Acesso em: Julho de 2008.

BRIENZA, Hernán. *Mario R. Santucho*: la guerrilla de izquierda. Buenos Aires: Capital Intelectual. 2006.

BURKE, Peter. *A escrita da História*: novas perspectivas. São Paulo; Ed. Unesp, 1992.

CARBONARI, Márcia. *A atuação da mulher na resistência à ditadura militar*. Passo Fundo. 2005 Disponível em: <http://www.2csh.clio.pro.br/marcia%20carbonari.pdf>. Acesso em: Junho de 2008.

CARVALHO, Luiz Maklouf de. Mulheres que foram à luta armada. São Paulo: Globo, 1998.

COMISÍON POLÍTICA DEL MIR: *La Táctica del MIR en el Actual Período:* diciembre de 1973. 1998.

COOLING, Ana Maria. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil.* Rio de Janeiro: Recorde, 1997.

Diário de uma guerrilheira. *Jornal do Commercio*, Pernambuco, 03 de abr. 2004. Disponível em: < http://amparo\_araujo.blog.uol.com.br>. Acesso em: Agosto de 2008.

Direitos Humanos. *A Luta Armada*: um aprendizado para a mulher. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/amelinha/feminismobrasil/luta.html>. Acesso em: Agosto de 2008.

ENRÍQUEZ, Miguel. *Con vista a la Esperanza*: Declaración del Secretariado Nacional del MIR. Santiago, 1998. p. 197.

FAUSTO Boris; DEVOTO, Fernando J. Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850-2002). Tradução de textos em castelhano por Sérgio Molina. São Paulo: ed. 34, 2004.

FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. *Mulheres, militância e memória*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FÓRUM DE ENTIDADES NACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS. *Acerto de contas com a ditadura assume diferentes formas*. Brasília: Inesc, 2005. p. 4. Disonível em: <http://www.direitos.org.br/index2.php?option=com\_content&do\_pdf=1&id=729>. Acesso em: Agosto 2008.

FOUCAULT, Michel. *História de Sexualidade*: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, v. I, 1979.

GABEIRA, Fernando. *O crepúsculo do macho*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1981.

GABEIRA, Fernando. *O que é isso, companheiro?* Rio de Janeiro: Cia das Letras;

segunda edição, 1996.

GARCIA, Marco Aurélio. *O gênero na militância*: notas sobre as possibilidades de uma outra história da ação política. Cadernos Pagu. Campinas: Unicamp, v. 8/9, 1997.

GASPARI, Elio. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas*. 5ª ed. rev., ampliada e atualizada. São Paulo: Ática, 1998.

GUEVARA, E. El socialismo y el hombre en Cuba. In: Obras. t. 2. Cuba: Casa de las Américas.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111 – 153.

Maravall, Javier. La mujer en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria chileno: movilización política, represión y sobrevivencia bajo la Dictadura Militar (1973-1990), Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2004.

MARIGHELLA, Carlos. Escritos de Carlos Marighella. São Paulo: Livramento, 1979.

MARIGHELLA, Carlos. *Manual do Guerrilheiro Urbano*. 1969.

PAZ, Carlos Eugênio.*Nas Trilhas da ALN***.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

PAZ, Carlos Eugênio. *Viagem à Luta Armada*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1996.

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). Revista Brasileira de História. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000200011&lng=pt&nrm=iso>>. Acesso em: Jun/2008.

PEDRO, Joana Maria, Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. História. França, v.24, n.1, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742005000100004&script=sci_arttext>>. Acesso em: Jun/2008.

PÈREZ, Cristián. *“El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) Visto por el MIR”*. *Estudios Públicos,* n° 83, 2001.

PÉREZ Cristian, “Historia del MIR ‘Si quieren guerra, guerra tendrán…’”, en *Estudios Públicos*. n° 91, 2003.

RAGO, Margareth. *As mulheres na historiografia brasileira*. São Paulo: Unesp, 1995.

REIS FILHO, Daniel Aarão. *A revolução faltou ao encontro.* São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 167.

RIDENTI, Marcelo S. *As mulheres na política brasileira*: os anos de chumbo. São Paulo: Tempo Social. 1990.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

ROLLEMBERG, Denise. *O apoio de Cuba a luta armada no Brasil*: o treinamento guerrilheiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

RUIZ, Lucía Sepúlveda. Presentan um libro sobre tres militantes del MIR asesinadas por la dictadura. *Correo Semanal*, Santiago, 26 de jan. 2007. Disponible em: <http://correosemanal.blogspot.com/2007/01/presentan-un-libro-sobre-tres.html>. Acesso em: Agosto de 2008.

SANDOVAL, Carlos. *M.I.R. (Una Historia). Tomo I*. Santiago: Sociedad Editorial Trabajadores, 1990.

SARTI, Cynthia A. *Feminismo e contexto*: lições do caso brasileiro. Cadernos Pagu. Campinas: Unicamp, v. 16, 2001.

SARTI, Cynthia A. *O feminismo brasileiro desde os anos 70*: revisitando uma trajetória. Revista de Estudos Feministas. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 12, n. 2, 2004.

TABAK, Fanny. Autoritarismo e participação política da mulher. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VITALE, Luis. *Contribuición a la História del MIR(1965-1970)*. Ed. Instituto de Investigación de Movimientos Sociales “Pedro Vuskovic” CEME- Archivo Chile, Santiago, 1999.

WOLFF, Cristina Scheibe. Jogos de gênero na luta da esquerda armada no Brasil: 1968-1973. In: WOLFF, Cristina Scheibe, FÁVERI, Marlene de e RAMOS, Tânia Regina de Oliveira.(org.) *Leituras em rede: gênero e preconceito*. Florianópolis: Mulheres, 2007.

WOLFF, Cristina; BACK, Lilian; SENA, Priscila Carboneri de. Relações de gênero na definição de um guerrilheiro: um paralelo entre o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8 – Brasil) e o *Ejercito Revolucionario del Pueblo* (ERP – Argentina). *Anais do IV Encontro Regional Sul de História Oral – Cultura, identidades e memórias,* Florianópolis, 12 a 14 de novembro de 2007. Diponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/abho4sul/pdf/CristinaScheibeWolff.pdf>. Acesso em: 13 de maio de 2008.

**ENTREVISTAS:**

GLADYS. Entrevista concedida a Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro (digital). Chile, 27/06/07. Transcrita por: Lilian Back.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome Ser palestina no Brasil: memórias de guerra, experiências de gênero | **A 004**  **Premiada** |
| Autora/o Sônia Cristina Hamid |
| Orientadora/o Ellen F. Woortmann |
| IES: Universidade de Brasília (UnB) |
| Cidade/Estado: Brasilia-DF |
| Outras Informações: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social |

No dia 29 de novembro de 1947, uma votação na Assembléia Geral das Nações Unidas decidiu o futuro do território palestino: a criação de dois Estados, um árabe e um judeu, onde Jerusalém ficaria sob cuidados internacionais[[93]](#footnote-93). Embora, nesse período, os judeus formassem menos de um terço da população total e habitassem cerca de 6,5% do território palestino, a partilha lhes concedeu mais de 55% das terras, levando a total reprovação dos países árabes (Sivolella, 2001). Tal resolução foi o estopim de um longo conflito entre judeus e palestinos e o início, entre estes últimos, da formação de um grande contingente de refugiados.

Com a criação oficial do Estado de Israel, em 15 de maio de 1948, o conflito ganhou novas proporções: Egito, Jordânia, Síria, Líbano e Iraque avançaram sobre a Palestina, tentando conter o avanço judeu. Somente em 1949, com os acordos de armistício entre Israel e os países árabes, é que a nova configuração dos territórios mostrou-se clara: na guerra, os israelenses conquistaram cerca de 75% da Palestina; a Faixa de Gaza e a Cisjordânia foram anexadas, respectivamente, ao Egito e à Jordânia; e Jerusalém foi dividida entre Israel e Jordânia (Hourani, 1994:364)[[94]](#footnote-94). Como resultado, estima-se que 700.000 palestinos deslocaram-se de suas casas, principalmente para as cidades árabes vizinhas. Em conflitos subseqüentes, como a Guerra dos Seis Dias ocorrida em 1967, somou-se a esse número aproximadamente outros 350.000 refugiados[[95]](#footnote-95).

Esses acontecimentos, aparentemente tão distantes da realidade brasileira, são fundamentais para a compreensão das *memórias* e *construções identitárias* de imigrantes palestinas em nosso país, seja no que toca ao tema das motivações ou contexto de migração, seja no entendimento dos diferentes jogos de identidade e usos de documentos que as identificam como sendo provenientes de outras nacionalidades (Jardim, 2006).

Com efeito, a imigração palestina para o Brasil tornou-se significativa na década de 1950 com a vinda de homens oriundos da Cisjordânia. Uma vez que, como vimos, este território foi anexado à Jordânia em 1948, a maioria dos que ingressaram no país não o fizeram como refugiados, mas como imigrantes em busca de melhores condições de trabalho. De fato, a agricultura de subsistência, principal base econômica, passou a ser insuficiente para o sustento familiar, dadas as bruscas mudanças ocorridas no território. Ressalte-se, ainda, que a entrada no país deu-se por meio de passaporte jordaniano, tornando difícil qualquer possibilidade de se precisar o número de palestinos no Brasil. Buscando traçar uma estimativa, o presidente da Sociedade Palestina de Brasília, entrevistado por mim em 2006, sugeriu que aqui haveria, entre imigrantes e descendentes, cerca de 20.000 palestinos.

Atualmente, nas ciências sociais, são poucos os estudos que abordam precisamente a imigração palestina e o seu processo de formação de identidade étnica no Brasil. Se as pesquisas históricas sobre a imigração síria e libanesa cristã do início do século passado gozam de numerosas investigações[[96]](#footnote-96), a imigração palestina muçulmana tem chamado a atenção de alguns poucos pesquisadores concentrados no sul do país, local onde o número de palestinos tem se mostrado mais expressivo[[97]](#footnote-97). Quando se trata de apreender a imigração feminina, a necessidade de estudos aprofundados se torna ainda mais premente, seja porque o relato da imigração tem classicamente se apresentado a partir de uma ótica masculina, seja porque tem se projetado, desde o “11 de setembro”, uma visão global reducionista e reificada das mulheres muçulmanas como vítimas da dominação masculina (Cardeira, 2008).

Partindo dessa breve reflexão, o objetivo deste artigo é o de analisar como mulheres palestinas muçulmanas pensam a migração e constroem suas identidades em nosso país. Para tanto, me basearei em pesquisa de campo realizada entre 2005/2006 com seis palestinas moradoras de Brasília. A análise de suas *memórias,* recolhidas em entrevistas aprofundadas, foi o meio privilegiado para a observação de seus variados processos de identificação. A memória é aqui apreendida como um fenômeno social, passível de flutuações e mudanças, uma vez que o passado sempre é reconstruído a partir das relações assumidas pelo sujeito no presente (Halbwachs, 1950). Nesse âmbito, a identidade do sujeito é entendida como influenciada por suas lembranças, já que elas fornecem um sentido de continuidade e coerência no tempo, permitindo-lhe uma representação de si mesmo.

Neste artigo, o que apontaremos é que as distintas gerações a que pertencem essas mulheres e as variadas formas de inserção na sociedade de acolhida culminaram em diferentes modos de identificação e relação com os brasileiros: embora todas as interlocutoras façam parte de uma mesma “família extensa” da cidade de Safa, excetuando a que emigrou em 1977 da aldeia de Deir Balout, percebeu-se que enquanto as que chegaram ao país em 1968 se auto-identificam como refugiadas, as outras três, imigrantes de diferentes períodos (1977, 1994, 1995), denominam-se somente como palestinas. No que toca à relação com os brasileiros, todas se percebem como pertencentes a uma “cultura árabe”, o que nem sempre implica dizer que há total consenso sobre o que isto significa. Não obstante, será fundamental perceber que tanto nas memórias da imigração quanto nas relações com os brasileiros, a questão de gênero apresenta-se como crucial na apreensão de suas identidades.

De modo a contemplar estas distintas dimensões, na primeira parte do trabalho indico como estas palestinas tornaram-se imigrantes em nosso país. Para tanto, recorro à imigração masculina, uma vez que inicialmente essas mulheres *não migraram* sozinhas, mas *foram migradas* pelos homens de suas famílias[[98]](#footnote-98). Na segunda parte, aponto como suas identidades estão fortemente vinculadas às memórias do conflito entre israelenses e palestinos, expondo como tais lembranças indicam uma experiência de guerra específica conforme o gênero. Por último, sublinho como pertencer a uma “cultura árabe” no Brasil tem significado seguir certas prescrições e proscrições de gênero, de forma a diferenciá-las das brasileiras.

**Dos imigrantes às *migradas*: a vinda das mulheres palestinas à Brasília**

A compreensão da imigração feminina à Brasília requer, de fato, o conhecimento do processo migratório masculino. Isso porque a vinda de todas as palestinas entrevistadas foi antecedida pela de seus pais, maridos ou parentes próximos. É importante esclarecer que, embora bastante situadas nas experiências dessas mulheres de Brasília, como não poderia deixar de ser, uma vez que se trata de uma abordagem antropológica, suas memórias da migração não deixam de revelar certos aspectos mais gerais da imigração palestina ao Brasil. Como mostra o relato da refugiada Nágile[[99]](#footnote-99):

“Olha, a vida lá era muito difícil, e muitos palestinos saíam da Palestina à procura de uma vida melhor, à procura de trabalho, e não de uma imigração definitiva, até porque eles saíam da Palestina e deixavam os familiares lá. No caso do meu pai, ele me deixou, deixou a minha mãe e os meus irmãos, e veio para o Brasil trabalhar uns três ou quatro anos.

**E o seu pai fazia o que lá?**

Meu pai? O pai dele era agricultor. Ele plantava, tem terras, inclusive tem até hoje as terras. E o meu pai também serviu o exército na época dos ingleses, quando os ingleses ainda dominavam a Palestina. (...) Meu pai participou na guerra de 1948, você sabe, quando depois foi delimitado o Estado de Israel (06/11/2006).

O pai de Nágile, assim como os demais parentes das palestinas entrevistadas, migrou ao país na década de 1950. Proveniente de Safa, uma vila próxima à Ramallah, na Cisjordânia, ele buscava ascender economicamente no país e, posteriormente, regressar à Palestina. Isso porque nem a agricultura, atividade herdada de seu pai, nem a participação no exército eram suficientes para o sustento familiar. Da mesma forma, homens solteiros também seguiram esse trajeto, como foi o caso do atual marido de Amira (migrada em 1977) que, na época, buscava ajudar sua mãe e irmão na Palestina. Inicialmente, portanto, essa imigração configurava-se como masculina, temporária e com objetivos econômicos.

Ao chegar ao país, o pai de Nágile foi direto ao Rio Grande do Sul, onde tinha o contato de parentes e amigos palestinos que já haviam imigrado. Iniciando sua vida como “mascate”[[100]](#footnote-100) e estabelecendo-se como dono de comércio, ele, em momento algum, mudou-se do sul do Brasil. Por sua vez, o pai da refugiada Malak passou por vários estados brasileiros (Goiás, Brasília e Rio Grande do Sul), na busca do local que oferecesse a melhor possibilidade de ascensão social. Outros, ainda, iniciaram o trabalho em São Paulo, mas diante das notícias que chegavam sobre Brasília, na década de 1960, para cá vieram logo após a inauguração. Com efeito, Brasília apresentou-se como uma das várias possibilidades de ascensão econômica, configurando-se tanto como um local de estadia definitiva, após experiências em outros estados, quanto como um ponto de passagem/experimentação. Assim, de *imigrantes* no Brasil, muitos tornaram-se *migrantes* no território, deslocando-se tão logo percebiam chances em outras localidades. Tal deslocamento, contudo, não deixava de ser mediado pela ajuda de parentes e amigos, de forma que é possível afirmar que se eram os motivos econômicos que impulsionavam a imigração e a migração, eram as relações de parentesco e amizade que as organizavam, ordenando suas rotas e oferecendo-lhes oportunidades (Woortmann, 1995).

Ressalte-se que, embora os parentes das mulheres tenham migrado à Brasília após sua inauguração, a vinda de palestinos para a capital iniciou-se entre 1956 e 1960, momento em que um grande contingente de trabalhadores adentrou o planalto central para a sua edificação. Os palestinos concentraram-se na então “Cidade Livre”, local onde se incentivava o estabelecimento de comerciantes através da isenção de impostos para atender à população que chegava[[101]](#footnote-101). Em 1958, dada a presença de aproximadamente 100 palestinos no local, foi criada a *Sociedade Palestina de Brasília* com o intuito de fortalecer a discussão política sobre a Palestina e “preservar” a cultura árabe. Atualmente, Brasília comportaria cerca de 2000 palestinos, considerando imigrantes e descendentes, sendo a metade de mulheres.

O início da imigração feminina ao Brasil somente passou a ocorrer quando aquela imigração masculina, a princípio temporária, foi ganhando ares mais “definitivos”. A decisão pela permanência no país adveio de duas importantes motivações: ascensão econômica e guerra. No primeiro caso, devido à melhoria das condições sociais e financeiras no Brasil, principalmente por meio da aquisição de comércios próprios, muitos imigrantes optaram por estabelecer-se no país, buscando, então, a constituição de uma família. Para tanto, muitos foram à Palestina casar-se com primas ou membros da comunidade. As palestinas que adentraram o Brasil nos anos de 1977, 1994 e 1995 o fizeram a partir do casamento[[102]](#footnote-102). Ao chegarem, elas estabeleceram-se em Brasília, local onde já moravam seus esposos. São essas as mulheres que, no presente, se auto-identificam somente como “palestinas”. No segundo caso, alguns imigrantes que viviam no Brasil, ao saberem que suas cidades haviam sido ocupadas durante a Guerra dos Seis Dias, em 1967, e temerosos pela segurança física e moral dos parentes, decidiram trazê-los ao país, fixando-se aqui de forma menos temporária. As três entrevistadas que migraram um ano após o conflito, a pedido de seus pais, o fizeram quando ainda eram crianças, ingressando primeiramente no Rio Grande do Sul e estabelecendo-se em Brasília nas décadas de 1980/90. São essas as palestinas que se auto-identificam como “refugiadas”, uma vez que consideram o conflito como determinante de suas vindas.

Para as mulheres que vieram ao Brasil após se casarem com palestinos que aqui viviam, a emigração é concebida como uma escolha feita no momento em que decidiram aceitar o pedido de seus pretendentes. Tal deslocamento representava tanto a possibilidade de afastar-se da difícil vida na “roça”, conforme nos conta Amira (1977), quanto a efetivação do “sonho” de conhecer o local onde já moravam muitos parentes, como relata Sadíe (1995):

“A minha avó vivia dizendo que eles (os quatro primos) aqui (no Brasil) iam casar com as quatro mulheres de lá. Então, a gente cresceu escutando isso. (...) E eu vou confessar uma coisa pra você, eu tinha era vontade de conhecer o Brasil. Porque meus tios moram todos aqui, só tem dois tios lá, e eles são 11 no total. Minha avó vinha pra cá, meu pai... Então todo mundo que saía daqui e voltava pra terra falava bem daqui, que era uma terra bonita” (03/11/2006).

Assim, ao apontar que as mulheres palestinas são “migradas” não pressupomos uma falta de agência feminina na decisão de deslocar-se. Como bem ponderou Jardim (2007), principalmente no que toca à segunda geração de imigrantes, as mulheres (tias, avós) seriam as responsáveis por tramar os casamentos entre parentes que moram em países distantes, “vindo primeiro” no processo imigratório. No relato de Sadíe, por exemplo, fica claro como sua avó já tecia os encontros entre primos do Brasil e da Palestina. Não obstante, é preciso reconhecer que as palestinas não “migram sozinhas”. A possibilidade do deslocamento feminino somente ocorre diante de uma presença masculina.

As refugiadas, por sua vez, não encaram a emigração como uma escolha, mas como uma condição do conflito. O contexto de guerra as teria obrigado a sair de suas “terras” e a estabelecer-se num país, cuja estadia se pretendia passageira por seus pais. Ao ingressarem no Brasil com idades de 7, 8 e 13 anos, essas mulheres socializaram-se, em alguma medida, entre dois contextos sócio-culturais. É importante ressaltar que a identidade de refugiada assumida não está pautada em um pedido formal feito ao governo brasileiro, tendo elas ingressado no Brasil como imigrantes comuns. Tampouco está relacionada à perda das casas, uma vez que seus parentes seguiram vivendo no território ocupado. Além disso, elas não fazem qualquer menção à definição de “refugiado” proposta por organismos internacionais criados para lidar com a questão palestina, como é o caso da UNRWA (United Nation Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East)[[103]](#footnote-103). Como veremos, tal identidade se baseia, principalmente, nas lembranças do medo vivenciado nos dias do conflito e do receio de que o corpo feminino pudesse ser vítima de uma violência particular.

Para ambos os grupos de mulheres, o conflito israelo-palestino é integrante de seus processos de construção identitária, não devendo ser desprezado na análise. No entanto, as diferentes gerações a que pertencem e as diversas dinâmicas migratórias resultam em variadas formas de narrar e avaliar esse mesmo cenário[[104]](#footnote-104).

**Memórias do conflito**

Ao longo de todas as conversas com as mulheres, a criação do estado de Israel e o conflito permanente entre judeus e palestinos eram constantemente apontados na descrição de suas trajetórias. Essas questões apareciam como “marcos” ou “pontos invariantes” da memória, sendo essenciais na compreensão de como se percebiam (Pollak, 1992).

Com efeito, o processo de construção identitária das imigrantes não pode ser entendido apenas nas relações que estas desenvolvem com os brasileiros, devendo-se considerar os múltiplos vínculos estabelecidos continuamente com a Palestina. Isso porque as migrações estão inseridas num contexto *transnacional*, no qual é possível atravessar fronteiras nacionais e ao mesmo tempo manter extensas relações familiares, econômicas e culturais com a terra natal. Esse fenômeno permite ao migrante “estar lá e aqui” simultaneamente (Espínola, 2005). Entre as palestinas, tanto as memórias passadas quanto as atualizações presentes (viagens, encontros comunitários e notícias da mídia) são as bases para a ligação com a terra de origem.

A “identidade de refugiada”, como mencionado, longe de pautar-se em aspectos formais, se baseia num conjunto de lembranças que, ao serem articuladas, dão sentido ao que se assume atualmente. Nesse sentido, elas conjugam a idéia de provisoriedade da imigração paterna e a lembrança de uma infância feliz experimentada na Palestina com uma memória detalhada do conflito de 1967.

No que toca às primeiras recordações, o que elas enfatizam é que a decisão de seus pais pela permanência no Brasil e a interrupção de um período feliz na Palestina foram causados pela ocupação de suas terras durante a Guerra dos Seis Dias. Em suas memórias, nem a boa ascensão econômica alcançada por seus pais em nosso país, nem a difícil situação social na Palestina que os levou a emigrar são considerados como aspectos importantes em suas vindas, sendo a guerra e a ocupação as grandes propulsoras deste deslocamento.

As memórias do conflito de 1967 são marcadas pela riqueza de detalhes dos acontecimentos e das sensações experimentadas, como mostra o depoimento de Malak:

Eu não lembro o que eu almocei ontem. Agora o que eu passei lá, eu sei tudo. Incrível como ficou registrado na minha mente. (...) E aí quando eles falaram assim: “oh, nós vamos ter que sair da cidade porque os judeus tão entrando!”. E o nosso medo é que em 1948, quando deu a partilha, os israelenses dominaram uma parte da Palestina**.** (...) Foi daí que deu aquelas chacinas que os guerrilheiros judeus entraram na cidade, abriam barriga de grávida pra adivinhar se era homem ou se era mulher, havia estupro. Então, nosso desespero: “nossa, eles vão entrar na nossa cidade e vão fazer a mesma coisa”. Então a gente ficou muito assustada, e saímos. A minha avó ficou dentro de casa pra eles não a destruírem. Então, eles chegaram lá e ela abriu as portas pra eles entrarem, fazerem o que quiser, mas não destruírem a casa (03/08/2006).

Ao relatarem sobre os conflitos, as palestinas não trazem somente recordações vividas diretamente por elas, entrelaçando-as com lembranças vividas pela comunidade e com memórias históricas aprendidas sobre a Palestina[[105]](#footnote-105). Nos relatos de Malak, as lembranças sobre o conflito de 1948, momento em que não era nascida, fundamentaram a fuga em 1967. Os acontecimentos retidos, é importante perceber, dizem respeito principalmente à violação do corpo feminino por meio de estupros e violência contra grávidas. Temerosos de que isso voltasse a ocorrer, a família da refugiada e os seus vizinhos não hesitaram em fugir da cidade.

De fato, desde a resolução referente à partilha da Palestina, em 1947, houve o recrudescimento do conflito entre árabes e judeus. Nesse contexto, dentre as várias operações de ocupação das cidades palestinas levadas a cabo pela Hagana (principal grupo armado judeu) ou por organizações militares como o Irgoun e o Lehi, aquela que causou maior terror entre os árabes foi, sem dúvida, o massacre ocorrido na aldeia de Deir Yassin, em 9 de abril de 1948. De acordo com Sivolella (2001), a despeito de um “pacto de não agressão” firmado em 1942 entre judeus e palestinos, nessa cidade, as forças sionistas a invadiram, matando 254 pessoas de uma comunidade de 800 habitantes. Além disso, os relatos apontam que as mulheres que sobreviveram foram estupradas e muitas tiveram seus corpos expostos nus em aldeias próximas (Hasso, 2000). A repercussão desse massacre fez com que milhares de palestinos de cidades vizinhas fugissem de suas casas com medo.

“The possibility of attacks on Palestinian girls and women similar to those reported to have occurred in Deir Yassin worried many refugees and affected their decisions to leave during the war, according to many accounts. These narratives indicate that part of the Deir Yassin massacre's impact was not *only* that a "peaceful village" had been so brutalized by Zionist forces, but that girls' and women's bodies were violated through "non-sexual" physical violence, sexual assault, and undressing, thus transgressing honor norms and creating great fear among families” (Hasso, 2000: 498).

Para a autora, embora pouco ressaltados na historiografia, os rumores sobre os estupros foram cruciais na decisão de fuga de muitos palestinos em 1948, sendo até mesmo retomados como justificativa por refugiados do conflito de 1967. Com efeito, para as famílias das entrevistadas, como vimos, as memórias de 1948 subsidiaram a decisão pelo deslocamento. O receio em relação à sexualidade ficará evidente em variados trechos do relato de Malak. Porém, antes de avançarmos nessa discussão, apontaremos outros aspectos de sua narrativa:

Então, quando eles entraram na cidade, digamos assim, 90% da população já não estava mais lá. Já tinham se refugiado em outras cidades vizinhas. Mas, antes de a gente chegar nesta cidade, tinha no caminho as grutas subterrâneas. E era bombardeio direto. Então a gente via os aviões passar por cima, jogar bomba. E a minha mãe grávida! Nós fizemos esta caminhada toda e ela grávida. E o Nasser, pequenininho, e eu, muito pequenininha, e meu avô. Eu fiquei com bolha nas pernas de caminhar. Um calor muito forte, de 45 graus. Depois saímos das grutas e fomos pra esta cidade. Nesta cidade a gente ficou num casarão, nunca me esqueço, era um casarão enorme. As famílias que moravam lá saíram do casarão, foram pra outras cidades mais a frente, achando que os judeus iam chegar lá. Então, quando a gente chegou, o casarão estava aberto e a gente entrou lá. É assim, em época de guerra as casas ficam abertas, é de quem chegar e quiser se abrigar ali. Nós ficamos um bom tempo ali. Nós ficamos aproximadamente uns 15 dias. Daí: “oh, pode voltar que a coisa melhorou”. Aí nós voltamos, só que quando nós voltamos os judeus permaneciam lá. Só que a promessa era de que eles não iriam fazer nada. Só que eles levaram a gente pra um campo de concentração que era a escola.

Embora a refugiada tivesse somente sete anos de idade em 1967, suas lembranças não deixam de revelar detalhes da fuga: os sons ouvidos na retirada (bombas e aviões sobrevoando o céu), as dores físicas sentidas durante o deslocamento (pés com bolhas), a sensação de calor intenso e o percurso longo de caminhadas. Além dessas, a preocupação com os familiares e as memórias retidas dos espaços percorridos, como a “gruta subterrânea” e o “casarão”, compõem o cenário da fuga, reforçando continuamente a idéia de refúgio.

Aí a gente ficou um bom tempo lá (ela se refere à escola). O meu tio apanhou muito dos judeus na época, que a cada vez que ele levantava pra pedir água ou pra dizer que minha mãe não tava passando bem, ele levava uma coronhada na cabeça. Então a gente ficou um bom tempo ali naquele sofrimento. Depois: “oh, cada um volta pra sua casa. Só que o seguinte: tem toque de recolher. Tal hora todo mundo dentro de casa”. (...) Só que eu fui até a horta em horário que podia ir. Eles colocaram o binóculo, viram a gente lá de cima da escola, acho que não quiseram nos acertar, quiseram é assustar. E aí eu me lembro muito bem que começaram a atirar em cima da gente. As balas acertavam a terra que a terra fazia assim, sabe? E a gente se jogou no chão, eu e minha irmã, e dali nós conseguimos pular o muro, assim, se arrastando pra entrar numa casa perto ali pra gente se abrigar. E aconteceu também com uma vizinha nossa. O banheiro deles era fora de casa. Então ela tinha que ir no banheiro e a mãe levou ela lá. E o infeliz viu ela no binóculo. Era hora de toque de recolher. Aí ela saiu pra ir ao banheiro, ele deu um tiro lá de cima e acertou na vagina dela. A menina estava sentada e a mãe parada em pé ao lado. A bala perfurou a perna da mãe e acertou os grandes lábios. E eu fiquei, assim, horrorizada com aquilo, e aí, realmente, a gente não saía mesmo. Então, a gente vivia com medo. A minha mãe tinha muito medo porque a minha irmã mais velha era bonita, assim, então tinha medo de estuprar. E até minha mãe na época, quando nós voltamos pra casa, ela teve o Amir em casa também. E o judeu não queria que chamasse a parteira. Queria que morresse mesmo, ela e a criança. E meu tio implorava. Eles diziam que não, que não, que não. Aí lá pelas tantas, eu acho que ele mesmo não agüentou os gritos da minha mãe e permitiu que meu tio fosse buscar a parteira.

Para Malak, as cenas de violência são as que marcam o período de retorno para casa sob ocupação militar. A agressão contra o tio, os tiros em sua direção com o intuito de assustar e os disparos contra mãe e filha que contrariavam as regras do toque de recolher são colocados um após o outro, transmitindo a idéia de “repetitividade” e “normalidade” de atos violentos contra os palestinos. Não obstante, em suas memórias, a violência, muitas vezes, poderia tomar características distintas, conforme o gênero do sujeito. Enquanto a lembrança em relação ao tio era a de que apanhava dos militares, em relação às mulheres, a precisão da memória sobre o tiro de raspão nos “grandes lábios” ou a exposição do temor de que sua irmã fosse estuprada mostram que, além do risco de serem mortas, havia o receio e a possibilidade da violação dos corpos.

A literatura demonstra que em contextos de guerra haveria uma associação entre território e corpo feminino, na medida em que a conquista territorial costumaria ser seguida e expressa pela violação corporal. Para Segato (2004), esta funcionaria como uma *linguagem* ou um *ato comunicativo* que informaria sobre uma dupla dominação: superioridade masculina expressa no controle do corpo feminino e domínio irrestrito e totalitário sobre a localidade diante de seus pares e da população local. O amplo significado assumido pela violação sexual estaria no fato dela conjugar, em um único ato, a dominação física e moral do outro.

Entre os palestinos, conforme nos havia mostrado Hasso (2000), os estupros na aldeia de Deir Yassin não atentavam apenas sobre os corpos das mulheres, comprometendo fortemente o valor da “honra familiar”. Para a autora, a “honra” se configuraria como um dos elementos centrais para a compreensão do grande êxodo ocorrido durante os conflitos de 1948 e 1967. Uma prova disso foi a tentativa de mudança de seu sentido empreendido pelo discurso nacionalista: se durante o mandato britânico, o sentido da honra estava intimamente ligado à posse da terra e à manutenção da virgindade das mulheres da família, após o conflito de 1948, dada a grande perda das terras e o entendimento de que isto estava relacionado ao desejo de proteção das mulheres, os nacionalistas passaram a defender um “moderno conceito de honra” ancorado na idéia de autonomia nacional e controle sobre a terra.

According to this nationalist discursive reworking, men could succeed individually in "protecting" women ('ird) and still not possess honor (sharaf) if they did not protect national land claims - thus, the development of the slogan "land before honor" (al-ard qabl al-‘ird). The slogan became prominent in Palestinian nationalist discourse particularly after the 1967 war. (Hasso, 2000:495)

A criação do slogan “a terra antes da honra” demonstra a grande importância que esta última assumia entre os palestinos, influenciando em suas decisões de fuga. Entre as mulheres entrevistadas, as repetidas referências à sexualidade sugerem que a honra foi um dos fatores a influenciar a decisão familiar de “refugiar-se” no Brasil.

A identidade de refugiada, dessa forma, baseia-se tanto na idéia de que a emigração de seus pais era provisória e da recordação de uma infância feliz na Palestina quanto de uma memória detalhada do conflito de 1967, momento em que o receio da violação sexual era permanente, influenciando as decisões pelo deslocamento.

O conflito israelo-palestino, não obstante, também está presente nas memórias daquelas que migraram ao Brasil por outros motivos que não a guerra. Se nas memórias das refugiadas, enfatiza-se especificamente a Guerra dos Seis Dias e as suas conseqüências, entre as que migraram pelo casamento ressalta-se, sobretudo, a cotidianeidade do conflito, expressa pela dificuldade de deslocamento e pela humilhação.

Porque lá a gente não tem liberdade pra andar. Não é igual aqui. Aqui você pode pegar seu carro e ir até Taguatinga e ninguém vai te parar no meio da rua, pegar seu documento, sua identidade, olhar se você pode entrar. Lá na minha terra não tem isso. Então os judeus, ou deixam você passar ou não, pela boa vontade deles. Tipo na mesquita, lá em Jerusalém, se você quiser rezar, depende da boa vontade deles. Se eles não quiserem, eles não deixam você entrar. (...) Lá em Israel os judeus deixam a gente no sol durante duas ou três horas. Era assim! Eles tratam a gente igual a cachorro! A gente fica duas ou três horas no sol, a minha cabeça fica quase estourando lá! Eles tratam a gente muito, muito mal: “desce, anda!”. É assim que eles mandam! Os judeus humilham os palestinos demais, demais. (Sadie, 03/11/2006)

Os postos de fiscalização israelenses, em muitas estradas da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, verificando documentos e controlando a entrada de pessoas e carros, é uma dura realidade enfrentada pelos moradores diariamente. Nesse contexto, é a necessidade de apresentar as identidades aos militares e a expectativa de que não sejam aceitas que as fazem lembrar o processo de ocupação dos judeus na região. Mais do que isso, as memórias das palestinas sugerem que eles seriam tratados como se humanos não fossem, sendo humilhados e lembrados que a decisão de ir e vir não está em suas mãos.

As diferentes memórias referentes à Palestina, trazidas por ambos os grupos de mulheres, não estão, contudo, apenas relacionadas às épocas e contextos distintos em que viveram, mas também à idade que tinham no momento da migração e às possibilidades que tiveram de retorno. Entre as migradas pelo casamento, as viagens à Palestina ocorrem com grande freqüência. Sara, por exemplo, já viajou a sua cidade quatro vezes desde que chegou, em 1994. As refugiadas, em contrapartida, quase não vivenciaram a experiência do retorno. Suheim não voltou à sua terra desde 1968 e Malak somente a visitou uma vez em 1999. As viagens à Palestina, no primeiro caso, permitiram uma atualização do discurso sobre as dificuldades cotidianas e os acontecimentos atuais. As refugiadas, tendo migrado ainda crianças, guardaram, na maioria das vezes, as lembranças marcantes do conflito.

Mas, se as refugiadas tiveram poucas chances de retorno à Palestina, como conseguiram manter uma identidade política tão forte no Brasil? Para as mulheres, a ausência da terra de origem foi preenchida cotidianamente em nosso país através do espaço familiar, dos encontros com a comunidade e do acompanhamento das notícias veiculadas pela mídia.

Quando eu morava no Rio Grande do Sul, eu trouxe essa revolta junto comigo. Assim, eu passei a guerra lá de 67, e depois disso lá nunca parou. É, deu a guerra de 67, depois 68, depois 70, depois 80, Intifada. Então eu fui crescendo vendo isso aí. E sempre revoltada com aquilo. Então no Rio Grande do Sul, o que eu podia fazer eu fazia. Eu montava grupos de folclore, pra não morrer a nossa causa. Então minha vida inteira lá, além de ter negócios, eu sempre procurei me manter assim, sempre divulgando a causa palestina (Malak, 03/08/2006).

Além de vivenciar no seio familiar as discussões referentes à Causa Palestina, a refugiada, em sua adolescência, organizou um grupo de dança folclórica árabe – Dabke –, o qual se apresentava publicamente, divulgando a questão aos brasileiros. Nesse contexto, é fundamental compreender como a ausência de um Estado palestino não impossibilitou a organização das comunidades em diáspora. Ao contrário, a “Causa Palestina”, como minhas entrevistadas a chamam, as motivou a formar grupos folclóricos, a participar de passeatas e a montar grupos de discussão, propiciando o fortalecimento identitário.

Além disso, o acompanhamento das guerras que se sucediam na Palestina, através das notícias veiculadas pela mídia, possibilitava a manutenção do vínculo com a terra de origem. Como aponta Ribeiro (1996), a televisão e as redes de computadores seriam os principais suportes simbólicos e ideológicos para a emergência da cultura e representações transnacionais. Como exemplo, aponto como o acompanhamento das notícias sobre a invasão do Líbano por Israel, em 2006, estimulou a organização da comunidade palestina de Brasília, incluindo as mulheres, para uma manifestação em frente à Embaixada dos Estados Unidos.

As identidades das palestinas, portanto, devem ser pensadas tanto a partir de suas memórias do conflito, quanto do atual contexto de diáspora marcado pela reivindicação de um Estado palestino. No Brasil, entretanto, a partir das relações estabelecidas com os brasileiros, elas também acionam certos traços, concebidos como próprios de uma “cultura árabe”, de forma a diferenciá-las das brasileiras, como será visto adiante.

**A construção de uma “cultura árabe” no Brasil**

Desde o “11 de setembro” de 2001, com o ataque às “Torres Gêmeas” americanas, fortaleceu-se “no ocidente” uma imagem negativa do “mundo árabe islâmico”, na medida em que passaram a associá-lo ao “terrorismo”, ao “fundamentalismo religioso” e à “submissão feminina”. Tal criação do “oriente” pelo “ocidente”, denominada “orientalismo” por Said (1990), não seria um fato apenas decorrente dos últimos acontecimentos. Como defende o autor, desde o século XVIII, tem havido um *comércio considerável* que *define*, *opina* e *negocia* o Oriente, *dominando-o* (:15). No que diz respeito às mulheres, muitas antropólogas feministas alertaram que a utilização de noções ocidentais de opressão, longe de contribuírem para a compreensão do status feminino em diversas localidades, tem funcionado como instrumento de colonização e apropriação de culturas não-ocidentais. Distanciando-se da idéia de uma essência feminina ou de um patriarcado universal, essas feministas defendem que as mulheres devem ser entendidas tanto a partir de suas múltiplas identidades de classe, raça, nacionalidade, etnia e religião, como do contexto que as engendrou (Butler, 2003).

Entre as imigrantes entrevistadas, a dimensão étnica assumiu grande relevância na pesquisa. Se as lembranças da Palestina foram essenciais na conformação de quem são, não se pode deixar de considerar que é a partir das relações estabelecidas no presente com os brasileiros que se aciona o que será lembrado. Grupo étnico é aqui compreendido no sentido que Barth (1998) emprega ao termo, como um tipo de “organização social”, marcado pela “auto-atribuição” e “atribuição dada pelos outros”. Dentro dessa perspectiva, não são os traços culturais que definem um grupo étnico. Os sinais ou valores diacríticos variariam de acordo com a situação de contato, sendo ativados para conformar uma identidade contrastiva frente a outros grupos. Diante dos brasileiros, as palestinas não hesitavam em afirmar que faziam parte de uma “cultura árabe”. No entanto, era preciso entender que conteúdos desta cultura eram acionados para marcar essa diferenciação.

“Eu fui criada com os valores totais de lá. A minha mãe não era apegada à religião. O meu pai e a minha mãe deixavam claríssimo pra mim e minhas irmãs: “olha, nós somos palestinos, nós somos árabes, os nossos costumes são assim! (...) E eu acho que eu fui bem criada. Eu sabia que só podia casar com palestino, com parente ou com um palestino qualquer, mas que não fosse brasileiro. Exatamente por esse motivo para que eu pudesse conservar os costumes, tradições e a língua. (...) Os valores eram a tradição, a obediência, a educação, o não namorar, o não vestir roupas curtas. Eu nunca usei minissaia. Porque eu não podia usar. Eu nunca usei alcinha. Porque eu não podia usar. Agora, lenço na cabeça, não”. (Nágile, refugiada, 06/11/2006)

A religião islâmica, entre as palestinas, não é o elemento mais fortemente ativado publicamente para a afirmação de uma identidade coletiva. Como explica Nágile, sua mãe não era apegada à religião e ela não foi educada para usar o “lenço”[[106]](#footnote-106). Seguir uma “cultura árabe” implicava, por um lado, ser obediente e educada, respeitando as hierarquias familiares; por outro, indicava seguir certas prescrições de gênero, como não vestir roupas curtas, não namorar e casar-se apenas com palestinos. Com efeito, um dos principais “costumes” acionados para criar uma diferenciação do “nós” frente aos “outros” envolviam certas regulamentações relacionadas ao gênero. Longe de com isso querer reduzir uma teia de símbolos compartilhados a essa dimensão, apontamos apenas que, diante dos brasileiros, elas tendem a estabelecer uma identidade marcada pela maneira específica como se dão essas relações. O que se percebe, ainda, é que a ênfase nas normas referentes ao gênero era feita no sentido de contrapor-se à imagem tida das brasileiras, como mostra o depoimento de Sadíe:

Essas brasileiras não têm respeito com a gente, não têm respeito com homem casado, dão em cima direto! A maneira delas se vestirem, elas bebem, elas fumam! Eu não gostei do jeito delas. (...) O certo é mulher noivar, casar e depois namorar! Que tenha o teu filho, tua casa, tua família! Aqui as mulheres são muito perdidas. As mulheres brasileiras não têm valor porque os homens pegam elas, e pronto! Tem um monte de mulher grávida, sem marido! Têm filhos abandonados que elas jogam no lixo. Lá na minha terra não existe isso. Porque lá, a família é uma coisa sagrada, você tem que casar, a mulher não é largada pela família” ( 03/11/2006)

Ao se oporem às práticas e idéias encaradas como sendo próprias das brasileiras, as palestinas vão revelando que a “virgindade”, o “casamento” e a “família” são as bases para a compreensão de como se vêem e o que valorizam. Contrapondo-se a um modelo individualista, no qual a importância está no indivíduo e em sua liberdade, seus discursos apontam para um modelo em que o acento incide na família. Nesta perspectiva, caracterizada por alguns autores como holista (Dumont, 1997), os membros se organizam hierarquicamente e com distintas funções com vistas a alcançar os objetivos de caráter coletivo.

Entretanto, se a importância atribuída à família é comum entre as migradas pelo casamento e as refugiadas, a forma como se referem ao suposto “individualismo” e “liberdade sexual” das brasileiras é variada. As que migraram na década de 1990 tendem a falar das brasileiras como se estas formassem um grupo homogêneo, descartando as características e diferenciações internas, e reduzindo-as à estereótipos de “mulher sem valor” ou “liberadas sexualmente”. Sentindo-se muito distantes deste modelo, elas afirmam não ter amigas brasileiras. Já as refugiadas e a migrada em 1977 possuiriam discursos menos totalizantes. Por um lado, elas afirmam que não julgam negativamente as mulheres daqui, uma vez que estas seguiriam preceitos de sua própria “cultura”. Por outro, as refugiadas apontam a pluralidade de modos de ser das brasileiras, indicando uma semelhança entre os “valores” e “costumes” das famílias árabes e de certas famílias brasileiras mais tradicionais. Estas, inclusive, teriam várias amigas no país com as quais compartilhariam afinidades.

O fato das palestinas identificarem-se como um “nós” diante de “outros” ou afirmarem que seguem princípios de uma “cultura árabe” em Brasília, não implica dizer que não haja divergência internas nas posições assumidas, mesmo quando são provenientes da mesma família extensa. Como mencionado, o contexto da migração influencia em diferentes inserções na sociedade de acolhida. As refugiadas socializaram-se entre os brasileiros, o que possibilitou experenciar a sua diversidade e perceber semelhanças e diferenças em seus valores e princípios. Por outro lado, é preciso reconhecer que tais divergências internas surgem porque de fato não existe uma “tradição” ou “cultura árabe” cristalizada e imutável de onde se possam tirar manuais de comportamento e de interação. Ao contrário, elementos da “cultura” são constantemente selecionados, modificados ou ressignificados à luz das interações no presente. Estas distintas “escolhas” culminam em diferentes status, legitimidade e reconhecimento dos membros diante de sua comunidade.

Não obstante as diferenças internas, as palestinas, ao tentarem diferenciar-se das brasileiras, apontam, principalmente, para as especificidades dos comportamentos e valores relacionados ao gênero. Contudo, se são nestas distintas prescrições que encontramos o ponto de tensão entre as duas realidades sócio-culturais, é no sentido dado à “família palestina” que alcançamos maiores explicações.

Todas as mulheres entrevistadas casaram-se com seus respectivos primos[[107]](#footnote-107), o que reforça a idéia de que o casamento endogâmico é um valor cultivado em suas famílias[[108]](#footnote-108). Tal casamento é preferencial não somente porque possibilita a reprodução dos costumes, das tradições e da língua, como é enfatizado por elas, mas porque permite a continuação do “sangue”, do “nome” e da “raça”, princípios estes fortemente valorizados no contexto migratório.

Como explica Abreu Filho (1982), a raça, quando entendida como “famílias”, designaria um todo de ascendentes e descendentes que se diferenciaria de outros por qualidades próprias perpetuadas pela hereditariedade. O sangue, nesse contexto, seria visto como um transmissor não só de atributos físicos, mas também morais de seus ascendentes. Por um lado, a raça seria impressa pelo homem, sendo ele a referência de seus descendentes em relação à raça-família, cujo emblema seria o nome de família. Por outro, a mãe seria a responsável pela transmissão da *raça-moral* (comportamentos e conduta moral).

Com efeito, uma vez que os palestinos organizam suas relações de parentesco através de princípios patrilineares, a “raça” seria transmitida de pai para filho. Isto fica marcado pela reprodução dos nomes de sua linhagem (nome, nome do pai, nome do avô e nome da família). Por seu turno, é a mãe que transmite a “moral” dos filhos e, neste sentido, é seu corpo que deve ser resguardado de qualquer “impureza”. Se um “filho não é bom ou não presta” a culpa será sempre daquela que transmite as características morais à prole. Casar-se com palestinos é, portanto, a garantia de que se estará dando continuidade à raça-família-palestina. O casamento com homens brasileiros, ao contrário, implicaria em abdicar dessa continuidade. Prescrever normas concernentes ao gênero é, portanto, o meio de assegurar a boa moral da futura esposa e de garantir uma melhor reputação à família.

A importância da família entre as palestinas se mostra presente, ainda, quando estas revelam seus projetos em relação aos filhos. O desejo de que se casem com palestinos tem, no entanto, ganhado novos sentidos na diáspora.

“Eu quero que ela se case com gente da tradição dela, justamente porque a gente é um povo que vive em guerra, vive em conflito. Então, veja se eu vou permitir que ela se case com um italiano, alemão, judeu ou brasileiro... Deus me livre! Se eu permitir isso, mais tarde ela vai ter um filho e vai permitir a mesma coisa. E cadê os palestinos, cadê os árabes e cadê a nossa raça? A cultura se perde. Então, nós nos apegamos muito a isso. Pra você ver, eu fui criada aqui no Brasil. Não que meu pai impusesse pra mim, mas eu, até pelo que eu passei lá e por tudo que eu queria passar aqui pro povo brasileiro, eu cresci botando na minha cabeça que eu queria casar com árabe e eu quero ensinar os meus filhos a serem árabes e eu quero também que eles se casem com árabes” (Malak, 03/08/2006).

O depoimento de Malak mostra a forte preocupação com a existência e continuidade de um “povo”. Assim, casar endogamicamente na diáspora implica, não só em reproduzir costumes, tradições ou atributos físicos e morais entre os descendentes, mas, principalmente, possibilitar a perpetuação de um grupo e de uma “causa política”. Ou seja, a importância do “sangue”, do “nome” e da “raça” na família palestina é ressignificada e redimensionada no contexto diaspórico.

Com efeito, a atual situação sócio-politico-cultural referente à terra de origem faz com que a “causa palestina” e aquilo que é concebido como a “tradição cultural árabe” se apresentem profundamente imbricados, influenciando e recrudescendo aspectos um do outro. Tudo isso nos faz perceber que, sem atentar para o contexto – local e transnacional – em que estas relações simbólicas são processadas, não é possível compreender as identidades de “refugiada” e “árabe-palestina” na cidade de Brasília ou mesmo, arriscamos dizer, em várias outras situações de diáspora.

**Conclusão**

Neste artigo, as identidades assumidas pelas palestinas foram analisadas tanto a partir das lembranças que elas tinham do passado quanto da situação específica em que elas se encontram no presente, isto é, uma situação marcada pela relação com uma “outra” sociedade e por um contexto transnacional em que é possível “estar” no Brasil e na Palestina simultaneamente. Portanto, tais identidades só puderam ser compreendidas em seu sentido amplo quando inseridas nas histórias que as originaram e no contexto atual que as engendram.

Ocorrendo por intermédio de seus maridos ou pais, homens que já haviam emigrado ao Brasil, a vinda das mulheres ocorreu em épocas e contextos variados, o que culminou em distintas formas de identificação e em diferentes memórias da terra de origem e relações com os brasileiros. Não obstante as especificidades, a guerra entre israelenses e palestinos e a dimensão de gênero foram fatores importantes para compreender tanto o passado quanto o presente da vida de ambos os grupos de imigrantes.

Nas memórias trazidas sobre a Guerra dos Seis Dias, evidenciou-se que os corpos palestinos não eram sexualmente indiferenciados, uma vez que o tipo de agressão, potencial ou efetivamente sofrida, envolvia a diferença de gênero O receio de estupros contra as mulheres levou não só seus familiares a buscarem refúgio nas cidades vizinhas, mas também se conformou como um dos fatores essenciais para a compreensão do êxodo palestino ocorrido em 1948 e em 1967. Utilizado como tática de guerra, tal ato levava terror às aldeias, uma vez que afetava diretamente a honra familiar. Em suas memórias, as repetidas menções sobre o receio de violação sexual sugerem ser este um dos principais fatores que influenciaram na decisão dos pais de trazerem seus familiares.

Entre as que migraram devido ao casamento, a atenção não foi dada a um conflito específico, mas a cotidianeidade do mesmo. A dificuldade de deslocar-se livremente pelo território palestino e a humilhação a que eram submetidas apareceram como símbolos ostensivos da ocupação e do domínio israelense da região.

Tais memórias do conflito, trazidas pelas mulheres, não podem ser desvinculadas do intenso trabalho de rememoração desenvolvido, no Brasil, pelos familiares e pela comunidade. Não podem, ainda, estar dissociados do que se convencionou chamar de “Causa Palestina”, movimento que objetiva a criação de um Estado Palestino livre. As memórias e identidades dessas mulheres, portanto, apenas podem ser compreendidas quando as tomamos como parte dessa realidade sócio-histórica.

As questões de gênero também se fizeram presentes nas relações desenvolvidas com os brasileiros, integrando um dos principais conteúdos da identidade étnica ou do que significa pertencer a uma “cultura árabe” em nosso país. A necessidade de prescrever os comportamentos de gênero pôde ser melhor compreendida a partir do sentido atribuído à “família”, ancorado que está na importância do “sangue”, do “nome” e da “raça”. Contudo, mais fundamental foi perceber que tal discurso é ressignificado no atual contexto de diáspora: casar com palestinos passa a ser justificado politicamente, com vistas à manutenção de um “povo” e de uma “Causa”. O que nos parece fundamental nessa associação entre “Causa Palestina” e “cultura árabe” é pensar nas implicações que um discurso pela manutenção de um povo pode ter para o recrudescimento de normas e prescrições quanto ao gênero ou mesmo ao sentido que é atribuído à família.

Apesar desta não ter sido a questão que orientou as reflexões aqui presentes, as diferenças de ênfase entre "refugiadas" e "árabes-palestinas" sobre o que significa uma "cultura árabe", bem como as possíveis tensões decorrentes dela, indicam que um movimento contra tal recrudescimento, longe de ser encarado como uma "batalha" entre Oriente e Ocidente, surge no seio das próprias relações sociais entre palestinos.

Com tais reflexões, esperamos ter contribuído para uma visão menos estereotipada e abstrata das mulheres palestinas, mostrando que os traços que a caracterizam não derivam de nenhum suposto caráter intrínseco à “cultura árabe”, mas são invocados relacionalmente, isto é, no confronto com alteridades marcadas por formas de organização social específicas, dentro de um marco histórico também particular. No caso em tela, tais relações engendraram memórias e identidades fortemente marcadas pela guerra e pelo gênero.

**Referências Bibliográficas**

ABREU FILHO, Ovídio de. 1982. Parentesco e identidade social. In: **Anuário Antropológico/80**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

ASFORA, João. 2002. **Palestinos***:* a saga de seus descendentes. Indústria Gráfica, Recife.

BAEZA, Cecília. 2003. **De la conscience diasporique à la mobilisation transnationale**: le cas des palestiniens du Chili. Memoire/Relationes Internationales. Paris: Institut dÉtudes Politiques de Paris.

BARTH, Fredrik. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp.

BUTLER, Judith.2003. Feminismo e subversão da identidade. In: **Problemas de gênero***.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

DUMONT, Louis. 1997. **Homo Hierarchicus** - O sistema das castas e suas implicações. 2ª ed. São Paulo: Edusp.

ESPINOLA, Claudia Voigt. 2005. **O véu que (des)cobre**: Etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

HALBWACHS, Maurice. 1990. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice Editora.

HAMID, Sônia C. 2007. **Entre a Guerra e o Gênero**: Memória e Identidade de Mulheres Palestinas de Brasília. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UnB.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. 2007b. Mudanças na Palestina, reflexos no Brasil:o islamismo entre as palestinas de Brasília. In: **Anais Reunião de Antropologia do Mercosul**, Porto Alegre. VII RAM: Desafios Antropológicos.

HASSO, Frances S. (Nov., 2000). Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats. **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 32, No. 4. pp. 491-510.

HOURANI, Albert. 1994. **Uma História dos Povos Árabes**. São Paulo: Comp. das Letras.

JARDIM, Denise Fagundes. 2000. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil**: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade. Chuí/RS. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Os Imigrantes Palestinos na América Latina. Estudos Avançados, v. 20, p. 171-181, 2006.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Famílias palestinas no extremo sul do Brasil e na diáspora: experiências identitárias e aduaneiras. Cadernos Pagu (UNICAMP), v. 29, p. 193-225, 2007.

KHATLAB, Roberto. 2002. **Mahjar**: Saga Libanesa no Brasil - sociologia iconográfica. Líbano: Ed. Mokhtarat.

KNOWLTON, Clark. 1961. **Sírios e Libaneses**: mobilidade social e espacial. São Paulo: Anhembi.

MARÍN-GUSMÀN, R. Los inmigrantes palestinos y judíos en Centroamérica en los siglos XIX e XX. In: KLICH, Ignacio. 2006. **Árabes y Judíos en América Latina.** Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana.

NUNES, Heliane Prudente. 2000. **A imigração árabe em Goiás. Goiânia**: Editora da UFG

PETERS, Roberta. 2006. **Imigrantes Palestinos. Famílias Árabes**. Um Estudo Antropológico sobre a Recriação das Tradições através das Festas e Rituais de Casamento. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Univ. Federal do Rio Grande do Sul.

POLLAK, M. 1992. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 10.

RIBEIRO, Gustavo L. 1980. **A capital da Esperança**. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, DF.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. 1996. Globalización y Transnacionalización: Perspectivas Antropológicas y Latinoamericanas. **Série Antropológica**: Brasília; vol. 199; p. 1-16.

SAFADY, Jorge. 1972. **A imigração árabe no Brasil**. São Paulo: Edições Garatuja

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

SEGATO, Rita. 2004. Território, Soberanía y Crímenes de Segundo Estado: La Escritura en el Cuerpo de las Mujeres Asesinadas en Ciudad Juarez. **Série Antropológica**. Brasília: v.362, p.1-16.

SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão, n. 30, . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S0104-83332008000100011&lng=e&nrm=iso>. Acesso em: 15/11/2008.

SIVOLELLA, Cristina Angela Retta. 2001. **Los Palestinos**: Historia de una Guerra sin Fin y de Una paz Ilusoria en el Cercano Oriente (1947-1995). Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília (UnB).

TRUZZI, Oswaldo. 2005. **Sírios e Libaneses**: Narrativas de História e Cultura. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WOORTMANN, E.F. 1995. Japoneses no Brasil/Brasileiros no Japão: tradição e modernidade. **Revista de Antropologia da USP**, vol.38, nº 02.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome LOUCAS MULHERES ALEMÃS[[109]](#footnote-109) | **A 005**  **Premiada** |
| Autora/o Zelinda Rosa Scotti |
| Orientadora/o René Gertz |
| IES: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul |
| Cidade/Estado: RS |
| Outras Informações: Graduado |

*Introdução*

A escrita deste artigo aborda questões relativas a loucura (internamentos em hospício), discurso de poder/saber (a fala do psiquiatra nos prontuários analisados) e gênero (mulheres alemãs).

Primeiro, a loucura vista aqui é entendida como uma construção cultural, e como tal, pode ser localizada no tempo e no espaço já que o aprisionamento da mesma tem data marcada para seu início[[110]](#footnote-110). É possível sim escrever, não uma, mas várias *histórias* da loucura.

Segundo, como as fontes que conduzem a escrita são atípicas pretendo *“transformar alguma coisa, que tinha sua posição e seu papel* [prontuários médicos]*, em alguma outra coisa que funciona diferentemente* [fontes históricas]” [[111]](#footnote-111). Isto é possível quando a linguagem do médico-psiquiatra é vista como uma criação/construção. A fala médica calcada em um determinado saber que é construído pelo próprio médico, vem revestida de um poder: sobre a sociedade, impedida de contestar, pois é ignorante deste saber, e sobre o louco, impedido de ter voz pois é desautorizado[[112]](#footnote-112). Os diagnósticos nos prontuários e a condução da terapêutica (quando ela existe) traduzem este saber/poder.

Por fim, a abordagem de gênero terá um duplo enfoque. Ao utilizar o gênero sob o *aspecto relacional* (o estudo quando prioriza a mulher deve necessariamente contemplar o homem, a compreensão de um estaria “relacionada” ao outro), apresentarei informações também sobre os internamentos dos homens alemães para que ocorra comparação. Evitar o equívoco de visualizar a mulher como uma realidade uniforme, como se todas fossem idênticas, *existem mulheres múltiplas*, assim como o são as culturas[[113]](#footnote-113).

*Metodologia e Objetivos*

Os prontuários médicos do Hospício São Pedro (Porto Alegre/RS) inaugurado em 1884, localizados no Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, serviram de fonte para a escrita do presente artigo. Compreendendo o período que vai de 1900 a 1925[[114]](#footnote-114) foram encontrados 1.016 documentos (550 homens e 466 mulheres) acondicionados em caixas de papelão. Destes prontuários, 142 são de germânicos internados: 89 mulheres e 53 homens.

As informações extraídas sistematicamente dos prontuários foram: nome, idade, estado civil, classe[[115]](#footnote-115), ano de internação e ano da alta, cidade de origem, profissão e encaminhamento[[116]](#footnote-116). Além destes dados revertidos em quantificação/percentual, outras informações foram extraídas e transformadas em categorias no intuito de aplicar uma *Análise de Conteúdo[[117]](#footnote-117)*.

As anotações feitas nos prontuários pelos alienistas[[118]](#footnote-118), em regra só iniciam a partir de 1925, antes disto *não* há observações escritas no corpo destes documentos médicos, embora existisse um espaço reservado para tanto. Apenas os dados pessoais dos alienados, algumas *raras* anotações e algumas cartas. Muitas das observações feitas e utilizadas aqui como referências são do período posterior, mas serão complementares ao que for exposto. Por exemplo, não foram encontrados dados a respeito do exame inicial feito nos pacientes que entravam no HSP. No entanto, este exame realizado em um alemão, em 5-12-1940, poderia revelar indícios de como era o procedimento,

Foi enviado pela (...), sem nenhum dado de anamnese[[119]](#footnote-119) objetiva. Apresenta-se inquieto, respondendo com morosidade ao interrogatório. (...). É um indivíduo (...) desnutrido. Apresenta arranhões nos antebraços e no lado direito da face. (...). Pêlos pubianos com implantação. Face quase sem barba. (...). Alguns pêlos axilares. Testículos descidos nas bolsas escrotais. Pênis pequeno. Pulso tenso, amplo, rítmico – 94[[120]](#footnote-120).

Pelo exposto, pode-se verificar que o exame compreendia a observação do paciente totalmente nu. Se esta prática ocorreu no período pesquisado, é uma possibilidade, mas a reação do paciente ao exame obrigatório (“pulso tenso, amplo, rítmico”), denotando constrangimento, esta é atemporal.

Os objetivos que encaminham este artigo são três:

1. *Poderiam ser apontadas motivações diferentes para o envio, por parte das comunidades alemãs, de mulheres e homens ao Hospício São Pedro?*
2. *Foram os alemães (homens e mulheres), devido a sua etnia, tratados de forma distinta dos outros internos no HSP[[121]](#footnote-121)?*
3. *As alemãs internadas, no período analisado, podem ser observadas em “bloco”, como um conjunto homogêneo, ou apresentaram diferenças entre si?*

*. Alemãs: uma sutil diferença*

Localizei um total de 142 prontuários de internos de origem alemã que ingressaram no HSP no período de 1900 a 1925[[122]](#footnote-122). Destes, 53 eram homens e 89 mulheres, encaminhando para a primeira constatação: era maior o número de alemãs internadas do que de alemães, 62,6% de mulheres contra 37,3% de homens.

O encaminhamento era feito através da Chefatura de Polícia. Esta determinava tanto a reclusão do louco quanto sua soltura. O mesmo procedimento aplicado aos insanos de outras nacionalidades era executado de forma idêntica com os alemães:

Do gabinete médico-legal da Chefatura de Polícia em maio de 1907:

Atestamos que Maria F., (...) remetida pelo delegado de polícia de Taquari, *está em condições de ser* *recolhida ao Hospício São Pedro*, a fim, de ser devidamente observada e tratada [grifos meus][[123]](#footnote-123).

A alienada foi remetida por alguém (neste caso uma instituição), e passa por uma primeira triagem no Gabinete Médico da Chefatura. Esta ocorrência, isto é, o envio através da Chefatura de Polícia, é a mais comum.

Em caso de o enfermo ser encaminhado por particulares, em se tratando de mulheres, a figura que predominantemente se responsabiliza pela internação é a masculina. Para a obtenção da alta para sair do HSP, uma vez mais se cumpre a regra de envio de um ofício ao hospício, onde a Chefatura de Polícia se faz presente novamente quanto a decisão final do destino do interno:

Da Chefatura de Polícia em 1908. Ao sr. Diretor do Hospício São Pedro

De ordem do sr. Dr. Chefe de Polícia, *autorizo-vos a entregar* ao portador deste (...), a reclusa Margarida K, que acha-se em condições de ter alta desse estabelecimento, conforme vosso ofício[[124]](#footnote-124). [grifos meus]

Em muitos dos prontuários pesquisados esta era a norma: entrada e saída de alienados passando pelo controle da Chefatura de Polícia.

Os números a seguir podem indicar alguns indícios quanto à forma com que as comunidades alemãs tratavam seus insanos do sexo masculino e os do sexo feminino.

O maior percentual de internos germânicos do sexo masculino é de solteiros, com 60,3% contra 35,8% de casados. Já entre as mulheres alemãs observa-se um equilíbrio. Se 46,0% são solteiras, 41,5% são casadas, levando-se ainda em conta um dado bastante significativo, há uma presença muito maior de viúvas (10%) do que de viúvos (1,8%).

Existe uma concentração de internos homens nas idades entre 15 e 39 anos, justamente em um período dado como altamente produtivo, no que diz respeito à força de trabalho, o mesmo se verificando entre as mulheres, apenas em menor valor percentual (75,4% dos homens para 65,1% das mulheres). E somente alemãs com menos de 10 anos (o internamento de meninos não foi verificado) foram internadas (uma menina de 5 anos e outra de 9 anos) no período ora observado.

Levando-se em conta que a saída do alienado para “Assistência” não significava cura, e sim ser o mesmo assistido pela família[[125]](#footnote-125), e que o “Falecimento” também era uma forma de o alienado obter alta do HSP, observo a seguir as altas dos alienados.

Para ambos os sexos, a alta não se dá em maior número por cura ou melhora, mas sim por “Assistência” ou “Falecimento”. Entre as mulheres internadas no Hospício São Pedro, 50,5% saíram apenas depois do falecimento, índice próximo apresentado pelos homens: 47,1%. A fuga, outra forma de deixar os recintos do hospício, foi praticada por dois alemães, um homem e uma mulher.

Entre as alemãs o maior número de falecimentos pode ser contabilizado entre as solteiras: 56% destas mulheres saem por falecimento, sendo que 39%[[126]](#footnote-126) das insanas solteiras obtêm alta para serem assistidas em domicílio (por melhora ou cura). Já dentre as casadas, pode-se observar que enquanto 43,2% falecem no HSP, um número superior sai por melhora, cura ou assistência: 48,6%.

Entre os homens, a observação é de que os falecimentos são em maior número entre os solteiros (53,1%), saindo para assistência 37,5%. O dado mais interessante fica por conta das altas concedidas aos casados. Enquanto o número de falecimentos entre estes homens fica em 36,8%, o de alta por assistência, cura ou melhora fica em 52,6%.

Posso depreender destes dados que o maior índice de falecimentos fica entre a população de alemães solteiros, tanto mulheres quanto homens, levando-nos a supor que seus familiares preferem deixar aos cuidados de um hospício seus entes que não são arrimo de família, ou tenham prole para criar. O contrário pode ser percebido entre aqueles que já contraíram matrimônio. O número significativo de alemães casados que saem para assistência, possivelmente esteja relacionado ao fato de as famílias, tanto maridos quanto esposas dos pacientes internados, dependerem destes quer para o sustento, quer para o trato dos filhos.

Parte desta percepção pode estar correta, quando se observa o número de insanos que foram internados mais de uma vez, isto é, que foram retirados por familiares, talvez numa tentativa de reestruturá-los no meio de onde partiu.

Entre os homens casados verifica-se um percentual de 47,3% de retiradas, isto é, quase a metade dos alemães casados foram retirados ao menos uma vez por seus familiares para serem tratados em domicílio. Já das 37 alemãs internadas (casadas), apenas 9 (24,3%) delas tiveram a mesma sorte de despertar a preocupação de familiares em querer assistí-las em casa.

Na tentativa de evitar tratar todos os alemães em bloco, isto é, tudo é igual para todos, entendo que devam ocorrer diferenciações também quanto ao lugar de origem. Talvez alguns dados possam parecer quase imperceptíveis, mas denotam que as comunidades pensavam de forma diferenciada entre si. Uma observação, porém, há que ser feita. Cidade de origem nem sempre significa que o alienado morava no dito local, ele pode ter sido apreendido em um espaço e enviado para o HSP, mas proceder de outra localidade. *Não há como saber*, através da documentação manipulada, a real procedência dos internos; seria necessária uma pesquisa em outras fontes para se apurar com precisão tais dados.

Observa-se que o maior contingente de mulheres era proveniente de Porto Alegre. Enquanto o sexo feminino conta com 21 mulheres alemãs oriundas da capital, os homens participam com 9 insanos. Algumas cidades que aparecem enviando mulheres, como Santa Maria (com 7 alienadas) e Santa Cruz (com 6 alienadas), não figuram na lista de homens enviados por cidade.

Da cidade de Montenegro, todas as mulheres que foram internadas no HSP eram solteiras, assim como os homens procedentes de São Leopoldo, a maioria era de solteiros.

O maior número de alemães de ambos os sexos é proveniente do interior, tanto de solteiros quanto de casados. Existe ainda uma diferenciação a ser feita, que a cidade de procedência pode ocultar: o nível sócio-econômico dos alienados alemães internados no HSP. Este dado pode ser obtido tanto através da quantificação daqueles que entraram no hospício como sendo da 4ª classe/ou pobres, quanto por intermédio do registro das profissões[[127]](#footnote-127).

Verificou-se que 73% das mulheres e 73,5% dos homens alemães foram internados na 4ª classe, categoria reservada a indigentes ou pobres (linguagem utilizada nos prontuários).

Quanto à profissão, pode-se verificar que a presença da atividade de agricultor entre os homens é predominante. Além de outras profissões distintas daquela que normalmente se entende inerente aos imigrantes alemães: guarda-livros, cabeleireiro (não barbeiro), industrial, curandeiro, fabricante de bebidas. Entre as mulheres, existe a possibilidade de um possível descaso por parte do alienista quanto a perguntar a qual atividade estaria ligada à insana. A presença de 3 agricultoras sugere que o alienista, possivelmente por comodismo, não extraísse as informações de forma correta, uma vez que grande parte das insanas vinha do interior. Ademais, não há uma especificação para *serviços domésticos* e *doméstica*. Dentre estas é provável que houvesse alemãs que trabalhassem fora do lar como empregadas remuneradas, ou mais provavelmente eram colonas, que também cuidavam das lidas domésticas.

*. A questão do idioma*

A questão relativa ao idioma é das mais delicadas, pois é a partir do interrogatório, conversas com o paciente, que o alienista poderia exprimir um diagnóstico e encaminhá-lo para tratamento pertinente. A ausência de uma comunicação adequada entre aquele que apreende o louco do espaço público, já pode ser observada desde a Chefatura de Polícia:

(Do Gabinete Médico Legal da Chefatura de Polícia em junho de 1925):

(...) vai ser internada no Hospício São Pedro, a fim de ser observada (...) *não deu mostras* [imediatas] *de alienação*, sendo indiferente ao nosso exame, por não dar uma palavra em nossa língua, *apesar de nascida e casada neste estado*[[128]](#footnote-128)*.* [grifos meus]

Não havia pessoas qualificadas na Chefatura de Polícia para recepcionar os insanos que se expressavam apenas em alemão. Estes eram recolhidos e encaminhados ao hospício, mesmo sem dar *mostras de alienação*. Outro detalhe é o espanto de quem escreveu o documento, pois a alienada não falava português *apesar de nascida e casada neste estado*. Esta situação poderia ser entendida: quer pelo isolamento em que algumas comunidades viviam, quer pelo fato de a mulher estar mais restrita ao espaço privado, se tornando impossibilitada de um conhecimento, mesmo que rústico do idioma português. Um terceiro fator pode estar relacionado à ausência de escolas em determinadas localidades, como demonstra a anotação feita no prontuário de Josephina B., de Venâncio Aires, internada com o diagnóstico de *delírio paranóide (...) debilidade mental*:

(Na observação psiquiátrica de abril de 1932):

Logorrea[[129]](#footnote-129). Expansividade. Põe-se a falar em alemão: como nós lhes pedimos que se exprima em português, ela retruca que não pode se exprimir bem em dois idiomas; que no lugar onde residia não há escolas etc[[130]](#footnote-130).

O bilingüismo seria possível para aqueles que freqüentassem escolas com professores que dominassem ambos os idiomas: o português e o alemão. Portanto, mais que a ausência de escolas, é provável que na maioria das vezes faltassem profissionais que pudessem integrar as crianças através do idioma falado no Brasil. Já para os homens alemães, com maior transito no espaço público, havia uma possibilidade maior em conhecer os dois idiomas, situação que só seria possível à mulher alemã quando esta freqüentava a escola.

Se é possível levantar dúvidas acerca da capacidade dos profissionais que recepcionavam os insanos na Chefatura de Polícia, mais difícil ainda é entender o procedimento dos médicos que têm por finalidade prestar tratamento aos que chegam ao HSP em busca do mesmo. Sobre a alienada Margarida S., de 48 anos, casada, de São Sebastião do Caí, foi escrito na observação psiquiátrica:

Em abril de 1931:

Atitude inerte, fisionomia apática. Exprime-se em alemão não sendo possível conhecer o conteúdo de seu discurso. *Parece* incoerente e desorientada.

Em julho de 1932:

*Mutismo*, distraída, (...) irritada.

Em maio de 1935:

(...) apresenta-se calma, não respondendo entretanto às nossas perguntas. [[131]](#footnote-131) [grifos meus]

Esta alienada foi internada em 1925 sob o diagnóstico de *estado melancólico.* No entanto, como as anotações acima demonstram, não existia real comunicação entre médico e paciente. Suas reações podem refletir o desânimo dela em relação a ser entendida: inércia, *mutismo*, irritabilidade, desistência de responder às perguntas elaboradas pelo alienista. Viria a falecer em 1940, possivelmente sem jamais ter sido entendida.

O procedimento médico fica mais claro neste exemplo abaixo, que embora longo, se faz necessário para uma melhor visualização referente ao tratamento que era dispensado ao insano que não conseguia se comunicar. Maria E. foi internada pela primeira vez em 1919, sai em 1921, retorna em 1922 e viria a falecer em 1935. No ano em que foi internada possuía 31 anos, e o diagnóstico que foi anotado foi de *psicose epiléptica*:

Na observação psiquiátrica de fevereiro de 1931

A paciente não se exprime em português [tornando] impossível o interrogatório. Encontra-se em atitude instável, fazendo gestos e dizendo frases em alemão. (...). A enfermeira informa que a paciente *nunca apresentou* no Hospital crises convulsivas.

13 de novembro de 1931: Sem modificação.

4 de maio de 1933: Estado mental sem alteração.

13 de julho de 1933: Sem alteração.

6 de setembro de 1933: Idem, idem.

9 de janeiro de 1934: Idem, idem.

6 de abril de 1934: Idem, idem.

4 de maio de 1934: Idem, idem.

5 de julho de 1934: Idem, idem.

6 de setembro de 1934: Idem, idem.

9 de novembro de 1934: Idem, idem.

28 de dezembro de 1934: Idem, idem.

25 de janeiro de 1935: Mesmo estado mental.

[?] de fevereiro de 1935: Idem, idem.

11 de abril de 1935: Idem, idem.

21 de maio de 1935: Revisada, sem modificação do estado mental.

22 de junho de 1935: Revisada, apresenta-se (...), responde muito pouco, sempre de cabeça baixa.

26 de outubro de 1935: Faleceu as 7 horas de hoje. Estado de mal epiléptico. Colapso cardíaco.

26 de outubro de 1935: Alta por falecimento[[132]](#footnote-132) [grifos meus]

O primeiro dado que salta aos olhos é o absoluto descaso do médico com o estado da paciente, que simplesmente sequer registra alguma impressão dos diversos encontros efetuados entre os anos de 1931 a 1935. As consultas acabam reduzidas a intermináveis *Idem, idem*. O primeiro encontro registrado no prontuário de Maria E., já informava que, ao contrário do diagnóstico expresso de *psicose epiléptica*, ela *nunca apresentou no Hospital crises convulsivas*.

Com o passar dos anos, ao que parece, continuou a não apresentar crises ligadas à epilepsia, assim mesmo só recebeu alta quando faleceu. Um outro dado foi a freqüência com que a paciente foi assistida: 2 vezes no ano de 1931, 3 vezes no ano de 1933, 7 vezes no ano de 1934, 6 vezes no ano de 1935. Suspeito que, como não há dados informativos nos prontuários antes de meados da década de 20 do século XX, é possível que as consultas no início do século fossem ainda mais rarefeitas. Portanto, é provável que esta paciente jamais tenha sido examinada, e quando o foi, ocorreu de forma superficial, como se estivesse a obedecer a um ritual burocrático.

Parece que nem sempre os médicos acreditavam que estas mulheres só dominassem o idioma alemão, e o tratamento recomendado acaba tomando a forma mais de castigo do que prescrição terapêutica, conforme o relatado no prontuário de Maria Guilhermina J.:

(Na observação psiquiátrica de novembro de 1930):

Apresenta-se excitada, logorréica, *recusando-se a falar o português* e a executar as ordens simples que lhe damos. Crises de choro*. Prescrição: punção lombar* (...).[[133]](#footnote-133) [grifos meus]

A *punção lombar[[134]](#footnote-134)*, originava dois agravantes. Primeiro a possível dor que era sentida pela paciente (haveria anestesia para os que não eram pensionistas?), e segundo, a probabilidade de infecção deveria ser bastante alta, pois existe registro de que as condições sanitárias do HSP não eram das melhores, conforme a carta de um engenheiro ali internado, Demétrio M. J.[[135]](#footnote-135) à sua noiva:

Tu não calculas o que tenho sofrido aqui no hospício. Acho-me no meio de doidos e sem o menor conforto. Imagina que ando quase nu apenas com um calção de brim, que trouxe como ceroulas, sem camisa e de pés no chão. [Ando] no meio dos loucos e doentes alguns até *sofrendo de horríveis moléstias contagiosas*.[[136]](#footnote-136) [grifos meus]

Um outro dado é a observação de que na ausência de sintomas mentais, os alienistas procuravam concentrar a observação nos sintomas físicos:

(Na observação psiquiátrica de dezembro de 1931):

A paciente não fala o português, *o que torna difícil o exame*. Atenção conservada. Irritabilidade, impulsos agressivos? (...) S*omaticamente tremor ritmado* (...) em todo (? ) direito, mais acentuado no membro superior[[137]](#footnote-137) [grifos meus]

Cada paciente reage de uma maneira a este tipo de agressão, a não observação de sua identidade e o respeito à forma que cada qual tem de se expressar, que se traduz em ser entendido no idioma materno, faz com que algumas emudeçam, baixem a cabeça, gesticulem distraídas, irritadiças, chorem ou tornem-se agressivas. Tremem de possível nervosismo diante da não compreensão do que falam, do que pedem. Muitas devem ter se unido na adversidade de saberem uma língua que era estranha para aqueles que tinham por missão a cura destas mulheres.

Existia também a possibilidade de que o exame estivesse sendo anotado em prontuário de outro paciente. A mesma paciente acima examinada e que o alienista informa que por não saber o português *torna difícil o exame*, em algumas linhas abaixo, no mesmo prontuário, em abril de 1932, observa-se o seguinte comentário: “Tranqüila. Enfraquecimento psíquico. Responde com solicitude o interrogatório. (...). Vagas idéias delirantes de inferiorização. Manifesta desejo de alta (...)”. Levando-se em conta que o alienista que assina os dois exames é o mesmo, e o espaço de tempo é curto para que pudesse o médico aprender alemão, fica a dúvida de como pode ele ter entendido o relato da paciente sobre suas *vagas idéias delirantes de inferiorização*.

Existe a possibilidade de que houvesse um intérprete informal dentro do HSP, que auxiliava os alienistas, mas só foi ele mencionado uma única vez em prontuário de um único alemão:

(Na observação psiquiátrica de maio de 1932):

Apresentação *tranqüila, olhar sereno*, profundos vínculos na testa. Responde ao interrogatório *por intermédio de um* *interprete* dando algumas respostas incoerentes, mostrando-se orientado no tempo, lugar e na pessoa. (...)[[138]](#footnote-138). [grifos meus]

A reação deste alemão, *tranqüila, olhar sereno*, foi quase uma constante entre os homens teutos cujos prontuários apontavam sobre a utilização do idioma alemão em detrimento do português. Observações tais como, *o paciente não se expressa bem em português[[139]](#footnote-139)* ou *o interrogatório não pôde ser realizado satisfatoriamente, devido à dificuldade com que o paciente maneja o português*[[140]](#footnote-140)*,* sugerem que apesar de existirem obstáculos quanto a se expressarem, estes eram, mesmo que de forma precária, contornados pelos homens devido a um conhecimento, rústico talvez, do idioma português.

*. Diagnósticos*

Das 6 alemãs em que pude apurar nos prontuários que tiveram dificuldades quanto à comunicação, 5 delas faleceram no hospício, e os diagnósticos apontam, *estado melancólico* (17 anos - solteira), *delírio notadamente melancólico* (32 anos - casada)*, demência precoce* (36 anos - solteira)*, delírio paranóide... debilidade mental* (44 anos - solteira), *psicose epiléptica* (31 anos - solteira), *estado melancólico* (48 anos - casada).

Outras mulheres alemãs apresentaram o diagnóstico de melancolia:

- melancolia ansiosa pré-senil (51 anos - viúva)

- estado de melancolia ansiosa (43 anos - casada)

- melancolia por psicose maníaca depressiva (32 anos - casada)

- acesso de ansiedade melancólica (46 anos - casada)

- estado melancólico... com idéias de perseguição ligado a involução (55 anos - casada)

- melancolia (43 anos - solteira)

- acesso melancólico (29 anos - casada)

- estado melancólico (34 anos - viúva)

- melancolia involução (52 anos - casada)

- debilidade mental acesso de melancolia (50 anos - casada)

- estado melancólico com tendências... e demência precoce (31 anos - solteira)

- estado melancólico por psicose maníaco depressiva (37 anos - casada)

- depressão melancólica (23 anos - solteira)

Observam-se dois detalhes na lista acima. Primeiro que não existia uma padronização para os diagnósticos. Por outro lado, a maioria era de mulheres, casadas e acima dos 30 anos, que se apresentavam melancólicas em diversos graus. Acredito que possivelmente a causa estivesse ligada ao fato de que o período para a procriação e, portanto, parte de seu papel fundamental de prover a família de braços já não poderia ser cumprida.

A melancolia pode ser assim descrita:

Perturbação afetiva caracterizada por estados prolongados de *humor* triste, depressivo (...). Pode surgir na seqüência de um desgosto, por exemplo, da morte de um ente querido, decepção amorosa, etc. Distingui-se do *luto* pela incapacidade de aceitar a perda e ultrapassar o desgosto[[141]](#footnote-141). [grifos do autor]

Ela não é uma manifestação exclusiva do sexo feminino, pois observei 10 (dez) teutos que sofriam do mesmo mal, sendo que cinco eram casados, quatro solteiros, e no prontuário de um interno não constava o estado civil. Mas enquanto a mulher se amua, “o homem pode recorrer à bebida, à violência ou a outros meios para extravasar sua angústia” [[142]](#footnote-142).

O alcoolismo era um mal que atingia em maior número os homens, porém, acabava por alcançar indiretamente muitos que sequer ingeriam bebidas. No século XVIII era disseminada a idéia da família patológica, segundo a qual noção de hereditariedade conduzia os observadores das doenças mentais a acreditarem “que o alcoólatra arrisca-se a engendrar monstros” [[143]](#footnote-143). A questão da hereditariedade, cara aos alienistas no início do século XX, permite discussões polêmicas do que é adquirido por herança ou pelo meio, um dualismo entre *natureza* e *cultura*[[144]](#footnote-144), o certo é que os médicos acreditavam no estigma de certos hábitos, e o alcoolismo desembocava na degeneração hereditária. Existem dados que indicam que o álcool era um companheiro assíduo entre os germânicos. Na Sociedade Germania de Curitiba, fundada em 1869, em seu estatuto, previa-se auxílio financeiro caso os membros adoecessem ou ficassem sem trabalho. Porém, os que estivessem ligados a dita sociedade teriam que demonstrar um comportamento disciplinado, isto é, “não gozará de auxílio (...) o enfermo cuja enfermidade provier de embriaguez ou de brigas”[[145]](#footnote-145).

Foram registrados 8 casos de alemães internados no HSP por alcoolismo, dando origem a diagnósticos tais como:

- loucura tóxica por alcoolismo,

- demência alcoólica e paranóide combinadas,

- estado delirante dos tarados agravado pelo álcool,

- enfraquecimento mental de natureza tóxica – álcool num degenerado psicopata.

A degeneração hereditária estaria atrelada a heranças genéticas, mesmo sendo difícil precisar se esta degeneração era de origem alcoólica, existe uma probabilidade de que tenha influenciado o diagnóstico dos alienistas os casos de familiares ligados a bebidas. Quando se trata das mulheres alemãs, a degeneração hereditária aparece combinada com algum outro diagnóstico, isto é, acaba respaldando a origem da enfermidade que está sendo apontada:

- enfraquecimento mental, *degeneração hereditária* (28 anos, casada),

- mania crônica, *degeneração hereditária* (54 anos, casada),

- confusão mental com *degeneração hereditária* (18 anos, solteira),

*- degeneração hereditária*, idiotia (nove anos, solteira).

A idade da última alemã apontada nos remete a um outro ponto quanto aos internamentos: a idade muito precoce em que alguns se encontravam. Esta criança sofria de *psicose epiléptica*, mal que acometia mais mulheres alemãs do que homens:

Mulheres

*Loucura epiléptica*

- (ñ consta idade nem estado civil) – permaneceu internada de 1907 a 1917 vindo a falecer,

*Psicose epiléptica:*

- 5 anos, solteira – permaneceu de 1915 a 1929, vindo a falecer,

- 19 anos, casada – permaneceu de 1921 a 1922, quando saiu para assistência, retornou em 1932 ficando até 1937 vindo a falecer,

- 21 anos, solteira – permaneceu de 1921 a 1928 vindo a falecer,

- 23 anos, solteira – permaneceu de fevereiro de 1918 a outubro de 1918 vindo a falecer,

- 31 anos, solteira – permaneceu de 1919 a 1921, quando saiu para assistência, retornou em 1922 ficando até 1935 vindo a falecer,

- 34 anos, casada - permaneceu de 1923 a 1928 vindo a falecer,

- (não consta idade nem estado civil) – permaneceu de 1923 a 1925 vindo a falecer,

- 37 anos, casada – permaneceu de 1921 a 1922, saiu para assistência, retornou em 1923 e ficou até 4 de junho de 1924, saindo uma segunda vez para assistência, e retornou em 15 de junho de 1924 ficando até 1935, vindo a falecer,

- 50 anos, viúva – permaneceu de 1925 a 1928 vindo a falecer.

Homens

*Psicose epiléptica*

- 24 anos, solteiro – permaneceu de 1919 a 1920 vindo a falecer,

- 29 anos, casado – saiu uma vez para assistência e outras duas por apresentar-se curado, não faleceu no hospício.

Curiosamente o número de epilépticos do sexo masculino é inferior ao de mulheres que tinham a mesma enfermidade, levando a supor que os homens epilépticos permaneciam em casa em maior número do que as mulheres, que eram conduzidas ao hospício. Outros aspectos podem ser visualizados.

Primeiro, observa-se que o diagnóstico, possivelmente seja o único dentre todos que apurei que segue uma padronização. E isto pode estar relacionado ao fato de que os próprios médicos da época vissem na epilepsia uma forma de doença distinta da loucura: “É infelizmente verdade e de observação diária que para muitos ter na família *um louco* *ou um epiléptico* constitui um desar, que procuram ocultar a todos, as vezes mesmo ao próprio médico” [grifos meus][[146]](#footnote-146). Observa-se com este exemplo, a clara distinção entre loucura e epilepsia. Segundo, que o índice de falecimentos sem nunca ter sido resgatado pela família para assistência em domicílio é muito alto, possivelmente porque a epilepsia à época era um estigma.

Por fim, há casos de parentesco entre os enfermos. Como o número de internos de origem alemã é menor, fica mais fácil de observar pacientes que são parentes entre si. Um dos casos que mais estranheza causou foi o internamento de duas senhoras, irmãs, vindas de São Sebastião do Caí. Não existem muitos dados a respeito das dementes, mas suspeito que possa haver alguma história para além da escassez de informações. Catharina K, 54 anos, casada, foi internada com *mania crônica degeneração hereditária*; e Margarida K., 40 anos, solteira “faleceu durante o período de observação” [[147]](#footnote-147). Catharina entrou em março de 1906 e faleceu em maio do mesmo ano, “de esgotamento (...) por agitação”. Quanto a Margarida, entrou no mesmo dia que a irmã, 22 de março de 1906 e faleceu de “marasmo” poucos dias depois, em 30 de março. O fato de a Chefatura ter enviado as duas, pode ocultar que na realidade foram encaminhadas possivelmente por algum parente à entidade policial. O bizarro é que parece improvável que tenham “enlouquecido” simultaneamente, bem como o falecimento logo após o internamento para ambas, sugere que já vinham “predispostas” para tanto da cidade natal.

*. Teimosas, abandonadas, eróticas: as muitas alemãs no hospício*

Hospital São Pedro, 11-03-41

Meu muito estimado genro Germano! Com a licença do Ilmo. Sr. Dr. Décio de Souza venho escrever-lhe estas linhas participando que estou boa, completamente restabelecida da grave enfermidade à qual fui cometida (sic.).

Além de o senhor Décio é um (sic.) médico muito inteligente também é um homem humano, e me deu hoje alta, e por isso venho lhe pedir com os mais profundos sentimentos de gratidão e de sympatia à ti meu bom genro que venhas me retirar desta *casa triste*, venhas assignar requerimento na Sexta-feira as 2 ½ horas da tarde.

Para a torta que mandastes no dia de meus annos eu te agradeço de todo o coração. Tenho muitas saudades da boa filha Jenny que me contou que és um bom marido.

Agora vou terminar. Mais uma vez venho lhe pedir que me atendes (sic) e me levas para casa. *Não serei mais teimosa e revoltosa.* Quero ser grata e útil. *Pois reconheci* que és um homem verdadeiramente de respeito e de boas qualidades.

Lembranças e abraços de sua mãe que lhe estima[[148]](#footnote-148). [grifos meus]

Não há marcação de alta nesta data ou próximo a ela, seu genro não a retirou. Frida P., de 34 anos, viúva foi internada pela primeira vez em 1918 pela mãe, apresentando *estado melancólico*. Sua cidade de origem: Porto Alegre. Retirada em 1919, voltará a ser internada a partir de 1932 mais oito vezes, sendo internada ou retirada pelo filho, ou pela filha, ou ainda pelo genro. Sua estadia no lar poderia durar de poucos meses a apenas 3 dias. Como no ano de 1937 em que saiu em 23 de fevereiro e voltaria em 27 do mesmo mês/ano, ou ainda, retirada em 10 de julho de 1940, retornando em 13 de julho de 1940. Embora a carta tenha sido escrita em 1941, ela somente obterá alta novamente em 1943, e não mais retornará ao HSP. Um outro ponto que não pode ser negligenciado é o fato de que Frida tem parentes em Porto Alegre, o que facilitaria a retirada para assistência em domicílio, evitando-se assim o falecimento do insano no hospício.

Frida *reconhece* que o genro é um homem de qualidades, e promete não ser mais *teimosa e revoltosa*, a partir de então, deverá mostrar um comportamento de gratidão e ser útil à família. Seu *estado melancólico* provavelmente atrapalhava sua possível serventia como mão-de-obra na casa. Não havia espaço para amuos ou tristezas prolongadas. Antes da viuvez não havia sido internada, e após a perda do marido passará sua vida a ser comandada por outros, mas ao que parece, sempre lutando para não se submeter. Após anos de internações ela enfim *entende* que deve se curvar às possíveis exigências familiares, tudo o que estivesse fora deste âmbito poderia ser caracterizado por teimosia ou rebeldia. A *teimosia* em manter um comportamento inadequado pode ser possível quando observei as reentradas de algumas internas retiradas para assistência em domicílio. Alguns exemplos:

Martha M., internada por *confusão mental*

#### Entra em 1910 – em junho de 1922 sai para assistência

Retorna em novembro de 1922 e sai por falecimento em 1942[[149]](#footnote-149);

Maria Paulina S., internada por *excitação maníaca*

#### Entra em 1905 e sai em 1906 para assistência

Retorna em 1907 e sai por falecimento em 1936[[150]](#footnote-150);

Leopoldina B., internada por *psicose sistematizada*

#### Entra em maio de 1913 e sai em setembro de 1913 para a assistência

Retorna em outubro de 1913 para sair por falecimento em 1946[[151]](#footnote-151);

Otilia Maria S., internada por *confusão* *mental*

#### Entrou em 1920 e saiu em abril de 1921 para assistência

Retorna em junho de 1921 e sai por falecimento em 1935[[152]](#footnote-152).

Das 25[[153]](#footnote-153) alemãs que tiveram mais de uma internação pudemos observar que 16 (64%) delas retornaram apenas uma vez, vindo a falecer após esta segunda internação. Seis (24%) alemãs tiveram mais que um reingresso, e apenas 2 germânicas tiveram apenas uma reentrada, no entanto ambas não faleceram no HSP.

Para os homens o grau de tolerância, com mais de um reingresso é superior. Dos 19[[154]](#footnote-154) alemães internados que tiveram mais de uma internação, 7 (36%) tiveram apenas uma reentrada, vindo a falecer no hospício. Igual número para os que tiveram mais que um retorno: sete. E apenas quatro alienados tiveram apenas uma reentrada mas não faleceram no HSP.

Acredito que às vezes as informações anotadas pelo médico possam revelar uma história verdadeira, que de alguma forma tenta ser ocultada pela família. Catarina Cecília W., de 19 anos, solteira e moradora do município de São Luiz Gonzaga, foi internada pela primeira vez em 1923, saindo ainda no mesmo ano para assistência em domicílio. Retornaria ao HSP em 1945, saindo em 21 de maio 1946; reentra em 23 de maio de 1946 e sai em julho do mesmo ano; volta em agosto de 1946 e permanece até setembro de 1946. Por fim, em sua última internação, entra em dezembro de 1946 e sai para provisória, que se tornaria saída definitiva, pois não mais retornou[[155]](#footnote-155).

As primeiras anotações constam de 1945 na observação psiquiátrica:

Fala com grande loquacidade, desenvolvendo as suas idéias delirantes, baseadas em interpretações mórbidas. Conta que dos 13 aos 18 anos, manteve um namoro com o vigário de sua paróquia. Em torno dessa história expande o seu delírio[[156]](#footnote-156).

A primeira internação em 1923, com 19 anos, possivelmente ocorreu logo após a descoberta deste romance. Na segunda internação, passará por diversas sessões de eletro-choque durante os meses de dezembro de 1945, janeiro e fevereiro de 1946. Em março de 1946 o alienista escreve “proponho um licença por 120 dias, a título de experiência. Restabelecida da *crise*” [grifo meu]. Em 1946 o alienista escreverá:

(em 27/5/46):

embora restabelecida da crise maníaca*, não foi procurada* por pessoas da família. Continua em satisfatório estado mental e por este motivo julgo que não deve permanecer no hospital, efetivando-se a alta.

(em 27/6/46):

a família da paciente não a quer receber e insiste em deixá-la neste estabelecimento. Proponho colocá-la como servente, na família de uma enfermeira do Hospital, afim de ensaiar o seu reajustamento social. Alta provisória por 90 dias.

Ao regressar em agosto de 1946 passará novamente por sessões de eletro-choque, pois reingressou “com idéias vagas de culpabilidade”. Em dezembro o médico irá registrar “Delírio de perseguição sistematizado e idéias delirantes eróticas: foi perseguida por sua família e por todas as pessoas da localidade em que vivia, pelo fato de ter sido amada pelo vigário”.

A rejeição da família e a insistência por parte da alienada em afirmar que tivera um romance com o vigário no passado podem encaminhar à possibilidade de que o fato tenha ocorrido, que não fosse delírio. Uma outra informação vem complementar esta suspeita. Nos *dados comemorativos* ela é descrita, por alguém não identificado[[157]](#footnote-157), mas que poderia ser um membro da família, como caluniadora, uma forma de desautorizar o seu discurso. Se na primeira internação foi apontada como *confusa*, agora era *erótica*, pois externou claramente seu passado, neste caso ela passa a ser rotulada de *caluniadora,* pois insiste numa mesma versão não aprovada*.*

Talvez a imprecisão dos médicos em diagnosticar ou afirmar a melhora do paciente contribuísse para que familiares não retirassem os seus. Evitava-se levar de volta para casa um louco que ainda poderia vir a perturbar a normalidade do lar. No prontuário de Carolina R. B., de 37 anos, internada por *estado melancólico por psicose maníaco depressiva*, há o seguinte registro que pode confirmar esta idéia:

(Em papel assinado pelo Dr. José Carlos Ferreira, do HSP em 1913):

A Diretoria deste estabelecimento informa, que D. Carolina R. B., continua em observação, não sendo atualmente possível dizer *se a sua moléstia mental terminará pela cura radical ou cronicidade*[[158]](#footnote-158)*.* [grifos meus]

Carolina era crônica, permaneceu de 1913 a 1928, vindo a falecer nas dependências do hospício sem nunca ter saído nem para assistência em domicílio.

Comportamentos inoportunos julgados pelos familiares são endossados pelo alienista. Teimosia, fanatismo, melancolia, quando não tolerados pela família podiam condicionar a internação das “enfermas” por longos períodos, muitas vezes, permanecendo até a morte na instituição.

A mulher, espaço por excelência da loucura, possuía fisiologia específica e predisposta à doença mental. As mudanças físicas inerentes ao corpo feminino, como a menstruação, a gravidez e o parto, seriam fatores possíveis de desencadeamento de perturbações: “o início e o fim do período menstrual seriam, freqüentemente, considerados como momentos extremamente propícios à manifestação dos distúrbios mentais”[[159]](#footnote-159). Segundo a anotação realizada por médico quanto a uma alemã casada:

(Em atestado médico expedido em Camaquã em 1902):

Acha-se atacada de alienação mental, há três meses; tem momentos lúcidos prolongados, nunca ficou completamente furiosa. Sua doença não é hereditária. Atribui-se, e com seguros fundamentos, que a causa de sua enfermidade, além do desgaste que lhe causou o abandono do marido, seja uma suspensão prolongada[[160]](#footnote-160).

O médico enfatiza que *nunca ficou completamente furiosa.* Para alguns médicos, o período menstrual predispunha a mulher à violência e à loucura, além de que a abundância, escassez ou mesmo ausência da menstruação, segundo especialistas à época, seriam indícios de alienação mental[[161]](#footnote-161). Foram selecionados dois exemplos relativos à questão da menstruação:

(Na observação psiquiátrica de Matilde Y. F.em 1936):

Suas crises datam dos 13 anos, época de sua 1º menstruação[[162]](#footnote-162).

(Nos *Dados* *Comemorativos[[163]](#footnote-163)* de Paulina L. D. em 1930):

Consta ter tido amenorréia[[164]](#footnote-164) por longo tempo. Menstruou aos 13 anos[[165]](#footnote-165).

Matilde Y. F. foi diagnosticada como portadora de *psicose* *epiléptica*, sendo internada por duas vezes: de 1921 a 1922 e de 1932 até 1937 quando viria a falecer. Já Paulina L. D., adentrou o HSP com o diagnóstico de *estado* *melancólico,* foi internada por duas vezes e em ambas saiu para a assistência. Na observação psiquiátrica de Paulina feita em 1931, poucos meses antes de sair para a assistência:

Estado mental melhorado. A paciente responde relativamente bem ao interrogatório. Torna-se um tanto difícil apreciar melhor, as suas respostas, pela falta de maiores conhecimentos do português. *Julgo mesmo, que se acha* em condições de alta sensivelmente melhorada. [grifos meus]

Os sintomas de epilepsia que Matilde devia manifestar, na possível ausência de ter conseguido se expressar, pode ter sido o diferencial que Paulina teve: ela não falava bem o português, mas também não tinha crises convulsivas. Nenhuma anotação marca que o conhecimento de saber *quando* as pacientes menstruaram tenha contribuído e em que medida, para a alienação. Era como seguir uma cartilha: sendo mulher o melhor era anotar quando menstruou, pois poderia ser um indício a ser aproveitado mais tarde.

Quanto à maternidade, observei que esta poderia ser uma predisposição da própria comunidade em enviar para o HSP as grávidas solteiras. Maria Emília M. de 25 anos foi internada em 24 de agosto de 1925 e deu à luz em 24 de outubro do mesmo ano, dois meses depois de ter entrado no hospício com o diagnóstico *de imbecilidade com crises episódicas, impulsividade e angústia.* Permaneceu ela até o ano de 1936 vindo então a falecer. Não consta que alguém a tivesse retirado para assistência antes da data de sua morte[[166]](#footnote-166).

***Conclusão***

O dado que mais chama a atenção é o número significativo de mulheres alemãs internadas (62%) em comparação ao número de homens (37%) para o mesmo período. É provável que a loucura (comportamentos inadequados) feminina nas comunidades germânicas incomodasse mais que a loucura (comportamentos inadequados) masculina.

A etnia contribuiu para um tratamento diferenciado quando é lembrada a questão do idioma germânico, que não era compreendido pelos alienistas. Simplesmente os médicos não entendiam o que os teutos falavam, e foram muitos os exemplos coletados entre os alemães. O psiquiatra montava o diagnóstico através de inferências do que via: mulheres agitadas, desesperadas por não saberem dos seus, por terem deixado para trás laços afetivos, enfim, na gesticulação desordenada o médico encontrava justificativas para internamentos perpétuos.

As mulheres alemãs melancólicas com idade acima dos 30 anos foram uma incidência. As epilépticas, em maior número que os homens com a mesma moléstia, faleciam no hospício. Esta foi uma enfermidade com a qual os germânicos que possuíssem parentes que sofressem de epilepsia podem não ter conseguido conviver. O afastamento por atos inadequados no campo sexual foi observado no exemplo da moça que “foi amada pelo vigário”. Era mais fácil desautorizar o depoimento dela do que criar atritos com o poder da igreja local.

Uma vez que as alemãs não foram internadas pelas mesmas razões, entendo que são múltiplas as mulheres germânicas que foram encaminhadas ao hospício: teimosas, eróticas, alcoólatras, melancólicas, etc. Cada qual não foi entendida pelos seus, pois não cumpria a ela criar problemas aos familiares e sim trabalhar e prover o lar de braços. Se algum destes compromissos falhava, não importa o motivo, aí sim poderiam ser elas observadas em bloco: não passavam de loucas que deveriam ser afastadas do convívio normal do lar.

***Bibliografia***

CARROL, Stephen; SMITH, Tony. *Guia da Vida Saudável.* ZERO HORA/UNISINOS, s/d. editado pela primeira vez na Grã-Bretanha em 1992.

CERTAU, Michel. *A Escrita da História.*  Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CONSTANTINO, Núncia Santoro. *Pesquisa Histórica e Análise de Conteúdo:* pertinência e possibilidades. Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v. XXVIII, n. 1, Porto Alegre, jun. 2002.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. De historiadoras e escandinavas: loucuras, folias e relações de gêneros no Brasil (século XIX e início do XX). In: *Tempo*. Jan. 1998.

ENGEL, Magali. Psiquiatria e Feminilidade. In: DEL PRIORE, Mary. (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000.

FERNANDES, Francisco; LUFT, Celso Pedro; GUIMARÃES, F. Marques. *Dicionário Brasileiro Globo.* 14 ed. São Paulo: Globo, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *História da Loucura na Idade Clássica.* São Paulo: Perspectiva, 1987.

PERROT, Michel. *História da Vida Privada: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra.* Vol. 4. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

PESTANA, Emanuel; PÁSCOA, Ana. *Dicionário Breve de Psicologia*. Lisboa: Presença, 1998.

MAGALHÃES, Marionilde. *Pangermanismo e Nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil.*  Campinas, SP: Editora da UNICAMP/FAPESP, 1998.

MORAES, Roque. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva*. Ciência e Educação*, v. 9, n. 2, Bauru, 2003.

SCOTTI, Zelinda R. *Loucas Mulheres Alemãs: a loucura visitada no Hospício São Pedro* *(1900-1925).* Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC/RS, 2002.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome ***Muito além dos estereótipos: teatro, gênero e Direitos Humanos na cultura infantil.i*** *1 – Um mundo dividido* | **A 006**  **Premiada** |
| Autora/o ***Jorge Dorfman Knijnik*** |
| Orientadora/o |
| IES: ***Universidade de São Paulo/Universidade Presbiteriana Mackenzie*** |
| Cidade/Estado: SP |
| Outras Informações: Graduado |

*Hoje eu acordei me sentindo tão bem, tão bem Também pudera a minha vida ta tão boa, Logo que acordo já me pego rindo à toa*

A cultura infantil, em suas diversas manifestações, tem sido pródiga em criar um mundo dividido, no qual há o campo das meninas, onde reinaria uma calmaria absoluta, uma passividade na construção de corpos e condutas vinculados àquilo que Connell (2005) chama de *feminilidade almejada*; e o campo dos meninos, de lado oposto e antagônico, no qual imperaria a violência, a brutalidade, na busca de atitudes corporais que denotariam o que o autor denomina de masculinidade *hegemônica.*

Assim, todo um sistema de construção generificada na cultura infantil tem sido erigido, no sentido da manutenção da ordem e do *status quo* na hierarquia de gêneros na sociedade- demonstrando que as relações sociais de gênero também trazem em seu bojo complexas relações de poder.

Uma das principais teóricas do conceito de gênero, Joan Scott (1995) é categórica ao mostrar a questão de poder aí imbricada:

o núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma primeira forma de significar relações de poder (Scott, 1995, p. 86).

Por meio desta definição de Scott, podemos afirmar que a produção de generificações as quais, de forma rígida e binária, separam os mundos de meninos e meninas já é uma forma de poder, pois enquanto retira e torna passíveis algumas, empodera outros.

Poderíamos citar inúmeros exemplos que mostrariam como os diversos níveis da cultura vêm a cada dia reafirmando estas divisões, acreditando que a identidade humana possa ficar mais clara caso este binarismo perdure. No entanto, ao contrário da identidade sexual/biológica, a identidade de gênero não pode ser meramente traduzida por meio de uma equação com o sinal “diferente” no meio. Há variações, sutilezas, transformações que são claras e conhecidas na espécie humana. Na década de 1970, Oakley já escrevia que

Sexo’ é uma palavra que faz referência às diferenças biológicas entre machos e fêmeas (...). ‘Gênero’, ao contrário, é um termo que remete à cultura: ele diz respeito à classificação social em ‘masculino’ e ‘ feminino’(...). Deve-se admitir a invariância do sexo tanto quanto se deve admitir a variabilidade do gênero (Oakley, 1972, p.16).

Mesmo assim, os operadores culturais se mantêm firmes na busca por enquadrar as identidades de gênero nos padrões binários pré-estabelecidos. Certamente, a educação formal possui um papel essencial neste quadro. Vianna e Unbehaum, ao discutirem a questão de gênero no Plano Nacional de Educação (sancionado pela Presidência da República em 2001), apontam que, apesar da diversidade (racial, social, de orientação sexual e de gênero) presente na escola, geralmente esta não está preparada tampouco respeita esta diversidade, tendo práticas marcadas pela desigualdade. Para as autoras,

A educação escolar embora devesse educar para a cidadania e para a igualdade, tende a reproduzir valores e costumes dominantes da sociedade, na qual se expressam as discriminações, dentre elas as de gênero e de raça. (Vianna e Unbehaum, 2007, p. 124)

1. *Gênero: educação e cultura unidas... para desunir.*

*Eu gosto do que eu penso, eu gosto do que eu faço,*

*às vezes não faço bem feito e me embaraço, tropeço feio mas depois acerto o passo...*

Assim, vê-se que na escola, instituição por excelência imbuída da transmissão da cultura acumulada pela comunidade, a própria expectativa sobre meninas e meninos é diferente... Espera-se que meninos baguncem e sejam irrequietos, e há todo um estranhamento quando isto não ocorre; no caso das meninas, ao contrário, a passividade e a submissão são até mesmo premiadas.

Carvalho (2001) em estudo sobre expectativas de docentes de Ensino Fundamental, relativas ao desempenho de meninos ou de meninas, argüiu que as professoras em sua maioria, esperam e constatam que os meninos a cada ano têm um desempenho escolar pior do que aquele das meninas; curiosamente, porém, a pesquisadora notou que este trabalho abaixo da média é uma espécie de profecia auto – realizada, pois nos garotos são apreciadas - e indiretamente estimuladas - atitudes e condutas que não ajudariam a se ter boas notas, tais como cadernos sujos ou desorganizados, bagunça entre colegas, letra feia, pouca disponibilidade para a concentração; já das meninas, as professoras têm uma grande expectativa – e realmente recebem isto de volta, pois as crianças se adéquam a esta – em relação à passividade, à menor assertividade que os meninos, à quietude corporal e à organização dos cadernos, bem limpos, desenhados, com flores e desenhos que em um caderno de menino seriam prontamente identificadas depreciativamente como “frufru”. Com estes exemplos, é possível vislumbrar-se o quanto a escola participa desta generificação dicotômica e precoce das crianças.

Também existem em nossa sociedade outros vetores que influenciam diretamente a construção de sujeitos sociais, e no caso infantil, a sua própria educação e construção de valores. Recentemente, Zanolla (2007) estudou a formação de valores em crianças por meio de videogames, descortinando o êxito da indústria cultural no mundo infantil. O cinema, a televisão, a indústria fonográfica, o circo, a literatura e o teatro, todos em seu forte veio dirigido ao público infantil, transmitem igualmente valores e visões de identidade de gênero, muitos querendo a seu bel-prazer definir o que é e como deve se conduzir um menino, ou uma menina. Geralmente, estas produções constroem corpos e condutas antagônicos, que reforçam as noções de gênero construídas ao longo dos séculos.

Pupo (1991) já destacava a questão da desigualdade existente no teatro infantil em estudo sobre as encenações paulistas da década de 1970. Citando percentuais que comprovavam a desigualdade entre os sexos sobre os palcos, a autora afirmava que havia uma grande deformação preconceituosa em relação à mulher no teatro infantil.

A discriminação sofrida pela mulher aparece, portanto, ao mesmo tempo refletida e acentuada pela desproporção entre a importância atribuída a um e a outro sexo dentro da nossa dramaturgia infantil. (Pupo, 1991, p.117)

Stearns (2007), em sua historiografia sobre as relações de gênero em diversas culturas, analisou o quanto a crescente globalização interferiria nos padrões de gênero, devido ao intenso fluxo de turistas pelo mundo, e também ao aumento do consumo de produtos culturais como filmes, e concluiu que

(...) não há evidências que os filmes e programas realmente desafiem os padrões básicos de gênero de forma intensa. (...) Ao contrário, pode-se afirmar que apenas exageram as implicações de padrões bastante convencionais. Assim, a cultura ocidental há muito vem insistindo que um dos papéis das mulheres é ser atraente: os filmes apenas realçam isso. A cultura há muito reforça o comportamento agressivo dos homens: os filmes apenas dão à agressão uma coleção de armas fora do comum e efeitos especiais. (Stearns, 2007, p. 263)

São poucas as produções, portanto, particularmente voltadas às crianças, nas quais se quebram os velhos estereótipos do que seria “coisa de menina ou de menino” – e apresentem alternativas de “coisas de criança”, independentemente do seu sexo; é extremamente difícil encontrar obras que se coloquem como portadoras de novas mensagens, de uma nova época em que ninguém precise andar separado.

1. *Nosso rumo: o que, como e porque fizemos*

Neste oceano de estereotipias, um caso se destaca, remando contra esta maré, e desafiando o estado atual da educação para a hierarquia de gêneros. Exatamente pela força e qualidade que este trabalho cultural possui, o objetivo deste estudo é avaliar como se desenvolvem as relações de gênero na infância no interior do teatro do autor e diretor Marcelo Romagnoli, encenado pela Banda Mirim, em cartaz há alguns anos no circuito do SESC/SP; a partir deste objetivo geral almejamos analisar em que medida esta produção teatral vem apontando novas formas de se relacionar com o mundo, em contextos que meninas e meninos possam se desenvolver e se divertir livremente, sem os constrangimentos gerados por uma ordem rígida de gênero; por fim, é nosso objetivo perceber se este universo teatral poderia se integrar ao esforço mundial conhecido como “Projeto do Milênio”, coordenado pela Organização das Nações Unidas (ONU), e encampado por todos os 191 países - membros desta organização. Este Projeto traçou, em 2002, os *oito objetivos do milênioii* - que deverão ser cumpridos pelos signatários do projeto até o ano de 2015 - dentre os quais se encontra aquele de “promover a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres”.

Neste trabalho, mais especificamente, investigamos duas das peças do autor e do grupo, quais sejam, as montagens intituladas “Felizardo” e “O menino Teresa”.

Para cumprirmos nossos objetivos seguimos alguns passos metodológicos: inicialmente, assistimos quatro vezes a cada um dos espetáculos, fazendo anotações e conversando informalmente com os atores, ao final das encenações; observando as reações do público, sobretudo o infantil que freqüenta estas peças; posteriormente, entramos em contato com o diretor, o qual foi entrevistado eletronicamente e nos cedeu os textos de cada peça, na íntegra, os quais foram analisados sob a ótica da da construção social das relações de gênero; também escutamos diversas vezes o cd com a apresentação completa de “Felizardo”, bem como estudamos o “Livro do Menino Teresa”, diário da personagem, e que era distribuído ao público antes do início da peça; por fim, entrevistamos a protagonista de ambas as peças, Claudia Missura. Com esta trilha metodológica e ampla coleta de dados, pudemos obter uma visão completa dos trabalhos e do teatro que objetivamos analisar.

A comunicação teatral possui uma força única, que provém, conforme Martins, Picosque e Guerra (1998) de sua diferenciação em face dos outros tipos de linguagem. A linguagem cênica, enquanto um sistema simbólico próprio, munido de códigos diferenciados daqueles empregados no cotidiano, pode ampliar o modo de ver e interpretar o mundo de quem aprende a usufruir desta linguagem. Segundo as autoras, esta rica experiência de sentar no escuro de um auditório, e ver aquelas personagens, fantasiadas e maquiadas, passando em carne e osso perto de nossos olhos e corpos, pode ser transformadora do modo inclusive de ser e estar no mundo.

Peças como as de Marcelo Romagnoli, que percorrem o circuito do SESC/SP, a preços popularesiii, têm assim uma clara influência sobre a formação do imaginário infantil. Analisá- las e apresentar aquilo que elas trazem de conteúdo significativo para a educação pode ser um jeito de promover ações culturais que, de uma maneira lúdica e educativa, estejam integradas com as Plataformas de Direitos Humanos as quais o Brasil vem aderindo, especialmente a um dos princípios promulgados pela Convenção pela Eliminação de todas as formas de

Discriminação contra a Mulheriv, explicitado no item “C” do artigo 10 desta Convenção – o qual trata especialmente da educação de meninos e meninas – e que dita que os “Estados-parte tomarão todas as medidas (...) para assegurar (...) a eliminação de todo conceito estereotipado dos papéis masculino e feminino em todos os níveis e em todas as formas de ensino (...)” (CEDAW, 2002, p. 139) .

Se as questões de gênero na educação ainda são pouco estudadas (Vianna e Unbehaum (2006); e considerando que o teatro infantil é uma forma de educação não-formal fundamental na cultura atual, destacamos o interesse desta análise das peças e de suas implicações no quadro da formulação de políticas de equidade de gênero.

1. *Felizardov – ou a singeleza das relações de gênero na infância*

*Sonho ser pipa voando no céu, sonho ser gente sonhando no chão,*

*gente com pé de vento que venta que voa correndo no chão*

“Felizardo” é uma peça alegre, um musical. A Banda Mirim, composta por 11 atores, canta, dança e faz acrobacias circenses sem parar pelo palco. As questões de gênero se entremeiam no texto e nas atitudes das personagens. Elas estão lá, para quem conseguir enxergá-las. Gênero parece tão banal, as operações culturais são tão fortemente engendradas no sentido de se naturalizar aquilo que é social, que, como colocam Vianna e Unbehaum, “ainda temos os olhos pouco treinados para ver as dimensões de gênero nas políticas públicas de educação e no dia a dia escolar” (Vianna e Unbehaum, 2007, p. 122). Assim, há de se colocar aquilo que Auad chama de “óculos de gênero para enxergar a realidade” (Auad, 2006, p. 17). Munidos desta lente especial, analisamos esta peça infantil.

Apesar de seu título ser o nome do menino-protagonista, a montagem começa com uma menina em cena: é Aurora, que irá dividir o palco e as aventuras com Felizardo! Dividir não é um termo bom: de fato, ela irá se multiplicar com ele, ambos irão *compartilhar* o mesmo mundo mágico que a peça traz: um mundo povoado por personagens do folclore brasileiro (a mula-sem-cabeça, o saci); um universo no qual todos e todas dançam e cantam sem parar.

Uma vida compartilhada – aliás, porque separar? Parece ser esta a pergunta que atravessa toda a peça. É neste universo mágico, equânime, lúdico e colorido que as personagens se relacionam, e se constroem. Pequenos excertos mostram o quanto as construções das concepções de gênero aqui, são diferenciadas. Não há binarismos, mas sim complementaridades: das dúvidas de uma, nascem as idéias de outro; dos medos deste, nasce

a coragem daquela. Para Claudia Missura, que interpreta Aurora, esta personagem é “mais Yang, enquanto o Felizardo é mais feminino, mais Yin, ele recebe mais”vi

A ação da peça se inicia com a Banda tocando para Aurora acordar. Aos poucos, a “preguiçosa minhoca” se levanta, espreguiça-se, e se apresenta para o público.

*“Meu nome é Aurora. Não é Maria Aurora. Nem Aurora Cristina. É Aurora e só”.*

E ela também dá conta das proezas que sabe fazer, como ler as letras, murmurar, andar de costas... Indicando que ali há uma menina muito esperta... e que tem um amigo! Esta primeira ação já mostra, de forma sutil, o universo de Romagnoli no que tange ao gênero: a menina começa, com uma identidade própria, e ela tem um amigo! Ela não se encontra em um campo oposto, ela compartilha com este amigo, com um menino, pois ele, dentre tantas qualidades, como dançar e cantar, *“tem um rio por dentro”*. E Aurora anuncia e vibra com a chegada deste companheiro, *“Felizardo!”.*

O qual chega cantando e dançando, muito feliz, pronto para um dia de brincadeiras. Aqui, o inesperado acontece: Felizardo reclama do cheiro de Aurora... Isto mesmo, ela não é uma menina como as outras. Quem esperaria uma menina “fedida”? O ideal feminino é alguém sempre cheirosa, perfumada, limpa. Mas Felizardo a manda para o banho, o que ela vai a muito contragosto, chorando. A Banda Mirim toca e dança o tempo todo, construindo um universo cada vez mais lúdico.

Na saída, agora limpa, Aurora ganha um vestido do seu amigo. Sim, são amigos, e ele lhe dá um vestido (*“de passeio!”*)*,* que não a impedirá de brincar, é um vestido de algodão, leve, confortável. Não é para exibir pretensas formas femininas – aquelas que as professoras analisadas por Carvalho (2001) acham que as meninas devem exibir, pois haveria um interesse “natural” na sedução, a partir de certa idade, por parte das meninas. O vestido presenteado não “força” uma sexualização precoce, mas é um gesto de carinho e de amizade.

Os dois saem para uma aventura pelas redondezas. Antes de brincar, entretanto, ocorre o que poderíamos chamar de o grande momento de tensão relacionada à questão de gênero entre ambos. Os dois amigos caminham conversando sobre seus brinquedos, a boneca Valentina de Aurora, e a pipa de Felizardo. Ele menciona algumas dúvidas sobre a pipa, ao que Aurora retruca: “*Disso eu entendo! É que nem boneca. As bonecas parecem com a gente...”* Felizardo fica nervoso, e replica: *“Eh! Comigo não*”. A tensão parece estar presente, afinal, um menino não pode ser parecido com uma boneca! Porém, Aurora continua seu raciocínio sobre a boneca, dizendo que esta parece com a gente...

*“... só que por dentro... não têm nada. A gente não. A gente tem um monte de coisa dentro da gente.* (e os amigos riem, pensando e murmurando sobre o que eles têm dentro do corpo. *“Quanta coisa a gente tem no corpo”*, exclamam! E Aurora continua) *A gente tem sangue. E é um tanto bom... quando começa a sair parece o chuveiro, que também tem um tanto bom, só que de água. Boneca não tem água nem sangue. Logo, boneca não tem nada. Por isso o que interessa na boneca é o por fora. Aí tem que ser bonita, que nem besouro. Entendeu?”.*

Felizardo relaxa. As questões centrais estão postas – nas bonecas, o que importa é o exterior. Sem precisar dizer nada, Aurora de fato afirma que o importante no ser humano deveria ser o interior, o que o corpo tem por dentro. Não importa a forma. As diferenças só seriam relevantes se estas nos transformassem em desiguais – mas não somos- não na peça. A partir desta interação, onde a questão de gênero, por meio de um brinquedo que sempre é vinculado às meninas, veio à tona de forma poderosa, mas resolvida por meio da acentuação daquilo que os une, e não na ênfase daquilo que poderia separá-los, os amigos partem para uma série de brincadeiras. Juntam-se aos atores da Banda Mirim, e numa viagem fantasiosa, brincam de ‘mês’ (*“quem adivinhar a cor, a flor, o mês, vai poder brincar mais uma vez!”*) de passa anel, de pipa...

Longe do reducionismo binário, o texto resolveu a situação - que poderia produzir uma desigualdade de gênero, em termos de hierarquia e de poder entre os amigos, uma vez que gênero, conforme Connell (1995) fundamentalmente se incorpora nas atitudes e símbolos corporais - apontando para uma semelhança importante, pois todos têm sangue, não é uma exclusividade de ninguém. Assim, temos coisas em comum, e continuamos brincando. O caminho aqui é o de não reforçar as dicotomias, não enfocar nas tradicionais diferenças de

meninos e meninas, mas sim buscar o que eles têm em comum, para, no conhecimento do outro, ocorrer a compreensão e a troca de experiências enriquecedora de todos.

A historiadora francesa Louise Tilly (1994), ao analisar o percurso histórico do conceito de gênero, afirma que muitos estudiosos/as começaram a empregá-lo para se contrapor a tudo aquilo que dividia binariamente homens e mulheres. Usar o conceito de gênero passou a ser uma forma de engajamento político para impulsionar a igualdade dos gêneros e maior acesso das mulheres às diversas instâncias de poder.

E o passeio dos heróis continua, ao som de muito xote e xaxado. Parece que eles colocam em prática a utopia do sociólogo Alberto Melucci, o qual refletiu sobre a ludicidade possível da vida entre diferentes, e do necessário aprendizado para esta vida: “O jogo da diferença e da convivência requer de todos a travessia através do desconhecido com coragem e esperança” (Melucci, 2000, p. 155)

Aurora e Felizardo realizam este jogo, no palco. Ao som de um realejo bem brasileiro, a pipa de Felizardo começa a voar, voar... E cai no mato do seu Joaquim, onde dizem que tem onça... Felizardo demonstra medo, mas Aurora insiste “*Vamos aí, se aparecer onça pintada, eu levo um papo colorido com ela... Mas vai na frente!*”. Ao ver o medo que agora ataca a companheira, Felizardo retruca: “*Ué, mas os amigos não vão juntos?*” Recobrando a coragem, incentivada pelo amigo, Aurora se enche de si: “*Isso, os amigos vão sempre juntos, mas presta atenção em mim, eu é que estou no comando*!”.

Aqui é o momento mais explícito em que as múltiplas possibilidades de reconstrução de sentimentos, sob uma perspectiva de gênero, aparecem na peça. Ambos têm medo de uma possível onça; aquilo que tradicionalmente seria impossível, isto é, o menino demonstrar medo, aqui é feito com ‘naturalidade’ – com a mesma naturalidade que, ato contínuo, a menina também quase se curva a este sentimento possivelmente paralisante, mas que, com a força do amigo, supera esta paralisia e vai à direção do perigo, assumindo o comando! Mulheres no comando, meninas mandando! Para determinadas concepções estereotipadas de gênero, isto seria impossível, pois a masculinidade hegemônica jamais se curvaria ao comando de uma mulher, e os meninos têm que aprender isso desde cedo.

Não no teatro de Romagnoli. O autor apresenta novas formas de ser e estar no mundo, tanto para meninos como para as meninas, novos jeitos de agir, de se conduzir, que levam a

expressões corporais inusitadas, a sentimentos desconhecidos, que não se enquadram nas expectativas tradicionais. Influenciando de forma decisiva o seu público, Felizardo e Aurora são duas crianças que brincam e se divertem, e extrapolam as polaridades exigidas e esperadas para a sua identidade de gênero, em virtude de seu sexo... Se como quer Scott (1995) as identidades individuais subjetivas também são construtos sociais, elas são passíveis de mudanças, desde que apresentadas em outras circunstâncias, literalmente por outros atores que proponham configurações diferenciadas.

Com mais músicas e brincadeiras, os dois amigos enveredam pelas florestas, se encontrando com sacis e mulas sem-cabeça... Até que se deparam com uma árvore, cheia de passarinhos. A primeira reação de Felizardo é aquela que ele aprendeu, destrutiva, vinculada àquilo que se espera dele enquanto menino: quer matar os bens-te-vis, com o uso do estilingue. Ato contínuo, Aurora o reprime, lhe ensinando que devemos amar a natureza – quem sabe, ele não comece a construir uma daquelas masculinidades alternativas, estudadas por Connell (2005) dentro dos movimentos ambientalistas, as quais recusam qualquer tipo de violência, dão suporte as mulheres e ao feminismo, e lutam pelo desenvolvimento sustentável do ser humano com a natureza?

A brincadeira já está acabando. A mãe de Aurora começa a chamá-la de volta para casa; os dois amigos, juntos, encaram o “perigo” da mãe e tentam explicar, cada qual a seu modo, os motivos pelos quais devem permanecer brincando... Nada, entretanto, convence a mãe de Aurora, é hora de ir embora! Felizardo e Aurora correm na direção um do outro, e dão um forte abraço de despedida:

eu acho aquele abraço do Felizardo no final do “Aurora” tão lindo, me emociono toda vez que dou esse abraço, é tão singelo, é uma relação de amor entre as crianças, bonito de ver essa relação entre crianças.(Claudia Missura)

Antes do final, contudo, a Banda convida a todos para uma grande dança, um forte xaxado em que todos cantam e brincam, atrás da “onça pintada”. O público, as crianças “de verdade”, dançam com todos os atores da Banda Mirim, sem distinção alguma. É festa, é vida, é pluralidade. Não é um mundo separado, nos quais há rodas diferentes. É um mundo compartilhado, onde cada qual entra com suas pernas, seu jeito, seu ritmo, e fazem um festival de alegria. Quem pintou a onça? Por que ela não é vermelha?

1. O Menino Teresavii – por uma política de gênero.

*Filha das flores Ofertadas para a rainha do mar*

*Da natureza princesa*

*Teresa*

Diferentemente de “Felizardo”, esta peça, em seu próprio nome, já deixa claro que irá lidar com a questão de gênero. Quem vê o título, fica na dúvida: um menino com nome de menina? Uma menina que se fantasia?

Enquanto as questões de gênero em “Felizardo” acontecem nas entrelinhas – são necessárias “lentes especiais” para enxergá-las - aqui Romagnoli explicita: vamos discutir gênero, vamos trocar identidades, e ampliar possibilidades. Vamos criar uma menina que irá subverter a ordem, ao entrar no quarto dos meninos. Quem encarna a personagem é a mesma atriz que atuou como Aurora, em “Felizardo” – Claudia Missura. Há somente mais uma personagem em “O menino Teresa”, representada pela compositora e instrumentista Tata Fernandes, que empunha uma guitarra, canta e ajuda Teresa a desenvolver seu texto, quase um monólogo.

Um livreto entregue antes do início da peça, feito pela Banda Mirim, como fosse um diário de Teresa, traz escritos que deixam ainda mais claras as intenções daquela encenação: *“Teresa é uma menina que nunca aceitou esta coisa de ser só menino ou só menina”.* A questão está explícita, aqui há alguém que vai romper fronteiras rígidas, entrar em um mundo proibido...

Enquanto em “Felizardo” há uma festa constante, a questão em “O Menino Teresa” é intimidade; há um convite para se entrar no espaço privado de alguém – no quarto; um chamado para se conhecer o que há dentro daquela pessoa tão especial e aparentemente diferente – o menino dono do quarto... Um convite de fato para desvendar a identidade – e gênero, indubitavelmente, faz parte da identidade das pessoas, é aquilo com que todos se preocupam em saber e comentar, e discutir os padrões ou a falta deles.

E lá vem Teresa. Com uma vela na mão, e na outra um mapa, ela aparece em cena, com pouca luz, já falando de suas dúvidas e certezas, de seus pensamentos, e de suas atitudes, sobre as questões de gênero.

*“Teresa, eu sou Teresa. Desde que nasci eu tenho certeza que sou menina. Quando a gente nasce parece tudo igual. Começa bebê. De roupa ninguém sabe se é menino-bebê ou menina-bebê. Depois vira criança e eu desconfio que é aí que muda: um vira menina e o outro vira menino. Hoje eu resolvi virar menino. Só hoje. Pra descobrir o que eles escondem. Por que os meninos escondem muitas coisas... mas eles não sabem que eu sou Teresa, a maior descobridora de coisas da Terra. Teresa en-fren-te! A Caminho do Quarto dos Meninos”.*

Nossa heroína segue para o quarto dos meninos... Morrendo de medo, tremendo, está tudo escuro, não se enxerga direito, e ela bate com força a canela em um baú, começando a chorar copiosamente. Na primeira das apresentações a que assistimos, neste exato instante do choro, um menino pequeno gritou bem forte da platéia “Homem não chora!”, ao que a protagonista rapidamente responde, com um sorriso maroto: *“Mas eu sou menina!”* Ela parece satisfeita, a problemática está mais do que colocada para as crianças: menino ou menina? Assim, jogando de forma divertida com diversos estereótipos, Teresa vai descortinando um mundo em que há mais igualdades do que diferenças – sempre anotando tudo em um caderninho que leva no bolso, e no qual fará um detalhado “placar” de igualdades e diferenças entre os sexos.

Com uma pequena mágica conduzida pela guitarrista, a luz aparece, *Fiat Lux!* O universo é onírico, musical, um pouco misterioso – ao fundo, pequenos acordes de guitarra lembram o tema de *Indiana Jones*. Ela já consegue enxergar totalmente o mundo proibido, desejado, escondido, que é o quarto dos meninos... Ali prossegue descobrindo semelhanças e diferenças... *“Eles gostam de esconder as coisas”,* ela pensa, quando vê um alçapão trancado

– igual às meninas, como ela, escondem seus diários. Neste quesito, meninos e meninas são iguais, ela escreve no caderninho.

Mexendo mais no alçapão, ela começa a jogar com os estereótipos do corpo... Chulé, que “só os meninos teriam”, e uma primeira grande diferença: os meninos têm pelos no corpo todo, seus parentes homens têm tanto pelo que nem vassoura... já as mulheres são lisinhas...tal qual tomates...E isto também vai para a anotação *“Logo, no assunto `pêlo` e `chulé`, menina é de menos e menino é de mais.”* Sobre os estereótipos, Claudia Missura comenta que a peça lida bem com isso, provoca mudanças, Teresa faz inúmeras descobertas, e que ela

*“*começa com os estereótipos, do menino e da menina, mas depois mostra que é tudo igual, vai dissolvendo ao longo da peça o estereótipo, principalmente na descoberta do coração de cada pessoa.”

A questão da dicotomia dos estereótipos de gênero é marcante e ronda a peça e a platéia constantemente durante as encenações. Em outra de nossas visitas, coincidentemente, havia uma excursão de um colégio de freiras, um semi-internato. Dezenas de garotas, aproximadamente entre oito e treze anos, conduzidas pelas suas tutoras, as freiras, foram assistir à peça, todas trajando o seu uniforme de “moleton”, cujas calças, camisetas e casacos emblematicamente eram inteiramente cor-de-rosa... O contraste desta visão na peça era marcante: símbolos vivos de estereótipos de meninas na platéia, enquanto do outro lado, no palco, Teresa aos poucos vai encenando e quebrando os “pilares” das diferenças “inexoráveis” entre meninos e meninas.

Como no momento em que Teresa, remexendo em uma tampa de um alçapão o qual ela não consegue abrir, fala que ali deve estar escondido *“(...) um pote de chulé, porque só menino tem chulé”.* É a própria atriz que reconhece que as crianças questionam isto, botam abaixo o estereótipo de gênero; Claudia Missura nos conta que “vários filhos de amigos meus me dizem, ‘menina também tem chulé’”.

A tensão de gênero vai aumentando. Teresa agora consegue abrir o alçapão, com uma chave mágica, e encontra um boné: “*Boné serve pra esconder e mais nada. Logo, mesmo o que não serve pra nada serve para os meninos”*.Ao colocá-lo na cabeça, entretanto, Teresa exclama: *“Agora, já estou pensando como um menino!”.* E segue no alçapão, até chegar no momento em que o paradoxo de gênero é tensionado ao máximo;

*“Uma cueca! Coisa esquisita que cueca é. Parece coador de café. Só que com dois buracos. Tem a parte de trás, igual calcinha pra segurar a bundinha. E a parte da frente tem um negócio a mais, redondinho. Pra guardar o pintinho”*

Ao som da música “Cueca”, e reclamando da cor dela *(“bege é sem graça, poderia ser cor- de-rosa”),* Teresa veste por cima de seu macacão a roupa: “*Pronto. Já tô quase parecendo um menino. Porque nesse assunto tem diferença. Menino é de cueca, menina é de calcinha. Menino faz xixi de pé e menina sentadinha.”*

Com alguns retoques no figurino feitos sobre o palco – boné, cueca, recolhimento das tranças

– temos agora “o” Teresa, que remexendo o alçapão, encontra agora um livro de menino. *“Deve ser de mulher pelada, não, de futebol!”*, ela pensa. Mas então descobre que o livro tem história, e geografia, e matemática, e filosofia... Que é um livro sobre tudo! E que *“o assunto*

*`livro` é livre. Menino ou menina pode ler qualquer coisa”.* Chegamos ao ponto: Teresa,

vestida de menino, descobre que meninos e meninas podem ler, pensar, fazer e ser o que quiserem. Ainda brincando com os figurinos, com os sapatos e tênis encontrados, cantando e conversando com a outra personagem, Teresa vai tirando aos poucos o boné, a cueca, e conversando com os objetos, concluindo que “*já entendi. Cada um é o que é, e pronto. Menino é diferente, eu já desconfiava. Ser menina, menino, bicho ou coisa, tudo é importante.”*

Estereótipos definitivamente jogados ao vento – e em meio a este vento, que apaga a vela, que Teresa vai se despedindo e saindo de cena. Levando consigo a certeza que ninguém mais será igual após ter visto a menina que virou menino – mas o importante não é ser igual, mas sim respeitar as diferenças, pois, segundo ela (e ele), tudo é importante, todos têm valor.

1. Último ato – uma vida leve

*Leve como uma pena leve na cuca o pensamento, na boca palavra,*

*no peito um coração mais leve que te fará mais leve*

O mundo lúdico da criança brasileira é muito rico. Composto por inúmeras atividades, motoras, esportivas, artísticas, musicais, as crianças constroem constantemente a sua cultura de brincadeiras. Entretanto, muitas destas práticas acabam por se defrontar com barreiras de gênero quase instransponíveis. Atividades esportivas são exemplos constantes desta situação. Ao pesquisarem diversas práticas lúdicas na escola, tanto Altmann (2002) quanto Darido (2002) concluíram que o futebol era a mais querida entre todas as crianças; contudo, ambas também perceberam que, longe de ser uma prática gostosa, o futebol era vivido como um peso para as crianças; de um lado, as meninas tinham muita dificuldade em jogar futebol, pois os espaços sempre foram majoritariamente dos meninos. Estes, por sua vez, não se sentiam bem com a presença de meninas jogando futebol na escola, sozinhas ou entre eles, pois muito mais que uma novidade, ou um desafio para estes, as meninas representavam na verdade uma ameaça para a construção de padrões e formas de masculinidade mais aceitas em suas comunidades. Assim, longe de ser uma atividade gostosa, o futebol, em virtude da generificação dicotômica, virou um jogo pesado para as crianças.

Já no teatro da Banda Mirim, a vida fica leve. Da menina fedida àquela que usa cueca; do menino com medo àquele que é comandado pela menina; dos personagens que correm e cantam e brincam juntos, à Teresa que tem idéias de meninos, que vira um menino...Um a um, os estereótipos de gênero vão sendo quebrados, e outro mundo é construído nos palcos. Um mundo leve, sem estereotipias que engessam e limitam, ao contrário, com possibilidades de descoberta, de vida em comum, com diferenças, mas com muita coisa para trocar e aprender, evoluir.

Como propõe a CEDAW, paulatinamente estes espetáculos da Banda Mirim vão eliminando os estereótipos na vida infantil: contrariamente a diversos ícones da cultura das crianças - que sempre expõem “naturalmente” e *a priori* a diferença entre os sexos, absolutamente preconcebida, excluindo, afastando e restringindo - o teatro de Marcelo Romagnoli aposta na valorização das pessoas, contrapondo a um mundo rígido e dicotômico, encerrado nas fronteiras dos estereótipos, outro mundo, em que os direitos são ampliados, pois a vida nestas peças é livre; segundo o autor, trata-se de “(...) espetáculos bem diferentes, mas os temas são recorrentes, da igualdade, da diversão e do espírito imaginário da criança e da liberdade em

ser o que se quer ser”viii.

Desta forma, estas peças, de jeitos diferentes, com uma encenação de um lado festiva, de outro intimista, mas que dialogam constantemente com a questão de gênero e das diferenças, acabam por ser um libelo cênico-lúdico-musical a favor dos direitos humanos de todas as crianças, por um mundo com menos preconceitos e discriminações, no qual as pessoas não fiquem encerradas nos espaços simbólicos ou físicos em que os estereótipos sociais as colocam e aprisionam. Para o autor, “o mundo é duplo; não dá para entendê-lo sendo apenas homem ou mulher”ix.

Esta proposta parece vir ao encontro daquela que Robert Connell (1995) já colocava há alguns anos, ou seja, que nas escolas o interessante seria que os meninos vivenciassem as atividades comumente mais associadas e voltadas para as meninas, como cozinhar, costurar, entre outras, ao passo que as meninas também realizassem aquelas que historicamente eram mais ligadas aos meninos, como esportes, entre outras. Viver na pele do outro, ser o outro, para o autor, seria o primeiro passo para o entendimento mútuo das dificuldades e prazeres da vida alheia. Se esta é a utopia de Connell, certamente a da Banda Mirim é que todos passeiem com todos, e possam “visitar o quarto” do outro ou da outra sem medo, no sentido de se descobrirem, de se conhecerem melhor, e com isto ampliarem as suas possibilidades de vida.

Consolidar as questões de gênero nas políticas públicas de educação é uma tarefa que exige segundo Vianna e Unbehaum (2006) uma grande reforma curricular, que possa ajudar a formar os professores sobre esta, dentre “(...) todas as dimensões responsáveis pela construção das desigualdades, como elementos centrais de um projeto de superação de desigualdades sociais (...)” (Vianna e Unbehaum, 2006).

O teatro, com seu poder quase mágico de trazer à tona discussões e emoções de forma ímpar junto ao público, especialmente o infantil, deve fazer parte desta reforma. Certamente, e jogando um papel central no interior das mudanças educacionais, peças como as da Banda Mirim deveriam ser encenadas para todas as escolas, no contexto desta transformação, e como parte integrante deste grande projeto de enfrentamento das desigualdades. Assisti-las, apreciá- las e entendê-las a partir da dimensão de gênero é uma tarefa prazerosa e que se coloca de forma necessária e urgente no sentido de se garantir e mesmo de se construir novos direitos para meninas e meninos.

Notas

i As epígrafes deste texto saíram das músicas das peças “Felizardo” compostas por Tata Fernandes, Nô Stopa e Zeca Baleiro, e “O menino Teresa”, compostas por Tata Fernandes e Marcelo Romagnoli. Os trechos das falas dos personagens que aparecem reproduzidos entre aspas estão conforme aparecem nos textos das peças de Marcelo Romagnoli, a quem agradeço pela generosidade com que tratou esta pesquisa, desde o início franqueando o nosso acesso a quaisquer informações solicitadas. Expresso minha gratidão também aos atores da Banda Mirim, em particular a Claudia Missura, pela disponibilidade para com esta pesquisa. Meu carinho especial ao meu filho Alexandre e as minhas filhas Juliana, Luiza e Marina, que me levam para assistir a peças de teatro tão bonitas.

ii Os oito objetivos do milênio são, em resumo: erradicar a extrema pobreza e a fome; atingir o ensino básico universal; igualdade entre os sexos; redução da mortalidade infantil; melhoria da saúde materna; combater o HIV/AIDS e outras doenças; garantir a sustentabilidade ambiental; estabelecer parcerias mundiais para o desenvolvimento.

iii Os ingressos variam da gratuidade para comerciários, até no máximo R$ 5,00 para o público em geral.

iv As Convenções, no quadro do movimento internacional dos Direitos Humanos, são instrumentos que pretendem dar respostas às questões particulares de privação de direitos, como a violência contra a criança, a discriminação racial e da mulher, entre outras (PIOVESAN, 2003). Foi com o avanço do entendimento que as mulheres necessitavam mundialmente serem enxergadas em suas especificidades e peculiaridades, que em 1979 as Nações Unidas aprovaram a Convenção pela Eliminação de todas as formas de Discriminação Contra a Mulher, a qual foi

ratificada pelo Brasil em 1984 – CEDAW é sua sigla em inglês. Segundo Piovesan (2003), a CEDAW se assenta no duplo objetivo de eliminar a discriminação e assegurar a igualdade.

v “Felizardo” estreou em novembro de 2004 em São Paulo, tendo realizado até o momento (junho/2008) aproximadamente 160 apresentações; segundo o diretor; a peça foi agraciada com o prêmio da Associação Paulista dos Críticos de Arte (APCA) na qualidade de melhor musical infantil de 2005; no mesmo ano, ganhou o prêmio Coca-Cola FEMSA na categoria trilha sonora de teatro infantil.

vi Depoimento concedido ao autor em 23/06/2008 – a atriz consentiu na utilização de seu nome e de suas falas. Aqui, ela utiliza a terminologia da filosofia taoísta, que mostra o lado Yang (masculino) do mundo em eterna complementaridade com o lado Yin (feminino) do universo, simbolizados por uma figura circular, cada qual sendo a metade indissociável e imprescindível a outra.

vii ‘O menino Teresa” estreou em 2007, tendo conquistado no mesmo ano o prêmio da APCA de melhor cenário de peça infantil. Já foi encenada cerca de 50 vezes.

viii Depoimento de Marcelo Romagnoli prestado via correspondência eletrônica trocada com o autor em 09/06/2008

ix Esta frase aparece no diário de Teresa entre aspas, atribuída a ‘Virginia Woolf”. Durante a entrevista, Claudia Missura confessou a “travessura” de Marcelo Romagnoli em relação a esta epígrafe: *“O mundo é duplo e não dá para entendê-lo sendo apenas homem ou mulher, foi o Marcelo mesmo que escreveu, ele inventou que foi a Virginia, e ele faz isso para as pessoas acharem que a gente pesquisou...”*

REFERÊNCIAS

ALTMANN,H. Meninas e meninos jogando futebol. *Verso & Reverso*, Ano XVI, 34, jan/jun, 2002, p89-100.

AUAD, D. *Educando meninas e meninos*: relações de gênero na escola. São Paulo, Contexto, 2006.

CEDAW: Relatório Nacional Brasileiro: Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher, Protocolo facultativo/ coordenação de Flávia Piovesan e Silvia Pimentel. Brasília, Ministério das Relações Exteriores, Ministério da Justiça, Secretaria de Estados dos Direitos da Mulher, 2002.

CONNELL, R.W. *Masculinities*. Crows Nest, Australia: Allen & Unwin, 2005.

Políticas de masculinidade. *Educação & Realidade*, 20 (2), jul-dez/1995, p. 185-206.

DARIDO, S. C. Futebol feminino no Brasil: do seu início à prática pedagógica. *Motriz*, Rio Claro, abr-ago 2002, v. 8 (2), p. 43-9.

CARVALHO, M. P. Mau aluno, boa aluna? Como as professoras avaliam meninos e meninas.

*Rev. Estud. Fem.*, 2001, vol.9, n. 2, p.554-574.

MARTINS, M.C.F.D.; PICOSQUE,G.;GUERA, M.T.T. *Didática do ensino de arte*: a língua do mundo: poetizar, fruir e conhecer a arte. São Paulo, FTD, 1998.

MELUCCI, A. *Culture in giocco*: differenze per convivere. Milão, Sagiatore, 2000. OAKLEY, A. *Sex,Gender and Society*. New York, Harper Colophon Books, 1972

PIOVESAN, F. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo, Max Limonad, 2003.

PUPO, M.L.S.B. *No reino da desigualdade*: teatro infantil em São Paulo nos anos 1970. São Paulo, Perspectiva, 1991.

ROMAGNOLI, M. Texto de “Felizardo”. São Paulo, junho de 2004.

Texto de “O menino Teresa”, São Paulo, julho de 2007.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, 20 (2), jul/dez, 1995, p. 71-99.

STEARNS, P. N. *História das Relações de Gênero*. São Paulo, Contexto, 2007.

TILLY, L.. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu* (3), 1994, p29-62.

VIANNA, C.P.; UNBEHAUM, S. Diferenças, desigualdades e conflitos de gênero nas políticas educacionais: o caso do PNE. In. Tânia S. A. Marcelino Brabo (org). *Gênero e Educação*: lutas do passado, conquistas do presente e perspectivas futuras. São Paulo, Ícone Editora, 2007.

Gênero na educação básica: quem se importa? Uma análise de documentos de políticas públicas no Brasil. *Educ. Soc*. v.27 n.95 Campinas maio/ago. 2006.

ZANOLLA, S. R. S. Indústria cultural e infância: estudo sobre formação de valores em crianças no universo do jogo eletrônico. *Educ. Soc*. v.28 , n.101 Campinas set./dez. 2007

|  |  |
| --- | --- |
| Nome MENINAS E MENINOS EM COMUNIDADE LITORÂNEA NO NORDESTE BRASILEIRO: UM AUTORRETRATO | **A 007**  **Menção Honrosa** |
| Autora/o Lívia Rocha Machado Levi. |
| Orientadora/o Profª. Drª Adélia Augusta Souto de Oliveira |
| IES: Universidade Federal de Alagoas |
| Cidade/Estado:Alagoas |
| Outras Informações: Estudante de graduação |

**INTRODUÇÃO**

A atividade reprodutora aliada à atividade criadora do homem, presentes no processo sócio-histórico-cultural (VYGOTSKY, 2003), evidenciam, dentre alguns aspectos, modos diversos na manutenção e na ruptura de valores e nos modos de viverem a infância e juventude de meninos e meninas em comunidades litorâneas no Nordeste brasileiro. Os estudos intergeracionais (OLIVEIRA, 2002; 2005; 2007) buscam entender a construção da memória psicossocial e a reconstrução sócio-histórica em contexto comunitário de transformação promovida pelo turismo de massa, desde os finais dos anos 70.

Este artigo apresenta e discute as relações de gênero[[167]](#footnote-167) evidenciadas nos resultados em que a adolescência e a infância passam por ressignificações estruturais. A noção de espacialidade, antes adimensional, agora se reduz à suas casas, e um pequeno espaço ao redor; as brincadeiras e as formas de lidar com o novo contexto; novas imagens, novas visões e sons.

Segundo Oliveira (2005) as crianças estão-se desenraizando no próprio local de morada, sendo excluídas do trabalho tradicionalmente desejado e apreciado pela população local, e esse modo de segregação espacial e temporal é vivida de forma cruel e desagregadora, do ponto de vista do sofrimento que despotencializa. É um desafio para elas lidar com desenraizamento, com a noção de pertencimento, e das vivencias transmitidas por seus pais/mães e seus avós. O novo confronta-se com o antigo, transmitido pelo contato intergeracional, especialmente nas relações familiares.

Considera-se, no entanto, em consonância com Gomes e colaboradores (2007) que a constituição intergeracional dos gêneros está permeada por conflitos familiares e estes decorrem da absorção do modelo patriarcal. Nesse sentido, as relações familiares são permeadas pelas relações de poder: o homem manda, enquanto mulheres e crianças obedecem, legitimando o papel de esposo e de pai. Decorrentes dessas relações vêm o medo, os conflitos e desvios de comportamento. Surgem as agressões gratuitas entre os membros constituintes dessas famílias, as crianças e mulheres são as principais vítimas dessa violência. As crianças, porque precisam ser “disciplinadas”, as mulheres, porque precisam saber o seu lugar dentro da família patriarcal. São estes os papéis e posições determinados socialmente que nos constituirá enquanto sujeito, enquanto seres dotados de um gênero.

De acordo com Oliveira (2005), as mudanças provenientes com a chegada da indústria do turismo trouxeram significativas mudanças no contexto familiar. O pai outrora provedor das necessidades econômicas da família, por meio da atividade masculina da pesca, sede o seu lugar à mãe, que passou a ter uma renda maior que o seu companheiro, devido à oferta de serviços desenvolvidos por mulheres: lavar roupa e fazer almoço. Estas atividades oportunizaram a abertura de pequenas lanchonetes, pousadas e restaurantes. A pesca já não supria as necessidades básicas da família. As moças conheceram turistas que as levaram embora em busca de uma vida diferente. Para os rapazes foi mais difícil essa saída. As nativas estavam abertas a novas experiências, pois a vida no lugar era mais difícil para elas, ou seja, estavam submissas a vontade do pai e posteriormente do marido e a atividade era acompanhar os homens, pescadores, ao mar, levar-lhes o café, aguardar o seu retorno, preparar o peixe quando eles retornavam.

Os papéis e posições de relações de gênero podem ser compreendidos por meio de histórias contadas e, segundo Khel (citada por CORSO e CORSO, 2006), é modo de amparar as crianças em suas angústias, ajudá-las a nomear o que não podia ser dito, ampliar o espaço da fantasia e do pensamento: a ficção. Na mesma direção parece ser a perspectiva de Figueredo (citado por DEL PRIORE, 1999), pois as considera um auxílio ao entendimento da constituição subjetiva do homem, os registros de experiências passadas, transmitidas de forma oral ou escritas. Esse reencontro com o passado permite uma troca intergeracional de informações, que mantém a história viva. O que vem pela memória é um tempo que não se perde. As crianças são fundamentais nesse processo e alvo de expectativas da comunidade (FREITAS, 2004; COELHO 2002).

As crianças, segundo Lajolo (citado por FREITAS, 2003), são **um outro** em relação àquele que a nomeia e a estuda. A palavra *infante* indica a ausência de fala. Ao buscarmos os sentidos experienciados na perspectiva das crianças, por meio da produção de narrativas, de desenhos e de fotografias colocamo-nos na posição de ouvintes daqueles que têm muito a dizer.

Nessa perspectiva buscamos conhecer como vivem as crianças da quarta geração pós-turismo em contexto comunitário.

**OBJETIVOS**

**Geral:**

Conhecer e compreender a memória psicossocial que serve de sustentação aos sentidos experienciados aos moradores nativos de comunidades litorâneas.

**Específicos:**

Analisar os aspectos fossilizados de manutenção da desigualdade de gênero enquanto significados presentes nos contos e lendas da localidade.

Aprofundar o conhecimento da construção da infância em contextos de relações comunitárias.

Compreender os sentidos experienciados na intersubjetividade comunitária, evidenciando possíveis rupturas nas relações de gênero.

Identificar e analisar os sentidos experienciados na intersubjetividade cotidiana e presente nas estórias escritas e ilustradas.

Examinar e descrever o conteúdo da reconstrução dos sentidos experienciados na escrita, na fotografia e na ilustração.

Descrever a qualidade da relação intergeracional entre a significação das lembranças dos mais velhos e os sentidos experienciados na escrita e ilustração das crianças.

Identificar o sentido memorioso presente na relação intergeracional.

**METODOLOGIA**

**DESENHOS E FOTOGRAFIAS: A VOZ DAS CRIANÇAS.**

A intergeracionalidade tem sido profícua e um método valioso em estudos longitudinais, pois permite a compreensão de elementos de manutenção e de ruptura na vida cotidiana das comunidades. Cada geração desenvolve estratégias de resistência e de enfrentamento as desigualdades sociais impostas, pela indústria do turismo, nesse caso particular, pela indústria do turismo.

O estudo focaliza o aprofundamento do conhecimento acerca da infância construída em contextos de relações comunitárias (ARIÈS, 1981; DEL PRIORE, 1999) e os sentidos experienciados na intersubjetividade cotidiana (OLIVEIRA, 2005), mediados por relações de gênero. O método prioriza analisar processos sociohistórico e culturais, relacionando a atividade reprodutora com a atividade criadora do homem (VYGOTSKY, 2003).

**Participantes:**

São participantes da pesquisa: três meninas e um menino com idade de 10 anos e dois meninos com 8 anos. As três meninas e um menino cursam a quinta série do ensino fundamental e os outros dois meninos a terceira série. A escola fica próxima a casa onde moram e circulam sozinhos pela comunidade. Todos moram com os pais e contam com o auxílio das avós para o seu cuidado. As famílias são beneficiárias do *Programa Bolsa-Família*. Utilizam-se da Saúde e da Educação Pública Municipal. Os pais trabalham na atividade da pesca ou serviço na indústria do turismo. As mães mais jovens estão vinculadas ao Serviço Público de Saúde ou à indústria do turismo. Possuem o segundo grau completo e uma delas cursa o técnico superior. Apenas uma delas é dona de casa. Todas exercem as funções domésticas e contam com o auxílio das filhas. Em média, cada criança pesquisada possui três irmãos.

**Material e Método:**

Solicita-se ao grupo de seis crianças selecionadas que escrevam e ilustrem quatro histórias dos contos e lendas da comunidade (cavalo encantado, lobisomem, rasga-mortalha e caipora) relembrada pela geração mais antiga[[168]](#footnote-168), e pelos jovens[[169]](#footnote-169). Realizaram-se seis encontros com duração de duas horas cada. Ao final do encontro, cada criança verbaliza o conteúdo presente em suas ilustrações.

Em uma segunda fase, as crianças fotografam, em dois encontros, o local em que essas histórias aconteceram. Ao final, um encontro é realizado para a apresentação das fotos reveladas e análise dessa produção pelas crianças conjuntamente com o grupo de pesquisadores. Todos os encontros são registrados no diário de campo (THIOLLENT, 2004).

As ilustrações e as fotografias produzidas em cada história são submetidas à análise para identificação e catalogação de seus elementos constitutivos, possibilitando a realização da análise descritiva e interpretativa, considerando as categorias definidas no estudo. Neste artigo, o recorte analítico focaliza elementos mantenedores e indícios de ruptura na desigualdade das relações de gênero.

**RESULTADOS**

**MANUTENÇÃO E RUPTURA NAS RELAÇÕES DE GÊNERO EM CONTEXTO COMUNITÁRIO**

Os encontros com as crianças foram marcados por verbalização e produção gráfica de situações do seu cotidiano; por atualização das histórias utilizando-se de personagens da televisão, outros contos e/ou personagens que se assemelham aos contos relatados pelos pesquisadores. Nota-se uma preferência das meninas em se retratarem e aos pesquisadores nos desenhos e fotografias, bem como acrecentam palavras nas ilustrações.

Os elementos constitutivos das histórias presentes nos dezenove desenhos que apresentaram maior prevalescência são aqueles que se referem à natureza. No conto do **Lobisomem** tivemos: (3) pássaros, (3) nuvens, (3) sóis, (2) luas, (2) chão, (1) flor, (1) mar e (1) peixe. No conto da **Caipora** – (4) chão (terra), (3) flores, (3) árvores, (2) nuvens, (1) grama, (1) sol, (1) fruto, (1) lua, (1) estrela, (1) chuva e (1) mata. No conto do **Cavalo Encantado** – (2) nuvens, (2) sóis, (1) mar, (1) duna, (1) céu e (1) chuva. No conto da **Rasga-mortalha** – (4) árvores, (4) lua, (3) chão (terra), (3) estrelas, (3) pássaros, (2) sóis, (1) nuvem, (1) chuva, (1) descrição de tempo (período noturno), (1) mato, (1) céu e (1) fruto.

Apresenta-se de forma mediano o conteúdo que representam pessoas, em especial, os personagens, e são de igual tamanho as crianças, podendo indicar uma expressão da igualdade na hierarquia comunitária. No conto do **Lobisomem** tivemos: (3) pessoas, (3) nomes próprios, (2) o personagem e seu nome. No conto da **Caipora** – (4) pessoas, (3) nomes próprios, (2) o personagem, (1) roupa do personagem, acompanhados de suas identificações e (1) cabelo de fogo. No conto do **Cavalo Encantado** – (2) personagem, (2) nomes próprios, (2) amigas e (1) pessoa. No conto da **Rasga-mortalha** – (6) personagem, (5) nomes próprios, (3) pessoas, (2) nome dos personagens.

Com menor prevalescência encontram-se elementos que compõe o cenário. No conto do **Lobisomem** tivemos: (3) casas, (3) telhados e (3) camas. No conto da **Caipora** (2) chicote, (2) divisórias, (2) coração flechado e (2) quadrados. No conto do **Cavalo Encantado** (1) cadeia (prisão) e (1) coração flechado. No conto da **Rasga-mortalha** (2) telhado, (2) casa, (1) círculo, (1) chaminé, (1) fumaça, (1) janela, (1) fogão e (1) porta.

Os desenhos evidenciaram uma atualização do cenário dos contos. Pode ser indício da assimilação do conteúdo das histórias contadas, dando mais realismo aos elementos mitológicos presentes nos contos. As casas ganham linhas atuais e simples. Possuem portas e janelas. Podem estar expressando a tomada de elementos da realidade, ou seja, fruto de experiências anteriores, e a ligação da imaginação com a realidade. Nesse caso, as idéias mitológicas ou religiosas atribuem ainda uma origem sobrenatural aos elementos fantásticos (VYGOTSKY, 2003).

A capacidade imaginativa da criança está vinculada à riqueza de suas experiências. A criança ainda não viveu tanto quanto o adulto a ponto de ter uma grande reserva de experiências vividas gravadas em sua memória psicossocial.

Por outro lado, mesmo que não tenhamos vivido a experiência real dos fatos, podemos imaginá-los a partir da experiência pessoal. É a segunda forma de ligação da imaginação e da realidade (VYGOTSKY, 2003). Os contos e lendas, por utilizarem-se da transmissão oral, permite a convivência entre o real e o imaginário em diferentes idades. Para dar veracidade a essas narrativas, as crianças transportam as histórias para a sua realidade, atualizam, inserem elementos de desenhos animados: a cuca, por exemplo, do Sítio de Pica Pau Amarelo é mencionada por diversas vezes.

A escolha das cores auxilia na expressão criativa. Nesse sentido a cor preta esteve presente e se sobressai. No conto do **Lobisomem**, são exatamente 25 objetos coloridos ou reproduzidos com essa cor, contra o aparecimento de 7 vezes da cor azul, 5 vezes da cor amarela, 4 vezes da cor vermelha, 2 da cor verde e 2 da cor marrom . No conto da **Caipora**, a cor preta também se sobressai. São 22 aparições no colorido e na produção dos desenhos, contra 8 vezes da cor marrom, 6 vezes da cor azul, 5 vezes da cor vermelha, 5 vezes da cor rosa, 4 vezes da cor amarela, 2 vezes da cor laranja e uma única vez da cor roxo. No conto do **Cavalo Encantado**, são 17 vezes citada a cor preta contra 8 vezes da cor azul, e uma única vez da cor amarela. No conto da **Rasga-mortalha**, a cor preta aparece 35 vezes, 8 vezes da cor verde, 5 vezes da cor azul, 4 vezes da cor marrom, 2 vezes da cor rosa, uma vez das cores branca, vermelha, amarela e colorido (todas as cores juntas).

Esse fato pode estar relacionado com o conteúdo das histórias contadas. Podem indicar uma expressão de situação que envolva o medo, provenientes das aparições mal-assombradas, com o período noturno. Segundo Kehl (citado por CORSO e CORSO, 2006):

As crianças continuam interessadas no mistério; se ele se empobrece, elas o reinventam. Da mesma forma, são fascinadas por tudo o que desperte nelas a vasta gama de sentimentos de medo. O medo é uma das sementes privilegiadas da fantasia e da invenção; grande parte dele provém das mesmas fontes do mistério e do sagrado. O medo pode ser provocado pela percepção de nossas insignificâncias diante do Universo, da fugacidade da vida, das vastas zonas sombrias do desconhecido. É um sentimento vital que nos protege dos riscos da morte (p.17).

O medo fascina as crianças, independente de serem meninos ou meninas. Sempre pedem que o trecho mais assombroso da história seja repetido, e a cada vez é acrescido de significados, intensificando-se. Também fica a cargo dos contos e lendas ensinar as crianças a lidarem com o medo, o medos das coisas reais, medo do mundo real, ainda segundo Khel (citado por CORSO e CORSO, 2006).

As cores usadas retratam sua proximidade com o real. Por exemplo, as folhas são sempre verdes, os telhados são pretos ou marrons e corações são de cores avermelhadas, as nuvens brancas, o céu azul, evidenciando ser raro a expressão criativa de aspectos que estão presentes no cotidiano. Essas representações parecem estar muito colocadas na realidade e na vivencia cotidiana.

Os desenhos das meninas apresentam um uso intenso das cores, em especial do rosa e do vermelho. Já no desenho dos meninos aproximam-se da realidade. Por exemplo, o céu é azul e as folhas das árvores são verdes.

A ilustração, apresentada abaixo, produzida por uma das crianças permite verificar: a expressão e a projeção da criança nas personagens como no da Caipora, por exemplo, onde tanto o caçador, como a Caipora encontram-se vestidos com a mesma roupa da criança que os ilustrou e evidencia a inclusão de seus pares como personagens em seu cotidiano. No outro desenho, a menina, retrata a presença de crianças para enfrentar as feras e assombrações; a predominância dos aspectos da natureza (nuvens, árvores) retrata o ambiente em que vivem, e onde elas recriam e adaptam os contos.



Desenho de um menino com 8 anos

sobre o conto da Caipora.



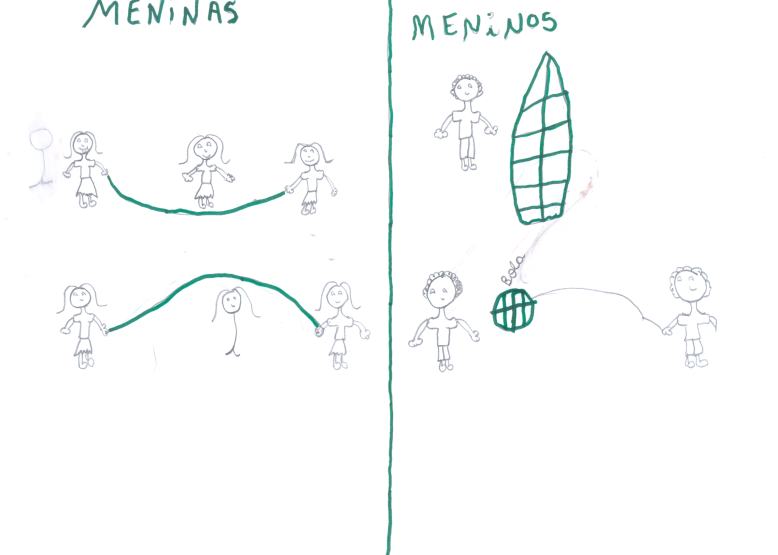
Desenho de uma menina com 10 anos

sobre o conto da Caipora.

A diferença entre meninos e meninas expressa nas ilustrações demonstram uma preferência pelas cores derivadas do vermelho e do rosa por meninas e cores escuras derivadas do preto pelos meninos. Dado que retrata a cultura em que as meninas podem expressar-se por meio de cores, ditas alegres, e os meninos precisam ser mais racionais, mais sóbrios. No tocante ao conteúdo dos desenhos vimos que na maioria dos desenhos das meninas, aparecem elementos de cunho afetivo tais como flores, corações flechados, e no dos meninos aparecem monstros, armas e guerreiros. Evidência da manutenção de estereótipos de gênero (SCOTT, 1995). As ilustrações das meninas evidenciam o que Walkerdine (1999 citada por DAL'IGNA, 2007) afirma ao discutir as implicações da cultura popular no processo de erotização das meninas, representando uma ameaça para a criança natural, produto da psicologia e de seus discursos sobre a infância natural.

Nos desenhos feitos pelas crianças no estudo em andamento[[170]](#footnote-170), resultados parciais evidenciam as diferenças de gênero. No desenho abaixo vimos que em um lado da folha estão retratadas as brincadeiras de meninos e do outro lado, estão as brincadeiras de meninas. O que demonstra que as atividades lúdicas do mundo infantil estão permeadas por critérios excludentes de gênero. Como por exemplo, quando as meninas falam que o surf é “coisa de menino”, associam-no à falta de interesse dos meninos pelo estudo. Assim afirma uma menina de 10 anos: “surf é coisa de menino... eles não estudam”. Já os meninos, sempre estão associando as meninas aos livros e brincadeiras como pular corda. Os estudos de Dal'Igna (2007) apontam que o fracasso escolar dos meninos é explicado pela dotação natural do masculino de uma agitação que não conseguem controlar. Já o bom desempenho das meninas é associado à sua feminilidade passiva.

Segundo Cruz e Carvalho (2006), existem relações conflituosas entre ambos os sexos durante o brincar. Denominam essas relações conflituosas, como “jogos de gênero”, onde se descortinam os jogos de poder entre meninas e meninos. Entretanto, ao estudar o apaziguamento após esse conflito entre as crianças, concluem que os conflitos são mais freqüentes entre as crianças que são amigas, pois as brigas são menos duras e resolvidas mais rapidamente.



Desenho de uma menina com 10 anos sobre o que seria brincadeira de menina e de menino.

O conflito com o mundo adulto se revela com os “monstros” ou as “assombrações”, estes têm características humanas, tais como o corpo composto por dois braços, duas pernas, cabeça e tronco, podendo ser crianças e, em nosso estudo, foram representadas por adultos. Outro fator é a presença de elementos duais, os pares dialéticos, presentificados em homem/animal, sol/lua, dia/noite, interagindo em um mesmo espaço, em um mesmo tempo.

Foram produzidas, pelas crianças, 23 fotografias dos locais onde se passam os contos. A descrição das fotos indica uma preferência pelas ruínas de um antigo leprosário (5), pelas dunas (1), o esconderijo embaixo de um cajueiro (3) e a planta rasteira de frutos, conhecidos como gajurús (1), locais que também utilizam para suas brincadeiras. Tem uma menor preferência: a escolha do coqueiral e brejo (2) e da praia (2) para serem os locais fotografados.

Os elementos evidenciados no quadro das fotografias contam 22 vezes o aparecimento de coqueiros, (21) céu, (21) nuvens, (20) mato (também citado como mata), (19) as dunas, (10) o Leprosário, (8) o poste de madeira, (7) a praia, (7) pessoas, (6) o mar, (4) as casas, (3) o pássaro, (2) o capim, (2) o terreno limpo, (2) o cajueiro, (2) o chão (terra), (2) troncos dos arbustos, (2) as mangueiras, (2) o dedo no flash, (1) cerca sem arame, (1) cerca com arame, (1) placa e (1) amendoeira.

As fotografias produzidas pelas crianças, em grupo, evidenciaram cenários com dunas, matas, coqueirais, praia e as ruínas de um antigo leprosário, ou seja, ambientes propícios à imaginação e ao passado se expressarem. O grupo das meninas, durante o encontro, enfrentou os supostos perigos e adentrou lugares “com fantasmas” para fotografarem e, ainda assustarem os meninos. São ativas e lideram o grupo na escolha pelos lugares. São as primeiras a utilizarem à máquina fotográfica.

Podemos inferir ainda, conforme proposição vigotskiana, que o enlace emocional da terceira forma da relação imaginação e realidade está presente nos contos e seus personagens. Um importante apontamento sobre o envolvimento afetivo das crianças e sua forma de relacionar imaginação e realidade é feito por Ribot (citado por VIGOSTKY, 2003), isto é, as representações criadoras encerram em si elementos afetivos. As meninas demonstram mais os aspectos afetivos que as enlaçam.

A ciência vem provando que os contos, os mitos, as lendas, não são mais do que uma reconfiguração do antigo, do vivido. As maiores fantasias não são mais que novas combinações dos mesmos elementos tomados da realidade, modificados ou reelaborados em nossa imaginação (VYGOTSKY, 2003). Um exemplo citado pelo mesmo autor faz referência à descrição de uma cena de um mundo irreal escrita por Pushkin:

No recanto do bosque verdeja, o carvalho limitado de dourada cadeia que ronda o gato sábio de noite e de dia: vira à direita, canta uma canção, vira à esquerda, conta um conto. É prodigioso: ali brincam os elfos, entretanto, as sereias repousam nas ramas; ali nas veredas ocultas, tem vestígio de feras desconhecidas; ali levanta-se, sem portas nem janelas, a cabana sobre patas de galinha. [[171]](#footnote-171)

Assim, podemos verificar que o fantástico é somente uma combinação de elementos tomados da realidade. Tudo existe no real, o gato, o bosque, a canção, etc. No entanto o romancista combina os elementos reais, com o fantástico, como quando fala do gato sábio, elfos, sereias. Não é diferente o que ocorre com o reconto de histórias e lendas das comunidades lintorâneas.

**CONCLUSÕES**

Os encontros com os meninos e as meninas, da quarta geração pós-turismo, evidenciaram um alto grau de conhecimento de todos os contos relembrados pela geração de seus avós. Assim, a transmissão oral intergeracional do reconto dos contos e lendas é uma das formas de se conhecer a memória psicossocial da comunidade. As crianças atualizam-nos e, por meio da capacidade imaginativa possibilitada graças à riqueza de experiências preenchem o universo da criança na comunidade litorânea. Os personagens infantis provenientes de programas de televisão são exemplos desse processo constante de rematizar as tradições, transformando-as.

O conteúdo das produções evidencia personagens crianças, ou seja, projeções de si, de seu grupo etário e suas relações de amizade. As meninas incluem os pesquisadores e palavras em seus desenhos e fotos e retratam um mundo amoroso e florido. Os meninos retratam as lutas e os desafios que eles devem enfrentar para vencer o “mal”. Os poucos adultos representam os perigos e a maldade dos monstros e das assombrações.

A natureza constitui o contexto dos personagens nas produções, especialmente nas fotografias. As noções de pertencimento e espacialidade foram retratadas e evidenciaram a disputa entre lugar com natureza exuberante e prédios sendo construídos. Os espaços livres diminuem e as crianças já não têm mais a liberdade das gerações anteriores. Seus lugares de brincadeiras foram reduzidos a pequenos círculos em torno de sua própria casa.

Todas as cores são utilizadas em abundância e próximas ao real. No entanto, a cor preta se sobressai as demais, especialmente relacionada ao conteúdo de assombrações representando mistério, medo, período noturno presente nas ilustrações tanto de meninos quanto de meninas.

A cor vermelha e rosa colorem os desenhos femininos. A afetuosidade parece evidenciar a facilidade com as quais as mesmas têm em demonstrar seus sentimentos e emoções. O que já não é permitido aos meninos. Estes retratam um mundo menos colorido. A imaginação é expressa no contexto dos contos, onde os meninos se fazem heróis. Imagem também esperada e exigida para que desempenhem seu papel masculino.

A diferenciação entre os gêneros é bastante presente na cultura local. O mar é ainda um lugar masculino. A pesca e o surf são práticas masculinas. Quem tentar romper terá que provar que também gosta de estudar.

Desse modo, ouvimos a diferença de gênero expressa no comportamento e nas opiniões das crianças. Eles deixam bem claro o que é brincadeira de menino e o que é de menina. Meninas estudam e pulam corda, enquanto os meninos surfam. Essa diferença é notadamente expressa no discurso das crianças. O que é dos meninos, as meninas não fazem e vice-versa. São dois territórios totalmente distintos.

Nessa perspectiva a desigualdade, segundo Gomes (2002) entre o que é atribuída a menina a ao menino é um referencial teórico para análise e compreensão acerca dos papéis de gênero. Estes são ensinados como próprios da condição de ser homem ou mulher, configurando-se enquanto uma imagem idealizada do masculino e do feminino, de modo que não percebemos sua produção e reprodução social.

A família ainda é a principal fonte reprodutora das desigualdades sociais ao gerar grandes expectativas sobre os comportamentos de homens e mulheres (GOMES e colaboradores, 2007). As ilustrações produzidas pelas crianças confirmam a manutenção dos estereótipos de gênero, apesar da saída da mulher dos papéis restritos ao ambiente doméstico, tornando-se menos segregadores. Entretanto, Blay (2003 citado por GOMES e colaboradores, 2007), afirma que essa abertura do mercado à mulher não é algo que busque igualdades de gêneros, mas que é uma questão político-econômica, pois a mão-de-obra feminina é mais barata e atende aos lucros do capitalismo.

Outra fonte reprodutora são os discursos da medicina e da biologia sobre a diferença biológica dos gêneros reforçam as diferenças entre o masculino e o feminino. Segundo Dal'Igna (2007), por exemplo, ao diferenciar o funcionamento cerebral feminino do masculino, analisando as taxas hormonais. As diferenças biológicas parecem contribuir para reiterar e legitimar a superioridade masculina e a inferioridade feminina.

Nosso estudo, em consonância com Dal’Igna (2007), evidencia que as meninas possuem um maior interesse, atenção e esforço em relação aos estudos, enquanto os meninos têm dificuldades de aprender pela carência de concentração. As ilustrações delas apresentam linguagem escrita e procuram identificar os elementos que estão desenhados. Isso pode ser explicado pelo papel social da mulher, que desde cedo aprende a ser bem comportada, disciplinada, e obediente, adaptando-se melhor à escola. Conforme Meyer (2003, citado por Dal’Igna, 2007):

Nesse sentido, penso que é importante analisar como determinados enunciados de discursos científicos, ao serem apresentados como descobertas incontestáveis de pesquisas científicas, contribuem para que reconheçamos esses modos de “ser menino” e “ser menina” como parte da natureza de ambos e para que passem a funcionar como enunciados do senso comum (p.248).

Outro aspecto relevante esboçado em nossa pesquisa é o fato de que em muitas famílias, as mulheres assumiram o papel de provedoras. Segundo Perucchi e Beirão (2007), cresce no Brasil o número de lares chefiados por mulheres, criando novos arranjos familiares. Isso vem contrariando os preceitos do patriarcado, e contestando modelos tradicionais. Uma nova estrutura familiar vem se formando, repletas de ressignificações de relações sociais e, dentre elas, as de gênero. Continuaremos acompanhando-as para compreendê-las e melhor intervir. O desafio permanece.

.

**REFERÊNCIAS**

ARIÈS, Phillipe. (1981). **História social da criança e da família**. 2ª edição. Rio de Janeiro: LTC.

COELHO, Rejane. (2002). **Trabalho voluntário na favela: uma experiência construída entre ações, afetos e saberes**. Dissertação de Mestrado, PUC-SP.

CORSO, **Diana L., CORSO, Mário. (2006). Fadas no Divã – Psicanálise das Histórias Infantis. Porto Alegre: Artmed.**

CRUZ, Tânia M.; CARVALHO, Marília P. de. (2006). **Jogos de gênero: o recreio numa escola de ensino fundamental**. Cadernos Pagu, vol., n. 26.

DAL’IGNA, Maria Cláudia. (2007). **Desempenho escolar de meninos e meninas: há diferença?**. Educação em Revista, vol., n. 46.

DEL PRIORE, Mary. (1999). **História das Crianças no Brasil**, (Org.) São Paulo: Contexto.

FREITAS, Marcos, (org.). (2003). **História Social da Infância no Brasil**. 5ª edição. São Paulo: Cortez.

FREITAS, Rosangela. (2004). **O tema trabalho infanto-juvenil na mídia: uma interpretação ideológica**. Tese de Doutorado, PUC-SP.

GOMES, Nadielene; DINIZ, Normélia Maria; ARAÚJO, Anne; COELHO,Tâmara Maria. (2007). **Compreendendo a violência doméstica a partir das categorias gênero e geração**. Acta Paulista de Enfermagem, vol.20, n. 4.

OLIVEIRA, Adélia A. S. de. (2007). **Memória psicossocial da comunidade da Praia do Francês**. Maceió: EDUFAL.

OLIVEIRA, Adélia A. S. de. (2005). **Turismo de massa e segregação psicossocial em uma comunidade litorânea no Nordeste brasileiro**: uma análise a partir da experiência de resistência e submissão das crianças. Tese de Doutorado, PUC – SP.

OLIVEIRA, Adélia. A. S. de. (2002). **Praia****do Francês uma comunidade invadida pelo****turismo**. Recife: Massangana / Fundação Joaquim Nabuco.

PERUCCHI, Juliana; BEIRÃO, Aline M. (2007). **Novos arranjos familiares: paternidade, parentalidade e relações de gênero sob o olhar de mulheres chefes de família**. Psicologia Clínica, vol.19, n. 2.

SCOTT, Joan. (1995). ***Gênero:* uma categoria útil de análise histórica**. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez.

THIOLLENT, Michel. (2004). **Metodologia da pesquisa-ação**. 13ª edição. São Paulo: Cortez.

VYGOTSKY, Lev. S. (2003). **La imaginacion y el arte en la infância**. Madri: Akal S.A.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome Samba e Relações de Gênero na Ilha de Santa Catarina | **A 008**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Rodrigo Cantos Savelli Gomes |
| Orientadora/o Acácio Tadeu Camargo Piedade |
| IES: Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) |
| Cidade/Estado: Florianopolis/SC |
| Outras Informações: Estudante de Graduação |

Esta investigação tem como objetivo refletir sobre como se estabelecem às relações de gênero na *cultura do samba* da cidade de Florianópolis, procurando perceber em que medida a atuação das mulheres nas atividades musicais deste movimento têm possibilitado a contestação e a transformação dos papéis de gênero ali vigentes.

Para isso, tomamos como ponto de partida três segmentos do samba de Florianópolis: (1)o samba de raiz[[172]](#footnote-172), com os grupos *Um* *Bom Partido* e *Os Novos Bambas*, que apresentam uma significativa parcela feminina na sua estrutura; (2) o pagode[[173]](#footnote-173), através do grupo *Entre Elas*, único grupo de samba formado exclusivamente por mulheres no estado de Santa Catarina; (3) a escola de samba, com a *Embaixada Copa Lord,* que conta praticamente com um naipe feminino em sua bateria.

A partir da perspectiva etnomusicológica, com base nas ferramentas etnográficas, o trabalho metodológico constituiu-se no acompanhamento de shows e ensaios, com observação livre, registro em diários de campo, aplicação de entrevistas semi-estruturadas, questionários, conversas informais e consultas regulares a jornais e revistas da cidade. O recorte temporal limitou-se aos anos de 2007 e 2008 e o territorial ao espaço conhecido como a “Grande Florianópolis”, que abrange a capital e toda sua região metropolitana. Foram entrevistadas 11 mulheres sambistas, integrantes dos grupos acima mencionados.

Em uma análise da literatura dos trabalhos mais relevantes que tratam da origem e desenvolvimento do samba em nosso país (SANDRONI, 2001; VIANNA, H. 2007; MOURA, 2004; LIMA, L., 2002 e 2005; ARAÚJO, 1999 e 2008), percebemos que a mesma apresenta uma escassez de dados históricos (e recentes também) sobre a participação feminina nas atividades musicais em torno deste universo, o que nos induz a pensar neste gênero musical[[174]](#footnote-174) com um espaço essencialmente masculino.

Por outro lado, ao analisar a literatura, é preciso ter em conta que na sociedade ocidental, a academia, os meios de comunicação, as igrejas, o Estado, as escolas, enfim, instituições que produzem o conhecimento e detêm o poder, por séculos perpetuou uma estrutura que favoreceu imensamente a projeção dos membros do sexo masculino frente a uma desvalorização e invisibilidade do sexo feminino. Diante dos poucos registros das atividades e da presença feminina, tendemos a pensar que estas tiveram pequena participação ou um papel secundário nas decisões e formações históricas da nossa sociedade, conforme denunciam Joana Pedro (1994) e Miriam Grossi (1998). Contudo, atualmente sabemos que isso não reflete exatamente a realidade, muitas(os) historiadoras(es) têm revelado que mesmo em épocas de grande opressão, haviam ocasiões em que as mulheres obtiveram poder e reconhecimento social. Grossi (1998) explica como a ciência e a mentalidade moderna se adequou à imagem masculina, dando pouca margem nos espaços intelectuais, sociais e políticos para a projeção da face feminina:

A ciência, tal como conhecemos, parece dar explicações “neutras” e “objetivas” para as relações sociais. No entanto, a ciência que aprendemos desde a escola reflete os valores construídos no Ocidente desde o final da Idade Média, valores que refletem apenas uma parte do social: a dos homens, brancos e heterossexuais. Sempre aprendemos que Homem com H maiúsculo se refere à humanidade como um todo, incluindo nela homens e mulheres. Mas o que os estudos de gênero tem mostrado é que, em geral, a ciência está falando apenas de uma parte desta humanidade, vista sob o ângulo masculino e que não foi por acaso que durante alguns séculos havia muito poucas cientistas mulheres. Grande parte das mulheres queimadas como “bruxas” pela Inquisição eram mulheres que faziam ciência e lidavam com plantas e processo de cura (*op. cit*, p.05).

Uma vez ciente desta lacuna na literatura, nos registros históricos, nas metodologias científicas, não se pode negar a importância da participação feminina em função de uma simples ausência de relatos, visto que a ausência pode ser traduzida aqui pela palavra invisibilidade.

É preciso também fazer mais algumas observações a respeito do samba usualmente ser rotulado como um universo masculino e/ou como um espaço de conservação dos valores de uma sociedade machista. Em geral, na literatura o mecanismo mais usado para discutir esta hipótese tem sido a análise das letras contidas nas composições musicais de grandes sambistas, homens ou mulheres, como é o caso dos trabalhos de Letícia Vianna (1998), Synval Beltrão (1993); Maria A. Santa Cruz (1992), Ana M. Veiga (2006), Maria I. Matos (2004), Neusa M. Costa (2006), Ruben G. Oliven (2000), Adalberto Paranhos (2006).

De fato, estes estudos revelam que o conteúdo da letra, na maior parte das vezes, tende a reproduzir os estereótipos de masculinidade e feminilidade. Neste caso, a figura feminina aparece constantemente subjugada aos valores morais de uma sociedade onde o papel da mulher deve ser o de submissa. Assim, de modo geral, o samba, em se tratando de seu discurso falado, não aparece como um instrumento contestador ou transformador, mas sim como consolidador dos papéis de gênero vigentes, mesmo quando composto por mulheres[[175]](#footnote-175).

De todo os modos, a letra não deve ser tida como “o campo por excelência de significação de conteúdo” (MENEZES BASTOS apud MELLO, 1996, p.18), mas apenas como um meio, entre tantos, para o a compreensão do fenômeno musical. Ao tomá-la isoladamente, está sujeito a uma visão fragmentada. Por isso, entendemos que, apesar de em muitos casos a letra apresentar um conteúdo ‘machista’, o universo musical pode apresentar faces completamente opostas a esta de acordo com a perspectiva tomada. Outros mecanismos de análise como, por exemplo, a performance, a composição musical, (melodia, ritmo, harmonia), o fenômeno sonoro, as relações sociais entre os agentes envolvidos, suas opiniões, trajetórias de vida, podem trazer questões significativas para o plano das relações de gênero, as quais nem sempre podem ser percebidas na letra de uma canção.

Em Florianópolis o samba se desenvolve em um contexto onde a história e a cultura das populações afro-brasileiras permanece encoberta, por décadas, por uma política que favoreceu imensamente a projeção das tradições européias (açorianos, alemães e italianos), negligenciando a cultura das populações negras como parte da identidade catarinense, conforme revelam Ilka B. Leite (1995), Cristiana Tramonte (1995) e Áurea D. Silva (2006).

Por essa razão, há pouquíssimos estudos acadêmicos sobre a história e o desenvolvimento do samba em Florianópolis. Somente na década de 1990 surgiu um dos primeiro estudos, com Cristiana Tramonte (1995), direcionado às escolas de samba da ilha. Recentemente alguns trabalhos também começaram a despontar como, por exemplo, o de Ricardo Fujii (2002), que traz um estudo de caso sobre o grupo *Os Novos Bambas;* a pesquisa de Áurea D. Silva (2006), direcionada ao segmento das escolas de samba – mais especificamente a Embaixada Copa Lord –; e o trabalho de Airon A. Pereira (2007), que faz um levantamento sobre o *pagode romântico[[176]](#footnote-176)* praticado na cidade. Fora da academia, no ano 2005, Alberto H. Blumenberg (popularmente conhecido como ‘Avez-Vous’) publicou um livro sobre suas memórias como sambista e fundador da escola de samba Embaixada Copa Lord. Anos antes, C. Bernard (2001), conhecido como ‘Mickey’, também sambista local, lançou um dicionário das escolas de samba onde inclui informações sobre o samba da cidade. Na mesma época, surgiu o documentário *Ali na esquina*, trazendo significativas reflexões sobre o universo do samba da capital catarinense, tendo como recorte os anos de 2000 a 2005. Contudo, apesar do recente interesse em investigar essa manifestação cultural, as bases para uma reflexão mais consistente sobre o samba da ilha de Santa Catarina ainda estão em formação. Se poucos registros existem sobre a história e o desenvolvimento do samba na cidade, que dirá sobre a atuação das mulheres neste segmento.

O que podemos perceber nesses estudos, assim como no discurso dos sambistas entrevistados, é que o samba de Florianópolis, desde seus primórdios, recebeu ampla influência da tradição carioca, conservando, neste processo, algumas características próprias. Recentemente, a influência do *pagode paulista* ou *pagode romântico* tem sido também bastante presente nas práticas musicais da cidade, principalmente entre os jovens, conforme descreve Pereira (2007). Esses indicativos não são exclusivos da cidade de Florianópolis, mas, sim, acompanham a tendência nacional. A influência principal a qual nos deteremos no presente trabalho é aquela ligada às relações de gênero, procurando perceber em que medida estas relações reportam às tradições acima apontadas.

A seguir, destacaremos algumas reflexões apontando as formas como atualmente as mulheres se inserem na cultura do samba de Florianópolis, relacionando, ao mesmo tempo, com discurso das sambistas recolhidos através de entrevistas realizadas ao longo da pesquisa.

No que se refere às escolas de samba, Florianópolis conta atualmente com quatro representantes: Unidos da Coloninha, Protegidos da Princesa, Consulado do Samba, e Embaixada Copa Lord. Pela dimensão deste trabalho, tomaremos apenas a última, entre outros fatores, por revelar uma concentração feminina na bateria em torno do naipe dos chocalhos[[177]](#footnote-177). O período de maior acompanhamento, observação e recolhimento de entrevistas se deu nos preparativos para o desfile do carnaval de 2008, embora a aproximação entre pesquisador e escola remeta-se há anos anteriores.

Neste período, foi possível observar a atuação das mulheres nas atividades musicais nos seguintes espaços: como pastoras e como ritmistas, especialmente no naipe dos chocalhos. Outras funções como, compositor, cavaquinista, violonista, intérprete[[178]](#footnote-178), mestre e contra-mestres de bateria, foram compostas exclusivamente por homens. Como ritmistas, apenas duas mulheres atuaram fora dos chocalhos, uma no tamborim e outra no repenique.

Embora sem uma pretensão direta, o naipe dos chocalhos tem se tornado um espaço centralizador para as mulheres que desejam participar da bateria desta escola, sendo considerado, atualmente, praticamente uma ala feminina, conforme relata a coordenadora deste naipe.

*“Só um ou outro [homem] que procura. Eles já sabem que o chocalho as mulheres sempre procuram, então eles deixam de lado. Esse ano só tem dois, ano passado tinha três, cada ano que passa vai diminuindo. [...] Eles vêem que só tem mulher, ficam meio assim...[desconfiados]. Já virou a ala feminina”.*[[179]](#footnote-179)

Apesar de contar com a presença de dois homens, percebemos que havia um certo desconforto por parte deles. Um se recusava a permanecer junto ao grupo, freqüentemente abandonava seu posto para andar entre os demais ritmistas e, quanto retornava, permanecia de costas para o seu naipe[[180]](#footnote-180). O outro rapaz justificou sua presença no chocalho[[181]](#footnote-181) ao fato de ser membro da bateria show da escola.

Apesar de não haver qualquer tipo de impedimento formal quanto à presença de homens no chocalho, há sim um bloqueio simbólico, gerado por uma silenciosa reestruturação dos papéis de gênero neste setor da bateria, o que tem tornado a participação deles cada vez mais rara e a presença feminina garantida entre os ritmistas. A conquista do chocalho pelas mulheres já é tão forte nesta escola que algumas mulheres até hesitam ao escolher outro instrumento que não este.

*“Pensei chocalho... coisa de mulher... eu sou mulher, eu pensei! Porque que eu não to no chocalho, né? Mas chocalho não é uma coisa que me diverte [...] não é aquela coisa toda, é legal, até um dia eu podia sair, mas minha paixão mesmo é o tamborim”.*[[182]](#footnote-182)

Em contrapartida, o chocalho é freqüentemente visto como um instrumento fácil de tocar, o que o coloca, de acordo com suas falas, como mais adequado às mulheres. Ao questioná-las sobre o porquê da maior presença feminina neste naipe, as respostas foram muito similares.

*“É natural mesmo, elas já vão direto. Eu acho mais fácil. O chocalho é importante na bateria, é claro, mas não é tão importante como os outros instrumentos. Ele é o mais fácil de fazer”.*[[183]](#footnote-183)

*“Eu acho que elas acham que é mais fácil de tocar”.*[[184]](#footnote-184)

Além da suposta facilidade, questões como força física e resistência também aparecem como elementos decisivos no processo de escolha de um instrumento.

*“Tem mulher que toca surdo, mas só quem tem força mesmo, eu acho que surdo é pra homem. Tamborim e chocalho já combina mais [com mulher]. Querendo ou não o homem tem mais força, então o surdo já é um instrumento pensado [para homem], a mulher não tem condições... Tem mulher que consegue, mas eu, por exemplo, não ia conseguir sair na avenida tocando surdo”.*[[185]](#footnote-185)

Por outro lado, a “força” a que se refere pode estar mais embutida no âmbito cultural do que físico propriamente dito. “Diversos instrumentistas, não apenas bateristas, observam que, para tocar um instrumento, é necessário o aproveitamento do movimento do peso do corpo, e não ‘força’ propriamente dita” (JACQUES, 2007, p. 98). Em contrapartida, em suas falas também percebemos que o chocalho não se trata exatamente de um instrumento que exige pouca resistência física[[186]](#footnote-186).

*“No começo dói muito os braços. Tu toca um tempo e depois leva um ano pra tocar de novo. Aí quando retoma fica uns três dias doendo o braço. Mas depois que esquenta o corpo pára de doer. Mas cansa bastante, a gente sai daqui com o braço bem doído”.*[[187]](#footnote-187)

Já no canto, as mulheres atuam apenas na posição de pastoras, ou seja, fazendo um contracanto em partes selecionadas do samba-enredo, enquanto que aos homens cabe fazer a voz principal. A presença das pastoras é opcional, portanto, muitas escolas preferem abrir mão deste recurso, deixando apenas a voz principal. Em Florianópolis, ainda é uma posição que esta sendo reconhecida, causando estranheza para alguns.

*“Tem gente que olha meio de lado... mulher cantando... por que é um pouco raro aqui em Florianópolis mulher cantando [em escola de samba]. [...] Por enquanto é só na Copa Lord que tem, a Protegidos parece que ta botando também. Estamos conquistando nosso espaço dentro do universo masculino”.*[[188]](#footnote-188)

Conforme dito anteriormente, quando há mulheres no canto sua participação se restringe sempre à segunda voz. Contudo, apesar dessa divisão ser constatada em praticamente todas as escolas de samba do país, constituindo-se numa tradição das escolas de samba, há um desejo de quebrar este paradigma por parte das mulheres da Copa Lord.

*“Na parte das músicas a gente não canta o samba inteiro, a gente entra só de vez em quando, pra dar o brilho na música. Mas às vezes eu acho que eles acham que a gente não é capaz de cantar um samba inteiro na avenida pra ajudar. Eles dizem que nossa voz não tem peso igual à de um homem. [...] Eles não querem quebrar essa [tradição?]”.*[[189]](#footnote-189)

*“Falam que a mulher tem voz aguda, não pode puxar samba-enredo, que é homem que tem que puxar. A gente não canta todas as partes do samba-enredo. Eles acham que a gente não tem voz pra isso”*.[[190]](#footnote-190)

Essa insatisfação é conseqüência da desvalorização de seu papel, de sua importância como cantora e integrante do grupo. Segundo suas experiências, sua presença é percebida quase como dispensável.

*“Na escola de samba eu notei que se a mulher for tudo bem, se não for tanto faz. Não tem tanta importância. O importe é o puxador... a gente sabe da importância do puxador, mas a gente sabe do brilho que a mulher dá quando ta do lado dele. Acho que é o conjunto”.*[[191]](#footnote-191)

Na disposição dos ensaios, pudemos notar que as pastoras sempre ficam atrás dos puxadores, há dois ou três metros de distância, formando um grupo à parte. Se alguma delas não pode ir, nenhuma comparece ao ensaio e, quando isto ocorre, o mesmo parece transcorrer normalmente.

Quanto à discriminação, nenhuma das ritmistas entrevistadas relatou perceber algum tipo de preconceito na bateria pelo fato de serem mulheres. Em contra partida, todas as cantoras afirmaram, em alguma medida, percebê-lo. Curiosamente, este dado se contrapõe com a participação feminina ao longo da história da música ocidental, onde as mulheres há décadas conquistaram reconhecimento e prestígio como cantoras, enquanto que como instrumentista o processo foi mais lento, gerando polêmicas até os dias atuais, conforme pudemos perceber em estudo desenvolvido anteriormente (ver: Gomes e Mello, 2008; Mello, 2007).

No universo do samba, paralelamente às escolas de samba estão os grupos de *samba de raiz* e os grupos de *pagode.* Florianópolis conta atualmente com três representantes deste primeiro segmento, o *Número Baixo*, *Os* *Novos Bambas* e o grupo *Um Bom Partido*. Estes dois últimos apresentam uma significativa parcela feminina, (praticamente a metade do contingente), por essa razão, a estes dedicaremos maior atenção neste trabalho. Quanto ao segundo, os grupos de pagode, de acordo com recente levantamento feito por Pereira (2007), existem aproximadamente vinte seis grupos na região, todos formados por homens[[192]](#footnote-192), à exceção do *Entre Elas*, que conta (propositalmente) apenas com mulheres.

Três dados nos chamaram atenção: primeiro a desproporcional quantidade de grupos distribuídos em cada segmento, o que sugere uma popularidade, demanda e aceitação maior do pagode na cidade. Segundo, a quantidade maior de mulheres, proporcionalmente falando, no samba de raiz; e, por último, a diferente forma de integração da mulher: enquanto que no samba de raiz elas participam juntamente com os homens, no pagode, a estratégia de inserção foi apoiar-se num grupo exclusivamente feminino, conforme descreve uma das integrantes[[193]](#footnote-193).

*“No caso do pagode é difícil a mulher estar no meio, nos instrumentos. Ta mais no público, dançando. Mas no meio ali da percussão é difícil conquistar um espaço no meio dos homens. Ás vezes eles são muito machistas. Mas como a gente é tudo mulher, a gente não precisou estar no meio deles, a gente não precisou tocar com eles, a gente conseguiu tocar entre a gente. Agora se fosse pra tocar no meio deles, seria mais difícil a aceitação”.*[[194]](#footnote-194)

Quanto aos grupos de raiz, o acesso à mulher parece ser mais democrático, entre outras razões, devido ao seu caráter familiar. Os dois grupos em questão se desenvolveram em reuniões de família, “no fundo do quintal mesmo” conforme descreve Jandira[[195]](#footnote-195), uma das fundadoras do *Um Bom Partido*. O mesmo é percebido por Fujii (2002) em seu trabalho sobre o grupo *Os* *Novos Bambas*. Ainda hoje, depois de anos de formação, diversos integrantes possuem algum tipo de relação de parentesco. Suas apresentações musicais costumam serem marcadas pela forte presença de amigos, familiares, membros da comunidade, sambistas, sempre num ambiente fraterno e informal. Talvez, por esta razão, por esse caráter familiar, nenhumadas entrevistadas afirmou perceber qualquer tipo de preconceito contra elas neste ambiente musical devido à sua condição de gênero.

Por outro lado, percebemos que a maioria dos grupos de pagode da região, inclusive o *Entre Elas*, possuem uma relação menos voltada ao familiar, ao comunitário, e mais direcionada ao aspecto comercial. Suas apresentações costumam ter um caráter profissional, onde a intimidade com o público é menor, caracterizando-se mais na condição de fã /ídolo. Curiosamente, todas mulheres entrevistadas deste grupo afirmaram perceber preconceito, principalmente por parte dos contratantes, embora este não se dê explicitamente.

*“Não podemos dizer: ‘ah, sofremos preconceito!’, mas assim, um certo receito, eu vou te dizer que a gente sofre bastante. Questão de chegar pra tocar e todo mundo ficar parado, esperando pra ver se realmente sabiam tocar. [...] Em casa noturna é assim, os caras querem que a gente toque mas falam: ‘ah, queria ver vocês tocar antes’”.*[[196]](#footnote-196)

Contrapondo esses dois segmentos, podemos dizer que o samba de raiz reflete o ambiente da ‘casa’, o familiar, o privado, enquanto que o pagode, o ambiente da ‘rua’, o público. Historicamente, ao longo de vários séculos, a ‘casa’ foi o espaço destinado às atividades femininas, enquanto que a ‘rua’ foi consagrado como espaço masculino. Esta característica vincula a participação da mulher a uma ordem moral e social conservadora que ainda opera a distinção entre feminino e masculino atribuindo para o primeiro o espaço privado e para o segundo o espaço público. Roberto M. Moura (2004) explora essa dicotomia casa/rua em sua pesquisa sobre o samba carioca, o que contribuiu para esta reflexão sobre as relações de gênero.

Quando digo então que “casa” e “rua” são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas, dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas (DAMATTA apud MOURA, 2004, p 29).

Neste sentido, o *samba de raiz* despontou como o universo mais democrático do samba no que se refere à participação e aceitação da presença feminina. Apesar de sua tradição remeter a uma época de maior opressão às mulheres – por vezes, contendo nas próprias letras dos sambas um discurso que coloca a mulher numa condição subalterna –, o que se percebe é que há uma menor rigidez quanto à participação delas nas mais diversas atribuições musicais.

O *pagode* se apresentou como o universo mais masculino do samba, apesar de ser um fenômeno mais contemporâneo, tendo surgido em uma época onde as mulheres conquistaram diversos espaços na sociedade, assim como nas práticas musicais. A participação feminina aparece aqui como exceção e, talvez por isso, a alternativa encontrada pelas musicistas locais tenha sido a criação de um grupo exclusivamente feminino.

Já a *escola de samba* despontou como o espaço mais instável em relação à participação feminina. Talvez isso se deva ao fato de muitos interesses, de diversos segmentos da sociedade, interferirem em seu cotidiano. Ao mesmo tempo em que a escola precisa preservar a cultura negra, a cultura do samba e, conseqüente, suas tradições, como instituição social ela deve promover uma participação democrática entre gêneros, raças, classes, etnias, quebrando neste processo muitos valores morais e antigas tradições. Contudo, mesmo quando teoricamente os espaços são abertos sem fazer distinções, na prática eles acabam sendo ocupados de forma segmentada, reproduzindo as divisões, os valores e os preconceitos existentes na sociedade. No caso da bateria da escola de samba *Embaixada Copa Lord,* a ‘inconsciente’ concentração feminina em torno do chocalho reflete as segmentadas relações entre indivíduos promovida pela sociedade. Estas relações são perpetuadas por instituições como escolas, igrejas, empresas, órgãos públicos, as quais comumente separam indivíduos por faixa etária, gênero, raça, classe, sexualidade.

**Considerações finais**

Refletir sobre as relações de gênero num universo tão amplo como é a *cultura do samba* nos conduziram a discutir questões como: as diferentes formas de inserção das mulheres nos diversos espaços promovidos por esta cultura; os papéis assumidos por elas neste processo a partir de sua condição de gênero; as causas de sua possível invisibilidade neste movimento; e, os motivos que levam à sua reduzida participação em determinados espaços e/ou funções.

Neste sentido, compreendemos que as relações de gênero no interior desta cultura musical não se apresentam de forma estática, mas sim em constante processo de reformulação. Por trás de seus depoimentos, suas práticas políticas, sociais e artísticas percebemos que as mulheres musicistas se articulam no sentido de estabelecer novas relações de poder no movimento, embora sua atuação não se caracteriza necessariamente como uma prática de resistência ou incorporação ideológica.

Por outro lado, a crescente participação das mulheres neste meio musical precisa ser acompanhada também de uma crescente visibilidade nos estudos acadêmicos sobre essa produção cultural, o que ainda continua sendo pouco pesquisado, apesar da reestruturação e conquista de diversos espaços por parte do contingente feminino.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

*ALI NA ESQUINA.* Direção: Graziela Storto e Rita Piffer. Produção: André Barbosa e Cristine Corrêa. Produção independente. DVD (1h30min), 2006.

ARAÚJO. Samuel. Brega, Samba, e Trabalho Acústico: variações em torno de uma contribuição teórica à etnomusicologia. *Revista Opus* n. 6. out. 1999. Disponível em: <http://www.anppom.com.br/opus/opus6/araujo.htm>

\_\_\_\_\_\_\_\_. Relações Musicais entre a África e as Américas no Samba Carioca. In: *Música em Debate*: perspectivas interdisciplinares. (orgs) ARAÚJO, S; PAZ G; CAMBRIA V. Rio de Janeiro: MauadX: FAPERJ, 2008, p. 181-185.

BELTRÃO, Synval.*A Musa-Mulher na Canção Brasileira.*Ed. Liberdade, SP, 1993.

BERNARD, C. *O bê-á-bá das escolas de samba***.** Florianópolis: Diálogo Cultura e Comunicação, 2001.

BLUMENBERG, Alberto Henrique. *Quem vem lá?:*a história da Copa Lord. Florianópolis: Garapuvu; 2005.

COSTA, Neusa Meirelles. *A mulher na música popular brasileira.*Disponível em: <http://www.samba-choro.com.br/s-c/tribuna/samba-choro.0401/0405.html>. Acessado em: 02/10/2006.

DINIZ, André. *Almanaque do samba:* a história do samba, o que ouvir, o que ler, onde curtir. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

FUJII, Ricardo Massao. *Os Novos Bambas:*continuidade da música popular no morro da caixa d'água. 2002. 58 p. Monografia (Graduação) Centro de Artes. Universidade do Estado de Santa Catarina. Florianópolis. 2002.

GOMES, Rodrigo Cantos Savelli; MELLO, Maria Ignez Cruz. Relações de gênero e rock’n’roll: um estudo sobre bandas femininas de Florianópolis. In: 3º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero – Redações e artigos científicos vencedores – 2008. Brasília: Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, p. 134-148, 2008. Disponível em: <http://www.cnpq.br/premios/2007/construindo\_igualdade/pdf/3\_premiacao.pdf>.

GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. *Revista Antropologia em Primeira Mão.* PPGAS/UFSC, 1998.

JACQUES, Tatyana de Alencar.*Comunidade Rock e bandas independentes de Florianópolis:* uma etnografia sobre sociabilidade e concepções musicais. 2007. 142p. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. 2007.

LEITE, Ilka Boaventura. As Classificações Étnicas e as Terras de Negros no Sul do Brasil. In: *Terra de Quilombos: Caderno da Associação Brasileira de Antropologia*, v. 1, p. 111-119, 1995.

LIMA, Mariana Semião de. *Rap de batom: família, educação e gênero no universo rap.* Dissertação (Mestrado) da Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas: SP, 2005.

LIMA, Luiz Fernando Nascimento de. O pagode dos anos 80 e 90: centralidade e ambivalência na significação musical. *Revista Em Pauta*, v. 13, n. 12, p. 89-111, 2002.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Simbologia e significação no samba: uma leitura crítica da literatura. *Revista Per Musi:* revista acadêmica de música.n. 12, jul-dez, 2005. Belo Horizonte. Escola de Música da UFMG, 2005, p.05-24.

MATOS, Maria Izilda S. Sensibilidades feminina: poética e música em Dolores Duran. *Revista Labrys: estudos feministas* n.5, Jan-Jul 2004.

MATSUNAGA, Priscila Saemi. *Mulheres no hip hop: identidade e representações.*Dissertação (Mestrado) da Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas: SP, 2006.

MELLO, M. Ignez Cruz. “O Samba Pede Passagem” (Misturando Alegria e Tristeza): um gênero musical na construção da identidade brasileira. *Revista Universidade e Desenvolvimento.* Centro de Artes/UDESC. Carderno 1, v. 3 n. 2 out. 1996 Florianópolis. (p.41-55).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Relações de gênero e musicologia: reflexões para uma análise do contexto brasileiro. *Revista Eletrônica de Musicologia*, XI, Setembro de 2007. Disponível em: <http://www.rem.ufpr.br/REMv11/14/14-mello-genero.html>.

MOURA, Roberto M. *No princípio era a roda:* um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

NETO, Paulo Cordeiro de Oliveira. A pura cadência da Tijuca:um estudo sobre a organização social através da bateria do Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos da Tijuca. *Revista Habitus:* revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais. IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v.2, n.1, mar. 2004, p. 21-30. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br/2paulo.htm>.

OLIVEN, Ruben George. A sociedade no princípio deste século vista através da música popular brasileira. In: *Entre a Europa e África:* a invasão do carioca. (Orgs) LOPES, Antonio Heculano. Rio de Janeiro. Fundação Casa de Rui Barbosa, Topbooks, 2000, p.99-109.

PARANHOS, Adalberto. Além das amélias: música popular e relações de gênero sob um regime ditatorial.VII Congreso Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular, Rama Latinoamericana. Mesa 25 Tema III: Gêneros musicais e relações de gênero. 2006.

PEDRO, Joana Maria. *Mulheres honestas e mulheres faladas:* uma questão de classe.Florianópolis: ed. UFSC, 1994.

PEREIRA, Airon Alisson. *O "samba moderno" e o pagode romântico em Florianópolis:*história, bandas e características. 2007. 62 p. Monografia (graduação) Curso de Licenciatura em Música. Centro de Artes. Universidade do Estado de Santa Catarina. 2007.

PRASS, Luciana. *Saberes Musicais em uma Bateria de Escola de Samba:*uma etnografia entre os Bambas da Orgia. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente:* transformações no samba do Rio de Janeiro, 1917-1933. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SANTA CRUZ, Maria Áurea. *A Musa sem Máscara:* a imagem da mulher na música popular brasileira. Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1992.

SILVA, Áurea Demaria. *No balanço da “Mais Querida”:* música, socialização e cultura negra na escola de samba Embaixada Copa Lord – Florianópolis (SC). 2006. 182p. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Música. Universidade Estadual Paulista. 2006

SOUZA, Ângela Maria. A globalização do movimento hip-hop: estabelecendo relações de consumo e gênero. Fazendo Gênero 7.*Anais.* ST.43 Corporalidade, Consumo, Mercado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

TRAMONTE, Cristiana. *A pedagogia das escolas de samba de Florianópolis:*a construção da hegemonia cultural através da organização do carnaval. 1995. 301p. Dissertação (Mestrado) Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, 1995.

VEIGA, Ana Maria. Mulheres em Rádio e Revista: Imagens Femininas na Época de Ouro da Música (Rio de Janeiro 1930/1945) 216p. 1º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero – Redações e trabalhos científicos monográficos vencedores, 2006, p.32-63.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba.*Rio de Janeiro: 6 ed. Jorge Zahar, 2007.

VIANNA, Letícia C. R. *Bezerra da Silva:* produto do morro: trajetória e obra de um sambista que não é santo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome As Relações de gênero “Piâm Id-Biyên Id-Prõ”[[197]](#footnote-197) na Sociedade Apinayé[[198]](#footnote-198): Um estudo exploratório nas aldeias São José e Bonito. | **A 009**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Severina Alves de Almeida |
| Orientadora/o Profa. Eliana Henriques Moreira |
| IES: . Universidade Federal do Tocantins |
| Cidade/Estado:Tocantis |
| Outras Informações: Estudante de graduação |

**Introdução**

A temática indígena atualmente vem ganhando projeção quando, por meio de ações afirmativas o Governo Federal demonstra preocupação em reparar a histórica dívida para com os povos nativos que aqui já estavam quando aportaram os europeus, ainda no século XVI, com suas políticas de exploração predatória, rompendo fronteiras, dizimando povos, destruindo culturas e promovendo toda forma de etnocídio. Ademais, com a Constituição Cidadã promulgada em 1988 e outros documentos oficiais, esses povos têm garantido direitos elementares, como é o caso da demarcação das terras em que vivem; cotas para ingresso em universidades públicas; políticas que garantam a permanência nessas universidades dos estudantes que lá ingressam e a construção de postos de saúde e de escolas de educação formal nas aldeias.

Nesse sentido, a educação indígena assume o contorno de política pública voltada para os interesses das etnias que ousaram sobreviver ao verdadeiro holocausto promovido pelos colonizadores, tendo à frente uma gama de ONGS – Organizações não governamentais – e entidades oficiais como é o caso da FUNAI – Fundação Nacional do Índio - além de uma imensa parcela da sociedade civil que, sensível às reivindicações desses povos, buscam mecanismos de convivência em meio à diversidade, atuando mesmo como promotoras de uma rede de diálogo num mundo dividido. Não obstante, vivencia-se o processo de uma globalização hegemônica que adentra nos lugares mais recônditos, como é o caso das aldeias indígenas, interferindo na forma de ser e de viver de suas populações, com conseqüências imprevisíveis e futuro incerto.

Dessa forma, os atores educacionais que interagem nesse universo levam/trazem consigo o desafio de adequar às peculiaridades de cada povo abordagens que sejam relevantes para as suas particularidades, pois como se sabe cada etnia é um mundo à parte e o que serve para os brancos, ou mesmo para alguns povos que já foram estudados, não tem necessariamente relevância para outros. Constata-se que dentro de uma mesma etnia, desde que seus componentes vivam em aldeias diferentes, existem diferenças importantes, e isso vale também para os povos Apinayé. Quanto à educação escolar, questiona-se mesmo até que ponto é realmente importante levar às aldeias uma educação pautada nos paradigmas da sociedade abrangente, e aí encontra-se aberta uma enorme variedade de possibilidades para estudos e pesquisas em áreas como sociologia, antropologia, educação, etc.

Com efeito, este trabalho visa mediante um estudo exploratório e etnográfico nas aldeias São José (antiga Bacaba) e Bonito, a fazer um estudo sobre a posição que assume a mulher indígena na sociedade Apinayé, suas vicissitudes e anseios, quando se discute um entendimento acerca da igualdade de gênero também entre os povos indígenas, considerando o permanente contato com a sociedade abrangente como mecanismo de aculturação. Partindo de uma proposta metodológica transdisciplinar**[[199]](#footnote-199)** utiliza-se os princípios das pesquisas ação e participante bem como o método hermenêutico de interpretação, considerando a importância de se identificar os vários aspectos que se apresentam nas inter-relações estabelecidas pelos componentes dessa sociedade.

Em se tratando das relações de gênero entre os povos indígenas, e levando em consideração que essa categoria educacional é, como todas as demais que adentram no universo indígena, uma concepção ocidental idealizada visando às especificidades de uma cultura eurocêntrica busca-se, por meio de uma pesquisa bibliográfica, marcadamente nos estudos de Curt Nimuendajú[[200]](#footnote-200) (1983) e de Roberto da Matta (1975), os subsídios necessários que sustenta a pesquisa campo, refletindo sobre o papel desempenhado pela mulher na sociedade Apinayé, priorizando estas obras por serem as mais completas publicadas em português sobre a saga desse povo.

Por conseguinte, um desafio a mais do trabalho foi a ausência de dados atualizados sobre os Apinayé desde que as poucas produções de que tivemos notícias - dissertações de mestrado e teses de doutoramento às quais não tivemos acesso - são pesquisas abordando sociolingüística, cultura material e cosmologia, não fazendo menção a gênero. Todavia, utilizamos os estudos de Aracy Lopes da Silva (2002) e de Gersem dos Santos Luciano (2006) que, apesar de não terem estudado os Apinayé, nos auxiliaram com um bom material teórico. Odair Giraldin (2001) que tem se dedicado a explorar o universo cosmológico dos Apinayé foi outro autor consultado.

Destarte, foram muitos os desafios enfrentados durante a pesquisa e, em detrimento dos percalços – ausência de material teórico mais atualizado, dificuldade de locomoção até às aldeias, preconceito em relação ao trabalho[[201]](#footnote-201) - consideramos a tarefa cumprida, em parte graças à relação saudável que mantivemos com os Apinayé os quais, paulatinamente, na medida em que se sentem confiantes, apresentam-se pessoas agradáveis, sensíveis e, no caso dos mais velhos, de uma sabedoria extraordinária. E é a convivência[[202]](#footnote-202) com esse povo, nomeadamente no que se refere às atividades da mulher no dia-a-dia de sua labuta, explorando seus universos feminino, social e doméstico que debatemos, acenando com a possibilidade de se transformar a experiência da educação indígena em objeto de reflexão acadêmica, desmistificando o pensamento retrógrado que exala da intolerância presente nas relações inter-étnicas em nossa sociedade.

**1 – O universo da pesquisa: Objetivos**

Apinayé, área indígena delimitada por decreto em 1985 com extensão de 141.904 ha., situa-se norte do estado do Tocantins na região do Bico do Papagaio[[203]](#footnote-203)e abriga os povos da etnia Apinayé do tronco lingüístico Jê. Os Apinayé são um dos grupos da grande nação Timbira que ocupavam, nos séculos passados, os cerrados do norte de Goiás, sul do Maranhão e do Piauí, expulsos progressivamente pelas frentes de penetração agropastoris. Os territórios atualmente ocupados pela nação timbira são descontínuos, formados de pequenas ilhas de Kraó, Krikati, Kanela distribuídas por 22 aldeias e totalizando 2.500 índios, vinculados administrativamente às regionais da Funai de Imperatriz (Maranhão), Araguaína (Tocantins) e Marabá (Pará), e estão cercadas ou parcialmente invadidas por fazendas de gado. A maioria dos Timbira está na área de influência das ferrovias Norte-Sul e de Carajás[[204]](#footnote-204). Desse total de aldeias, 14 são ocupadas pelos Apinayé, estando sua população estimada em 750 pessoas[[205]](#footnote-205).

Tendo esse universo como cenário promovemos a pesquisa que originou esse artigo, que teve por objetivo fazer um estudo exploratório e etnográfico em duas aldeias – São José e Bonito - escolhidas pela proximidade com o centro urbano de Tocantinópolis, o que facilitou o deslocamento para as atividades campo. Nesse estudo focalizamos o universo feminino na sociedade Apinayé partindo de algumas indagações pertinentes: Como vivem as mulheres Apinayé? Como exercem a tripla função de esposa, mãe e dona de casa? Em que e como trabalham? Como se relacionam com aspectos intrínsecos à sua cultura, notadamente mitos, cosmologia, organização social e familiar? Como se reportam à questão da sexualidade? E, finalmente, que relevância um estudo etnográfico como este terá para a vida dessas mulheres e para o grupo societário em que se inserem, nos aspectos que mais diretamente as afetam, nomeadamente sexualidade, casamento, educação, família e pertencimento?

Foram estes os objetivos específicos que nos desafiaram, considerando a relevância de se conhecer melhor como vem se dando a relação entre a cultura tradicional desse povo e as mudanças propiciadas não só pelo inevitável contato com a sociedade abrangente, mas, e principalmente, pelo processo de aculturação a que se submetem, promovido pela globalização que embora seja um fenômeno ligado à economia, não se restringe a ela. Portanto, avaliamos estas relações de modo a contribuir para que esse povo esteja atento às mudanças contemporâneas criando mecanismos de se apropriarem delas da melhor forma possível, sem por isso perder o seu sentido maior de pertencimento e coletividade, importante não só para eles, mas também para o aprendizado da nossa sociedade, que se mostra tão individualista, desenraizada e carente de valores.

Busca-se, entrementes, conhecer os modos de ser e de viver da mulher Apinayé em aspectos que contemplem suas relações com os homens, os filhos, a educação e o sexo, traçando um contraponto com as informações etnográficas disponíveis, evidenciando avanços e/ou retrocessos de uma sociedade que foi profetizada por Da Matta (1975:7) como passível de “descaracterização cultural completa”, distinguindo aspectos relevantes na construção da cidadania que sustentam a organização social desse grupo e que os mantém atuantes até hoje, marcadamente em relação às mulheres.

**2 - Uma proposta metodológica Transdisciplinar**

O trabalho configura-se como pesquisa etnográfica. contemplando estudos teóricos, pesquisa participante e pesquisa ação numa atividade exploratória nas aldeias São José e Bonito, focalizando a mulher Apinayé, suas vicissitudes e as relações por elas estabelecidas no seio de sua sociedade. São fontes de consulta a Constituição Federal de 1988 e as publicações etnográficas acerca dos Apinayé em produções de ontem e de hoje, destacando os aspectos sócio-culturais, sua organização social, universo mítico e cosmológico, tendo como objeto sistemático de estudo as relações de gênero nessa sociedade.

Complementando os estudos abordamos a temática cultura indígena brasileira, com apoio de autores como Cascudo (2002), Bhabha (2003), Bosi (1994), Ortiz (2000, 2001). Visando à efetivação das propostas: pesquisa participante e ação são utilizados os estudos de Brandão (2000), Vattimo, (1996), Da Matta (1975), Nimuendajú (1983), Da Silva (2002), Kalefi (2003), Giraldin (2001) e Luciano (2006) entre outros. A pesquisa campo consistiu em nossa inserção nas aldeias, apoiada numa atividade de observação e ancorada por um roteiro básico de entrevistas a partir dos critérios metodológicos da pesquisa participante e pesquisa ação, priorizando o método hermenêutico de interpretação, desde que é notória a importância dos múltiplos aspectos que interagem em suas relações.

Tais procedimentos foram vitais para atingir nossos objetivos e, na medida em que a pesquisa avançava, caminhávamos acionando mecanismos capazes de contribuir para a conscientização da necessidade de se valorizar a cultura como o melhor referencial humano, também no meio indígena, independentemente da categoria a ela associada, sendo a questão de gênero uma delas, pois na valorização da cultura pode-se contribuir com a emergência de uma sociedade axiologicamente sustentável, desde que cultura se constitui como algo que dá ânimo, sendo mesmo a alma própria do modo de ser e de viver deste e de todos os povos.

**3 – Os Apinayé: Introdução a uma etnografia**

Giraldin[[206]](#footnote-206) (2001) sustenta que os Apinayé são um dos povos Jê Setentrionais falantes de língua homônima, sendo que em contato permanente com a sociedade abrangente desde o início do século XIX, quando sua população foi estimada em quatro mil e duzentas pessoas, sofreram um processo de depopulação constante até a década de 1960, e desde então seguem a tendência de recuperação populacional verificada na maior parte dos grupos indígenas que habitam o Brasil. Segundo o autor, os Apinayé foram visitados por diversos viajantes, como Castelnau na década de 1840, mas a primeira monografia sobre eles foi escrita por Curt Nimuendajú em 1983. Com pesquisas realizadas nas décadas de 1960 e 1970 Da Matta produziu em 1975 um trabalho importante sobre a estrutura social dos índios Apinayé, sendo que atualmente existem algumas produções em trabalhos acadêmicos quando pesquisadores em diferentes áreas do conhecimento se mobilizam para documentar e/ou mesmo recuperar algumas atividades próprias da cultura material e imaterial desse povo, de modo que seja preservada uma consciência e uma identidade voltadas para o mundo dos ancestrais.

Percebe-se que a etnografia dessa sociedade está muito bem documentada, dentre outros, por Nimuendajú (1983) e Da Matta (1975), sendo mesmo inadmissível qualquer trabalho sobre os Apinayé desvinculado de uma obrigatória consulta a estes verdadeiros clássicos da literatura etnográfica brasileira. Muito embora a linha do tempo seja uma lacuna entre essas duas publicações – Nimuendajú escreveu sua monografia “The Apinayé” em 1939 e Da Matta o seu “Mundo Dividido” em 1973, ambos têm uma importância substancial desde que são escritos sustentados por convivência cotidiana entre os escritores e os índios Apinayé. Enquanto Nimuendajú se instalou nas aldeias, chegando mesmo a morar na Bacaba, atual São José, Da Matta se fixou em Tocantinópolis e no convívio diário com esse povo faz o relato de um trabalho repleto de sensibilidade e beleza, focalizando a estrutura social dos Apinayé e suas relações com o homem branco identificando aquilo que ele chama de um mundo dividido.

Os Apinayé, segundo Nimuendajú (1983:1), consideram sua tribo uma ramificação dos Timbira do Leste do Tocantins (Rio) e em particular dos Krikati – Caracaty – conhecidos nesse meio por Makráya, de sorte que o território da tribo se localizava entre o Rio Tocantins e o Baixo Araguaia estendendo-se para o sul, ultrapassando possivelmente esses limites pelo lado do Noroeste. Esse autor informa que a tradição Apinayé não confirma se essa zona por eles ocupada teve anteriormente outros habitantes, porém “são unânimes em afirmar que a Noroeste da aldeia Gato Preto encontram-se muitos fragmentos, o que comprova que este lugar foi povoado por índios de outra cultura, sendo mesmo utilizados tais fragmentos para a fabricação de rodas de fuso pelos Apinayé” (ibidem). Sendo assim,

*Os primeiros civilizados a alcançar essas alturas firam os jesuítas Pe. Antônio Vieira, Francisco Velloso e Manuel Nunes, que, entre 1633 e 1658 empreenderam quatro entradas, Tocantins acima, a fim de descerem índios para além da boca do Araguaia. A entrada do P. Manoel, realizada com450 índios das missões e 45 soldados, no ano de 1658, foi além de 6º. de latitude sul, portanto, precisamente, até o território dos Apinayé. Porém, nenhuma das indicações, extremamente escassas, sobre os índios encontrados – sobretudo Tupinambá e depois Inheyguara (ou Potiguara?) – faz supor que tivesse encontrado os Apinayé ou alguma tribo aparentada (NIMUENDAJÚ, 1983:1):*

Nesse sentido, a cronologia da saga dos Apinayé descrita por Nimuendajú compreende o período que vai desde os primeiros contatos com o homem branco, ou seja, 1633 até 1932 quando ele descreve sua última jornada nas terras habitadas por essa etnia tendo, entretanto, os contatos entre índios e brancos - independentemente da origem étnica – se dado pelas missões religiosas quando o poder colonizador buscava, por meio da religião, cooptar os nativos para servirem aos seus interesses de mão de obra escrava, e o que sucede é o extermínio de populações inteiras não apenas em terras brasileira, mas em todo continente americano.

**4 - Os Dois Kiyê[[207]](#footnote-207) - A questão de gênero a mulher e o homem Apinayé: As configurações desta pesquisa – Resultado e discussão.**

A temática gênero no universo indígena é a clara expressão da força interventora do mundo branco e reflete a concepção fragmentada que se tem da sociedade e da vida, em que cada segmento etário, profissional, de gênero e religioso é pensado como distante da coletividade e por vezes são diferenciados, distintos e concorrentes entre si, razão pela qual é necessário buscar mecanismos impositivos de proteção dos supostos direitos e interesses setoriais. Outra questão vincula-se ao direito individualizado que gera a existência e a prática do poder centralizado e privatizado, em que a coletividade transfere seu supremo poder para um grupo de pessoas ou mesmo para um indivíduo. Nesse tipo de sociedade é necessário distribuir as sombras do poder entre os segmentos ou grupos sociais que compõem a referida sociedade, como forma de legitimar e controlar por baixo os detentores do poder (LUCIANO 2006:209).

O autor analisa duas questões. Primeira: é mais legítimo considerar o direito e a liberdade de indivíduos e de setores específicos, ou o direito e a liberdade de escolha de um povo para conformar seu modelo de sociedade? e segunda: qualquer que seja a predominância e/ou hegemonia em um determinado contexto, não existe paradigma perfeito de sociedade que possa servir de modelo para todos os grupos humanos. Para ele, a sociedade moderna que prega e impõe direitos específicos para mulheres é a mesma que ignora e se nega a proteger os direitos dos mais pobres ou dos grupos étnicos minoritários, incluindo as mulheres desses referidos grupos, de sorte que, a sociedade que defende o direito das mulheres e/ou mães em relação a qualquer tipo de violência é a mesma que incentiva e promove a separação delas e dos seus filhos, obrigando-as a trabalharem oito horas por dia e criando as creches para minimizar os problemas.

Com efeito, os povos indígenas constituem-se como sociedades altamente organizadas e por demais complexas, de sorte que suas organizações sociais seguem princípios e orientações cosmológicas e ancestrais fortemente marcadas por funções de subgrupos sociais ou metades (clãs, kiyê, fratrias, sibs, grupos etários.), que articulados entre si conformam a possibilidade de existência do grupo étnico. Cada subgrupo exerce funções primordiais para a existência do grupo como tal, ou seja, cultural e etnicamente distinto de outros. As mulheres têm funções socioeducativas fundamentais para a continuidade do grupo, razão pela qual são geralmente a causa de guerras intra ou intertribais. As crianças, os jovens, os adultos, os velhos, os pajés, cada um tem sua importância e sua função no grupo a que pertence e cada qual, individualmente, se reporta a uma unidade social e política, favorecendo a continuidade da tribo. (LUCIANO 2006:210).

Esse estudo evidenciou que a sociedade Apinayé também é complexa e possui uma cultura muito rica. Em seu “Mundo Dividido” (1975) o antropólogo Roberto da Matta assim se manifesta:

*(...) quero defender os Apinayé com base no meu conhecimento de sua riqueza cerimonial, do notável equilíbrio de suas divisões internas, da profundidade dos seus modos de julgar e perceber a comédia e a tragédia do homem. É preciso não deixar que essa sociedade desapareça porque ela expressa uma alternativa legítima para os problemas humanos. De fato, ela expressa, em muitos momentos, uma alternativa superior já que é capaz de preservar uma forma genuína de equilíbrio entre homens e grupos sociais (DA MATTA 1975:10).*

É importante retomar o pensamento desse autor para que se possa fazer uma leitura mais fundamentada das relações sociais desse povo, nomeadamente do papel que desempenha a mulher nessa sociedade, haja vista o momento histórico de uma sociedade abrangente globalizada que processa formas inexoráveis de aculturação, desterritorialização e ausência de pertencimento, interferindo não apenas na realidade material das pessoas, mas na materialidade do espírito.

Nesse sentido, estudamos a realidade atual da mulher Apinayé, adentramos no seu universo feminino e procuramos compreender como se dá sua lida - cuidar da casa, atender às necessidades do marido, promover a educação das crianças, trabalhar fora[[208]](#footnote-208) e ainda se manter sempre cuidada em relação à sua condição de mulher, desde que são muito vaidosas. Constatamos que elas se organizam de tal forma que desempenham suas atribuições com tranqüilidade, considerando ser a sua uma organização social complexa e que ainda se pauta nos significados míticos e cosmológicos próprios de seu povo, sustentando uma sociedade que se mantém viva por séculos, mas que se encontra invadida pelas antenas parabólicas com seus apelos televisivos para o consumo, dentre outras coisas “estranhas” à sua cultura, das drogas lícitas, por exemplo, as bebidas alcoólicas[[209]](#footnote-209).

Com efeito, a mulher Apinayé é considerada peça primordial na organização social desse povo que mesmo enfrentando toda sorte de extermínio[[210]](#footnote-210), se sustenta até hoje e tenta manter viva suas tradições, seus ritos e costumes, seus cerimoniais, seus artesanatos enfim, sua identidade, aspectos culturais importantes para que se preserve uma sociedade que traz arraigada no seu interior aspectos axiológicos atualmente tão ausente em nossa sociedade. A família nuclear[[211]](#footnote-211) tem muita importância para os Apinayé e é para a esposa (Id-Prõ) que o marido (Id-Biyên) constrói a casa (Ikré). Em caso de divórcio o homem não pode obrigar a mulher a deixar a casa, ele é quem deve se retirar e isso vale até mesmo para as mais altas hierarquias do poder político das aldeias, o que se estende também para as causas da separação, pois mesmo que se comprove o adultério por parte da mulher, é o homem quem vai embora, quase sempre para a casa de sua mãe[[212]](#footnote-212)

O casamento é um ritual bastante reverenciado pelos Apinayé muito embora esteja um pouco descaracterizado, pois a cerimônia que durava uma semana atualmente se reduz a algumas horas, o que na fala de Dona Jovina Apinayé, uma senhora mãe, avó e bisavó – ela não sabe quantos anos têm – é “culpa da televisão e do jogo de bola[[213]](#footnote-213). Não obstante o número reduzido de Apinayé, a ordem exogâmica dos Kiyê[[214]](#footnote-214) prevalece, de sorte que as mulheres de um Kiyê só se casam com os homens de um determinado Kiyê[[215]](#footnote-215). Esses, por sua vez, denominados “Pebkaág” – pemb, guerreiro – no cerimonial de sua iniciação aprendem, entre outras coisas, como escolher uma “boa moça” para ser uma “boa esposa”; como deve tratar a esposa, não maltratando-a, mas tomar em consideração os seus desejos; que o adultério, da parte do marido, também é condenável. Tudo isso ocorre no pátio da aldeia sob a orientação dos mais velhos. Aliás, estes se apresentam como referência para os mais jovens que aprendem a respeitá-los e deles recebem as regras básicas que favorecem uma convivência harmoniosa da/na comunidade.

A vida da mulher Apinayé tem estreita relação com a mitologia e o universo cosmológico próprios das etnias indígenas, e aspectos como casamento e sexualidade preservam características muito particulares, apesar dos impactos advindos pelo inevitável contato com a sociedade abrangente. Sendo assim o casamento adquire o formato de um ritual repleto de significados e de sentidos, como é o caso das relações pré-maritais a que se submetem os noivos, sendo que as moças não são obrigadas a se casarem virgens. Entretanto, é tradição entre os Apinayé o casamento de meninas em “estado imaturo”[[216]](#footnote-216), sendo que a primeira menstruação é cercada por um cerimonial que envolve a moça e seu marido, quando é costume ambos se submeterem a um período de reclusão, que consiste também numa dieta alimentar reduzida a beijus feitos da mandioca.

Durante a reclusão[[217]](#footnote-217) “a mãe da moça junta o pó que resulta do uso das pedras que servem de quebra-nozes, misturando-o com urucú e pinta com ele a filha. Manda-a também urinar sobre as mesmas pedras para que alcance uma idade avançada e não mora no parto”, conforme Nimuendajú (1983:60). Esse autor salienta ainda que as mulheres menstruadas não se enfeitam nem participam dos rituais de dança, se negam a ter relações sexuais e repelem o homem que com elas insista, e que antigamente

*(...) era comum as mulheres menstruadas se marcarem elas próprias com um risco vermelho, do epigastro ao umbigo (...) o contato com uma mulher menstruada torna o homem pálido e fraco, além de ‘panema’ na caça. O remédio contra este mal consiste nas folhas de uma árvore chamada blin-klin, cujas folhas se mastiga, engulindo-se o sumo e esfregando-se o corpo com os resíduos...(Idem, p. 61, SIC).*

Atualmente é comum as moças terem experiências sexuais antes do casamento, mas antigamente, segundo Nimuendajú (Ibidem), “castigava-se com pancadas a moça que, não estando destinada a ser rapariga pública[[218]](#footnote-218), mas prometida em casamento formal, tinha intercurso sexual premarital”e quando isso ocorria o homem era obrigado a uma indenização em objeto de uso e enfeites o que, segundo Dona Jovina, “era bom pois mantinha as moça na linha que hoje tão muito solta”,

Um preceito importante dessa cultura que também faz parte da nossa é a proibição do incesto[[219]](#footnote-219), sendo que entre os Apinayé as pessoas que se tratam por “Pigkwá” (masculino) e “Kambi” (feminino) não podem se casar umas com as outras, de sorte que nenhum Apinayé pode se casar com a filha da irmã ou do irmão de seu pai ou de sua mãe, sendo proibido também o casamento das pessoas que estão entre si numa relação de “Kram-Kramgéd”[[220]](#footnote-220), o que prevalece até hoje. Não se tem notícia, de acordo com Ana Rosa Sotero Apinayé da aldeia São José e Alessandra Pires Apinayé, da aldeia Bonito[[221]](#footnote-221) de nenhum caso de sedomia ou homossexualidade, “vícios estes que eles consideram próprios de seus vizinhos civilizados” (NIMUENDAJÚ (1983:59).

Todavia a masturbação parece ser uma atividade praticada tanto pelos rapazes quanto pelas moças, isso segundo Nimuendajú, pois as nossas entrevistadas não quiseram falar sobre o assunto. Para esse etnólogo, em alguns cerimoniais, por exemplo, na corrida com a tora, são examinados os participantes e, se encontrados vestígios de masturbação, são severamente punidos, sendo que esta cerimônia os Apinayé denominam de “Me-kamitxód advogando que não se deve tolerar masturbação porque enfraquece os jovens, tornando-os incapazes para a corrida de tora” (idem, 1983:60). Indagado por Nimuendajú como se faz para reconhecer nos rapazes indícios de masturbação o então chefe da aldeia Bacaba – atual São José – José Dias Matuk disse que se conhecem os culpados porque o seu prepúcio se deixa repuxar ao ponto de descobri a glande, sem, no entanto, fazer menção de como identificar isso nas moças, só dando a entender que conhece as culpadas pelo aspecto da vulva, e que entre os adultos a masturbação é algo que se deve evitar.

Nimuendajú (1983:64) confirma o que constatamos em nossa pesquisa, ou seja, que os Apinayé são monogâmicos e que o ritual do casamento se estende por uma semana – muito embora em algumas aldeias já se restrinja a apenas algumas horas, como foi o caso da cerimônia que presenciamos na aldeia São José quando acompanhamos todas as etapas, desde o momento em que dois irmãos do noivo saem de mãos dadas com ele em praça pública. Vestidos com roupas e penas coloridas, e pintados, eles se dirigem à casa dos pais da noiva onde acontece um cerimonial envolto em choro e comida, o que se estende até à casa dos pais do noivo, onde tudo se repete. Segundo Dona Jovina, eles choram pela lembrança dos parentes que já morreram, enquanto um conselheiro conversa com os noivos, sendo a noiva quem mais recebe atenção, desde que sua responsabilidade no casamento é grande. Come-se bolo de mandioca e bebe-se refrigerante. Nessa cerimônia não vimos bebidas alcoólicas, pois existe uma preocupação entre os líderes Apinayé em proibir seu consumo.

Segundo Da Matta (1975), na sociedade Apinayé inexiste os casamentos pré programados, sendo que os jovens se casam com quem eles escolherem e, frequentemente, a iniciativa é da moça, que comunica aos seus pais sua decisão e pede para eles irem falar com os pais do moço, e isso ainda hoje é recorrente, assim como também existem moças que se casam ainda virgem. Ademais, as mulheres Apinayé são extremamente fiéis, e, ainda em seu tempo, Nimuendajú (1983:60), diz nunca ter tido notícia de um adultério feminino, o que se estende aos dias atuais, pois segundo Ana Rosa Sotero Apinayé, isso só ocorre entre as mulheres que são vítimas do alcoolismo, uma situação que se apresenta insustentável em todas as 14 aldeias Apinayé da região do Bico do Papagaio.

Destarte, mulheres e moças Apinayé conservam até hoje o ideal de fidelidade conjugal e não obstante ocorrerem transgressões, elas são conscientes de que estão agindo mal, assumindo a responsabilidade por seus atos, o que não necessariamente se configura como adultério, sendo que os homens não têm essa humildade, o que é atribuído ao contato com a sociedade abrangente. “Em geral, a decadência moral se acentua mais na parte masculina da população, que na feminina, por ser aquela, mais exposta que esta, à influência destruidora da civilização neo-brasileira” (NIMUENDAJÚ (1983:60).

Nesse sentido a degradação dessa sociedade é visível desde que o número de pessoas dependentes do álcool cresce em progressão geométrica, apresentando-se como um sério problema, incidindo não apenas na população masculina, mas, e principalmente, entre as mulheres, os jovens e os adolescentes de ambos os sexos e de todas as idades, e a vida doméstica desse povo, que se apresenta mesmo como exemplo de harmonia, tem sido estremecida pela presença nefasta da bebida alcoólica. Conforme relato de Ana Rosa Sotero Apinayé, sua sobrinha que tem 16 anos e é casada com um moço da mesma idade são dependentes do álcool, sendo que recentemente, embriagados, tiveram uma discussão que culminou com uma agressão física por parte do moço, tendo como conseqüência um aborto, pois a moça estava grávida de três meses.

Segundo Nimuendajú (1983:68) “a vida doméstica dos Apinayé é extremamente calma e pacífica”, e foi também o que constatamos em nossa inserção nas aldeias – lá pernoitávamos uma vez por semana. Esse autor diz que:

De fato, durante a minha convivência com eles, vi uma única briga entre marido e mulher e ouvi falar de outra. Constituía uma exceção o mencionado Nindô, pelo seu aspecto físico de mestiço de branco com índio, que, bêbado feriu sua primeira mulher e matou, três anos depois a segunda a cacete (NIMUENDAJÚ 1983: 68).

Segundo esse autor, sempre que marido e mulher tem alguma desavença isso não gera gritaria ou injúrias, apenas viram as costas um para o outro e, nos casos mais graves o marido deixa a casa, e então um conselheiro ou um parente mais velho dos dois interfere, tratando de reconciliá-los, e geralmente conseguem, o que segundo Ana Rosa ocorre ainda nos dias atuais.

A mulher Apinayé geralmente tem muito medo de engravidar porque teme as dores do parto, e quando vai “parir”se encaminha ao hospital da cidade mais próxima – na caso das duas aldeias estudadas, Tocantinópolis - quando é comum nascerem crianças no percurso entre a aldeia e a cidade, conforme relato de um funcionário da FUNASA – Fundação Nacional da Saúde – que um dia antes de nossa conversa, ou seja, dia 23 de novembro de 2008, realizou o parto de uma mulher em seu carro. Isso tem contribuído para a extinção da profissão “parteira” tão comum em tempos passados. Quando a criança nasce na aldeia existem alguns rituais[[222]](#footnote-222) em que participam a mãe e o pai, práticas que, segundo dona Jovina, também estão se perdendo no tempo.

Dentre os povos Apinayé as atividades laborais são divididas entre os dois sexos, sendo a caça e a pesca desempenhadas apenas pelos homens, enquanto a roça é tarefa comum aos dois. Segundo Da Matta as roças Apinayé se situam sempre nos declives e nas proximidades de um ribeirão, local tomado por mata ciliar e com terra fértil para a agricultora, e o local é escolhido em comum acordo pelo homem e pela mulher, sendo que “as roças pertencem às mulheres que as utilizam com maior freqüência e em caso de divórcio, ela fica com a esposa” (1975:69), sendo também recorrente o homem plantar um pedaço de sua roça para o sogro porque ”como dizem os índios ‘um homem gosta de pagar para o homem que lhe deu o iprom (=esposa)’” (idem, p. 69-70). Dona Helena Apinayé sustenta que isso ocorre até hoje porque “a mulher é mais humana quanto á necessidade das outras pessoas mais necessitadas, o que não acontece com o homem que é mais egoísta”.

**5 - A mulher Apinayé: Sensualidade, beleza e trabalho no meio do cerrado**

Ainda no Brasil colônia era comum a referência à beleza das mulheres indígenas, tanto que na historiografia brasileira é recorrente, nos relatos dos viajantes, a alusão a inúmeros casos em que o homem branco se encantava pela sensualidade das nativas, começando aí a inevitável miscigenação que caracteriza nossa sociedade sendo, portanto, até hoje consideradas, as descendentes dessa relação, mulheres de uma beleza muito peculiar, caracterizada como “exótica”, e ainda hoje, em pleno século XXI vê-se muitas crianças “loiras” nas aldeias, resultado da relação entre o homem branco e a mulher índia, quase sempre não reconhecidas pelos pais. Nesses casos as mulheres são belíssimas, o que explica a “cobiça” do homem branco.

Segundo Dona Helena Apinayé, uma senhora com sessenta anos, bonita e falante, com longos cabelos soltos e lábios impecavelmente pintados, sua neta Sheila, que é cacique, e também de uma beleza exuberante, foi vítima dessa ação do kupen (branco) e como resultado nasceu um menino (pa-kram) “índio e loiro”, sendo que constantemente sua neta é assediada ao andar pelas ruas de Tocantinópolis, mesmo andando vestida. Aliás, as mulheres Apinayé só vestem a parte de cima quando vão à cidade, pois ao retornarem à aldeia, ainda no meio da estrada, visivelmente incomodadas tiram a roupa numa sensação de alívio. Nesse sentido, Ronald Raminelli (2002:25) sustenta que a nudez feminina nas tribos do Brasil colônia, apesar de incitar à lascívia e à luxúria nos homens brancos, sempre se apresentou como exercício de uma liberdade inegociável.

A labuta diária da mulher Apinayé contempla também a educação dos filhos os quais, até os seis anos de idade ficam sob sua responsabilidade e, sendo assim, os ribeirões que cortam as aldeias[[223]](#footnote-223) apresentam-se como verdadeiros celeiros de suas atividades cotidianas, por exemplo, lavar a louça e a roupa da família, sendo também um local de socialização, favorecendo a higiene diária, principalmente no final do dia quando sob o colorido de um entardecer sempre deslumbrante, é comum encontrar mulheres e crianças se refrescando nas águas transparentes dos ribeirões. Este é um momento propício para se apreciar a beleza dessas mulheres que, independentemente da idade, apresenta-nos uma outra conotação de estética quando alguns quilos a mais não parece problema e os seios ligeiramente caídos são exibidos naturalmente, reluzindo uma pele naturalmente bronzeada, adornada por longos cabelos pretos que emolduram um rosto sempre bonito.

Mesmo na cozinha preparando a refeição da família, ou na roça arrancando mandioca ou “catando feijão” elas vestem sempre roupas muito coloridas, os cabelos estão sempre soltos, e pescoços, braços e pernas exibem adereços sempre combinando com as roupas, feitos de sementes extraídas de plantas da mata que cerca a aldeia. Outra prática largamente utilizada pelas mulheres Apinayé é a pintura do rosto e dos braços em traços firmes nas cores vermelha e preta que, carregadas de simbologia, revelam sensualidade e realçam mais ainda a “vaidade” dessas mulheres, que se “arrumam não apenas para o marido, mas para se sentirem bonitas” conforme evidenciou a fala de Ana Rosa Sotero Apinayé.

As vestimentas em cores vibrantes – tons diferentes de vermelho, amarelo e azul são as mais usadas – são distribuídas quase sempre em saia e blusa de cores distintas, não tendo presenciado, nem nas nossas idas às aldeias nem nas ruas de Tocantinópolis[[224]](#footnote-224) uma mulher Apinayé com calças compridas, e raras são as incidências de vestidos inteiros. Já entre as adolescentes vê-se, muito embora não seja constantemente, bermudas ou calças tipo “legue”, o que ocorre, segundo Ana Rosa que tem uma filha de doze anos, por influência tanto das idas à cidade, quando vêem outras meninas se vestindo assim, como pela televisão que está sempre apresentando tendências da moda atual, com interferência direta sobre a vida dessas adolescentes.

Nesse sentido se evidencia os impactos que a globalização exerce sobre os povos indígenas quando, ao tomarem conhecimento das novas tendências da moda, geralmente através da televisão, sociedades como a Apinayé enfrentam, dentre outras situações, a ausência de pertencimento, repercutindo muito mais entre crianças, adolescentes e jovens que, atendendo aos apelos das propagandas exigem os mesmos brinquedos e as mesmas roupas que vêem na televisão ou na cidade, provocando um abalo nas relações familiares, causando transtornos com os quais estas famílias não estão preparadas para lidar.

Não obstante a necessidade que os povos indígenas têm de se sentirem aceitos pelo mundo do homem branco, promovida em parte pela penetração da televisão nas aldeias, e em parte pelo inevitável contato com a sociedade abrangente, e em se tratando do nosso objetivo neste trabalho, a relação de gênero na sociedade Apinayé, é importante ressaltar que a mulher é vista de forma muito diferente da nossa sociedade, que elas são felizes vivendo dentro dos preceitos estabelecidos pela vida em comunidade mesmo enfrentando limitações e carências e que, mesmo convivendo com o mundo dos brancos e seus apelos, preservam valores e assumem o lugar que lhes é devido.

**CONCLUSÃO**

Neste artigo abordamos a questão de gênero na sociedade Apinayé procurando entender como a mulher dessa etnia indígena se posiciona diante da vida em suas múltiplas funções: dona de casa, esposa, mão e trabalhadora. Isso porque constatamos que essas quatro atividades fazem parte do dia-a-dia dessas mulheres, desde que quase todas se casam ainda muito jovem e também precocemente têm filhos, sem abdicar de sua condição de trabalhadora, seja na roça, em casa na máquina de costura ou trabalhando na escola da aldeia.

Em se tratando da relação homem/mulher observamos que dentro das aldeias elas são altivas e exercem com prazer suas tarefas, falam muito – principalmente com seus maridos - cantam e estão sempre muito bem vestidas, sem abri mão de uma sensualidade nativa. Não percebemos nenhuma contenda nas relações com o esposo ou com as crianças, pois como evidenciou a pesquisa, esses casos se limitam quase sempre aos estados de embriaguez. No entanto, quando elas estão em Tocantinópolis são retraídas, quase não falam – nem com seus maridos - e exibem um visível desconforto. Ademais, sempre que elas vão à cidade, geralmente enfrentam a hostilidade própria de pessoas que nunca ousaram enxergar os índios com um olhar de alteridade, o que alimenta um rancor gratuito.

Com feito, as mulheres Apinayé se relacionam com os elementos próprios de sua cultura de forma que se apropriam dos valores que lhes são importantes, ao mesmo tempo em que se apresentam preocupadas com a preservação dos ritos e costumes de seu povo, sua cultura material e imaterial, identificando mecanismos de passar para as gerações vindouras os aspectos sócio-culturais que tem sustentado essa sociedade por tantos séculos. No mais, consideramos que tivemos êxito em nossa proposta de trabalhar o universo sócio-familiar, feminino e cultural da mulher Apinayé, considerando as especificidades de uma cultura repleta de significados e sentidos, que abrange aspectos míticos e cosmológicos como suporte para preservação da consciência de um povo que teima em manter seu legado, mesmo que tenha de viver num mundo dividido.

Por conseguinte, adentrar no universo indígena levantando questões referentes a gênero, haja vista que os aspectos culturais de cada etnia tendem a ultrapassar a fronteira entre os dois mundos – o dos nativos e o dos outros brasileiros – e sabendo do zelo que esses povos têm quando se trata de qualquer ação visando a interferir em suas práticas sociais, ainda mais quando envolve as relações interpessoais, possibilitou-nos fazer uma leitura positiva desses “selvagens”, com os quais temos muito que aprender.

Finalizamos entendendo que é primordial se estabelecer redes e teias de convivência em meio á diversidade, e que trabalhos etnográficos como esse que realizamos possam surgir para que sejam socializadas experiências positivas, desde que apresentam a mulher e o homem indígenas como seres humanos que têm suas limitações e possibilidades, que são capazes de estudar, aprender e ensinar, sonhar e amar, chorar e sorrir, enfim de viver.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal Subsecretaria de Edições técnicas, 2002.

BHABHA, H. K.**O local da cultura**. Belo Horizonte : Ed.UFMG, 2003.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo : Companhia das Letras, 1994.

CALEFFI, Paula. **“O que é ser índio hoje?”** a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUN, Antônio (Org). **Alteridade e multiculturalismo.** Ijuí, Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2003.

CASCUDO, L. C. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global, 2002.

DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido a estrutura social dos índios Apinayé.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

DA SILVA, Aracy Lopes. Mito, Razão, História e Sociedade: Inter-relações nos universos Sócio-culturais indígenas. In: LOPES DA SILVA, Aracy. GRUPIONI, Luis Donizete Benzi. (Org). **A Temática Indígena na Escola.** MEC/MARI; UNESCO, 3ª, ed., 2002, p. 318-361.

ENCARTA. **Enciclopédia® Microsoft® Encarta.** © 1993-1999 Microsoft Corporation. Todos os direitos reservados.

FUNAI – **Fundação Nacional do Índio Conferência Regional dos Povos Indígenas** **de Goiás, Tocantins e parte do Mato Grosso**. Pirenópolis Goiás: Setembro de 2005.

GIRALDIN, Odair **Um Mundo Unificado:** Cosmologia, Vida e Morte entre os Apinayé. Revista Educação & Sociedade. UNICAMP, 2001.

LUCIANO, Gersem dos Santos **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje** – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

NIMUENDAJÚ Curt. **Os Apinayé**. Belém: Ed.UFPA, 1983.

ORTIZ, R. **A** **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_A moderna tradição Brasileira – Cultura Brasileira e Indústria Cultural**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (Org). **História das Mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2002.

VATTIMO, G. **O fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna**.São Paulo : Martins Fontes, 1996.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome Sexualidade e prevenção do HIV em parceiros sorodiscordantes | **A 010**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Maria Claudia Moreira de Alcântara |
| Orientadora/o Lucilane Maria Sales da Silva |
| IES: Universidade Estadual do Ceará (UECE) |
| Cidade/Estado: Ceara |
| Outras Informações: Estudante Graduado, especialista e Estudante de Mestrado |

**Introdução**

Devido à grande quantidade de casos e seu caráter pandêmico, a Aids é cada vez mais objeto de estudo em nível mundial. Desde seu descobrimento, diversos estudos têm sido realizados de forma a descobrir uma possível cura para a doença. Muitos avanços aconteceram na descoberta de medicamentos que aumentam a expectativa de vida do cliente. No entanto, a cura ainda está distante de acontecer e existe também muita expectativa em relação à descoberta de uma vacina para a Aids.

O acesso às informações, aos serviços de saúde, aos bens de consumo e participação das pessoas nas políticas públicas de saúde têm tido influência na contaminação pelo HIV. Os serviços prestados pela área da saúde e da educação não têm conseguido controlar esta situação, em grande parte, por elas não estarem preparadas para desenvolver propostas de prevenção que envolvam além do já definido por cada uma destas áreas (GOMES; 2004).

No que concerne à vulnerabilidade, seus aspectos repercutem na questão de gênero, onde o gênero masculino tem a hegemonia descrita historicamente e as mulheres se encontram em situação de vulnerabilidade. Rocha (2003), afirma que quando se discute gênero e AIDS, tem-se que discutir um panorama mais amplo, que vai desde a vivência cotidiana das mulheres, ao relacionamento com outras mulheres, homens, família e com as pessoas com quem trabalham. Existe uma sociedade cercada de valores culturais envoltos em questões histórico-sociais e que se entrelaçam fortemente à questão do gênero, como as pessoas se percebem enquanto masculino e feminino e seus direitos com elas mesmas. Analisar a vulnerabilidade masculina e feminina, focalizando o “casal” é abordar toda problemática social que os cerca.

Cada sociedade possui um conjunto de regras, de padrões, de comportamentos e de concepções sobre o que é e para que serve a sexualidade. Tal conjunto de regras e padrões, que é informado, aprendido e utilizado pelos indivíduos, constitui o que chamamos de “cultura sexual” (BRASIL, 2002).

Segundo Reis (2004), compreende-se como a sexualidade a energia que impulsiona o ser humano não apenas para a reprodução, mas para a obtenção do prazer, do amor e do erotismo; é a descoberta de si mesmo e do outro, da feminilidade e da masculinidade, da complementaridade e da interação das pessoas.

Contudo, deve-se mencionar o construtivismo histórico da sexualidade, onde as relações de gênero se construíram a partir da valorização do masculino e a sexualidade feminina se restringia à reprodução. No caso da Aids, isso explicaria a surpresa social diante dos dados epidemiológicos que configuram o aumento da população feminina contaminada pelo HIV.

Imaginar que mulheres casadas, fiéis e mães sejam capazes de contrair o vírus da Aids traz ao imaginário popular questões como traição. Mas quem traiu? O homem, diante sua virilidade, deve possuir o maior número possível de parceiras? Ou, a mulher traiu a histórica submissão sexual e assumiu-se como ser sexuado?

A compreensão do que hoje se define como *vulnerabilidade feminina* ao HIV/Aids, quando analisada pela ótica de gênero, implica em ‘desnaturalizar’ o corpo feminino e tomá-lo a partir dos contextos histórico, social, econômico e político que determinam os inúmeros riscos a que as mulheres estão submetidas (BARBOSA; 2001).

Observa, ainda o autor, no terreno da dupla moral que rege a cultura sexual, a maioria dos homens não revela que mantém relações sexuais fora do casamento. Neste sentido, o eixo de muitas campanhas informativas centrado na (suposta) fidelidade mútua é irreal, já que não questiona o comportamento masculino.

A percepção de vulnerabilidade pessoal pelas mulheres é importante e necessária, mas não é suficiente para determinar mudanças de comportamento. Diferentes grupos sociais apresentam lógicas e concepções diferenciadas sobre a saúde e doença (SANCHES; 1999).O 'fator de risco' que implica estar casada persiste para mulheres em sociedades culturalmente distintas, desde a América Latina até a Índia (BARBOSA; 2001).

O universo sexual do gênero prescreve a realidade das práticas sexuais socialmente aceitas principalmente se falando de HIV/Aids onde as práticas diferem quanto à vulnerabilidade relacionada à exposição sexual. Segundo Brasil (2002), algumas práticas sexuais são consideradas de menor ou maior risco, por possibilitarem maior ou menor chance de infecção.

Reis (2004), em pesquisa sobre casais sorodiscordantes para o HIV, advoga a cerca da vulnerabilidade feminina através do depoimento:

*“...ele tinha múltiplas parceiras, etc.,etc...ele era bissexual mas eu fiquei sabendo isso depois que eu separei dele. É o famoso traído que só sabe depois, sabe? Não usava preservativo, com marido a gente não usa...”* (REIS, 2004).

A extensa hierarquia de personagens sexuais que pautam a idéia de virilidade nas classes dominadas tem por base a distinção simbólica entre ativo/ passivo (“quem come” / “quem dá”), e não o triênio formal e restrito (e socialmente pobre) de homossexual e heterossexual, agora com um bissexual no meio (GUIMARÃES, 2001).

Ao inserir o conceito de gênero no conjunto das relações sociais, não as reduz às lutas de classes, e o ‘dialetiza’: toda relação social é sexuada, enquanto que as relações sociais de sexo são perpassadas por outras relações sociais. Assim, as relações de classe são analisadas enquanto relações que imprimem conteúdo e direção concreta às relações sociais de sexo. Inversamente, as relações de sexo são entendidas como emprestando conteúdos específicos às outras relações sociais (BARBOSA,2001).

A identidade de gênero é fundamental para a constituição da identidade do indivíduo (AYRES et al, 2002). A sociedade indiscutivelmente reconhece a questão de gênero como um fator norteador da vulnerabilidade, entretanto, ainda encontra barreiras para definir seus valores e sua importância na epidemia da Aids.

Enquanto que, historicamente, o feminismo vem reivindicando direitos não reprodutivos, como o acesso à contracepção e ao aborto, além das demandas por uma sexualidade livre e prazerosa que não implique em uma gravidez não desejada (Barbosa, 2001). A vulnerabilidade masculina está diretamente ligada à valorização do ego, satisfação sexual e posição social (AYRES, GUERREIRO,HEARST; 2002).

Se uma relação sexual for menos prazerosa para a mulher por causa do uso da camisinha, pode ser considerado como um pior desempenho sexual do homem. A vivência da perda de ereção e a possibilidade de diminuição da capacidade de proporcionar prazer à mulher podem ser entendidas como um questionamento da própria identidade masculina, o que pode contribuir para a não-utilização do preservativo (AYRES; GUERREIRO; HEARST; 2002).

Provado a importância do estudo da vulnerabilidade pelas questões de gênero, segundo literatura pesquisada, cabe a discussão: Seria esse um problema educacional? Em parte, destaca-se a importância da educação na escolha de métodos preventivos/contraceptivos. Entretanto, não se pode esquecer que a emoção exerce papel fundamental na razão e são muitas as interferências ligadas à prática sexual eventual e por prazer como as causadas pelos apelos da mídia.

Não se trata de uma questão de escolha racional. As pessoas estabelecem tais formas por fatores intangíveis, mescla complexa de elementos ditos biopsico- sociais (ou relativos a corpo/mente/sociedade). Mas, que, não obstante, faz com que algumas pessoas tenham grandes dificuldades em substituir determinadas práticas por outras (CASTIEL, 1996).

O que hoje é tido como único meio realmente seguro de prevenir a Aids – a camisinha – vai além da ótica do conhecer o método. A camisinha masculina ainda deixa a mulher subordinada à vontade do homem. Mulheres que carregam uma camisinha na bolsa seriam mulheres ideais para o casamento? A fidelidade e o amor perpassam os sentimentos femininos influenciando suas escolhas.

As nuances que permeiam o gênero feminino na construção da prática de sua sexualidade se fortificam com o advento da camisinha feminina, de alto custo para a população em geral e ainda desconhecida pela maioria da população.

Segundo pesquisa publicada pelo Programa Nacional de DST/Aids e realizada pelo IBOPE em janeiro de 2003: Quanto maior o poder aquisitivo, maior a proporção de pessoas que conheciam ou já tinham ouvido falar sobre o preservativo feminino. Entre as pessoas da classe A/B, aproximadamente 88,0% o conheciam, essa proporção foi quase 35,0% maior do que a observada entre as pessoas da classe D/E (65,3%). E ainda, quase 90,0% das pessoas sexualmente ativas com o ensino médio e mais conheciam ou tinham ouvido falar do preservativo feminino. Essa proporção foi aproximadamente 45,0% maior do que a observada entre as pessoas com até a 4ª série do ensino fundamental (62,1%). Resultado que traz reflexão sobre a, ainda existente, dependência feminina na prevenção da Aids (BRASIL; 2003).

Mais importante do que este uso, que não por acaso mostra-se tão problemático, o conhecimento mútuo é um processo estruturante das relações sociais e sexuais, uma garantia de segurança que permite a aproximação e maior intimidade. Conhecer, portanto, permite “saber com quem se está falando” e com quem se está transando, reduzindo as perplexidades que resultam da identidade social e sexual (GUIMARÃES, 2001).

Diante do exposto, se percebe que abordar a problemática do HIV através da via sexual de transmissão não se limita à informação sobre o uso do preservativo ou ainda abstinência sexual. Existe uma concepção histórica do conceito de gênero, entre outras vertentes que orientam às escolhas de homens e mulheres. Barbosa (2001) afirma: na sua gênese, o gênero articulou, dialeticamente, teoria e práxis e, no campo epistemológico, sujeito e objeto de conhecimento, sendo a teorização uma ferramenta para *compreender, denunciar* e *transformar* a situação de opressão e exploração das mulheres.

Para o estudo da Aids, a epidemiologia se constitui um campo rico de análise das desigualdades sociais e de gênero, abordando a vulnerabilidade no seu conceito mais amplo e não apenas a noção ainda prevalente de causalidade, nas ciências da saúde que atribui o risco para a infecção pelo HIV a determinações biológicas, individuais e comportamentais, desconsiderando, ou minimizando, a conjunção de fatores sociais, econômicos, políticos e ideológicos que direcionam a trajetória desta epidemia (Barbosa, 2001).

Nesta perspectiva, o presente estudo apresenta uma proposta de análise da prática preventiva dos casais sorodiscordantes para o HIV que, segundo a literatura pesquisada, são constituídos quando apenas um dos parceiros é contaminado pelo vírus e serão considerando valores sociais, culturais e de sexualidade como algo íntimo às pessoas e trazendo grandes contribuições à abordagem preventiva e terapêutica.

Imbuídos do desejo de contribuir com reflexões acerca do entendimento das relações, sexuais, sociais e de relacionamento que interferem no cotidiano dos casais que convivem com a sorodiscordância para o HIV, nos motivamos a desenvolver este estudo na certeza que trará uma grande contribuição teórica nessa temática.

**Objetivo**

# Analisar as práticas de prevenção para o HIV e suas relações de gênero e sexualidade em casais sorodiscordantes.

**Metodologia**

Trata-se de um estudo descritivo com abordagem qualitativa. Segundo Minayo (1994) as metodologias de pesquisa qualitativa são entendidas como aquelas capazes de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações, e às estruturas sociais, sendo essas ultimas tomadas tanto no advento quanto na sua transformação, como construções humanas significativas. A abordagem qualitativa corresponde a um procedimento mais intuitivo, mas também mais maleável e mais adaptável, a índices não previstos, ou à evolução de hipóteses (BARDIN; 1977).

Nesta perspectiva, são destacados os aspectos subjetivos da experiência humana em determinado contexto sócio-cultural, buscando a identificação da interferência social, marcada por aspectos comportamentais em relação à vivência da sorodiscordância para o Hiv.

O estudo se desenvolveu no ambulatório de um hospital público, situado em Fortaleza e considerado referência para o atendimento aos portadores de HIV/AIDS no Ceará. O serviço tem alta demanda em atendimento aos clientes com HIV/AIDS, atendendo pessoas de todo o estado em demanda espontânea ou referenciada. O atendimento é feito por uma equipe multidisciplinar constituída de médicos, enfermeiros, assistentes sociais, psicólogas e odontólogos.

A população foi determinada pelos clientes portadores do HIV, com prontuário no serviço e consulta em 2004, cujos parceiros não sofreram contaminação. A amostra não foi previamente delimitada, finalizando com a reincidência de informações.

Foram critérios para inserção na amostra:

* + Cliente que coabita com o parceiro há pelo menos 12 meses e que mantém relações sexuais regularmente;
  + Que concorde em participar do estudo e assine termo de consentimento para o mesmo;

Inicialmente, foi realizado um levantamento nos prontuários do hospital, buscando identificar clientes portadores do HIV, cujos parceiros não sofreram contaminação. Entretanto, em poucos prontuários constava essa informação, a sexualidade estava sendo limitada a perguntas sobre início da vida sexual, número de parceiros e uso do preservativo.

Foi feito um recorte dos pacientes com consulta em 2004, para fins de facilitar a atualização sobre a não contaminação do parceiro. Os pacientes foram selecionados com base nos critérios amostrais e de acordo com data prevista de consulta.

Utilizou-se como instrumento de coleta de dados a observação livre e a entrevista semi-estruturada.

A pesquisa de campo teve duração de dois meses, onde foram realizadas entrevistas com os pacientes com consulta agendada para o dia, que aguardavam atendimento e que aceitaram participar da pesquisa. O trabalho de campo constitui-se numa etapa essencial da pesquisa qualitativa, que a rigor não poderia ser pensada sem ele (MINAYO, 1994).

Após apresentação da pesquisadora, o paciente era informado do tema da pesquisa, objetivos da mesma, assim como garantia do anonimato e liberdade para desistir de participar, caso manifestasse desejo. Após, a elucidação de possíveis dúvidas, o paciente assinava um termo de consentimento para que fosse iniciada a entrevista.

As entrevistas aconteceram em consultório, em presença, unicamente, do paciente e da pesquisadora. Todas as entrevistas foram gravadas e os encontros tiveram duração aproximada de trinta minutos. Ao término da entrevista, era informado, que se fosse da vontade do paciente ter acesso aos resultados da pesquisa que ele poderia entrar em contato com a pesquisadora e/ou orientadora da mesma. Informações referentes à testagem dos parceiros, tempo de diagnóstico e tempo de tratamento foram confirmadas através de prontuários.

Para análise dos resultados utilizou-se a análise de conteúdo. De acordo com Bardin (1977) análise de conteúdo é um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a discursos extremamente diversificados. Do ponto de vista operacional, a análise de conteúdo parte de uma literatura de primeiro plano para atingir um nível mais aprofundado: aquele que ultrapassa os significados manifestos. Para isso a análise de conteúdo em termos gerais relaciona estruturas semânticas (significantes) com estruturas sociológicas (significados) dos enunciados (MINAYO; 1994).

Na busca de atingir os significados manifestos e latentes foram desenvolvidas várias técnicas de análise de conteúdo. Neste estudo utilizou-se a análise temática. Para Minayo (1994) fazer uma análise temática consiste em descobrir os núcleos de sentido que compõe uma comunicação cuja presença ou freqüência signifiquem alguma coisa para o objetivo analítico visado.

No conjunto das técnicas de análise de conteúdo, utilizou-se a análise por categorias, que para Bardin (1977) funciona por operações de desmembramentos do texto em unidades, em categorias segundo reagrupamentos analógicos e onde a análise temática é rápida e eficaz na condição de se aplicar discursos e diretos e simples.

Após leitura exaustiva das entrevistas foram delimitadas categorias que nortearam a análise e onde os temas estão relacionados à convivência com o Hiv.

O projeto cumpriu os aspectos éticos da Resolução nº. 196/96, de 10 de outubro de 1996 (BRASIL, 1996), sendo encaminhado ao comitê de ética em pesquisa do hospital em estudo onde foi apreciado e autorizado, conforme processo 001/2005, além de considerar a apresentação aos sujeitos da pesquisa o Termo de Compromisso da pesquisadora, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e o Termo de fiel depositário, para análise de prontuários. Foi garantido anonimato aos sujeitos da pesquisa, sendo os resultados discutidos com nomes fictícios.

**Resultados e Discussão**

A pesquisa foi desenvolvida com nove pessoas, sendo a amostra constituída por 5 homens e 4 mulheres, as idades variaram entre 20 e 66 anos. Todos mantinham relacionamento estável, com duração mínima de um ano e que variou até 35 anos, dos quais, seis eram casados e três viviam em união consensual. Do total, apenas três não tinham filhos.

A maioria dos pacientes afirmou ter se contaminado por via sexual, apenas um afirmou usar drogas injetáveis e compartilhar seringas e um era hemofílico. O tempo de diagnóstico variou de seis meses a quinze anos e cinco casais foram constituídos antes do conhecimento sobre estado sorológico.

No momento da entrevista, duas pessoas eram portadoras de Aids e sete, portadores do HIV, sendo que sete pessoas estavam em uso de terapia antiretroviral e duas não a utilizavam. Entre as pessoas entrevistadas, todas faziam acompanhamento clínico no hospital onde se realizou a pesquisa por um período que variou de seis meses a quatorze anos.

Quanto à escolaridade seis pessoas concluíram o ensino médio, uma concluiu o ensino fundamental e duas tinham o ensino fundamental incompleto. Em relação à situação de trabalho, quatro afirmaram ter emprego fixo, duas eram estudantes, um aposentado e dois desempregados. A renda familiar variou de um a dez salários mínimos. Entre os desempregados, estes recebiam auxilio-doença.

Quanto à escolha sexual, um paciente afirmou ter mantido, no passado, relações homossexuais e um afirmou ter mudado de opção sexual após falecimento do parceiro.

A análise dos resultados ocorreu após transcrição das entrevistas, a partir das falas dos sujeitos da pesquisa e leitura exaustiva das entrevistas, foram delimitados tópicos que serviram para a categorização e que se relacionavam a convivência com o Hiv entre casais sorodiscordantes, buscando atingir o objetivo do estudo.

**CONVIVÊNCIA COM O HIV**

O conviver com o Hiv, que se inicia no momento do diagnóstico e se prolonga por toda a vida, envolve todas as nuances de um relacionamento. Primeiro, como contar ao outro? E se ele estiver infectado? Medo e culpa se aliam à força de vontade que no caminho vai se entrelaçando em meio a todos os sentimentos de qualquer ser humano normal. O que parece ser impar, de repente vira par, o que no primeiro momento pode ser assustador, de repente pode vir a ser mais uma peculiaridade do casal.

1. **Revelação do diagnóstico**

O momento da revelação do diagnóstico ao parceiro não é algo fácil, existe a culpa, o medo de contaminar o outro, a descoberta da infidelidade. Para Reis (2004) a comunicação do diagnóstico para o parceiro sexual intimo é um outro momento repleto de dificuldades para o portador, pois pode implicar também na descoberta da infecção deste e, às vezes na revelação de comportamentos socialmente inaceitáveis.

Muitas vezes, como o próprio descobrir da soropositividade, a revelação nem sempre é espontânea, havendo interferência da equipe de saúde.

*Na realidade, eu não resolvi contar. Foi o cirurgião que perguntou, pediu pra ela sair um pouco pra conversar comigo e perguntou se eu queria. Aí ele pediu pra ela entrar aqui, eu não tenho nada a esconder dela não... (Rubens)*

*Porque quando eu fui internado, o Dr. (...) perguntou se eu queria falar, aí eu disse: Pode falar pra minha esposa, pras minhas filhas, todos os meus familiares, meu genro. Todo mundo sabe... (Rogério)*

É notório também que a própria convivência é fator determinante no conhecer o outro. Entre os sujeitos da pesquisa, seis casais foram formados antes do diagnóstico positivo para o HIV, entre essas pessoas a convivência determinou a revelação do diagnóstico.

*Ela já vinha notando, começou a surgir na televisão... Foi por isso, ela teve sorte e não se infectou*. (Eduardo)

*Ele já sabia, já suspeitava da doença, tive gonorréia, tive umas bolhinhas no seio, embaixo do seio. (Juliana)*

Os casais formados após o conhecimento da sorologia positiva para o Hiv foi predominante entre as mulheres entrevistadas. Três entre quatro mulheres entrevistadas se contaminaram através de relações sexuais com parceiros estáveis e só vieram constituir relacionamento discordante após o falecimento dos mesmos. Para essas mulheres a revelação do diagnóstico ao novo parceiro foi envolta pela honestidade e pelo medo de perder o outro.

*Porque eu não sou de esconder nada pra ninguém. Pra mim tudo é liberto porque eu acho assim, tudo escondido fica aquele clima e eu não gosto de clima. Eu gosto da vida real. (Ângela)*

*Ah! Porque eu não gosto de mentira, tudo o que eu falar pra você aqui é verdade (Cristina).*

*Porque eu fiquei com medo, ela era uma pessoa muito boa pra mim. Eu fiquei com medo de ela descobrir e querer que eu vá embora, porque eu moro com ela. Mas ninguém da minha família sabe. (Renata)*

No entanto, apesar dos desafios que possam surgir, a revelação da soropositividade entre o casal deve ser feita, tantos nos relacionamentos já constituídos quanto nos que ainda irão se formar, porque só assim os parceiros ou parceiras poderão negociar, com sinceridade, as práticas que garantem o máximo de proteção (ABIA; 2004).

O contar para o outro é apenas a primeira decisão, é importante que haja participação da equipe de saúde neste momento, pois é a partir dele que se revelam todos os valores adquiridos ao longo da vida de cada um. É partir desse momento que serão tomadas as decisões, é o início do desenvolvimento de uma consciência crítica.

1. **Reação da parceria sorodiscordante**

A construção de que a Aids é uma doença mortal foi construída historicamente no imaginário social e, permeia os meios de comunicação e o pensamento popular até hoje, por isso desperta sentimentos diversos naqueles que se descobrem portadores e naqueles que convivem com eles (Reis; 2004). Para muitas pessoas imaginar o HIV é sinônimo de perceber a morte eminente, é como se a vida acabasse no instante do diagnóstico e a pessoa com o HIV se eximisse de seus sentimentos e não pudesse mais se relacionar com outra.

*Entrou em pânico. Nós dois entramos em pânico. Eu tentei suicídio. Eu cortei os pulsos. Ele ficou do meu lado, ficou, ficou, ficou, até hoje. Hoje eu peço pra ele sair e ele não sai. (Cristina)*

Entretanto, o avanço das medicações e a idealização de que a Aids é uma doença crônica trouxe uma diminuição significativa no pânico que às pessoas relacionavam à doença. Para Rocha (1999) O conceito de doença crônica apresenta por um lado, ambigüidades, pois desmistifica a associação de Aids à morte, uma das maiores bandeiras do movimento social contra a epidemia do preconceito. Por outro, coloca a epidemia no mesmo patamar de outras doenças crônicas, o que possibilita, em certa medida, normalizar seu impacto na sociedade.

*Normal. Não teve nem uma crise de pânico, nada. Simplesmente me deu o ombro e me apoiou! (Caio)*

*Normal. Agora tem que ter muito mais cuidado, né?(Rogério)*

*Bem, porque quando a gente se conheceu eu contei logo, na primeira vez que a gente se viu. (Ângela)*

Vincular a Aids à morte pode promover posturas desvinculadas da realidade, como por exemplo, achar que as pessoas soropositivas e/ou doentes de Aids não estão vivas, mas apenas aguardando a hora de sua morte (BRASIL; 2003b).

Entretanto, não se pode afirmar se essa concepção favorece à dinâmica de combate à Aids, pois ao se perceber como doença crônica, muitas pessoas minimizam a importância da prevenção fazendo crescer o número de contaminações.

Assim, foi observado que as relações de gênero estiveram muito presentes nos discursos, direcionado as reações sofridas diante a revelação do diagnóstico. As mulheres se mostraram dispostas a cuidar dos parceiros, para elas a manutenção do relacionamento é muito importante, os homens, mesmo aceitando a condição sorológica da parceira, atribuía o cuidado à parceira ou a equipe de saúde.

O motivo freqüentemente alegado para a falta de solidariedade é que o homem não tem o ‘dom’de cuidar nem dele mesmo e nem dos outros. Por isso, relega essa tarefa aos membros femininos da família ou aos profissionais de saúde, mais aptos a esse desempenho. A justificativa, aceita como atributo natural da masculinidade, encobre outros valores de ordem moral mais complexos (GUIMARÃES; 2001).

**III. Mudanças no relacionamento**

Após a revelação do diagnóstico para a parceria discordante e das reações possíveis de acontecer, a convivência e a confiança fazem com que a doença seja tratada com naturalidade pelos casais. Naturalidade evidenciada pelos discursos abaixo que demonstram possíveis mudanças no relacionamento após conhecimento e convívio com a doença:

*Absolutamente. Não. Mudou nada, nada, nada. Fez foi melhorar. (Caio)*

*Não, não, não interfere não, ela é uma pessoa maravilhosa, minha mulher, ave Maria!É uma pessoa maravilhosa. Ela não essas besteiras não. (Rogério)*

*Não, acho que ficou foi melhor, a gente ficou mais...ajudando o outro, ela zela muito pela parte da saúde, da minha saúde. Briga muito por causa da medicação porque aqui, acolá eu atraso um pouco. (Rubens)*

Vale ressaltar a importância do aconselhamento para esses casais, que embora vivam a virtude de um relacionamento sem preconceitos não podem esquecer as práticas preventivas para o Hiv, um desafio para as equipes de saúde. Reis (2004) aponta que a fragmentação do fazer e saber divide a atuação dos profissionais em especialidades dentro do serviço de saúde, o que afasta os parceiros soronegativos do atendimento nos serviços de saúde, pois este é visto como um indivíduo ‘sadio’, evidenciando que as ações preventivas são descontínuas e focalizadas apenas no indivíduo ‘doente’, o portador do Hiv/AIDS.

Entretanto, o medo de contaminar o outro ou simplesmente a questão da diferença entre “sadio” e “doente”, ainda está presente na vida desses casais. É como se a infecção pelo Hiv significasse o outro “doente”, como se este fosse necessariamente vir a adoecer e morrer primeiro que o parceiro negativo, o que acarreta problemas no relacionamento.

*Porque eu acho assim, a pessoa que não tá é mais saudável, mais sadia. (Renata)*

Para isso, no aconselhamento a casais sorodiscordantes a necessidade da informação não deve se limitar à prevenção, deve atingir o relacionamento buscando a interação com as partes interessadas, a identificação das dúvidas e medos para que possam ser esclarecidos proporcionando uma melhoria na qualidade de vida dessas pessoas.

1. **Vivência da Sexualidade**

A sexualidade é parte integral da personalidade de todo ser humano e o seu desenvolvimento total depende da satisfação de necessidades humanas básicas, tais como, o desejo de contato, a intimidade, a expressão emocional, o prazer, o carinho e o amor. (BRASIL; 2002). Desvelar seu conhecimento é fato essencial para compreensão do ser humano, no que tange à sua maneira de “ser”, “sentir”, “ouvir”, “tocar”, indo além de um sentido individualizado. A sexualidade se traduz no que de fato somos. (GOMES; 2004).

*Tudo na vida. Sem sexo a gente não existe, é como água. (Eduardo)*

*Sexualidade pra mim é cinqüenta por cento. Agora depois que aconteceu isso eu faço só pra satisfazer ela, eu parei mesmo, total. (Rogério)*

Sexualidade? Sexo mesmo, eu acho uma coisa bonita, desde que haja dento da prevenção, as pessoas se cuidem, eu acho muito bonito. (Rubens)

*Sexualidade é o homem e a mulher. (Juliana)*

*É um conjunto do ser humano, é necessário o ser humano manter o relacionamento sexual. Dizem que faz bem. Mas só quando a gente gosta (Renata).*

Para um casal sorodiscordante a sexualidade não deixa de existir após o conhecimento do diagnóstico, entretanto um atendimento de saúde humanizado e interdisciplinar é importante para trabalhar todas as reações. De acordo com Reis (2004) frente à perspectiva de cronificação da Aids é fundamental na abordagem de questões referentes à sexualidade dos indivíduos soropositivos, ao enfrentamento da transmissão sexual do HIV/Aids àqueles que ainda querem se manter sexualmente ativos, as quais emergem com maior ênfase a partir dessa nova situação.

Para algumas pessoas a situação de soropositividade para o Hiv pode significar a despedida das emoções e da vivência da sexualidade, para estes um trabalho interdisciplinar da equipe de saúde é substancial.

*Minha esposa, ela é...ta diminuindo mais, às vezes, a relação.tem vez que eu faço até ela. É..é sem...eu nem uso, uso outros métodos pra ela...(Rogério)*

*Dor. Porque é assim como se fosse agredida, maltratada, é como se eu tivesse apanhando...Eu não gosto que ele me toque, não gosto, não gosto que ele me toque, não gosto que ele me beije. Nada que ele faz comigo eu não gosto. (Cristina)*

Reconhecer a possibilidade de transmissão sexual do HIV é uma das questões suscitadas pela sorodiscordância e muito presente no cotidiano de portadores que convivem com parcerias sorologicamente diferentes (REIS; 2004).

A vivência da sexualidade permeia as nuances da identidade sexual, como as pessoas se percebem quanto homo/heterossexuais. Em nosso estudo uma das mulheres entrevistadas afirmou mudança na opção sexual após o falecimento do parceiro de quem contraiu o vírus, formando um relacionamento discordante com uma pessoa do mesmo sexo.

*Ela cuida dos remédios, às vezes, eu esqueço que estou doente. Ela fez com que eu esquecesse. (Renata)*

Quando se abstrai o sexo dos conviventes, nenhuma diferença há entre as relações homo e heterossexuais. Sendo assim, atendidos os pressupostos para união estável (reunião de duas pessoas não casadas em situação de vida comum, honrada e estável), é necessário que sejam conferidos direitos e impostas obrigações independentemente da identidade ou diversidade de sexo dos conviventes, pois não assegurar justas garantias nem outorgar direitos às uniões homoafetivas infringe o princípio da igualdade e revela discriminação à liberdade de orientação sexual (SILVA; 2003).

Recomenda-se a capacitação contínua dos profissionais de setores estratégicos do serviço público de saúde. Esta capacitação e/ou reciclagem deve ter como eixo teórico principal a sensibilização desses profissionais em temas vinculados à saúde da mulher e à prevenção das DST/AIDS, abordando aspectos sociais e comportamentais vinculados à homossexualidade feminina (BRASIL; 2003b)

Perceber as diferenças é um fator importante na discussão da sexualidade, as pessoas vivem sua sexualidade de acordo com seus valores e história de vida. Cada pessoa é única no contexto de uma sociedade, não é possível fazer um atendimento que preze a saúde sexual pensando que todas as pessoas são iguais, é preciso interagir e compreender a história de vida de cada um. Em Brasil (2002) encontramos que saúde sexual é considerada também resultado de um ambiente que reconhece, respeita e exercita estes direitos sexuais. Os direitos sexuais são direitos humanos universais baseados na liberdade inerente, dignidade e igualdade para todos os seres humanos, logo, a saúde sexual deve ser um direito humano básico.

Outra questão importante que afeta diretamente a vivência da sexualidade está relacionada aos efeitos colaterais causados pelos anti-retrovirais que incluem lipodistrofia, provocando aumento do colesterol e triglicerídeos no sangue e conseqüentes mudanças corporais que afetam a auto-estima da pessoa. Segundo ABIA (2004), além disso, o aumento do colesterol e dos triglicerídeos pode afetar o desempenho sexual.

*Agora o que está atrapalhando de uns tempos pra cá é os remédios, o coquetel, a gente perde um pouco a potência. Eu tive mesmo com potência muito baixa, aí eu falei com o Dr. (...) ele disse: Rapaz, isso é dos remédios. Não tinha mais ereção, não tinha nada. (Lúcio)*

Com os avanços das pesquisas vão se desenvolvendo estudos que minimizam esses efeitos colaterais, mas, sobretudo, o apoio do profissional é muito importante na identificação de fatores que podem interferir na vida afetivo-sexual dessas pessoas.

Trazendo essas reflexões para a prática da vivência de um relacionamento sorodiscordante, subtrai-se a idéia principal de mobilização das pessoas para o despertar da sua consciência crítica. Desenvolver ações que informem sem, contudo esquecer a diversidade de valores e questões referentes à prevenção.

1. **Importância da prevenção**

As políticas de prevenção da Aids perpassam os saberes bio-fisiológicos da doença. Rocha (1999) afirma que os saberes biológicos se viram limitados por suas próprias amarras, possibilitando que a área da saúde (re) visse os conceitos de normalidade, de patológico e reconhecesse as categorias da diversidade e da diferença como questões fundamentais presentes na vida humana.

Trazendo essa reflexão para a prática da vivência de um relacionamento sorodiscordante, subtrai-se a idéia principal de mobilização pás pessoas para o despertar da sua consciência crítica. Desenvolver ações que informem sem, contudo esquecer a diversidade de valores e questões referentes à prevenção.

As ações de prevenção e assistência devem levar em conta como homens e mulheres são socializados, como se relacionam e de que forma exercem sua sexualidade (BRASIL;2003b). Sem dúvida, a prevenção ocupa lugar de destaque nas vidas de pessoas que convivem com o vírus HIV, percebem a importância de ações preventivas nas relações sexuais e relatam como esta interfere em seus relacionamentos.

*Ah! Super importante! Super importante mesmo. Ave Maria! Agora pense num negócio ruim? Apesar de eu não ser assim, a gente perde uns cinqüenta por cento... (Rogério)*

*Como se a gente se percebe? Se a gente ta seguindo regras? Desde que a gente se casou, que a gente começou a manter relação, a gente sempre procurou se prevenir da melhor maneira possível. (Caio)*

*Quando a gente ta na vida a dois, mesmo se carinhando, se acariciando, a gente tem um maior cuidado pra não ter o contato genital tanto meu como dela, pra não ter nenhum... (Rubens)*

*...só que ela tem que ter cuidado. Ela vai tocar em mim e tem cuidado de não está cortada. (Renata).*

*Normal, pra não passar Aids pra ele. (Juliana)*

É importante ressaltar que essa prevenção é permeada por vários sentimentos, principalmente por casais constituídos antes do conhecimento do diagnóstico, que enfrentam a prevenção como mudança em todo o relacionamento. A percepção do outro, como ele percebe tais mudanças pode ser motivo de medo para o parceiro soropositivo, pois pode significar renúncia de costumes antes adotados pelo casal e que não podem mais ser realizados.

Em relação ao método utilizado para a prevenção do HIV, seguem as falas:

*Usa camisinha, mas eu não acho a camisinha segura. Não acho que ela é 100% segura não. Ma a gente usa, Ave Maria! Dede o primeiro dia que eu descobri que tava infectada, a gente passou cinco meses sem ter relação, depois retornamos e usa camisinha o tempo todo! (Cristina)*

*A gente se previne, usa a camisinha feminina, às vezes, quando eu não quero, a masculina e vai mudando...a gente se previne sempre de uma maneira diferente, pra não incomodar nem ele nem eu.(Ângela)*

Ressaltamos que a única pessoa que afirmou conhecer e fazer uso da camisinha feminina cursou até a terceira série do ensino fundamental e trabalha cm reciclagem de lixo.

É preciso um atendimento interdisciplinar que trabalhe todas as dificuldades do casal, discutindo a adesão às práticas preventivas, assim como eles percebem a prevenção, sua importância e necessidade. É necessário trabalhar a sexualidade como uma energia que impulsiona o homem, cercada de desejos e costumes. Deve-se perceber o meio social em que essa pessoa está inserida, suas maiores necessidades e problemas.

**Conclusão**

Discutir sobre Aids parece algo inesgotável visto a quantidade de vertentes que são permeadas pela doença. Mesmo com todos os avanços científicos e tecnológicos, ainda é uma doença incurável, para a qual também não existe vacina e que atinge uma grande parcela da população mundial.

Mais de duas décadas se passaram do descobrimento da Aids e a doença ainda é de difícil controle tendo em vista que sua prevenção está diretamente ligada ao comportamento humano.

O conceito de vulnerabilidade enfatizou a importância da prevenção nas políticas públicas relacionadas à Aids. Discutiu-se o modelo médico-assistencial baseado somente no modelo saúde –doença, direcionado à cura. Tendo em vista que esse processo não ocorreu repentinamente, vale enfatizar a história de lutas e conquistas realizadas por ONGs, lideranças sociais e políticas e sociedade em geral.

Mesmo com toda a mídia informando sobre os cuidados necessários à prevenção do HIV, as pessoas, insistentemente, vinculam o perigo ao “outro”. Cercadas por relações de gênero, historicamente construídas, as pessoas se tornam vulneráveis à doença.

Neste estudo, evidenciou-se a vivência da sexualidade baseada nos parâmetros de gênero. Onde se percebeu a contaminação dos homens em experiências extraconjugais, uso de drogas injetáveis e contaminação do sangue. As mulheres, por sua vez, foram contaminadas, em sua maioria, por parceiros estáveis.

A percepção desta vulnerabilidade, entretanto, só foi entendida pelas pessoas do estudo após confirmação do diagnóstico, muitas vezes, quando já apresentavam algum sintoma e fizeram o exame a pedido médico.

Diante do diagnóstico positivo para o HIV, vem o estresse de contar ao outro sobre o diagnóstico, decisão influenciada pela pressão do profissional de saúde, pelo próprio sentimento de honestidade ou até pela própria convivência que já adianta a desconfiança do parceiro sobre o diagnóstico.

Esse estresse, o qual se faz referência está presente em todo o processo, permeando os exames da parceria, a espera pelo resultado, a culpa de colocar o outro “em perigo”, os exames dos filhos, como contar para a família e amigos. E quando se constata a formação de um casal sorodiscordante, será que o sistema se encontra apto a atendê-lo?

Para casais constituídos antes do diagnóstico é ainda mais difícil. Mudar as práticas sexuais e adotar o preservativo em todas as relações sexuais pode ser a maior barreira enfrentada. Não obstante, existe a possibilidade de o casal se julgar imune a doença, visto que não se contaminaram ao decorrer do relacionamento e podem vir a não adotar as práticas preventivas.

Sabe-se que vários fatores influenciam na formação do indivíduo, entretanto, não são os únicos norteadores das práticas comportamentais. O que ficou evidenciado, na pesquisa, na relação conhecimento e uso do preservativo feminino. Não subestimando as pesquisas que revelam que o nível de conhecimento do preservativo feminino está diretamente relacionado ao nível sócio-econômico e educacional, foi percebido que os valores individuais, construídos ao longo da vida também influenciam nesta prática.

Concluiu-se que o conhecimento embora seja importante para elucidar as informações recebidas pela mídia e pela equipe de saúde não é suficiente para o desenvolvimento de uma consciência crítica capaz de mudar concepções e costumes. Daí a importância do holismo, da pesquisa da história de vida de cada pessoa e da não fragmentação do atendimento.

Outra nuance importante é a dos direitos da pessoa com HIV, ainda maiores quando se trata de um casal sorodiscordante. Direito à vivência da sexualidade, sem rótulos de qualquer espécie e direitos a uma saúde reprodutiva independente da opinião do profissional foram bastante discutidos neste estudo.

Sem considerar os valores morais e religiosos do profissional de saúde, o cliente deve encontrar no serviço um meio adequado para a exposição de seus problemas e dúvidas. Mesmo que a equipe seja receptiva ao cliente, muitas vezes este não encontra o espaço necessário para sua história de vida, o que cria obstáculos importantes para o tratamento.

Para tudo isso, é importante ressaltar a interferência da equipe de saúde no processo de intervenção. Os profissionais devem fazer a educação em saúde tomando cada individuo com dono de sua liberdade e capacidade de aprender. Devem se desvincular do assistencialismo repassador de informações e que torna o homem inerte no processo de transformação da sua realidade.

Cada pessoa tem sua própria história de vida, seus valores e crenças, portanto o processo de intervenção deve ser dinâmico e diferenciado, é o principio da equidade, que garante atendimento diferenciado conforme a necessidade. Entretanto, esse atendimento deve ser universal e sem preconceitos.

Nesta pesquisa, concluiu-se que o atendimento multiprofissional não consegue contemplar essa proposta de atendimento, visto que os profissionais não trabalham em conjunto, buscando a retroalimentação do sistema. Ou seja, a falta de integração entre os profissionais não consegue suprir as necessidades dos clientes, dividem seus problemas entre os profissionais responsáveis por eles e não contemplam o “todo”, de forma a entender como cada questão interfere na vida do individuo.

Foi percebido, também, a importância dos profissionais na vida dos clientes do serviço. Para muitos, o profissional é quase um amigo, é pra ele que se contam os segredos e é ele quem detêm o conhecimento “capaz” de entender que a Aids não “pega no vento” e portanto não tem preconceito.

Em uma relação de confiança e amizade, é mais fácil haver uma maior participação do cliente em seu tratamento. Entretanto, essa relação não deve ser restrita ao parceiro soropositivo, o aconselhamento deve ser direcionado ao casal, sem esquecer o parceiro soronegativo. A visão de que este é saudável e portanto não precisa ser atendido é errônea, visto a imensidade de fatores que norteiam um relacionamento, já discutidos anteriormente.

Percebeu-se, nesta pesquisa, o quão é inesgotável a polêmica da Aids. Portanto, não é nosso desejo finalizar este trabalho na expectativa de esgotar toda a problemática sobre o assunto, pois se sabe da importância em trabalhar a prevenção de modo continuo e eficaz. Para isso, as políticas devem avançar junto com a dinâmica social, que dita regras e modas responsáveis, em grande parte, pelo comportamento dos indivíduos.

**Referências**

##### ABIA. Casais sorodiscordantes: Dicas para uma vida saudável, segura e feliz. Rio de Janeiro, 2004.

AYRES, J. R.C. M; GUERRIERO, I.; HEARST, N. **Masculinidade e vulnerabilidade ao HIV de homens heterossexuais, São Paulo, SP.** Rev. Saúde Pública v.36 n.4 supl. São Paulo ago. 2002.

AYRES; et**. al. Limites do trabalho multiprofissional: estudo de caso dos centros de referência para DST/Aids** Rev. Saúde Pública v.36 n.4 supl. São Paulo ago. 2002 Disponível em: www.scielo.br Acesso :22/03/04

BARBOSA, Regina Helena Simões. **Mulheres, reprodução e aids: as tramas da ideologia na assistência à saúde de gestantes HIV+**. [Doutorado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 2001. 310 p.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo.** Lisboa: Edições 70, 1977

BRASIL. Coordenação Nacional de DST e Aids. **Guia de prevenção das DST/Aids e cidadania para Homossexuais**. Secretaria de Políticas de Saúde, Coordenação Nacional de DST e Aids – Brasília: Ministério da Saúde, 2002 (Série Manuais, no 52).

\_\_\_\_\_\_\_. **Conhecimento do preservativo feminino.** Brasília: Ministério da Saúde, Programa Nacional de DST e Aids**,** 2003.

\_\_\_\_\_\_\_. **Políticas e diretrizes de prevenção das DST/ aids entre mulheres**. Brasília: Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. Coordenação Nacional de DST e Aids, 2003 (Série Manuais no. 57).

\_\_\_\_\_\_\_. **Conselho Nacional de Saúde.** Resolução 196 de 10 de outubro de 1996.

CASTIEL, L.D. **Força e vontade: aspectos teórico-metodológicos do risco em epidemiologia e prevenção do HIV/AIDS.** Rev. Saúde Pública v.30 n.1 São Paulo fev. 1996

GOMES, K. W. L. **Avaliação de uma Intervenção Educacional para a Prevenção das DSTs-Aids com Adolescentes e Adultos Jovens que freqüentavam Centros Sociais Urbanos em Fortaleza (CE).** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza; 2004. 97f.

GUIMARÃES, C.D. **Aids no feminino**: Por que a cada dia mais mulheres contraem Aids no Brasil?.Rio de Janeiro:Editora UFRJ,2001

MINAYO. M.C. de S. **O desafio do conhecimento:** Pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec- ABRASCO, 1994.

REIS, R. K.**Convivendo com a Diferença:** O impacto da sorodiscordância na vida afetivo-sexual de portadores do HIV/AIDS. Dissertação de mestrado. Escola de enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, 2004.

ROCHA, Fátima Maria Gomes da. **Política de prevenção ao HIV/AIDS no Brasil: o lugar da prevenção nessa trajetória**. [Mestrado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 1999. 130 p.

ROCHA, S. A participação feminina na discussão sobre gênero e Aids. **Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids: A ABIA no II Fórum em HIV/AIDS/DSTs na América Latina e Caribe** .Julho/Setembro de 2003 no 49.

SANCHES, Kátia Regina de Barros. **A AIDS e as mulheres jovens: uma questão de vulnerabilidade**. [Doutorado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 1999. 143 f.

SILVA, I, C,R. **A união homoerótica como entidade familiar.**  Agência de noticias da Aids.2003. http:www.agenciaaids.com.Br Acesso: 01/01/05

|  |  |
| --- | --- |
| Nome“Batuque de Mulheres”:  Etnografando feituras de *Tamboreiras de Nação* no Batuque gaúcho[[225]](#footnote-225) | **A 011**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Ana Paula Lima Silveira[[226]](#footnote-226) |
| Orientadora/o Orientadora: Maria Elizabeth Lucas[[227]](#footnote-227) |
| IES: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) |
| Cidade/Estado: Rio Grande do Sul |
| Outras Informações: Estudante |

**1. Introdução**

As feituras de *Tamboreiras de Nação* evidenciadas aqui neste artigo procuram articular as possibilidades de agenciamento em que a aprendizagem musical desta tradição percussiva predominantemente masculina pode ser pensada como uma forma de desenvolvimento religioso. Trata-se, pois, de examinar etnograficamente através desses exemplos de experiências indissociadamente religiosas e musicais, como tais agenciamentos se encontram vinculados aos desenvolvimentos de *feitura de santo* e aos modos relacionais de aprendizagem inscritos nas bases dessas religiões. Como se tornaram tamboreiras é o ponto central, mas os desdobramentos possíveis a partir daí também o são, e o fato de poderem a qualquer momento se tornarem outra “coisa” que não esta que “são” (isto é, de virem a ocupar outra posição que não esta que atualmente ocupam), trata-se de uma via em aberto, mencionadas por essas mulheres como *“da vontade do santo”*. Note-se que o próprio sistema religioso possibilita a abertura a um “em vias de” aprontar-se, onde o que se observa são constantes e sucessivos *estados de aprontamento* (etapas e ritos iniciáticos), mas nunca um efetivamente *ser pronto* (para essas mulheres haverá sempre o que aprender, aprender-se-á sempre e ainda mais, pois nunca se vem a saber tudo, o que tornam as possibilidades inesgotáveis, quase ao infinito).

As tamboreiras fazem da música ritual o seu meio privilegiado de aprender e conhecer a *Religião dos Orixás*, demonstrando que suas potencialidades musicais são também concebidas como “faculdades mediúnicas” específicas. Gostaria de ressaltar, contudo, que o que busco enfatizar mais aqui não é tanto propriamente suas histórias de vida em termos lineares, mas sim descrever e analisar os processos, os modos e os desenvolvimentos de *feitura* de si próprias a partir da música na *Religião*. Nesse sentido, ocupo-me de evidenciar de que maneira(s), através da etnografia desses micro-processos e micro-relações, *Tamboreiras* agenciam “nomes próprios” na *Religião* numa produção de quantidades intensivas. Em última instância, trata-se de delinear as próprias *Tamboreiras* como “perspectivas”.

**2. Metodologia**

A partir de pesquisa etnográfica realizada entre meados de 2006 e 2008, em duas diferentes *Casas de Batuque*[[228]](#footnote-228) de Pelotas e Rio Grande/RS, delimitei duas tradições distintas, mas ambas de sucessão feminina, cujas duas matriarcas chefes, *Mãe Noemy* *do Xangô* e *Mãe Neli da Oiá* (ambas falecidas), são reconhecidas pelo *povo-de-santo* como antigas sacerdotisas, tendo desenvolvido suas próprias filhas de sangue no tambor. Na ordem aqui descrita, a primeira casa localizada na cidade de Pelotas, *Ilê Axé Xangô Aganjú* que, seguindo as tradições Candomblé com Nagô, teve suas origens no próprio estado da Bahia (em Salvador), sofrendo adaptações à realidade regional gaúcha pela nação Nagô e, a segunda casa, *Reino de Iansã e Cabocla Juremita*, localizada na cidade de Rio Grande, mais conhecida como a antiga *Casa de Mãe Neli da Oiá*, de tradição Jêje, tendo tido suas origens no próprio estado do Rio Grande do Sul (em Porto Alegre). Ressalta-se ainda que ambas as famílias são provenientes de camadas populares, sendo uma delas de etnia negra.

O recorte metodológico adotado priorizou a escolha de apenas três trajetórias, tendo seguido alguns critérios estabelecidos ao longo dos primeiros contatos com o campo, tais como: representatividade e reconhecimento no meio batuqueiro local[[229]](#footnote-229); pertencimento a diferentes *nações* (*lados*) e diferentes gerações (faixa etária ao redor dos 20, 30 e 40 anos). A metodologia seguida se constituiu, principalmente, de observações participantes do cotidiano das referidas casas (incluindo suas festas rituais, cerimônias públicas chamadas de *toques*) e de entrevistas semi-estruturadas[[230]](#footnote-230) com as *Tamboreiras* na tentativa de delinear suas trajetórias e concepções *êmicas*[[231]](#footnote-231). Somado a isso, foram realizadas ainda conversas informais[[232]](#footnote-232) com seus familiares, membros e adeptos, além de entrevistas com *Tamboreiros* homens profissionais do circuito local. Registros sonoros, fotográficos e audiovisuais dos *toques*[[233]](#footnote-233) e discussão do material coletado com os próprios informantes também foram utilizados como procedimentos metodológicos, na tentativa de orientação e elucidação das possíveis interpretações dadas, assim como consulta ao acervo pessoal e familiar das próprias *Tamboreiras*.

**3. A música ritual no Batuque**

Como uma das expressões da religiosidade afro-brasileira encontrada principalmente no estado do Rio Grande do Sul, o *Batuque* guarda, em maior ou menor grau, com seus correspondentes na Bahia (*Candomblé*), em Pernambuco (*Xangô*) e no Maranhão (*Tambor de Mina*) elementos das culturas sudanesas jêje-nagô adaptadas às suas realidades regionais, admitindo em seu sistema de crenças somente o *Culto aos Orixás*, deuses do panteon jêje-nagô homenageados através da dança, das comidas, das vestimentas e, principalmente, pela música. Divide-se em cinco grandes *lados* ou *nações* distintas[[234]](#footnote-234), tendo sido historicamente as mais importantes *Oyó* e *Jêje* e, as outras três também de destaque, *Ijexá*, *Cabinda* e *Nagô*[[235]](#footnote-235).

No Batuque, assim como nas demais variantes regionais, a música dispõe de um papel mais significativo que o mero fornecimento de estímulos sonoros aos diversos rituais. Ela pode ser entendida como elemento constitutivo dos cultos, dando forma a conteúdos inexprimíveis em outras linguagens. Todos os rituais estão apoiados também na música, que mostra um caráter estruturante das diversas experiências religiosas vividas por seus membros. Entendido como movimento, comunicação, como uma força dinâmica que produz alguns efeitos ou sensações não apenas obrigatoriamente auditivas, o som“é algo de concreto que vibra, se movimenta e movimenta as coisas e as criaturas do universo” (BARBARA, 2002:118). Assim, a música não produz em nós sensações apenas para os ouvidos, mas sobretudo efeitos muito mais complexos, pois as ondas sonoras passam através dos ouvidos, da pele, do corpo, sensibilizando uma série de processos metabólicos resultantes da interação entre o som e a nossa corporeidade.

No caso dos sons produzidos pelos *Tambores de Nação* em contexto religioso, conduzidos pelos músicos rituais, o que se tem é uma comunicação em um nível muito sutil: o som dos tambores propaga-se através de todos os sentidos, a música envolve a pessoa como um todo e a obriga a compartilhar do som. As cantigas e toques instrumentais percussivos que compõem o vasto repertório musical do *Batuque* (*axés* cantados e tocados) são sons e ritmos providos de sentido, carregados de *axé* (princípio e poder de realização de tudo). A base rítmica presente nessa música serve em grande parte para controlar o transe nas danças rituais, como uma espécie de “energia cinética, energia que capta e propulsiona a vibração do movimento pessoal e do outro” (BARBARA, 2002: 127). É nesse sentido que se vislumbra a força simbólica dos instrumentos musicais considerados sagrados e daqueles que o conduzem durante os rituais religiosos.

Passando por ritos de socialização, cerimônias especiais de consagração ou de dessacralização, tais instrumentos sofrem, em geral, uma preparação ritualística a fim de que, por meio deles e de sua produção sonoro-musical, se façam “baixar” os deuses na carne dos fiéis, e que o *axé* se faça circular e transformar. Roger Bastide já em 1958, atentava-nos para a importância da relação existente entre tambores e divindades dentro do Candomblé. “Em geral os etnógrafos não têm prestado muita atenção a esse diálogo preliminar dos tambores e das divindades” (1958/2001:35), ressaltando o poder desses instrumentos ao evocar a vinda dos orixás à terra, compreendendo-os como efetivos “intermediários” entre homens e divindades, admitindo seu caráter “divino” inerente.

Dentro da *Nação*, contudo, não só os *Tambores* devem receber a devida preparação como também aquele que desempenhará a tarefa de percuti-los durante as cerimônias, tanto públicas (*toques* ou *festas*) quanto privadas (*matanças* ou *serões*). O músico ritual, conhecido como *Tamboreiro* no Batuque (de *alabê* no Candomblé), é aquele quem detém a responsabilidade pela execução musical e, ainda, pelo próprio andamento da *obrigação*. Cabe a esses a execução do repertório apropriado a cada divindade, dependendo da situação, o que compreende um conjunto de cantigas diferenciadas (*rezas puxadas*) com toques e ritmos próprios, chamados de *axés*.

Os *Tamboreiros de Nação* compõem, assim, uma categoria especial de músicos reconhecida dentro da *Religião*, também considerada “profissional”. Durante as festas de batuque, muitas *Casas de Nação* têm de contratá-los por não disporem, na maioria das vezes, de tamboreiros formados em sua própria casa. Quando presentes são, em sua grande maioria, homens. Muitas vezes são “profissionais” pagos por cada *toque* que “batem”, recebendo certa remuneração financeira conforme sua “qualidade” e “experiência”, o que reforçaria o seu status nos cultos. Permitem ainda aprendizes ao seu lado, sejam eles trazidos por si próprios, sejam eles, na maioria das vezes, aprendizes da casa que contrata.

Como poderoso veículo de diálogo com o sagrado, a música está intimamente atrelada ao extramusical que envolve as diferentes atuações de homens e mulheres. Sem música não há culto e os *santos* não “descem” para atender a seus filhos e filhas e demais humanos. O ciclo sagrado não se conclui. Além disso, eles detêm os conhecimentos das variações e modulações necessárias para fazer os filhos “caírem no santo”, o que lhes permite um enorme controle sobre os rituais. Por isso, quem canta e toca, ganha visibilidade e respeito até mesmo dos *santos*. Sendo a música um elemento sagrado e sacralizante, tanto instrumentos quanto instrumentistas se revestem desta aura, que se revela no tratamento que estes recebem por parte dos membros das *Casas de Nação*. Um dos componentes mais importantes de tais *fundamentos* consiste, portanto, no domínio do seu vastíssimo repertório musical (domínio sobre todas as *nações*), o que denota prestígio e acesso às instâncias de poder da *Religião*.

A partir das diferentes atuações musicais, emerge a questão do poder que envolveria música ritual e gênero no *Batuque*, abrangendo também a participação e valoração dos demais adeptos diretamente ligados aos cultos (isto é, concepções culturais sobre “ideal sonoro” e “fazer musical”).Nesse caso, diferentes “papéis rituais” são exercidos dentro da *Religião*,como os musicais. A perspectiva de “rearranjo de posições rituais”[[236]](#footnote-236) nesses cultos por meio da música torna-se uma via alternativa. Em outros termos, a música ofertaria uma opção de desenvolvimento religioso e espiritual diferenciados. Coloca-se em xeque, portanto, a “posição” ocupada pelo *Tamboreiro* no *Batuque* gaúcho mostrando que, independentemente de questões de sexo ou gênero, tanto mulheres quanto homens, de *santos* considerados femininos ou masculinos, estão habilitados à aprendizagem musical e passíveis de ocuparem o mesmo “posto” na hierarquia.

Nesses termos, caberia colocar aqui as inferências da antropóloga Rita Laura Segato sobre o Xangô do Recife (2005/1995), as quais evidenciam uma qualidade essencial das religiões de origem Yoruba: a concepção africana de gênero seria percebida como anti-essencialista, e os Orixás, para a autora, serviriam como norteadores da personalidade, vistos como descritores femininos e masculinos da personalidade. Ao ofertar-nos explicações teóricas para a construção de gênero presente no Xangô, também alicerçadas em princípios da Psicologia (ancorada pela teoria de Carl Jung), Segato salienta que “os orixás servem como uma tipologia para classificar pessoas de acordo com a sua personalidade” (2005/1995 :424). A autora traçaria, assim, uma subdivisão mais detalhada dos Orixás para além daquela fundamentada em “estereótipos de gênero” (santos-homem/santos-mulher), onde, poder-se-ia dizer, a qualidade essencial para defini-los em mais ou menos femininos e masculinos residiria no sentido de uma “autonomia” ou “dependência” revelada por esse “eu”. Traços de “autonomia” seriam considerados “descritores masculinos”, enquanto traços de “dependência” observados como “descritores femininos”. Pode-se deduzir daí, portanto, que a *definição do* *santo* estaria mais voltada para a constituição de uma “pessoa” (no caso de Segato, para a constituição de uma personalidade, de um “eu”) do que propriamente a uma identidade de gênero assentada no sexo anatômico ou na preferência sexual do sujeito[[237]](#footnote-237).

Nesse sentido, retornando ao Batuque, filhos e filhas-de-santo podem se tornar chefes dos tambores e principais responsáveis pela execução e produção musicais nas *Casas de Nação*, desde que cada um seja efetivamente capaz de cumprir regras e tarefas impostas pela *Religião*. A capacidade de realizá-las irá depender do desenvolvimento espiritual de cada um e do grau de comprometimento que esses assumem diante de suas atividades religiosas. Diversas vezes ouvi dessas *Tamboreiras*, e também de alguns outros adeptos, que *“tudo na Religião é aprendido, ninguém nasce sabendo porque ninguém nasce pronto. Tudo é questão de ensinamento”*. Há que se considerar contudo que, na perspectiva dessas mulheres, *“tocar o tambor é questão de cabeça”*[[238]](#footnote-238). Ou se traz o *dom* ou não se traz, o que em igual medida não exime os iniciados dos necessários desenvolvimentos e preparações religiosas iniciáticas, já que como*“ninguém nasce sabendo”*, para a *Religião* é necessário se *“nascer de novo”*.

A adesão à aprendizagem musical permite a essas mulheres acrescentar ao *status* feminino, um “papel” religioso conhecido como masculino, sem com isso perder suas prerrogativas femininas. É nesse sentido que ocupar a posição que homens usualmente sempre ocuparam nesses cultos adquire instância de poder e conhecimento na *Religião*, significando *status* e respeito para tais mulheres. Ou seja, evidencia-se aqui como as religiões afro-brasileiras criam lógicas avessas a identidades fundamentalistas ou a essencialismos. Tal dimensão anti-essencialista encontrada nas bases dessas religiões providenciaria um esquema que inscreve “trânsitos de gênero” (isto é, possibilidades abertas de permutas de posições) apontando para uma suposta “ausência” de essencialismos biológicos. O conceito de *transitividade de gênero* ou *mobilidade de gênero* foi usado anteriormente por Segato (2005/1995:462) no intuito de ilustrar a possibilidade de um “tipo de circulação” peculiar ao caso etnográfico do Xangô[[239]](#footnote-239), mas que pode ser pensado de maneira mais geral para as religiões afro-brasileiras como um todo.

Como se verá mais adiante, não há nenhuma interdição[[240]](#footnote-240) de ordem religiosa que restrinja a mulher de desempenhar tal prática na *Nação*. Deter o conhecimento do repertório musical e do instrumento é, certamente, motivo de orgulho e *status* dentro da *Religião*, tanto quanto ocupar a posição de chefe religioso. Ao invés de desejarem se tornar *sacerdotisas da Religião* (isto é, alcançar o posto máximo dentro da hierarquia religiosa tornando-se *mães-de-santo*), tais mulheres se especializaram em desenvolver suas habilidades musicais que nada mais seriam, segundo elas próprias, que *“capacidades mediúnicas específicas”* ditas musicais, e parte integrante de um *“dom”* trazido.

Contudo, de tudo o que foi dito, suponho que pelo menos um fato deva restar minimamente evidente: o problema centralnão parece se tratar da “inexistência” de mulheres exercendo as tarefas musicais dentro da *Religião*, mas sim de sua “invisibilidade”. Prova disso são as trajetórias de três gerações masculinas de *Tamboreiros de Nação*, contidas na tese de doutorado de cunho etnomusicológico, de Reginaldo Gil Braga (2003), a partir da qual o autor evidencia nos relatos dos *Tamboreiros* mais antigos (1ª geração) a presença de casos freqüentes de mulheres *Tamboreiras* desde longa data nos cultos afro-gaúchos[[241]](#footnote-241).

A partir dos dados etnográficos, vê-se que a hipótese que figura como cerne deste artigo se esforça justamente no sentido de alargar a suposição das diferenças de gênero baseadas unicamente em descritores femininos e/ou masculinos, evidenciando que tais obrigações religiosas (sejam elas de natureza musical ou ritualística) se confundem, mostrando-se à primeira vista baseadas em “estereótipos de gênero” (masculino/feminino). Para tal fim, pretendo descrever como se elaboram as aprendizagens musicais e religiosas de mulheres que optaram por tornarem-se *Tamboreiras de Nação*.

**4. A aprendiz de Tamboreira**

Pensando nos processos de aprendizagem musical, as mulheres têm possibilidades reais de se tornarem *Tamboreiras* tanto quanto os homens, uma vez não existirem proibições incisivas por parte da *Religião* que impeçam o manuseio e aprendizado do instrumento por parte das mesmas. Contudo, a invisibilidade causada pelo fato de considerar-se genericamente tal atividade enquanto uma “função masculina” apresenta-se como uma constante. Apesar do número reduzido de mulheres ocupando a referida condição se em comparação aos homens (a grande maioria), tudo indica que a *aprendiz de tamboreira* sofre sérias dificuldades de circulação por entre o meio musical, tendo-a, senão barrada, ao menos bastante dificultada por sua condição mesma de mulher.

Seus processos de transmissão musical apontam para uma circulação restrita (quando existente) entre as diferentes *Casas de Nação*, o que gera, poderia se dizer, uma socialização quase “nula” com os demais músicos, condições consideradas essenciais pelos *Tamboreiros* homens na definição de um “verdadeiro tamboreiro” (a concepção masculina parece tender para uma profissionalização do ofício fortemente associada ao aperfeiçoamento da técnica e aos trânsitos e fluxos constantes decorrentes daí, enquanto que a concepção feminina, até onde se pôde perceber, apareceu mais fortemente associada à experiência religiosa, a um “sentir” e “vivenciar” o tambor e a *Religião* do que necessariamente concebida com fins de profissionalização como costuma acontecer entre os *Tamboreiros* homens).

Como as mulheres *Tamboreiras* tendem a não circular por esse espaço de socialização com a mesma freqüência e intensidade que os homens *Tamboreiros*, raramente são vistas, ou mesmo consideradas enquanto tais pelos demais músicos da mesma categoria. Para além de hipotéticas, implicações de gênero são reais no universo afro-religioso musical, mas não chegariam a configurar conflitos abertos, isto é, permanecem importantes sem serem condicionantes para determinar o acesso à função de tamboreiro(a).

O reconhecimento e status adquirido por suas matriarcas, representantes da *Religião* nesse cenário batuqueiro, ofereceram estímulo e facilitaram a inserção dessas jovens junto ao meio musical, contribuindo bastante para sua aprendizagem, circulação e socialização. Aliado a isso, o fato de prezarem fidelidade a uma única casa (o seu próprio lar familiar) e se dedicarem exclusivamente a esta, parece fazer das *Tamboreiras* - na opinião dos *Tamboreiros* homens considerados “profissionais” - um “tipo” muito particular de tamboreiro: aquele “feito em casa”.

Esses seriam alguns dos principais motivos que ocasionam a invisibilidade das mulheres na tradição do *Tambor de Nação*, o que a princípio talvez justifique a afirmação feita por Reginaldo Braga,em sua tese de doutorado, de que as mulheres apareceriam “predominantemente como chefes de família e iniciadoras das crianças na Religião, em contrapartida aos homens que são, na maioria das vezes, os principais responsáveis pela introdução dos rapazes no mundo da música ritual e na formação desses como tamboreiros” (2003:204). Proponho reverter esse estatuto mediante a análise dos três casos de *Tamboreiras de Nação,* aqui expostos como indicativos de uma tradição percussiva que só se mantém conhecida como unicamente masculina em decorrência da “invisibilidade” de outras possibilidades de agenciamentos e micro-políticas que desde longa data já são, na verdade, praticadas por mulheres no *Batuque*. Busco em suas trajetórias e em suas redes de circulação e contatos, compreender de que maneiras tais mulheres agenciaram (e agenciam) *feituras*.

**5. As Tamboreiras**

Todas as três tamboreiras, *Andrea do Bará* [Andrea Luzia Mendes Alves, 36 anos], *Eneida de Oxalá* [Eneida Guterres Menezes, 49 anos] e *Rosa do Bará* [Rosa Inêz Menezes Vaz, 26 anos], nasceram no seio da *Religião*. Tiveram desde berço *família carnal* fundida à *família-de-santo*, todo um contexto familiar favorável que lhes contribuiu para que tivessem um estímulo à aprendizagem do instrumento; todo um ambiente sonoro e de socialização propícios para o despertar de um interesse musical e um conseqüente desenvolvimento de suas habilidades musicais e religiosas (nos seus próprios termos, os seus “dons”). Tais fatores, decisivos a fim de que se tornassem efetivamente *Tamboreiras*, não foram salientados por elas de forma explícita; depositaram no *“dom”* com o qual *“se nasce predestinado”* e *“depois se desenvolve”* o principal fator para a posição ritual assumida. Contudo, é possível perceber nas três trajetórias que, já a certa altura de suas vidas, seriam justamente esses elementos que contariam a seu favor e lhes possibilitariam uma maior inserção e conseqüente legitimidade junto ao campo *batuqueiro* local - que talvez não se concretizasse se tivessem tido apenas um contato superficial, ou então posterior, com a *Religião* e com o *povo-de-santo*.

Enquanto *Andrea do Bará* vem de uma família de 10 irmãos, mas de uma *família-de-santo* onde a supremacia religiosa é sempre de sucessão feminina, *Eneida de Oxalá* provêm de uma família de 5 irmãs mulheres, dentre uma das quais (da mais velha), *Rosa do Bará* é filha única. Contudo, se é na primeira família que os *laços-de-santo* adquirem contornos de sucessão feminina (a tradição nagô é passada sempre de mãe para filha), é na segunda que a ordem se inverte, e onde, pelos laços de sangue*,* faz-se a supremacia feminina.

No caso da família de *Andrea do Bará*, todos os irmãos aprenderam a tocar, tocaram certo tempo de forma efetiva e hoje ainda tocam ocasionalmente; inclusive aprenderam uns com os outros. Da família, quem chegou a ocupar a posição de *Tamboreira-mestra* da *Casa de Mãe Noemy do Xangô*, teriam sido, primeiro, sua filha Elaine (atualmente, *mãe Elaine do Xangô*)[[242]](#footnote-242) e, posteriormente, sua filha mais nova, *Andrea Luzia*, “pronta” na *Religião* só para a execução desses instrumentos. Já na *Casa de Mãe Neli da Oiá*, apenas uma de suas filhas de sangue se desenvolveria no tambor, *Eneida de Oxalá*, que repassaria a tradição para a geração seguinte, neste caso à sua sobrinha, *Rosa do Bará*,a atual e oficial tamboreira da casa.

Das duas *Casas de Nação* citadas, note-se que ambas tiveram “matriarcas” enquanto *chefes de Religião*. Ou seja, por trás de certa “aptidão musical” demonstrada, e não desprezada pelas mães ou avós dessas mulheres, há que se considerar, sem dúvida, a posição e o *status* conquistados no cenário afro-religioso local e já legitimados pelos esforços dessas duas sacerdotisas que, uma vez já ocupando certa posição de reconhecimento, favoreceram a inserção de suas familiares junto ao mesmo. O que desejo dizer com isso é que, nesses casos específicos, somaram-se à aptidão e interesse musicais dessas mulheres, os esforços de suas mães carnais. Esforços esses no sentido de que viessem a se inserir, suceder e, consequentemente, dar continuidade às suas *Casas de Religião*, mantendo e preservando, assim, as “raízes” de ordem religiosa. Portanto, as “raras exceções” de mulheres assumindo a chefia dos tambores se explica, de certa forma, quando se passa a compreender os contextos em que viveram e se desenvolveram tais *Tamboreiras*. Como se percebe, não se tratam de quaisquer contextos, nem de quaisquer mulheres, ou de quaisquer matriarcas. Aquelas que ocupam (ou ocuparam) posição de destaque contribuem com suas demais familiares se, dentre elas, houver meninas ou jovens que desejem efetivamente se desenvolver musicalmente ou que “naturalmente” demonstrem nítidas habilidades musicais, sobressaindo-se.

**5. As matriarcas e a sucessão feminina**

***Yalorixá Noemy do Xangô Aganjú* [[243]](#footnote-243)**

A *yalorixá Noemy do Xangô* teria se aprontado já mais tardiamente no Candomblé, junto à *yalorixá* baiana *Rosinha do Alaketo*, tendo ido a Salvador/BA para realizar o devido *aprontamento* prescrito pelas leis do Candomblé com Nagô. Voltaria para o sul, procurando dar continuidade a esta tradição, contudo, se viu tendo de adaptá-la à configuração regional (isto é, ao Batuque gaúcho), procurando fazê-lo pelo lado da Nação Nagô. Nas vezes em que tive a oportunidade de conversar com mãe Noemy, ela contou-me toda uma genealogia feminina em torno da bruxaria, prática que teria vindo desde sua bisavó (segundo ela africana, praticante do Vodun e da cura) passado à sua avó, esta última repassando-a à sua mãe e, por conseguinte, a ela própria, que teria repassado às suas três filhas mais velhas: Marie (*Mãe Branca de Ogum*), Ana Cristina (*Mãe Preta do Xapanã*) e Elaine (*Mãe Elaine do Xangô*), suas sucessoras na *Religião* respectivamente. Fundado há mais de 50 anos, o *ilê* costumava realizar toques pela nação Nagô, nos meses de abril e setembro, referentes aos orixás Ogum e Xangô, sendo um dos poucos na cidade de Pelotas a cultuar a *nação Nagô*. Além de seu ilê, *mãe Noemy* possuía também o *C.E.U. Mensageiros da Luz - Reino de Iansã*, este realizando trabalhos nas linhas de Exu, Caboclo, Preto-Velho e Povo Cigano, os trabalhos sendo realizados aos sábados, em intervalo de quinze em quinze dias. *Mãe Noemy do Xangô* trabalhava com o Senhor Guardião, na linha de Exu (Exu “Guardião das Almas”), na linha de Caboclo, trabalhava com o *caboclo Tupinambá*, na linha dos Pretos-Velhos com a *vó Maria do Balaio* e, no povo cigano, a yalorixá trabalhava com a *cigana Soraya*.

***Mãe Neli da Oiá* [[244]](#footnote-244)**

*Mãe Neli da Oiá* foi ‘aprontada’ na *Nação* pelo famoso pai-de-santo *Pai Joãozinho do Bará Lanã*, um dos maiores divulgadores da nação Jêje no estado do Rio Grande do Sul (sem dúvida expressão em todo o Brasil e em outros países como Uruguai e Argentina). Este veio a ter inserção no contexto riograndino a partir de uma de suas filhas-de-santo, *mãe Albertina do Ogum*, senhora que teria tido a primeira casa de Nação Jêje na cidade de Rio Grande, fundada a partir de Joãozinho, a quem concedia sua própria casa como espaço para “aprontamento” de filhos-de-santo, quando este vinha de Porto Alegre. Não pude precisar ao certo datas, mas isso deve ter ocorrido por meados da década de 60 do século passado. *Pai Joãozinho do Bará Lanã* (Exu Bi) teve como mãe-de-santoa conhecida*Mãe Chininha de Xango Aganju*,considerada aprimeira mãe-de-santo da nação Jêje no estado e, como sua tamboreira “oficial”, *Evinha do Xangô*, reconhecida no extremo sul pelo *povo de Religião* como uma das melhores *Tamboreiras de Nação* que já existiu. *Jurema do Xangô* também foi apontada como *tamboreira* e *filha-de-santo* de Joãozinho do Bará; ambas Evinha e Jurema ficaram reconhecidas por seu “talento” musical e são também citadas na tese de Reginaldo Braga (2003). *Evinha do Xangô* parece ter tido também uma irmã biológica, a tamboreira *Ritinha do Xangô*, só que esta teria seguido o *lado* Ijexá da Religião.

**6. As Experiências Religiosas e Musicais**

Em seus relatos, ficou saliente o fato de terem aprendido o instrumento musical mais sozinhas do que propriamente com seus “mestres”, mencionando ainda a direta influência dos “santos” (os próprios Orixás) como fontes do conhecimento musical aprendido. *“Muito do que eu sei hoje, aprendi com o próprio santo”* salientava *Andrea do Bará* *“muito do que eu sei devo ao meu santo também”*. Fortemente associada a uma experiência subjetiva (intuitiva), colocada como principal responsável por seu aprendizado musical, as formas de aprendizagem aqui em questão são projetadas, pois, a um extra-musical mais do que propriamente decorrente de um aprendizado repassado de forma sistemática por outrem.

*Eneida de Oxalá* comentava que teria aprendido muito com sua própria madrinha de *Religião*, a famosa tamboreira *Evinha do Xangô*, porém, não citou sua socialização por entre outras Casas de Batuque como forma de aprendizado musical. No caso de *Andrea do Bará*, o mesmo parece ter ocorrido, com o diferencial de que ela menciona a importância de sua intensa circulação por entre outras casas de nação e terreiras como forma de aprendizagem musical, durante o que considerou seu “período de aprendizado”.

Aprender a percutir o tambor parece estar mais associado, para as tamboreiras, ao desenvolvimento de percepções ligadas a uma *experiência individual* (aprende-se ouvindo e observando os outros músicos, assistindo aos cultos, convivendo de perto com seus membros) e/ou, mas não necessariamente, a uma *experiência coletiva* (isto é, circulando por entre outras casas, de diferentes *lados* religiosos, no intuito de aprender seus repertórios e cultos). Contudo, ninguém é considerado “professor” ou “mestre” na tradição do *Tambor de Nação* ao qual se deve obrigação e vínculo religioso (assim como o é no caso de um sacerdote da *Religião*), no sentido de que não há um corpo unificado de métodos e regras prontos a partir dos quais codificam-se os saberes, técnicas e repertórios musicais, e a partir dos quais aprende-se a tocar e cantar.

Além disso, as *mandingas*[[245]](#footnote-245) e as *seguranças* constantemente feitas para que os *toques* transcorram sem nenhum tipo de problema, foram também citadas pelas três tamboreiras como usualmente praticadas. Essas misturas “milagrosas”[[246]](#footnote-246) são ingeridas antes das festas aliada a uma dieta só a base de líquidos, também de costume. Rigorosamente seguidas tais regras, essas mulheres dizem que, sem esse tipo de preparação, não conseguiriam *“tocar um batuque inteiro”*, *“pelo menos não de boa qualidade”*, conforme os preceitos mandados pela *Religião*. *“E quanto à resistência, ela nos é dada pelo próprio santo!”,* comentava Eneida o que, em outros termos, significaria nas palavras de Andrea: *“A questão toda da Religião não tá tanto em ‘quem’ faz, mas ‘no modo como’ se faz...”*, reafirmando ainda mais o fato de tais mulheres estarem a todo o momento efetivando “negociações” com as divindades. Ao referir-se aos supostos “impedimentos” que algumas casas imporiam a adeptos, *Eneida de Oxalá* teria chegado a comentar que, na sua concepção, não se tratam de “interdições” advindas propriamente dos Orixás, mas antes de uma restrição de ordem humana, concebida pelos seres humanos que constituem o que funda a tradição da *Religião*.

*“São como tabus... A gente às vezes por ter medo do desconhecido, das conseqüências de se romper com as regras estabelecidas pela Religião, acaba que nem se contesta. Se segue assim porque assim diz a tradição e ponto, sem nem sequer se arriscar levantar a hipótese de se fazer diferente, fora do que se costuma ser normalmente feito. Mas a questão é que não tem nada escrito, não tem em lugar nenhum estipulado como deve ser feito, como num manual que a gente pode consultar em caso de dúvida. A Religião não vem com ‘bula’, com um ‘receituário’ prescrito. Até porque ela é toda oral... E além de tudo cada casa, cada nação, tem as suas próprias leis. Mas afirmar que mulheres não podem ‘nunca’ executar essas obrigações, é mentira, até onde eu sei... Uma coisa é o que se diz, outra é o que se faz, e também mesmo que façam é bem capaz de te dizerem o contrário, ou então nem te dizerem. Sabe, na nossa religião, muita coisa não se diz... porque o fundamento todo ta no modo de se fazer, e o segredo sempre é importante... O problema é na maior parte das vezes, por já saberem exatamente desse tabu, os chefes já barram as mulheres de cumprirem esse papel na Religião. Muito do que se faz, quem faz é o próprio chefe da casa, que se já dá* *preferência a homens pra exercer essa função* [refere-se à execução do tambor]*, sequer vai pensar em mulheres ocupando essa posição, vai excluir por completo muitas mulheres que, talvez, dentro da sua própria casa, demonstrem, assim como os homens, uma aptidão musical também aflorada, às vezes até mais... Só aí, já se descarta qualquer possibilidade delas terem um aprendizado musical igual ao dos homens e, com o tempo, se tornarem futuras tamboreiras... Só aí, se percebe como se molda da forma que se quer, os filhos-de-santo que se têm. Eles serão muito daquilo que tu passar a eles... também tu, como pai ou mãe-de-santo, fazes o filho, não só o santo se faz... No caso do tamboreiro, tu tem ainda o instrumento, que também se constrói”* (Eneida de Oxalá, nação Jêje, Rio Grande).

As palavras de *Andrea do Bará* parecem, mais uma vez, confirmar as mesmas justificativas salientadas por *Eneida de Oxalá*:

*“Na verdade não existe nenhuma proibição dentro da Religião pra mulher, assim como não há pro homem. Em compensação também não tem nada que motive a mulher a procurar o tambor... Essas regras não vêm da Religião, vamos dizer, dos Orixás, isso são regras nossas, humanas, de pai e mãe-de-santo que estrutura a nossa religião. Até porque se a gente for pensar em masculino e feminino na Religião, os ‘santos’, mesmo, não tem sexo... Tu pode ver tanto mulher com ‘cabeça de santo’ masculino quanto homem com ‘cabeça de santo’ feminino. É o Orixá quem te escolhe... E, no momento de ele ‘vir ao mundo’, ele te fala ao ouvido e te puxa...”* (Andrea do Bará, Candomblé com Nagô, Pelotas).

Entende-se, assim, que tais “regras” religiosas parecem se referir mais a uma tradição perpetuada ao longo dos tempos do que propriamente um impedimento das divindades. E, uma vez questionada sobre as possíveis conseqüências do enfrentamento às *leis de santo*, *Eneida de Oxalá* se manifesta da seguinte forma:

*“Olha, só sei te dizer que o máximo que pode acontecer é o Orixá não te responder, não aceitar o serviço. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que o serviço acaba não tendo efeito, não tem eficácia nenhuma. Nada acontece, simplesmente...”* (Eneida de Oxalá, nação Jêje, Rio Grande).

Os comentários delineados acima talvez reafirmem essa “quebra de padrões” dentro da *Religião* por parte dessas mulheres e suas casas. Percebem-se aí como normas religiosas consideradas *fundamentos* podem ser reelaboradas e atualizadas seguindo mais às *leis* de cada sacerdote-chefe em sua própria *Casa de Religião* do que propriamente às tradições repassadas conforme as linhagens. Os casos dessas mulheres são exemplos concretos dessas sucessivas segmentarizaçõesque acontecem em cada *Casa de Batuque*.

**7. A feitura: “pessoa”, “tambor” e “santo”**

No caso dos músicos rituais, a *feitura-de-santo* se constitui em processos bastante complexos que envolvem e exigem uma produção ritualística diferenciada: instrumento musical (tambor), pessoa (iniciado) e Orixá, elementos de naturezas distintas vêem-se imbricados em um indissociado, simultâneo e complementar desenvolvimento de *feitura*, ao passo que “fazer a cabeça” é, por assim dizer, “fazer o santo” mas também “fazer o tambor”. Não só sobre a “cabeça” do tamboreiro escorreria o sangue sacrificial, mas, sobretudo, sobre sua “mão” e sobre o próprio instrumento. Portanto, o *axé de mão* recebido pelo(a) tamboreiro(a) é considerado um *axé* específico e único, o que o conduz a uma *feitura* também peculiar, diferenciada dos demais *filhos-de-santo*.

Além da obrigação do tamboreiro, a ser cumprida necessária e indissociadamente do tambor (o qual é preparado em conjunto com o músico), outras cerimônias devem ser separadamente realizadas somente para a consagração do instrumento. “Essas cerimônias são procedimentos indispensáveis, uma vez que tanto o tambor quanto o tamboreiro carregarão o orixá consigo [...] outros instrumentos não ‘comem’ nem ‘tiram o chão’” (BRAGA, 1997 :104). Ambos, tamboreiro e tambor “vão para o chão”. Dessa forma, no caso dos músicos rituais, não são somente as suas *pedras sagradas* que merecem os devidos cuidados como se fossem *santos*, mas ainda o próprio instrumento musical também considerado sagrado e representante constitutivo de sua “pessoa” tamboreira.

Cada tambor estaria a serviço de todos os orixás indistintamente e seria também considerado um “ser vivo”, um corpo que necessita assim como os corpos humanos, de constantes renovações através de sacrifícios e obrigações. Deve ser batizado e preparado e, assim como um “ser vivo”, preservado. O *batizado do tamboreiro* equivale consequentemente ao *batismo de um tambor.* Em diversas vezes foi representado pelas *tamboreiras* “como extensão de seus próprios corpos”.

*“Eu vejo os meus braços quase como uma extensão do instrumento... e as minhas pernas também não deixam de ser. Apesar de não tocarem, têm que segurar com força pra firmar o instrumento...”* (Eneida de Oxalá, nação Jêje, Rio Grande).

Um dos aspectos centrais do Batuque, entretanto, é que também os seres humanos estão repartidos entre os orixás, o que significa a existência de um corpo de concepções acerca da natureza do ser humano, uma noção de “pessoa”. Esta, como acontece na maior parte das sociedades, postula que a pessoa é múltipla, composta por uma série de elementos materiais e imateriais, que incluem o orixá principal à qual ela pertence (de quem é “filho”, como se diz), um número variável de orixás secundários, espíritos de antepassados, anjo da guarda, alma e assim por diante. O mais importante, contudo, é que a pessoa não nasce pronta, mas é construída ao longo do processo de iniciação por meio de uma série de rituais ou “obrigações”. A pessoa é, assim, feita, e a iniciação, no Batuque, é chamada de fazer a cabeça. Há mais, contudo. Pois a feitura da cabeça é, na verdade, a contrapartida do que se denomina feitura do santo (nome também usado para designar o orixá), e pode-se chamar a iniciação de fazer o santo. O que significa que não apenas a pessoa, mas também o orixá é construído no processo de iniciação. A divindade não é, portanto, um elemento apenas exterior ao ser humano. Feito dentro dele, ao mesmo tempo que sua própria pessoa, o orixá habita, de modo constitutivo, o interior de cada indivíduo. O que significa que não apenas a *pessoa*, mas também o *orixá* e, neste caso, o próprio instrumento *tambor* são construídos no processo de iniciação. Como ressalta Goldman,

um *orixá* não é exatamente uma individualidade, ele é mais um *fluxo* que pode ser cortado de diferentes maneiras, atualizando-se em diferentes níveis. Em certo nível, o *corte* constitui o “*orixá geral*”, Iansã, Iemanjá, Omolu etc., e esse processo é narrado em diferentes mitos. A iniciação, entretanto, não consiste jamais em consagrar alguém a um desses orixás gerais: *“fazer a cabeça”* ou *“fazer o santo”* - ponto central - significa, na verdade, a produção ritual de duas entidades individualizadas a partir de dois substratos genéricos. Um *indivíduo* mais ou menos indiferenciado que torna-se uma *pessoa* estruturada; um *orixá geral* que se atualiza em *orixá individual* (a Iansã de alguém, o Omolu de outrem). Esses orixás individuais têm nomes e características próprias, assim como as pessoas são rebatizadas e vão se modificando a partir da iniciação (GOLDMAN, 2005:106).

A título de ilustração, reporto-me aos relatos de *Eneida de Oxalá*, ao comentar sobre a constituição dos seres humanos enquanto porções pertencentes aos Orixás, evidenciando no corpo o verdadeiro depositário desses “atravessamentos”:

*“A nossa religião valoriza a natureza. Sabe, o orixá é força da vida, corresponde aos elementos da própria natureza. E quais são os elementos da natureza? Não são a Água, a Terra, o Ar e o Fogo? Nosso corpo é como um templo... Todos os seres são formados das partículas de cada um desses elementos. Pois então, carregamos com a gente partículas de cada orixá, em nós mesmos. A pessoa pode ter até outra religião inclusive, mas nem por isso deixa de ter o corpo formado por esses elementos...”* (Eneida de Oxalá, nação Jêje, Rio Grande).

E, em torno dessas *multiplicidades* que constituem a *pessoa*,aproveito outro comentário tecido por *Andrea do Bará*, ao explicitar de que maneira(s) sua “cabeça” e “corpo” seriam “atravessamentos” de orixás diferenciados em incessantes agenciamentos:

*“O dono da minha cabeça é Bará, mas no peito eu levo a Iansã, nas minhas costas eu carrego Xapanã e, nos pés, eu tenho Ogum... Então, eu tenho as minhas passagens...”* (Andrea do Bará, Candomblé com Nagô, Pelotas).

Revendo a descrição de *Andrea do Bará*, vê-se como se torna limitada e frágil a suposição de se pensar, apenas, em termos de “cabeça de santo feminino” ou “cabeça de santo masculino”, sem se levar em conta as demais “passagens” constituintes da “pessoa”. Nesta perspectiva, sabe-se que a construção da pessoa é, portanto, um desenvolvimento dinâmico e plural, apreendido no cotidiano das casas de religião e mantido unido através das práticas rituais que permitem a sua integração. Veja-se que “cabeça” fortalecida corresponde a “corpo” fortalecido. E esta só se vê fortalecida se constantemente “alimentada”, isto é, se o orixá dono de cabeça “beber” do sangue, recebendo as devidas obrigações.

*“O que muito controla a nossa vida é a nossa cabeça. Em nossa tradição se diz ‘a cabeça que governa o corpo’, porque se alguém não está com ela fortalecida, nada no corpo desse alguém poderá estar bem. O ori* [refere-se à cabeça] *e os orixás* [donos das cabeças] *determinaram meu caminho. O destino não se muda, mas se trabalha através de preceitos e oferendas. Se aproveita o lado positivo de cada destino, que em si mesmo não é bom nem mau... O destino é o destino... e a gente também ajuda ele”* (Eneida de Oxalá, nação Jêje, Rio Grande).

Dentro dessa concepção, portanto, destino não se muda; se lapida, se melhora. E a nossa obrigação, enquanto humanos, seria a de melhorá-lo, fortalecendo o nosso ser através das constantes etapas iniciáticas. É para isso que serviria o desenvolvimento na *Religião*. Quando se reportam ao seu “dom” como um “destino”, ou como uma “faculdade mediúnica musical” específica trazida no corpo e no espírito, tais mulheres explicitam um caminho com o qual já “se nasce” traçado, mas que também merece ser, ao longo da vida, aperfeiçoado. Nesse sentido, nenhuma forma de aprendizagem em uma religião desse tipo pode significar apreensão passiva, mas apenas uma vivência que modifica todos os elementos do processo, seja a *matéria* que é transformada na medida em que é “transmitida” e “assimilada”, seja os agentes envolvidos no sistema, que, como se viu, vão se transformando ao longo do tempo.

Para Reginaldo Prandi, segundo a mitologia, cada pessoa nasce com um *dono da cabeça* que vive no corpo através do seu ritmo individual, da sua respiração, do seu andar (1991:171). Esse ritmo pessoal, por diversas causas, pode ser esquecido ao longo da vida. O ritmo interior, ligado ao orixá *dono da cabeça*, ao longo da aproximação à religião e mais exatamente na iniciação, é feito emergir e fixado definitivamente no corpo, este ritmo tem uma vibração que a música capta e expressa como uma “memória da identidade espiritual”. Sendo a iniciação a representação do nascimento nessas religiões, o fiel nasce simbolicamente uma segunda vez, sendo o elemento sonoro-musical utilizado para pôr o fiel em uma nova dimensão existencial, a da experiência religiosa. O *toque* do orixá pessoal é inscrito no corpo do iniciado em rituais secretos que prevêem como uma das condições o uso do ritmo e do som. A base rítmica do próprio *dono-da-cabeça* (seu toque específico, sua cantiga, reza) vai se tornar um ritmo permanente que serve como pano de fundo para as atividades progressivas do recém-nascido. Assim, todas as vezes que os músicos rituais tocarem, a identidade sonora do filho de santo responderá aos tambores, cujo toque chama o seu orixá.

Os toques, tão diferentes e variados que compõem o repertório musical religioso do Batuque[[247]](#footnote-247), atestam inequivocamente os traços dos arquétipos desses orixás. De fato, cada orixá tem seu toque único e original que simbolicamente corresponde à sua voz, à sua personalidade, a seu movimento, a seus aspectos mitológicos e aos elementos naturais dos quais é composto. Essa “identidade sonora do orixá” contém a “identidade sonora do possuído”. A música é a comunicação entre o filho e o orixá, enquanto a dança é a manifestação dessa comunicação. O possuído reconhece, os ritmos e os movimentos precedentemente inscritos no seu corpo e, todas as vezes que ouve a sua identidade sonora, ele responde com o corpo. Inscreve-se aí, no próprio corpo, uma “nova identidade-rítmica interior” a qual fará referência ao longo da sua vida. É através do corpo que o homem inicia o conhecimento religioso e alcança uma nova identidade mais forte e protetora, a de seu *orixá pessoal*. É no corpo que, vivendo as energias sagradas, o fiel pode se comunicar com o divino.

Disso conclui-se, assim, que a música ritual mantém íntima relação com os orixás. Nesses termos, a posição ocupada pelos músicos é uma posição privilegiada por poder proporcionar, através de sua execução, a manifestação do santo no mundo; este “responde” ao tambor e só dança se tiver música.

**10. Considerações Finais**

Para marcar a pertinência de se ressaltar a existência de uma filosofia das diferenças na religiosidade afro-brasileira capaz de propor um equacionamento para as relações de gênero, tentei aproximar o modo de lidar com as diferenças nas *Casas de Batuque* à elaboração filosófica deleuziana de um pensamento das diferenças. Busquei em dois antropólogos da religiosidade afro-brasileira o embasamento teórico-metodológico desta proposta deleuziana. O antropólogo Marcio Goldman (2005), inspirado diretamente na idéia de uma “ontologia do candomblé” principiada por Roger Bastide, busca estabelecer as bases desta ontologia ancorado teoricamente na Filosofia de Gilles Deleuze e Guattari. Desse modo, esboça uma tentativa ainda recente de elaboração de uma outra descrição do candomblé[[248]](#footnote-248). Essa “ontologia” poderia, talvez, ser resumida como uma “espécie de monismo” que postula a existência de uma única força, designada sob o nome de *axé* que, em um processo simultâneo de concretização, diversificação e individualização, *modulações do axé* constituem tudo o que existe e pode existir no universo.

Em primeiro lugar, as próprias divindades ou orixás; cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também sons, cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – “pertencem” a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do axé que, de força geral e homogênea, se diversifica e se concretiza ininterruptamente (GOLDMAN, 2005:103).

As bases para essa nova interpretação traria como traços distintivos o fato desta ontologia estar mais apoiada sobre *devires e multiplicidades* do que sobre *estados do ser* (unidades fundamentais). Sentido bastante próximo daquele concedido por outro antropólogo, também pesquisador da religiosidade afro-brasileira, só que em um outro contexto regional, e tendo como fonte de estudo o Batuque gaúcho. Refiro-me a José Carlos Dos Anjos, importante referência no que tangem aos estudos antropológicos sobre o Batuque no estado - e aqui particularmente importante por suas influências deleuzianas compartilhadas também por Goldman. Também Dos Anjos, ao se remeter à Filosofia da Diferença, serve de ponto de apoio à minha problematização teórica na medida em que contribui com a reflexão acerca de uma lógica rizomática presente na religiosidade afro-brasileira como um todo. As hipóteses levantadas por Dos Anjos (2006), também inspiradas diretamente na tese de Rita Segato (1985), define esse pensamento desterritorializado como essencialmente avesso a categorias centralizantes como as de “personalidade”, “família”, “etnia”, entre outras, explicitando que estas se apresentariam, no caso das religiões afro-brasileiras, marcadamente relativizadas (e não substancializadas). Poder-se-ia acrescentar aí, nesta mesma reflexão, as diferenças de gênero também como “percursos nômades”. Ao relativizar categorias básicas de construção de identidades, Dos Anjos supõe “nomadismos” a partir dos quais fluem os processos de desterritorialização e reterritorialização. As *passagens do santo* poderiam ser consideradas exemplos de agenciamentos de multiplicidades que, atravessados por *devires* (isto é, por movimentos que vêm de fora absolutamente diferentes do movimento imaginário das representações ou do movimento abstrato dos conceitos), buscam *fluxos de* *desterritorialização e reterritorialização.* Esses *nomadismos* incessantes parecem retratar os modos pelos quais multiplicidades e identidades são agenciadas na Religião durante os desenvolvimentos de *feitura-de-santo*. Assim, os movimentos que integram a feitura podem ser percebidos como *devires* que compõem e decompõem as *passagens de santo*. A pessoa vai se constituindo em sucessivos “atravessamentos” de orixás.

**12. Referências bibliográficas:**

ALMEIDA, Francisco de Assis de. *“Aprontando Filhos-de-Santo”: Um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de Casas de Batuque de Porto Alegre.* Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRGS), 2002.

AMARAL, Rita de Cássia & SILVA, Vagner G. da. “Cantar para Subir: Um estudo antropológico da Música Ritual do Candomblé Paulista”. In: *Religião e Sociedade* 16, 1-2. Rio de Janeiro, 1992. pp. 160-184.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da Linha Cruzada: A cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. UFRGS e Fundação Cultural Palmares, 2006. [1993]

BARBARA, Rosamaria Susanna. *A dança das Aiabás: Dança, Corpo e Cotidiano das mulheres de candomblé*. Tese de Doutorado em Sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

BASTIDE, Roger*. O candomblé da Bahia: Rito Nagô.* 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. [1958]

BIRMAN, Patrícia. *Fazer Estilo Criando Gêneros: Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Relume Dumará, 1995.

BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque jêje-ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos orixás*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Etnomusicologia (UFBA), 1997.

\_\_\_\_\_. *Modernidade Religiosa entre Tamboreiros de Nação: Concepções e Práticas Musicais em uma Tradição Percussiva do Extremo sul do Brasil.* Tese de Doutorado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Música (UFRGS), 2003.

Correa, Norton F. *Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o batuque do Rio Grande do Sul.* Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRGS), 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997. (5 volumes). [1980]

FRY, Peter. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOLDMAN, Marcio. “A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé”. *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54, 1985.

\_\_\_. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia* 46 (2), p. 445-476, São Paulo: USP, 2003.

\_\_\_. “Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé”. *Religião e Sociedade* 25 (2): 102-120, 2005.

LÜHNING, Angela. *Música no candomblé da Bahia: cânticos para dançar*. (mimeo). Curitiba, IV Simpósio de Musicologia Latino-Americana, 2000.

MELLO, Marco Antonio Lirio de. *Reviras, Batuques e Carnavais: A cultura de resistência dos escravos de Pelotas*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPEL, 1994.

ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

\_\_\_. “Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente”. *Estudos Afro-Asiáticos* vol.24, n.2, Rio de Janeiro, 2002. pp. 345-384.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

SANTOS, Juana Élbein dos. *Os Nagô e a morte: Padê, Axexê e o culto Egum na Bahia*. 9a ed. Petrópolis: Vozes, 1998. [1975]

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005 [1995]. 2ª ed.

\_\_\_. “Os percursos do gênero na antropologia e para além dela”. *Série Antropologia* 236, UnB. Brasília, 1998.

\_\_\_. “Género, Política e Hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 2, 2003. p. 333-363.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome MULHERES “GAIEIRAS”: FOFOCA E iNFIDELIDADE CONJUGAL NAS REDES DE VIZINHANÇA EM NOVA GUANABARA-PE[[249]](#footnote-249) | **A 012**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Francisca Luciana de Aquino |
| Orientadora/o Luís Felipe Ríos |
| IES: Universidade Feral de Pernambuco[[250]](#footnote-250) |
| Cidade/Estado: |
| Outras Informações: |

**Introdução**

No decorrer de três meses de pesquisa de campo, realizada no ano de 2007, deparei-me com uma diversidade de relações conjugais não-monogâmicas. Através de fofocas contadas por vizinhos, parentes e colegas obtinha informações sobre poliginia, entendida por Lévi-Strauss (1972) como uma prática em que os homens vivem simultaneamente com duas mulheres. Em muitas dessas histórias, os homens mantinham financeiramente a casa na qual coabitava com a primeira mulher[[251]](#footnote-251) e os filhos, e custeava outra unidade doméstica. Do mesmo modo, escutei relatos de mulheres que se sentiam traídas pelos maridos por causa das suas *aventuras amorosas*; confidências de mulheres que assumiram a condição de *outra* na relação conjugal; mulheres que estabeleciam simultaneamente relacionamentos fixos com dois homens, sendo nomeadas pela vizinhança como a “mulher que tem dois maridos”[[252]](#footnote-252); e muitas críticas abrangendo em geral os homens por serem infiéis.

Ao mesmo tempo, ouvi diversos relatos e histórias a respeito da infidelidade feminina. O uso do atributo “gaieira”[[253]](#footnote-253) para classificar as mulheres infiéis despertou meu interesse de pesquisa, no intento de entender os sentidos/valores que recobriam essa categoria êmica. A partir das redes de vizinhança, de parentesco e de fofoca percebi a desaprovação social que recaía sobre as esposas que traíam seus maridos. Diante dessa observação em campo, muitos questionamentos foram suscitados: A mulher tem honra a ser preservada? Ou os homens são os únicos detentores de honra?

Antes de adentrar no modo como as mulheres infiéis eram concebidas em Nova Guanabara, é importante destacar que a prática da infidelidade feminina não é um marco da modernidade, já que se trata de um comportamento bastante antigo (Samara, 1986). A historiadora Eni Mesquita Samara (1986) revelou que muitos casos de infidelidade feminina foram descobertos no período colonial brasileiro a partir de um trabalho histórico com os confessionários, por ser um espaço específico onde as mulheres confidenciavam suas *aventuras amorosas*.

A revelação de relacionamentos fora do casamento por parte das mulheres casadas no ambiente dos confessionários demonstra que a infidelidade feminina era proibida, desprestigiada e até mesmo condenada naquela época. Nesta direção, Yalom (2002) informou que, em algumas sociedades, caso as mulheres tivessem relações sexuais fora do casamento e, especialmente, se tivessem um filho fora da relação conjugal, teriam sido levadas à desgraça e até mesmo executadas. No início da América Puritana, aquelas que fossem julgadas culpadas por ‘fornicação’ - atos sexuais entre pessoas não casadas, eram realmente multadas e espancadas em público.

Ainda na década de 90, o Código Civil de 1916, que vigorou até 2002, enunciava que o adultério feminino poderia ser punido em caso de suspeita ou prova de relação íntima com um homem fora do casamento, mesmo que esporádica. Em contrapartida, o adultério masculino era punido apenas se fosse comprovado que o homem manteve há muito tempo uma concubina (Bassanezi, 1996 apud Zechlinski, 2007).

Além disso, a pesquisa desenvolvida por Pimentel, Padjiarjian e Belloque (2006) revelou que a tese de “legítima defesa de honra” ainda é bastante utilizada por maridos e amantes para justificar agressões e casos de homicídios cometidos contra as mulheres. Essas pesquisadoras abordaram os aspectos legais e jurisprudenciais dessa tese ao construir um panorama sobre o tema na América Latina. Na segunda parte da pesquisa, Pimentel, Padjiarjian e Belloque (2006) realizaram um estudo crítico dessa realidade social e jurídica no Brasil ao focar casos exemplares em que tal tese foi aplicada nesta última década. Concluíram que há acórdãos, em menor número, admitindo a “legítima defesa de honra” e, nessas últimas décadas, ela continua a ser invocada, às vezes com sucesso, em todas as regiões do país.

Desta maneira, as informações elencadas acima demonstram como o comportamento de uma mulher infiel é recriminado. É difícil precisar a intensidade com que a intolerância recai sobre a infidelidade feminina nas diferentes épocas. Em Nova Guanabara, por exemplo, a reprovação sobre essas mulheres é constante na vida cotidiana dos moradores. Ouvi poucos casos de mulheres assassinadas e muitos relatos de esposas espancadas pelos homens traídos; algumas mulheres mantinham ou mantiveram o relacionamento conjugal com seus maridos não-agressores. E muitos homens se separaram sem agredir a parceira.

Vale ressaltar que não aprofundarei teoricamente à discussão de violência física contra as mulheres, apenas menciono casos envolvendo agressão corporal. Dedicar-me-ei à dimensão simbólica da violência ao detalhar a condição sociocultural da mulher em contexto de infidelidade conjugal através do estigma e das redes de fofocas. Nesse sentido, os dados de campo me permitem acompanhar a reputação da mulher infiel através dos comentários insultuosos e das fofocas de censuras que se manifestam por meio de agressões simbólicas.

Nesta prerrogativa, gênero é entendido como uma categoria analítica apropriada para decodificar o significado e compreender as complexas conexões entre várias formas de interação humana, de acordo com a leitura de Scott (1995). Em outras palavras, gênero pode ser interpretado como uma estrutura de relações sociais, capaz de orientar a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social, como enunciado por Almeida (1995).

Na visão da maioria das pessoas do bairro, é mais “feio” a mulher ser infiel ao marido do que o homem trair a esposa, pois há desigualdades no contexto das relações de gênero que desfavorece a mulher no espaço da família e do casamento (Goldani**,** 2002). Embora os homens infiéis sejam criticados mais pelas mulheres do que pelos homens, suas relações extraconjugais são legitimadas no cotidiano através da concepção cultural de que “todo homem trai”, porque “homem é homem”. Evidentemente, a infidelidade conjugal assume conotações bastante distintas quando praticadas por homens ou mulheres, já que a condição de gênero do praticante é fundamental para determinar as reputações masculina e feminina.

Nesse sentido, sigo a perspectiva relacional de gênero que consiste na mediação entre o masculino e o feminino, isto é, na prática de relacionar masculinidades e feminilidades (Costa, 2002). Esta pesquisadora enfatiza que os estudos realizados apenas com homens ou somente com mulheres não impedem um enfoque na dimensão relacional de gênero, desde que as análises investiguem as *relações* que estabelecem respectivamente, os tipos de masculinidades e as variadas feminilidades. Em tese, Costa (2002, p. 228) sublinha que “[...] homens e mulheres aprendem a respeito um do outro, pois se gênero é constituído relacionalmente, aprender a ser homem traz em seu bojo aprender o que é ser mulher, e vice-versa”.

Nesta direção, a discussão sobre as concepções nativas a respeito da infidelidade feminina se assenta na preocupação de conhecer os valores atribuídos às mulheres infiéis a partir da sua especificidade de gênero. Assim, este artigo de caráter etnográfico se propõe compreender os sentidos atribuídos à mulher que trai o marido, classificada de “gaieira” a partir das redes de parentesco, de vizinhança e de fofoca. O propósito é compreender a construção e a repercussão da (des) honra feminina ao tomar como eixos transversais de discussão as reflexões sobre gênero, estigma e honra.

**Metodologia**

Para desenvolver a pesquisa, instalei-me no bairro no período de três meses (meados de março-junho de 2007) num “puxadinho”[[254]](#footnote-254) de Zélia[[255]](#footnote-255) que morava com o marido, o filho, a nora e o neto. Morar no bairro foi importante para a pesquisa porque a prática etnográfica pôde ser desenvolvida com mais agilidade e também vivida com mais intensidade.

Ao escolher Nova Guanabara para ser campo de pesquisa segui o pressuposto de que o tema infidelidade conjugal precisava ser abordado numa *classe popular* porque as relações de vizinhança e de fofoca podem ser melhor visualizadas, ao mesmo tempo em que estão mais acessíveis. Neste bairro popular e urbano, as residências eram próximas e às vezes coladas umas as outras; as relações de vizinhança, de parentesco e de fofoca eram intensificadas pelo fluxo de pessoas nas ruas, nas calçadas de suas casas ou na dos outros.

Na concepção de Fonseca (1992), as famílias de *classes populares* definem-se justamente pelo estilo jocoso de tratar os assuntos mais prementes da vida social. Os comportamentos sexuais, os casos de infidelidade conjugal vistos a princípio como pertencentes ao espaço privado, da casa, são revelados e comentados.

Deste modo, o clima de familiaridade e de intimidade se baseava no conhecimento prolongado entre as pessoas que facilitava o circuito de boatos no local. Por isso, as informações tendem a circular de forma mais rápida devido à lógica de proximidade e de “conhecimento” que permeia as relações sociais nos grupos populares (cf. Machado, 1986; Sarti, 1996).

Na pesquisa, adotei como metodologia a *observação em campo* e a entrevista como forma de complementação dos dados. Busquei observar de que forma se constituíam as redes de fofocas e como os relatos e as informações a respeito da mulher infiel repercutiam no interior do bairro. Nesse contexto, a convivência com as pessoas pelo fato de *morar lá* apenas aprofundou a prática de observar. Nas palavras de Cardoso (1986, p. 103), “observar é contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação”.

Em visto disso, considerei pertinente usar também a entrevista semi-estruturada para complementar e ao mesmo tempo aprofundar os dados registrados no caderno de campo. Como as informações foram coletadas na terceira pessoa do singular, isto é, por via da fofoca, algumas limitações apareceram ao longo da pesquisa: no decorrer das conversas, apresentava-me como universitária e pesquisadora dos temas família e casamento, e inseria gradualmente perguntas relacionadas à infidelidade conjugal, sendo que muitos casos eram geralmente mencionados sem que eu ao menos suscitasse o tema; estabelecer contato com as pessoas alvo de rumores poderia suscitar a constatação da fofoca e provocar conflitos e desconfianças entre as pessoas, já que obtive informações nas redes de vizinhança e parentesco; outras dificuldades com o universo da fofoca serão mencionadas ao longo do artigo.

De todo modo, a fofoca propiciou e ao mesmo tempo tornou oportuna a prática de observação ao colocar em evidência os assuntos cotidianos do bairro, bem como as práticas extraconjugais de homens e mulheres. Neste artigo, a fofoca não representou apenas um elemento de discussão na pesquisa antropológica, mas significou, sobretudo, um procedimento importante na coleta do material de pesquisa. Em outras palavras, ela se revelou uma *fonte* de pesquisa por propiciar o meio pelo qual se pode obter dados concernente ao tema analisado.

**As Redes de Fofocas: Na terceira pessoa do singular[[256]](#footnote-256)**

As pessoas não falam apenas sobre si mesmas, sobre seus dias, enfim, sobre suas vidas. O colega, o vizinho, o parente são personagens importantes das histórias contadas nas conversas entre duas ou mais pessoas. De tal modo que a fofoca matiza as relações humanas, oferecendo vigor à vida em sociedade. Na acepção de Elias e Scotson (2000, p. 122), “[...] se um dia parassem os moinhos da boataria na ‘aldeia’, a vida perderia muito de seu tempero”.

As fofocas emergiam nas práticas cotidianas sem que ao menos houvesse a intenção de suscitar o disse-me-disse, simplesmente porque elas fazem parte da sociabilidade local. Em nenhum momento pronunciei o termo *fofoca*, ao invés disso considerei mais importante vivenciar os contextos nas quais ela se apresentava, tentando na medida do possível, identificar os *imponderáveis da vida real* (Malinowski, 1978). Buscava acompanhar os detalhes das conversas, as quais, em sua maioria, eram acompanhadas de relatos de casos específicos e de transmissão de notícias.

Sabia a probabilidade de ser vista como fofoqueira, inclusive em algumas circunstâncias as pessoas averiguaram se eu era realmente uma pessoa “de confiança”[[257]](#footnote-257). Busquei ser apenas ouvinte das fofocas e descartei a possibilidade de transmiti-las em outras casas para evitar possíveis conflitos entre vizinhos ou parentes. Na realidade, falar dos outros é uma prática tão banal no cotidiano do bairro que para ser marcada socialmente enquanto uma figura fofoqueira é preciso demonstrar muita empatia com os assuntos alheios. Deste modo, muitos mexericos iniciados com expressões do tipo “estão dizendo por aí que”, “o povo que diz”, assinalam a tentativa de isenção quanto à autoria da fofoca.

Enunciar a palavra fofoca poderia acarretar limites significativos para esse estudo. Poucas pessoas se disponibilizariam em conversar sobre as fofocas do bairro, haja vista seu caráter negativo atribuído socialmente. Outrossim, ninguém admite ser “fofoqueiro” ou ser chamado enquanto tal, embora todas as pessoas falem da vida alheia. Nesse mesmo raciocínio, Fonseca (2004, p. 41) ressalta que “[...] a fofoca é sempre concebida como uma força nefasta, destinada a fazer mal a determinados indivíduos”.

A compreensão de fofoca, desenvolvida neste artigo, segue a definição sugerida por Fonseca (2004) de que é uma prática social que envolve relatos de fatos reais ou imaginários sobre o comportamento alheio. Além disso, segue a compreensão de Elias e Scotson (2000) para quem há duas tipologias de fofocas: a *depreciativa* que se refere, sobretudo, às pessoas de fora (do local ou do grupo) que buscam construir uma imagem positiva a respeito do próprio grupo ao desonrar a imagem do grupo alheio[[258]](#footnote-258); e a *elogiosa* que se restringe geralmente às pessoas do próprio grupo, tendendo geralmente a idealização. As tipologias de Elias e Scotson (2000) e a definição seguida por Fonseca (2004) nos ensinam que a fofoca ora produz uma imagem negativa das pessoas, ora constrói uma imagem positiva, podendo, até mesmo, expressar solidariedade pelo infortúnio alheio ou ainda compaixão.

Nesta direção, destaco que contentar-se com as narrativas em terceira pessoa em detrimento das biografias em primeira, não representou de modo algum para essa pesquisa uma perda de dados. Ao contrário, constituiu uma experiência singular conquistada no convívio cotidiano, tendo com a fofoca uma rica *fonte de informações*. A propósito, o entendimento de Geertz (1989) acerca dos textos antropólogos ilumina a compreensão dos circuitos de fofocas e o modo como os discursos provindos delas passam a ser conseqüentemente apropriados na construção do trabalho antropológico.

Para Geertz (1989), os textos antropológicos são interpretações de interpretações, são de segunda ou terceira mão, pois o material de primeira mão é de exclusividade do nativo daquela cultura. Assim, se o nativo é aquele que interpreta em primeira mão a realidade cultural, imagine quando essa mesma realidade é transmitida e interpretada por várias pessoas, por via da fofoca. Nesse caso, a fofoca se constitui num *emaranhado de interpretações* que pode ser manipulada pelo indivíduo. No auge do disse-me-disse, a notícia pode adquirir conotações completamente distintas do *fato original[[259]](#footnote-259)*, ao ponto de ser modelada, recriada ou distorcida.

Então, se as fofocas já são interpretações de interpretações, como pensar a produção dos textos antropológicos? Não importa ao antropólogo saber se a fofoca, enquanto notícia confrontada ao referente “original”, é falsa ou verídica. Importa sim, entender que a dinâmica dos circuitos de fofocas difundem interpretações nativas, só que na terceira pessoa do singular, que serão apropriadas pelo antropólogo na tentativa de compreender as realidades culturais. Logo, as fofocas não perdem seu valor por ser interpretações produzidas por muitas pessoas, ao contrário, é isso que as tornam interessantes.

Nessa perspectiva, pouco importa saber se determinada pessoa realmente “levou gaia”, isto é, o fato original em si. O mais importante é identificar e compreender como e por que os fatos originais são veiculados nos circuitos de fofocas e saber a proporção que eles assumem. Interessa saber o que foi dito sobre o fato, ou melhor, como os acontecimentos transformam-se em eventos, ou seja, como estes últimos se constituem enquanto interpretações do acontecimento (Sahlins, 1990). Em termos analíticos, o acontecimento se transforma num evento e, concomitantemente, este último produz efeitos significativos na vida das pessoas. Priorizando o contexto dessa pesquisa, o mais significativo é entender como o estigma da “gaia” é operacionalizado nas relações sociais do bairro.

Deste modo, o acesso aos relatos de fofocas no bairro mostra exatamente como essas redes são constituídas e o sentido que elas assumem no interior da vida cotidiana. A estrutura do bairro formada de casas próximas e de becos estreitos confunde-se com o circuito de fofoca caracterizado pelo sistema de controle social. Ordinariamente, uma conversa chegava aos ouvidos dos vizinhos por causa da proximidade das residências. Ouvia-se com facilidade das casas vizinhas o som da televisão ou do rádio, uma briga entre marido e mulher e até mesmo, podia-se acompanhar a rotina das pessoas estando em sua própria casa.

Igualmente, as pessoas conhecem com afinco a vida dos outros de modo que os fatos ordinários relacionados às relações extraconjugais eram simplesmente publicizados pelo canal das fofocas. Aos poucos, passei a freqüentar as casas de algumas pessoas e a participar das conversas nos ambientes das calçadas. Em muitas dessas ocasiões e em outros momentos de sociabilidade, parentes e conhecidos comentavam as “gaias” que fulano estava levando ou botando. Em poucos minutos, as notícias alcançavam as conversas nas calçadas, nas casas e até mesmo nas ruas.

Estava na casa de Lúcia[[260]](#footnote-260) conversando sobre a história local do bairro, quando ela me surpreendeu com a revelação de que Margarida (45 anos, dona de casa) tinha dois maridos, na ocasião em que esta vizinha estava saindo de sua casa para conversar com uma mulher no beco. Ela detalhou a vida de Margarida: “Tá vendo essa minha vizinha! Ela mora com um homem (com cerca de setenta anos) e quando é de tarde o outro (com sessenta anos) chega [[261]](#footnote-261)”.

No momento em que conversávamos sobre a vida de Margarida, um homem entrou na casa dela. Lúcia fitou o homem até Margarida fechar a porta de sua casa e comentou admirada: “A gente pensa que só tem em novela. Mas olhe de frente a minha casa!”*.* O fato das casas serem contíguas, separadas apenas por um beco extremamente apertado, permite-a acompanhar diariamente a dinâmica conjugal da vizinha. Embora discorde do comportamento de uma *mulher casada* e *mãe* de dois filhos, Lúcia continua mantendo contato com ela, apesar de classificá-la de “doida” pelo fato de viver com dois maridos.

Margarida mora com um filho[[262]](#footnote-262) e com um homem de setenta anos de idade. Ao mesmo tempo, mantém uma relação conjugal duradoura com outro que também é “amigado”*[[263]](#footnote-263)* com uma mulher da favela vizinha.

Na opinião de Lúcia, o marido que mora com Margarida é um “corno”. Ela afirmou com convicção: “Esse é o corno convencido, o que sabe!”, “esse é o corno verdadeiro”. Lúcia revelou que ele sabe dos encontros da sua mulher com outro homem em sua própria casa diante da vizinhança.

Há momentos em que o outro chega e encontra o primeiro marido de Margarida em casa, e ele “não faz nada”, critica Lúcia. A única coisa que “faz” é avisar a mulher: “Seu macho chegou!”, mas lembra que mesmo assim, os dois não se falam. Ele mesmo indaga: “O que eu posso fazer? Não posso fazer nada”. É evidente o constrangimento moral vivenciado por esse homem através da pressão social: afinal você não vai fazer nada diante do comportamento da sua mulher?

Os dados de campo mostram indícios de coação social dirigido aos homens traídos para tomarem alguma providência diante da infidelidade da mulher[[264]](#footnote-264). Preferivelmente, a separação e o abandono da casa são as opções mais elencadas, já que continuar com a mulher significa a aceitação tácita da posição de “corno”. Para Almeida (1995) a masculinidade está em contínuo processo de construção: nas interações sociais, os comportamentos masculinos são incessantemente sancionados, (re) avaliados e negociados.

Obtive informação a respeito de outra mulher chamada Violeta[[265]](#footnote-265) que possui uma história parecida com a de Margarida no que se refere ao modo como se relaciona conjugalmente. Ela mora com as filhas e é “amigada” com um “rapaz” de trinta anos sustentado por ela e se relaciona ao mesmo tempo com um “velho”de sessenta anos de uma favela vizinha na presença do outro. O “rapaz” que coabita com Violeta não mantém relacionamento com outras mulheres, enquanto o “velho” mora com mais uma mulher: “Uma senhora de idade, lá na favela (vizinha)”, contou-me Silvana[[266]](#footnote-266).

Perguntei a Silvana e a Neto[[267]](#footnote-267) como era o relacionamento entre os três. Neto, o marido de Silvana, respondeu: “Eles dois brigam (o rapaz e Violeta), separa. Aí, chega o véio que ela gosta, lá da favela vizinha, aí depois o véio sai. Ele (o rapaz) entra. Fica aquele lenga-lenga. Entra e sai”.

Silvana expõe sua opinião a respeito de sua irmã Violeta assim: “Tem um homem aqui e tem outro homem. Coisa mais feia é essa!”. Neto concorda: “É uma cachorrada, é uma cachorrada!”. Em seguida, ele tentou caracterizar o triângulo conjugal: “A mulher e seus dois maridos”. Sua esposa o ajudou na expressão: “Como é? Dona Flor e seus dois maridos[[268]](#footnote-268)”.

Assim, o contexto conjugal vivido pela mulher que tem dois maridos suscita falatório e reprovações sociais. Nessa perspectiva, a fofoca pode ser usada para controlar a vida alheia, como também manipular a imagem pública das pessoas, no sentido de tentar preservar os preceitos sociais que direcionam, nesse caso específico, a vida familiar e conjugal. Nas palavras de Elias e Scotson (2000), o aspecto essencial das fofocas reside no interesse coletivo. Não se trata apenas de um fenômeno idiossincrático, visto que depende das normas, das crenças coletivas e das relações comunitárias.

Os fluxos de notícias sobre o desrespeito às normas aceitas no local, como os casos de infidelidade conjugal que põem em xeque a monogamia e a *estrutura familiar*[[269]](#footnote-269), eram muito mais *saborosos* por fornecer prazer, satisfação e entretenimento às pessoas. José, atento ao que acontece nas ruas do bairro onde mora, relatou-me o recente caso de traição feminina: “O homem aí da frente, levou gaia do filho dele mesmo, do filho de criação”. Ele chamou o inquilino do homem traído, que mora na casa dos fundos, para contar os pormenores da história: “A mulher dele botou gaia nele de mau jeito. Ainda mais com o filho dele”.

Essa história contada por João[[270]](#footnote-270) e José[[271]](#footnote-271) revela que a fofoca não é uma prática eminentemente feminina. O trabalho realizado por Fonseca (2004) entre os grupos populares mostrou a fofoca como um domínio, por excelência, feminino, sendo as mulheres as principais manipuladoras da reputação. Ela ressaltou o perigo e a força dessa arma feminina ao realçar que “[...] a fofoca é permitida às mulheres, não aos homens. O homem fofoqueiro diminui-se” (Fonseca, 2004, p. 45). Esta antropóloga assinalou ainda que, ao homem cabe impor suas vontades pela força física, enquanto a mulher, através da opinião pública.

Em Nova Guanabara, homens e mulheres manipulam a reputação dos outros através das fofocas. Nas rodas de fofocas masculinas, os homens não são diminuídos socialmente por falarem da vida alheia. Pelo contrário, eles tornam a fofoca uma *arma masculina* contra os próprios homens e também contra as mulheres ao construir uma rede de controle para falar sobre as mulheres “boas para casar” e as classificadas de “gaieiras”.

Os dados coletados em campo apontam que as *fofocas de censura* são formas expressivas de violência simbólica; por meio delas, a vida alheia é (re)produzida pelas pessoas que podem difamar, agredir e humilhar os outros. Desse modo, a vida alheia ganha contornos distintos através de julgamentos morais emanados das narrativas em terceira pessoa que podem construir a representação/imagem das pessoas na sociedade local, como a que veremos a seguir acerca da mulher “gaieira”.

**2. Fama de mulher “gaieira”: A des(honra) feminina**

A frase “os homens traem mais não pega nada” enunciada por Elieuda[[272]](#footnote-272), mulher extrovertida e alegre que se diz fiel ao marido, demarca a distinção das relações de gênero no domínio dos relacionamentos extraconjugais. Do mesmo modo, Bento[[273]](#footnote-273) assinala que a *traição* masculina é naturalizada e legitimada no meio social porque “apesar de tudo, o homem tem passagem livre”. Em contrapartida, “a mulher fica mais suja do que pau de galinheiro”,destacou Sandra (47 anos, casada no civil e no religioso há 25 anos), representante do *Encontro de Casais com Cristo* (Grupo leigo católico).

Na compreensão de Elieuda:

Ela fica muito visada. Em tudo isso, é melhor ela se separar do que ela trair. A mulher, ela é muito perseguida sobre isso. E é feio pra mulher. Porque a mulher tem a família, tem seus filhos, tem sua estrutura. Pra mulher é feio, pra o homem não. Pro homem, tanto faz como tanto fez.

Retomo as reflexões de Goffman (1988, p. 141) sobre estigma para compreender a desmoralização vivida pelas mulheres infiéis. Na visão dele, “[...] a manipulação do estigma é uma característica geral da sociedade, um processo que ocorre sempre que há normas de identidade”. Por meio das expectativas normativas, a sociedade constrói uma *identidade social virtual* (estereótipo que criamos para um determinado tipo de indivíduo) responsável para categorizar as pessoas. Quando certa pessoa possui um atributo que a distingue das demais, ela pode ser diminuída socialmente por exibir sua *identidade social real*.

Goffman (1988) usa o termo estigma em referência a um atributo profundamente depreciativo. Como seu interesse consiste na linguagem de relações e não de atributos, o estigma é entendido como um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo. Dito de outra forma, o estigma pode ser concebido como um traço distintivo, exatamente uma característica diferente daquela prevista culturalmente.

No contexto de Nova Guanabara, a mulher infiel adquire o traço distintivo de “gaieira” na estrutura das relações de gênero. Assim, a esposa que trai o marido transgride as normas que regem o casamento monogâmico e por esta razão vivencia a recriminação social e o estereótipo de uma mulher “sem valor”.

Aliás, os homens não são os únicos possuidores de uma *honra* a ser incessantemente preservada. As mulheres, igualmente, possuem honra (Fonseca, 2004) a ser mantida e resguardada de acordo com valores atribuídos a sua condição de gênero. Uso a categoria honra como:

[...] o valor de uma pessoa aos seus próprios olhos, mas também aos olhos de sua sociedade. É uma avaliação de seu próprio valor ou dignidade, sua pretensão ao orgulho, mas é também o reconhecimento dessa pretensão, sua excelência reconhecida pela sociedade, seu direito ao orgulho (Pitt-Rivers, 1968, p. 22, tradução nossa).

Em outras palavras, Pitt-Rivers (1968) lembra que a honra não implica apenas seguir um modo de conduta, refere-se principalmente à aquisição de direito a certo tratamento como recompensa, envolvendo o reconhecimento a determinada identidade social[[274]](#footnote-274). Tanto no contexto feminino como no masculino, a reputação é uma categoria importante à discussão sobre honra. Peristiany (1968, p. 11, tradução nossa) acrescenta que todas as sociedades têm regras de conduta e “recompensam a quem se conformam com elas e castigam a quem as desobedecem”.

Assim, é estabelecido um comportamento-padrão e por meio dele atitudes individuais passam por um processo de avaliação social. A reputação da mulher depende das capacidades de ser dona de casa, mãe e mostrar-se fiel ao marido. Por outro lado, compete ao homem prover a unidade doméstica e manter a mulher sob controle para evitar o estigma de “corno”.

Para refletir sobre a condição social da mulher infiel, retomo neste tópico as situações conjugais daquelas que se relacionam ou se relacionaram simultaneamente com dois homens, bem como exponho casos de esposas que experimentaram relações afetivo-sexuais passageiras ou duradouras fora do casamento.

Hortência tem 30 anos, casou-se no civil e no religioso com um homem de setenta anos de idade e o traiu com seu enteado de aproximadamente vinte e cinco anos. É interpretada como alguém que só “quer saber de tomar o que é dele (o dinheiro)”. Esse dado revela que as mulheres não são apenas submissas, inscritas na ordem da dominação enquanto dominadas (Bourdieu, 1995), elas são *interesseiras*, como vimos neste contexto, podendo ser também *malandras* (Fonseca, 2004). Logo, estas mulheres sugerem outra imagem de feminilidade dissociada do caráter tradicional da família monogâmica, qual seja, a de uma mulher considerada pelos moradores do bairro como *infiel* ao marido.

A pesquisa de Claudia Fonseca (2004) realizada na vila São João no Rio Grande do Sul revelou que as mulheres que botam “guampas”[[275]](#footnote-275) nos maridos não são alvos de fofocas depreciativas entre vizinhos; pois, “[...] as aventuras da mulher adúltera são comentadas principalmente para dizer algo de seu marido (que ele é um coitado ou um palhaço), quase nunca para desprestigiar a própria mulher ou seus consangüíneos” (Fonseca, 2004, p. 147).

No contexto gaúcho pesquisado por esta antropóloga, as mulheres que traem são desprestigiadas somente nas situações em que a fofoqueira é parente do homem traído. Nesse sentido, a fofoca torna-se uma ameaça, ou melhor, uma arma de mulheres contra mulheres. Enquanto em Nova Guanabara, os dados apontam para reflexões diferentes. Tanto os homens traídos como as mulheres que traem são alvos de fofocas depreciativas, de modo que ambos são submetidos à experiência do estigma. De acordo com Pitt-Rivers (1968), o dano à reputação está relacionado ao alcance da difusão da injúria entre a opinião pública, visto que essa última consiste no tribunal da reputação.

A partir das vivências na pesquisa de campo pude visualizar como a mulher infiel é “mal vista” no bairro. Silvana e a sobrinha de Neto me contaram uma história relacionada à infidelidade conjugal feminina. Helena é casada com um “homem safado”[[276]](#footnote-276) que não dispensa qualquer “rabo de saia” que apareça na sua frente. Certo dia, passando por um dos becos perto da sua casa, flagrou seu marido aos beijos com Madalena, uma mulher casada que, segundo comentários, dá-se ao desfrute com qualquer homem. Revoltada, Helena planejou contar ao marido de Madalena que a viu “atracada” num beco com seu marido.

Dias depois, a sobrinha de Neto me disse que sua tia Helena decidiu não contar ao esposo de Madalena que a flagrou beijando seu marido. Aliás, preferiu perdoá-lo e continuar sua vida de mulher “casada”. No momento, a única preocupação era mudar o visual: pediu para a sobrinha (cabeleireira) que pintasse os seus cabelos e fizesse suas unhas. O comportamento de Helena compreende a visão geral de que cabe a mulher não ficar “desleixada” para o marido não procurar “outra”.

Tanto Silvana como a sobrinha de Neto criticaram Helena pela decisão de continuar com o marido, mesmo conhecendo suas “safadezas”. Do mesmo modo, estas parentas de Helena depreciaram Madalena por ela ser uma mulher casada e se envolver com outros homens. Na opinião delas, Madalena não é digna de “confiança” e cabe às mulheres não deixá-la se aproximar de seus maridos. Silvana acrescentou: “Não sei como ela não roubou o marido de Zélia”, quando ela trabalhou de empregada doméstica nesta casa. A sobrinha de Neto concordou com a esposa de seu tio ao ressaltar que sua “tia de criação” não deveria manter amizade com Madalena, pois não era uma “boa companhia”.

Madalena vivencia a condição social de mulher “gaieira”, além de receber o atributo de “outra” por se envolver com os maridos das mulheres da vizinhança. Decerto, essa mulher é ciente da posição social que ocupa na categoria de “outra” ao se relacionar amorosamente (sexual e/ou afetivamente) com homens casados, uma vez que essa figura feminina é responsabilizada pela dissolução da família (Goldemberg, 1990). A “outra”, na concepção nativa, não se enquadra na categoria “família” porque ela é oposta à figura da esposa que é simbolizada pelos valores da fidelidade e da monogamia que regem o casamento e a instituição familiar[[277]](#footnote-277).

Hortência também é bastante “desvalorizada” por ter traído seu marido e, principalmente, pelo envolvimento com o enteado. Ela evita freqüentar a rua onde morava com o ex-marido para se esquivar de *olhares*, piadas e xingamentos. Se for vista por alguém conhecedor da história é imediatamente sujeita às gozações: “Olha a gaieira!”.

João, inquilino do ex-marido de Hortência, informou que: “Ela fica calada. Tem que ficar calada. Se não é pior, se ela falar!”. As pessoas que me contaram o caso de Hortência disseram que “ela não prestava”. A esposa de José tem aproximadamente sessenta anos e enfatizou que era a única mulher fiel da rua, o que lhe conferia o “direito” de criticar as mulheres “gaieiras”, inclusive Hortência: “É uma nojenta”. Atento a conversa, João concordou: “É uma nojenta. Ela não vale nada”.

Carlinha[[278]](#footnote-278) disse que é uma esposa fiel, embora o marido seja muito “mulherengo”. Na sua concepção, todo homem é “safado” e afirmou que é contrária a traição feminina porque a imagem da mulher é denegrida por conta da repercussão que adquire “na boca do povo”. Apontada na rua como “gaieira”, a mulher infiel é alvo predileto de fofocas e exposta a críticas bastante diretas, como essa: “Tava botando gaia no seu marido, safada!”. No depoimento abaixo, esta informante destaca também que muitos homens matam as mulheres quando traídos porque a “safada é ela”.

Todo mundo fala da mulher que trai o marido: Lá vai a *gaieira*! M*ulher safada*! Aquela mulher bota gaia! É uma mulher safada. Diz, todo canto diz. Mulher que trai o marido é a primeira coisa que sai no jornal, na boca do povo. Todo mundo diz: Que mulher safada! O marido trabalhando e ela botando gaia no homem! E o povo arenga: Tava botando gaia no seu marido, safada! [...] Não tem homem que mata por causa disso? Porque elas dizem: a mulher é igual ao homem. [...] Não é obrigado ele tá com uma mulher e você botar um homem na frente dele! Vai morrer? Se for um homem mesmo, ela morre. Tem vez que ele nem mata o homem, mata ela. A safada é ela.

Neuma[[279]](#footnote-279) destaca que em Nova Guanabara “tem muita mulher safada”, poucas demonstram fidelidade ao parceiro. Ao trair o marido, a mulher transgride a moral conjugal e familiar por descumprir o papel de esposa fiel e de mãe devota a casa e aos filhos. Na concepção de Neuma:

Tem muitas mulheres que trai os esposos. Tem umas que os maridos até se acostumaram em levar gaia. Tem muita mulher safada aqui! Os maridos falam desse lugar que só, porque dá muita mulher safada. Casada, com filhos e levando nome.

A mulher infiel “não tem valor nenhum” porque “todo mundo comenta”. No imaginário local, se a mulher trair uma vez o marido será lembrada como “gaieira” pelo resto de sua vida. Tal imagem difundida pelo/as fofoqueiro/as dificulta a possibilidade de a mulher reverter sua posição feminina diante do bairro.

As mulheres são conscientes de que a fama de “gaieira” significa sua desonra. Por isso, aquelas fiéis e até mesmo algumas infiéis tentam se precaver da possibilidade de ser marcada por essa insígnia social.Elas evitam conversar com algum homem na ausência do marido ou sair para “farras” no intento de não suscitar motivos para fofocas. Como afirmou Silvana, “se a mulher às vezes não faz e leva fama que faz. Quem dirá aquelas que fazem!”.

Além do mais, muitas mulheres infiéis e vários maridos traídos se mudam para outros bairros com a finalidade de evitar, respectivamente os estigmas de “gaieira” e “corno”. Por outro lado, alguns casais preferem manter a relação conjugal apesar da infidelidade da mulher ou do homem e continuam morando no bairro. No caso específico da infidelidade feminina, alguns homens agridem fisicamente e/ou simbolicamente a esposa e decide continuar ou não com ela; enquanto outros mantêm a relação conjugal sem violências contra a parceira.

Ser tratada pelas pessoas nas ruas como “gaieira” se constitui num empecilho para as confidências femininas quanto às experiências extraconjugais. De regra, o medo de “morrer nas mãos do marido”demarca de antemão o sigilo. Porquanto, assumir os casos vivenciados fora do casamento significa pôr em xeque a própria conduta de mulher *honrada*.

Depois de discutir os dados de campo apresentados acima, proponho ainda outro questionamento para aprofundar o assunto da infidelidade feminina. Por que o estigma de “gaieira” recai de forma tão árdua sobre as mulheres infiéis?

Sugiro algumas considerações. No código das relações de gênero no bairro, a conduta das mulheres está respaldada ainda na concepção tradicional de esposa fiel, responsável pela honra da família, dos filhos e do marido, o que não significa que ela seja desprovida de honra.

É importante salientar que a ínfima possibilidade de infidelidade conjugal demarca, de antemão, o medo dos homens em serem traídos. Pitt-Rivers (1989) enfatiza que a fonte de honra masculina está inscrita no pudor feminino, especificamente na sua vergonha. Logo, pôr “gaia” no marido é um desafio a sua masculinidade. Nas palavras deste pesquisador (1989, p. 142, tradução nossa), “[...] é prova da sua falta de hombridade, de virilidade, posto que se tivesse sido um marido como tinha que ser e mantivesse sua autoridade, ela não o havia enganado”.

No bairro pesquisado, o homem traído é desonrado na medida em que sua masculinidade é posta em questionamento mediante a infidelidade da esposa; passa a conviver com a humilhação pública ao ser nomeado de “corno”, tornando-se assim objeto de ridículo ou de desrespeito social (Pitt-Rivers, 1968).

As análises sobre honra e vergonha nas sociedades mediterrâneas, já bastante criticadas por recaírem em generalizações, precisam ser contextualizadas neste trabalho. Seguindo a linha argumentativa deste autor, honra e vergonha são sinônimos para ambos os sexos quando derivam da preocupação pela reputação. Em seu sentido geral, conforme declarou Pitt-Rivers (1968), a vergonha equivalente à honra denota o respeito aos valores morais da sociedade; um interesse pela reputação; um sentimento que torna a pessoa suscetível à pressão exercida pela opinião pública, ao ponto de reconhecer este sentimento e aceitar as sanções sociais.

Por outro lado, conforme Pitt-Rivers (1968) honra e vergonha são antagônicas quando a conduta que estabelece a boa reputação depende da posição social ocupada pela pessoa, como se pode evidenciar nas diferenciações entre os sexos. A vergonha é considerada adequada às mulheres por causa da conduta sexual: o recato, o comedimento e o pudor sexual são comportamentos de uma *mulher de vergonha*. Por esta razão, a honra se converte num atributo exclusivamente varonil.

Em Nova Guanabara, uma *mulher de vergonha* é uma mulher honrada. Portanto, os dados de campo mostram honra e vergonha como sinônimas mesmo naquelas situações em que a condição de gênero se sobressai. Somente dessa forma, é possível depreender as concepções nativas a respeito da conduta de mulheres casadas, bem como a própria imagem da esposa infiel nos circuitos sociais.

A propósito, o comportamento das mulheres infiéis contesta a masculinidade dos homens, no momento em que a dominação masculina é questionada socialmente. Na leitura de Fonseca (2004), a infidelidade conjugal é uma arma das mulheres contra os homens, na medida em que o torna suscetível à reprovação social e à humilhação. Por outro lado, o comportamento das mulheres infiéis torna a própria virtude feminina vulnerável no plano simbólico (Bourdieu, 1995).

Nesse contexto, a infidelidade feminina praticada por mulheres casadas é reprovada socialmente porque ocorre principalmente no espaço da família e do enlace matrimonial, tendo em vista o caráter simbólico destas instituições sociais, sobretudo a família (Sarti, 2004). O valor auferido à “mulher de família” enfatizado nas falas das pessoas com as quais dialoguei no campo, demonstra que a conduta da mulher casada está respaldada no cumprimento do papel de esposa fiel e de mulher responsável pela manutenção da unidade familiar.

Sendo assim, o fardo do estigma de “gaieira” carregado pelas mulheres infiéis está relacionado com o não cumprimento dos padrões de comportamento delegados à mulher casada. Por isso, o sinal distintivo de “gaieira” atribuído às mulheres é uma marca social *permanente* dificilmente esquecida por aqueles que a possui e pelas pessoas que circundam seu cotidiano, pois tais estigmas não desaparecem, pelo contrário, continuam operando na vida social.

**Considerações Finais**

Este artigo mostrou como a honra feminina, inscrita numa ordem relacional de gênero, funda-se na oposição “mulher direita” e “mulher safada”. Dessa maneira, a figura da esposa infiel é simbolizada pela “mulher gaieira” em seu estado de desonra no interior do bairro.

Através das fofocas, homens e mulheres manipulam a honra da mulher infiel ao tecer comentários depreciativos sobre ela e ao repercutir uma imagem negativa dessa figura feminina. Nesse sentido, as fofocas de censura, predominantes nos circuitos sociais, controlavam a reputação das mulheres infiéis na medida em que era capaz de humilhar, inferiorizar, difamar e rebaixar esse comportamento considerado transgressor da moral que preside a vida conjugal e familiar.

Por outro lado, ainda que a fofoca seja um eficiente veículo de informações sobre a vida alheia, ela não impede que os casos de infidelidade feminina deixem de ocorrer no bairro. A partir das relações estabelecidas com outro(s) homem(ns) fora do casamento, as mulheres satisfazem seus desejos sexuais e/ou amorosos, vivem suas sexualidades apesar da recriminação social, e, sobretudo, mostram que a infidelidade conjugal não é um atributo e muito menos uma prática exclusivamente masculina.

Essas situações de infidelidade conjugal causam satisfação social ao produzir o prazer de falar da vida dos outros. Dessa maneira, é a partir das fofocas de censura que a violência simbólica se manifesta através de estigmas e comentários insultuosos que põem em xeque a conduta da mulher casada.

As mulheres infiéis são severamente criticadas nas redes de fofocas porque a infidelidade conjugal contesta a masculinidade do homem na medida em que expõe sua fragilidade. Por outro lado, a imagem da mulher infiel no bairro é também denegrida pela prática da infidelidade no momento em que ficam expostas ao estigma de “gaieira”. Sendo assim, a mulher não põe em xeque sua feminilidade ao trair o cônjuge, porém gera questionamentos acerca da própria reputação de mulher “honesta”. Portanto, essa realidade sociocultural mostra como a mulher pode demonstrar ao mesmo tempo seu poder ao revelar a suscetibilidade masculina e sua vulnerabilidade ao suscitar uma rede de fofocas que provoca sua desonra social.

**REFERÊNCIAS**

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si*: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Ed. Fim de Século Margens, 1995.

AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*: história moral e de amor. Ilustração de Floriano Peixoto. 52 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

BOTH, Elizabeth. *Família e rede social*: papéis, normas e relacionamentos externos em famílias urbanas comuns. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. *Educação e Realidade*. Porto Alegre. n. 20, vol. 2, 1995.

CARDOSO, Ruth L. A aventura de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: \_\_\_\_ (Org). *A aventura antropológica*: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz & terra, 1986. p. 95-105.

COSTA, Rosely Gomes. Mediando oposições: sobre críticas aos estudos de masculinidades. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de, et al. (Orgs). *Gênero em matizes*. Bragança paulista: 2002. p. 213-241. (Coleção estudos CDAPH série história e ciências sociais).

ELIAS, Norbert; SCOTSON, Hohn L. *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra*: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares. 2 ed. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

\_\_\_\_\_\_. Honra, humor e relações de gênero: um estudo de caso. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (Orgs). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 310-333.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GOLDANI, Ana Maria. Famílias e gêneros: uma proposta para avaliar (des) igualdades. In: ALGRANTI, Leila Mezan (Org). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Textos Didáticos, nº 48. Campinas, IFCH-Unicamp, 2002. p. 43-62.

GOLDENBERG, Mirian. *A outra*: um estudo antropológico sobre a identidade da amante do homem casado. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

GUEDES, Simoni Lahud; LIMA, Michele da Silva. Casa, família nuclear e redes sociais em bairros de trabalhadores. In: BARROS, Myriam Lins de (org.). *Família e gerações*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 131-163.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A família. In: *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1972. p. 69-98.

MACHADO, Lia Zanotta. Honra, família e individualismo. In: *Anuário Antropológico 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. p. 138-151.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

PERISTIANY, J. G. *Honor y verguenza en una aldeã chipriota de montaña*. In: \_\_\_\_ (ed). El concepto del honor en la sociedad mediterrânea. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1968. p. 157-173.

PITT-RIVERS, Julian. Honor y categoría social. In: PERISTIANY, J. G (ed). *El concepto del honor en la sociedad mediterrânea*. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1968. p. 21-75.

\_\_\_\_\_\_.Los sexos: 3. Los valores de la mujer.In: *Un pueblo de la Sierra*. Grazalema: Alianza, 1989. p. 138-147.

PIMENTEL, Silvia; PANDJIARJIAN, Valéria; BELLOQUE, Juliana. “Legítima defesa de honra”. Ilegítima impunidade de assassinos: um estudo crítico da legislaçao e jurisprudência da América Latina. In: CORRÊA, Mariza; SOUZA, Érica R. (Orgs). *Vida em família*: uma perspectiva comparativa sobre “crimes de honra”. Campinas-SP: Pagu - Núcleo de estudos de gênero - Unicamp, 2006. p. 65-208 (Coleção Encontros).

SALHINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

SAMARA, Eni Mesquita. *A família brasileira*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SARTI, Cynthia Andersen. A família como ordem simbólica.In: *Psicol. USP*. São Paulo, v. 15, n. 3, p. 11-28, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br](http://www.scielo.br/)>. Acesso em: 29 jan. 2007.

\_\_\_\_. A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres. São Paulo: Autores Associados, 1996.

SCOTT, Joan W. Gênero*:* uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v.2, n. 20, p. 71-99, jul./dez. 1995.

ZECHLINSKI, Beatriz Polidori. *A vida como ela é*... imagens do casamento e do amor em Nelson Rodrigues. *Cad. Pagu* [online]. 2007, no. 29, pp. 399-428. ISSN 0104-8333. Disponível em: <[http://www.scielo.br](http://www.scielo.br/)>. Acesso em: 20 de out. 2008.

YALOM, Marilyn. *A história da esposa*: da virgem Maria a Madonna: o papel da mulher casada dos tempos bíblicos até hoje. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DE GÊNERO NA FORMAÇÃO DE RAPAZES E MOÇAS NA CASA FAMILIAR RURAL DE SULINA - PR | **A 013**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Giovana Martinelli[[280]](#footnote-280) |
| Orientadora/o Hieda Maria Pagliosa Corona[[281]](#footnote-281) |
| IES: UTFPR |
| Cidade/Estado: Paraná |
| Outras Informações: |

**INTRODUÇÃO**

O presente trabalho trata da investigação da problemática de gênero no contexto da Casa Familiar Rural de Sulina, no sudoeste do Paraná, realizada através da observação dos programas educativos desenvolvidos, das relações entre os jovens e os motivos que levam a diferentes formas de tratamento dispensadas às moças em relação aos rapazes agricultores, durante a formação.

O Município de Sulina, instalado em 1989, localiza-se na mesorregião do Sudoeste do Paraná, microrregião de Pato Branco, a 450 km de distância da capital, Curitiba. Limita-se com os municípios de São João, Chopinzinho, Saudade do Iguaçu e São Jorge do Oeste. Segundo dados do IBGE (2000) a população é de 3.918 habitantes, sendo 2.723 no meio rural e 1.195 no urbano. A densidade demográfica é de 23,3 hab/Km2.

O Município é essencialmente agrícola, contando com 782 propriedades de caráter familiar. As explorações mais representativas são as culturas do milho, que é explorada por 65% dos produtores, e da soja, que é cultivada por 38% dos produtores. A bovinocultura de leite está presente em 68% das propriedades, destas, 213 comercializam leite *in natura* para laticínios da região. A avicultura de corte está presente em 4,5% das propriedades, sendo a grande maioria dos produtores integrados à empresa Sadia. A suinocultura aparece em 50% dos estabelecimentos, sendo a maior parte do rebanho composta por raças especializadas para a produção de carne.

A Casa Familiar Rural de Sulina atua no Município desde 1994. Atualmente conta com a freqüência de meninos e meninas numa formação que é conduzida pelos monitores (uma Engenheira Agrônoma e um Técnico em Zootecnia), com a participação de uma Instrutora de Artesanato, além de uma Secretária com formação em Pedagogia e duas Auxiliares de Serviços Gerais. Constitui-se de uma Organização Não Governamental (ONG) que utiliza a Pedagogia da Alternância para formar jovens do meio rural, através do Curso de Qualificação em Agricultura. O principal objetivo da Casa Familiar Rural é proporcionar aos filhos e filhas de agricultores uma formação integral adaptada à realidade agrícola regional. Esse espaço educativo visa possibilitar a permanência do jovem no campo com dignidade e qualidade de vida, consolidando a sua vocação e viabilizando a atividade como profissão (ARCAFAR-SUL, 2000). Porém, embora o curso oferecido seja direcionado a ambos os sexos, há uma significativa predominância da participação de rapazes em relação a moças.

Do total de jovens formados no período de 1994 a 2005, 83,4% são do sexo masculino e apenas 17,6% do sexo feminino (MARTINELLI, 2006). A participação de moças na Casa Familiar Rural de Sulina só passou a ser mais expressiva a partir da implantação de um Plano de Formação diferenciado para meninas que contempla, juntamente com as atividades agrícolas, aulas de artesanato e culinária.

Assim, o presente trabalho se constitui numa análise, à luz da temática de gênero, que visa explicar as razões da menor participação de moças em relação a rapazes na Casa Familiar Rural de Sulina e o porquê da procura por parte dessas pelo curso apenas a partir da introdução de aulas de artesanato e culinária. Ou seja, somente a partir do momento em que a formação das moças passou a envolver um atributo doméstico - para, então, compreender as manifestações da questão de gênero no cotidiano das Casas Familiares Rurais e melhorar sua atuação programática, pois se percebe a necessidade de oportunidades iguais aos filhos e filhas de agricultores.

**OBJETIVOS**

O presente artigo traz os resultados de uma pesquisa que foi realizada com o objetivo de analisar como a questão de gênero se manifesta nos motivos da menor participação de moças em relação a rapazes no Curso de Qualificação em Agricultura oferecido pela Casa Familiar Rural de Sulina – PR, além de discutir a questão de gênero eminente na formação de jovens e de verificar os motivos pelos quais as moças só passaram a efetivamente freqüentar a Casa Familiar Rural de Sulina a partir da implantação de um Plano de Formação diferenciado para meninas. A pesquisa teve ainda a pretensão de buscar os motivos pelos quais as moças não permanecem em sistema de internato na escola como os rapazes.

**METODOLOGIA**

Para a presente investigação foram entrevistadas, com o apoio de formulários com questões abertas e fechadas, as dezessete jovens que atualmente freqüentam o curso de Qualificação em Agricultura e que são agricultoras, sendo cinco da turma do primeiro ano, seis do segundo e seis do terceiro ano. Não foram entrevistadas uma agricultora (não encontrada) e as quatro moças que freqüentam a Casa Familiar Rural, mas que não são agricultoras. Foram entrevistados os pais dessas jovens com o objetivo de verificar as influências destes em relação às filhas. O total é de quinze pais, pois existem dois casos de irmãs que freqüentam a Casa. Foi realizada, ainda, uma pesquisa documental para identificar nos relatos que constam nas atas de implantação, que retratam todas as reuniões nas comunidades rurais de Sulina, as quais tinham por objetivo informar os agricultores a respeito do trabalho da Casa Familiar Rural e, ao mesmo tempo, identificar os anseios e as demandas para compor o Plano de Formação dos jovens do município. Para finalizar, foram utilizados dados e informações a respeito dos jovens já formados, suas ocupações e situação atual, a partir de pesquisas já realizadas.

**RESULTADOS DA PESQUISA E DISCUSSÃO**

**1. AS MANIFESTAÇÕES DE GÊNERO NA FORMAÇÃO DA CASA FAMILIAR RURAL**

A literatura sobre a temática de gênero apresenta uma diversidade de definições sobre o termo *gênero* e, ao mesmo tempo, diferentes abordagens construídas a partir das referências teóricas e experiências vivenciadas pelas mulheres. A maioria destas definições é pertinente à problemática aqui pretendida. Connell (1995) diz que gênero é, no mais amplo dos termos, a forma pela qual as capacidades reprodutivas e as diferenças sexuais dos corpos humanos são trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico. Scott (1990) cita gênero como uma primeira maneira de dar significado às relações de poder: o gênero é um primeiro campo no seio do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado, é uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. Já Gebara (2002) lembra que gênero não é igual mulher. Gênero é igual as relações entre homens e mulheres e essas relações são relações estabelecidas pela cultura e que também se dão em forma de dominação de um sexo em relação ao outro.

Levando em conta as contribuições dos autores citados acima, é possível dizer que a questão de gênero de início se coloca como uma diferença biológica entre sexos, mas que se define enquanto tal nas relações sociais. Relações permeadas pelo poder, que historicamente tem se revelado em dominação do sexo masculino em relação ao feminino. Isso ocorre em todas as esferas da vida social, incluindo a agricultura familiar, o que torna pertinente a investigação proposta pelo presente trabalho. Afinal, a Casa Familiar Rural é uma entidade que trabalha basicamente com a agricultura familiar, dessa forma está constantemente vivenciando as relações de gênero e observando as diferenças de comportamento e de tratamento demonstradas pelos homens, mulheres, moças e rapazes das famílias dos agricultores locais, as quais se manifestam nitidamente na rotina de trabalho da Casa Familiar Rural, tanto nas propriedades, quanto nas alternâncias durante a formação.

A Casa Familiar Rural de Sulina não é uma entidade isolada, pertence a uma rede denominada CEFFA's ou Centros Familiares de Formação por Alternância que, no Sul do Brasil, são coordenados pela Associação Regional das Casas Familiares Rurais do Sul do Brasil (ARCAFAR-SUL) e que já têm uma história consolidada. Há muitos anos oferece aos jovens, filhos e filhas de pequenos agricultores, o Curso de Qualificação em Agricultura.

As Casas Familiares Rurais (CFR's) e seu instrumento operativo - Pedagogia da Alternância - surgiram no Sudoeste da França, em 1935 (ARCAFAR-SUL, 2000), onde até os dias de hoje são bastante reconhecidas e, inclusive, oferecem outras qualificações que não apenas em Agricultura. No Brasil, a primeira Casa Familiar Rural surgiu em Pernambuco, em 1968. No Sul do Brasil, as Casas surgiram no Sudoeste do Paraná, no Município de Barracão, em 1989, e se expandiram, a partir de 1991, para os Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Atualmente existem 150 CFR's, em 17 Estados, sendo 36 delas no Estado do Paraná (ARCAFAR-SUL, 2007).

No Município de Sulina, a Associação da Casa Familiar Rural atua desde 1994 (CASA, 1992/2007), porém o projeto começou ainda em dezembro de 1991, quando, através da iniciativa da Prefeitura Municipal, foram realizadas reuniões em todas as comunidades do município para esclarecimentos a respeito do funcionamento da Casa Familiar Rural e sua importância na formação de jovens agricultores e, ao mesmo tempo, buscar nos produtores locais suas aspirações e seus anseios a respeito do trabalho da CFR, sempre valorizando os saberes locais (CASA, 1992/2007).

Porém, as atas de fundação e as atas das reuniões nas comunidades denunciam que a Casa Familiar Rural já iniciou sua participação no Município como sendo de caráter masculino. Afinal, quando da implantação da CFR em Sulina, priorizava-se, ainda que involuntariamente, e como reflexo do modelo de sociedade patriarcal em que vivemos, a participação de jovens agricultores do sexo masculino. Isso fica evidente desde o fato de ter vindo apenas um rapaz – e não também uma moça – para dar depoimentos nas comunidades a respeito da formação até o fato de que os relatos que constam das atas, em todos os momentos, levantam como possíveis participantes da formação ou responsáveis para as discussões a respeito do projeto em suas comunidades apenas jovens do sexo masculino (o filho do senhor tal, o filho do outro senhor) sendo que em nenhuma das reuniões levantou-se a possibilidade da participação de alguma moça. Dessa forma, pode-se então afirmar que desde a implantação do projeto no Município, em 1992, a CFR foi difundida como sendo uma entidade para a formação de jovens voltada, principalmente, ao sexo masculino.

Em dezembro de 1996 aconteceu a formatura da primeira turma, quando onze jovens, *todos rapazes*, receberam o certificado de “Qualificação em Agricultura” e, desde então, a Casa Familiar Rural de Sulina vêm formando anualmente jovens agricultores de todas as regiões do Município, sempre com a predominância do sexo masculino. Até 2002 a Casa Familiar Rural de Sulina contava com apenas três matrículas de moças. Só a partir de 2003, quando da implantação informal de aulas de culinária e artesanato é que as meninas agricultoras passaram a freqüentar a CFR. Essas aulas informais culminaram, em 2004, num Plano de Formação diferenciado para moças, em que, além de conhecimentos de agricultura e pecuária, obtidos juntamente com os rapazes, as moças têm, paralelamente, aulas de artesanato e culinária visando, sempre que possível, o aproveitamento de produtos provenientes da propriedade rural.

A partir de então, as matrículas de moças passaram a serem expressivas, inclusive com número de matrículas de moças e de rapazes praticamente equivalentes. Atualmente é a única Casa Familiar Rural que conta com este tipo de Plano de Formação, as demais ensinam apenas agricultura. Sendo assim, pode-se afirmar que as moças só passaram a procurar a Casa Familiar Rural a partir do momento em que a formação passou a ter um caráter doméstico, o que evidencia a vigência e a reprodução de um modelo de família, própria da sociedade patriarcal.

A reprodução deste modelo fica evidente porque a conduta das filhas está em consonância com um tipo de mentalidade de que o trabalho na agricultura é específico do homem, enquanto que o trabalho doméstico é coisa de mulher. Isso lembra Brumer (1988) quando se refere à inferiorização da mulher e sua subordinação à esfera doméstica, comentando que são as relações sociais patriarcais as responsáveis pela situação de inferioridade das mulheres, tendo em vista a divisão sexual do trabalho predominante dentro da família – o homem como responsável pelo sustento da família e a mulher como dona-de-casa responsável pelo cuidado das crianças. Brumer (1998) define como sociedade patriarcal ou simplesmente patriarcado um conjunto de relações sociais nas quais, embora exista interdependência e solidariedade entre homens e mulheres, é permissível que o homem domine a mulher. Neste tipo de sociedade o homem é o responsável pelo sustento da família e a mulher pelo trabalho doméstico e pelo cuidado com as crianças. Neste sentido, ainda, Gerbara (2002) faz o seguinte questionamento:

Que são as mulheres? Mulheres são seres para os outros. E os homens? Os homens são seres para si mesmos”, afinal, nossa educação nos define como mulher para. Se alguém perguntar a uma mulher: *quem é você? Sou mãe, sou esposa, sou mulher do fulano, etc*, só no final diz *sou mulher trabalhadora.* Quer dizer, a nossa identidade é sempre identidade em função dos outros. É esse o papel que a sociedade nos designou (GEBARA, 2002 p. 13).

Este modelo de sociedade está historicamente, e surpreendentemente também na atualidade, intrínseco nas famílias de agricultores locais atendidas pela Casa Familiar Rural e, conseqüentemente, sendo repassado aos jovens que passam a freqüentar a Casa Familiar Rural e vão se formando ano após ano. Segundo Martinelli (2006), a Casa Familiar Rural de Sulina, no período de 1994 a 2005 formou um total de 108 jovens, sendo que destes atualmente 73 são agricultores, ou seja, 68% dos jovens formados. Além disso, nenhum dos jovens formados é considerado desempregado, o que demonstra que a qualificação profissional, mesmo que sendo apenas em agricultura, acaba por se refletir em outras áreas. Entre os agricultores, 94% vivem em Sulina - PR e apenas 6% em outros municípios da região. A atividade leiteira, na grande maioria das propriedades se constitui na principal fonte de renda (MARTINELLI, 2006).

Em relação à linha de crédito PRONAF - Jovem, linha efetivamente disponível a partir de 2005 (apesar de existir desde 2003), voltada a jovens com formação em agricultura e idade a partir de dezesseis anos, os dados mostram que vinte e um (21) jovens formados pela Casa Familiar Rural de Sulina tiveram acesso a este financiamento. Desse total, 07 são moças e 14 rapazes. A maioria dos bens financiados é relacionada à agricultura, porém uma das beneficiárias adquiriu, juntamente com algumas novilhas para produção de leite, uma máquina de costura. Esse fato demonstra a presença da atividade do artesanato como profissão, a geração de renda não-rural na propriedade e a abertura das instituições de crédito a alternativas não agrícolas (MARTINELLI, 2006).

A maioria dos jovens ainda está solteira e residindo com os pais, porém alguns poucos vivem em propriedades arrendadas. Do total das propriedades, 95,0% têm área inferior a 20 hectares e praticamente na totalidade das propriedades a principal atividade é a bovinocultura leiteira. A grande maioria vem tendo acesso a linhas de crédito (PRONAF) e em torno de 25% participam de outras organizações sociais, além da Casa Familiar Rural, sendo mais freqüentes os grupos de jovens da Igreja Católica.

**2. AS ENTREVISTAS: REFLEXOS DA REPRODUÇÃO DE UM MODELO DE SOCIEDADE PATRIARCAL**

Foram entrevistadas as dezessete jovens que atualmente freqüentam o curso de Qualificação em Agricultura e que são agricultoras, sendo que cinco das entrevistadas são da turma de primeiro ano, seis da de segundo e seis da turma de terceiro ano. Uma das agricultoras não foi entrevistada e não foram consideradas na presente pesquisa as quatro moças que atualmente não são agricultoras.

As moças têm idade entre 13 - no caso de algumas das que recentemente ingressaram na Casa Familiar Rural - a dezessete anos, vivem com suas famílias em comunidades do interior do Município a distâncias que variam entre um (01) a quinze (15) quilômetros da Casa Familiar Rural, estudam em escolas públicas e trabalham na propriedade da familiar e/ou de diaristas em residências rurais próximas. Apenas duas moças vêm à Casa Familiar Rural a pé, por residirem próximo, as demais utilizam o transporte escolar gratuitamente. Quanto à crença religiosa, apenas uma das moças é evangélica, as demais são todas católicas. Em relação à ascendência, a maioria das moças são filhas de pai descendente de italianos (10) e mãe de alemães (08), existindo também casos de brasileiros (03 pais), porém as descendências predominantes são a italiana e alemã, traço característico da colonização do Município.

A iniciativa de estudar na Casa Familiar Rural se dá na maioria dos casos por parte das moças, sendo que em apenas dois casos se deu por influencia dos pais. O principal motivo que levou as moças a procurarem a CFR foram, predominantemente, as aulas de artesanato e culinária e, em segundo lugar e com mesmo nível de importância, o fato de a Casa Familiar Rural ensinar tarefas domésticas e de dar uma boa formação geral. O fato de a CFR ensinar agricultura foi o menos assinalado, sendo apontado por apenas uma das entrevistadas.

Em relação às principais vantagens vistas pelas moças em relação à formação prestada pela Casa Familiar Rural, em primeiro lugar aparecem as aulas de artesanato e culinária e, em seguida, num segundo nível de importância, o fato de ser gratuito e de dar certificado. O que as moças mais gostam no curso da Casa Familiar Rural são principalmente as aulas de culinária, seguidas pelas aulas de artesanato e, por fim, as visitas de estudo, as práticas na horta e as atividades de lazer. Já em relação ao que as moças menos gostam na Casa Familiar Rural, a maioria não apontou nenhum item. Entre as que fizeram suas citações, estão as aulas expositivas de agricultura – preferem as práticas - a exigência de disciplina e a necessidade de auxílio em algumas tarefas de manutenção da Casa Familiar Rural.

Todas as moças trabalham na propriedade da família, apenas três delas trabalham também como diaristas em residências rurais próximas. Todas as moças ajudam no trabalho doméstico e a maioria no trabalho com os animais e na horta. Apenas duas das entrevistadas trabalham na lavoura.

Essa predominância do trabalho das moças na esfera doméstica e no trabalho com os animais e com a horta está condizente com Brumer (2004) ao afirmar que as atividades executadas por mulheres, crianças e jovens no meio rural geralmente são relacionadas preferencialmente ao cuidado de animais, tais como alimentação, limpeza e ordenha e aos trabalhos da horta, principalmente quando seus produtos são destinados apenas ao consumo da própria família. Além disso, e porque vivemos em uma sociedade patriarcal em que se atribui ao homem o papel de responsável pelo provimento da família, as atividades geralmente desenvolvidas pelas mulheres na esfera produtiva dos estabelecimentos agropecuários requerem algumas qualidades que supostamente as mulheres adultas e jovens possuem. As quais são decorrentes de ordem biológica (aptidão física) ou por aquisição através do processo de socialização, ou, ainda, pela situação de trabalhadoras na agricultura concomitante com as das tarefas domésticas e de cuidados com a família (devido à manutenção de suas obrigações na esfera da reprodução).

Entre as qualidades que supostamente as mulheres, adultas e jovens, possuem, Brumer (2004) destaca basicamente as seguintes: a capacidade de executar tarefas repetitivas, tediosas e intensivas; a capacidade de realizar várias tarefas ao mesmo tempo (indispensável à realização da maioria dos trabalhos domésticos); a possibilidade de associar o trabalho e o cuidado com os filhos, trazendo os filhos junto com elas para a roça e não podendo se afastar da residência por muito tempo, devido aos trabalhos domésticos; a disponibilidade e a preferência para envolver-se em trabalhos temporários, sejam concentrados em determinados períodos do ano, seja ocupando apenas alguns dias da semana ou algumas horas durante o dia; sua maior habilidade para execução de algumas tarefas que requerem dedos pequenos e ágeis, assim como a permanência em posição desconfortável (como trabalhar agachada) por bastante tempo; e a aceitação de uma remuneração relativamente inferior à paga a homens.

Greem (1988), complementando o supracitado, comenta que na agricultura, o papel da mulher não é reconhecido, é visto como secundário e se transforma em anônimo, embora seja imprescindível. Mesmo sendo responsável por todos os afazeres da casa, filhos, alimentação, roupas da família, alimentos que garantem a subsistência da família, o cultivo de verduras, galinhas, ovos, leite, manteiga, o doce e o pão feito em casa entre uma série de outros alimentos que não são contabilizados na produção agrícola da família, ainda, muitas vezes, as mulheres acabam indo também para a produção na agricultura, há uma visão generalizada de que a mulher não produz economicamente. Quando aparece a participação da mulher na propriedade, é complementar à do homem.

Mesmo assim, a maioria das moças da Casa Familiar Rural de Sulina está reproduzindo a realidade vivida por suas mães na propriedade e lembra o que Brumer (2004) citava ao comentar que as mulheres ainda responsabilizam-se praticamente sozinhas pelo trabalho doméstico, no qual com freqüência são auxiliadas ou substituídas pelas filhas, quando tem outra atividade. Além disso, e reafirmando o supracitado, após terminarem o curso na Casa Familiar Rural a maioria das moças, ou seja, oito delas pretende permanecer na propriedade trabalhando com a atividade leiteira – também em parte reflexo da realidade do Município que se constitui em uma bacia leiteira da região - e a dedicarem-se a ajudar a mãe nos trabalhos domésticos e na horta e às atividades ao redor da casa, além de darem continuidade à produção de artesanato - incluse à produção do enxoval, visto que a grande maioria das moças pretende no futuro, após a conclusão dos estudos, se casarem.

A produção de artesanato para fins de comercialização já vem acontecendo em alguns casos pontuais, porém grande parte das moças ainda não percebe a possibilidade da viabilização do artesanato como profissão. Mesmo assim, ao aprenderem o artesanato, com a confecção de determinadas peças decorativas, como toalhinhas de crochê, tapetes, entre outros, além das receitas típicas da culinária local e de alguns cuidados com a casa, as moças contribuem para a manutenção de aspectos culturais destas famílias. Aspectos vinculados a tradição dos camponeses descendentes de imigrantes alemães e italianos. Isto é tido como positivo por Karan (2004) ao lembrar que não é em todas as famílias que as filhas têm aprendido, ou melhor, desenvolvido estes aprendizados, devendo-se isso, em parte, às ‘facilidades’ de consumo dos bens industrializados que, além de disponíveis, são sistematicamente anunciados e valorizados pelos meios de comunicação.

Já Nobre & Silva (1998), num ponto-de-vista mais crítico a respeito da execução de tarefas manuais por parte das mulheres, sugerem que as meninas apresentam facilidade ao exercer atividades que exigem coordenação motora fina, não por aquisição genética, mas pela própria educação que às levou a desenvolver tais habilidades: brincando de casinha, ajudando a mãe. Na verdade meninas precisam treinar para aprender tudo isso, e, como as pessoas não têm essa percepção, agem como se toda mulher já nascesse com essas aptidões, como se fosse um dom nato. Sendo uma aptidão nata, não precisa ser reconhecida, nem devidamente remunerada, ao passo que se os homens fossem ser treinados para realizar estas tarefas, seria necessário um grande investimento (NOBRE & SILVA, 1998).

Mesmo a maioria das entrevistadas pretendendo permanecer na propriedade, no trabalho doméstico, com os animais e com a horta, e também com a produção de artesanato, ainda que sem vistas à comercialização, existe parte significativa das moças, ou seja, seis das entrevistadas, que levanta a possibilidade de irem para a cidade. As aspirações tidas por estas jovens são de um trabalho remunerado como auxiliar de escritório, atendente de loja ou mesmo de doméstica, o que condiz com Brumer (2004) ao afirmar que no contexto da migração rural-urbana por parte das mulheres, predominantemente as mais jovens, o setor de serviços (principalmente o doméstico) é um dos principais absorvedores de sua mão-de-obra.

O que também está de acordo com Brumer (2004) que sugere que as mulheres (sobretudo as mais jovens) têm menores perspectivas de permanecerem no meio rural em relação aos homens devido às desigualdades de gênero, que fazem com que elas ocupem uma posição subordinada na estrutura familiar e também tenham menores perspectivas profissionais e de renda dentro da propriedade rural. Porém, além disso, Brumer (2004) cita alguns outros fatores que interferem na manutenção das mulheres no meio rural, tais como: o tamanho dos estabelecimentos agropecuários, o tipo de produção agrícola e o grau de desenvolvimento industrial nas proximidades, o que pode contribuir para com a necessidade de mão-de-obra e a possibilidade de emprego parcial ou total fora da agricultura e, muitas vezes, com a oportunidade de continuar residindo no meio rural.

As moças vêem na migração para a cidade a oportunidade de trabalho, que significa independência financeira, continuação dos estudos ou mesmo de se casarem e terem uma vida mais confortável, longe da rigidez do trabalho no campo vista na realidade dos pais - mesmo sabendo-se que no campo a rotina de trabalho não é tão austera em relação ao cumprimento de horários. Isso, mais uma vez, condiz com o afirmado por Brumer (2004) ao citar que a migração dos jovens do meio rural, principalmente a de moças, é influenciada pelas mudanças ocorridas nas aspirações dos jovens e que essas mudanças são devidas ao desenvolvimento dos meios de comunicação e de transporte, que fazem com que os jovens se aproximem do meio urbano e interajam com esse meio - no caso das moças da Casa Familiar Rural, é comum o acesso a telefone em suas comunidades ou mesmo em suas residências, à rede mundial de computadores, assim como a transporte diário à cidade. E são as moças que sofrem mais intensivamente estas mudanças de aspirações, o que se deve em parte ao fato de que elas têm, em média, níveis de escolaridade mais elevados do que os rapazes, muitas vezes porque investem mais nos estudos com vistas à migração à cidade, seja porque em alguns casos as moças serão preteridas na partilha da terra familiar ou da obtenção de um emprego estável no meio rural, ou, ainda, porque rejeitam uma situação semelhante à de suas mães.

Além disso, Patrick Champagne, citado por Brumer (2004, p. 24) considera que, no caso dos filhos se recusarem a suceder os pais na propriedade familiar ocorre “em primeiro lugar, uma recusa do modo de vida dos pais, a crise de reprodução sendo aqui uma crise de identidade social". Nas representações de muitos jovens do meio rural, há uma desvalorização da atividade agrícola tradicional. É comum, entre os jovens, a comparação entre as condições de vida próprias e as condições de vida entre os trabalhadores urbanos. Mesmo tendo a visão de que os agricultores são trabalhadores livres e sem patrão, muitos jovens vêem negativamente a agricultura. Essa visão é ainda mais acentuada entre as moças. Os fatores que influenciam neste ponto-de-vista são a falta de férias e de fins de semana livres, horários de trabalho irregulares, atividade agrícola penosa, trabalhador suscetível às intempéries e a posições de trabalho desconfortáveis e rendimentos financeiros sem freqüência determinada e muitas vezes baixos. Os fatores que os jovens mais levam em conta ao se compararem com os trabalhadores urbanos são principalmente o lazer, o tempo livre e a natureza e o volume das preocupações que esses últimos a princípio apresentam (BRUMER, 2004).

Por outro lado, outro fator que também pode estar influenciando na perspectiva da vinda das moças para a cidade é o fato de que, conforme o que se percebe no dia-a-dia da formação das Casas Familiares Rurais, algumas vezes as idéias e sugestões dos jovens em relação ao manejo das atividades na propriedade e, principalmente, a participação nas decisões, não são bem-vindas e bem aceitas por parte dos pais. Isso normalmente aniquila o diálogo e prejudica as relações entre as pessoas. De acordo com Conti (2004)

O respeito e a individualidade se constituem numa necessidade e condição para toda convivência social. Junto com o respeito, especialmente entre o masculino e o feminino e entre as gerações, está o desafio de reorganização da divisão de tarefas na agricultura familiar, superando a visão histórica e cultural que define o que é serviço de homem e o que é serviço de mulher (CONTI, 2004, p. 62).

Essa possibilidade de migração, ainda, de acordo com Brumer (2004), pode ser explicada também pela falta de oportunidades existentes no meio rural para a inserção dos jovens, de forma independente da tutela dos pais; pela forma como ocorre a divisão do trabalho no interior das propriedades rurais e pela relativa invisibilidade do trabalho executado por crianças, jovens e mulheres; pelas tradições culturais que priorizam os homens às mulheres na execução dos trabalhos agropecuários mais especializados, tecnificados e mecanizados, na chefia do estabelecimento e na comercialização dos produtos; pelas oportunidades de trabalho parcial ou de empregos fora da agricultura para a população residente no meio rural; e pela exclusão das mulheres na herança da terra (BRUMER, 2004).

Além disso, um outro fator que é citado por Conti (2004) e que atualmente está influenciando a migração rural-urbana por parte dos jovens, principalmente das moças, é o fato de que até poucos anos atrás os espaços de reprodução social no meio rural eram somente a família, a escola e a comunidade e era em torno desses espaços que se organizava a educação, o lazer, a vivência da religião e a vida política e social. Atualmente no meio rural existem várias organizações comunitárias e sociais, ou seja, ampliaram-se os espaços onde se dão as relações sociais. Isso traz mudanças nas relações de gênero. Porém, mesmo que as famílias não estejam simplesmente reproduzindo o conservadorismo, ainda é arriscado afirmar que na agricultura familiar existem novas relações de gênero. As mulheres estão mais ativas e participativas, falam com muita desenvoltura e naturalidade e freqüentam alguns eventos até então designados como sendo masculinos, porém, ainda enfrentam dificuldades para serem aceitas.

Por outro lado, mesmo sabendo-se que parte significativa das moças pretendem migrar para a cidade, ainda é discutível a afirmação de que elas desejem viver no meio urbano. Ao se referirem que desejam mudar para a cidade, as moças provavelmente referem-se em viver no perímetro urbano do Município ou de municípios próximos, o que não significa ter um estilo de vida urbano. Sulina têm perímetro urbano, porém não deixa de ser um Município tipicamente rural, afinal, de acordo com Veiga (2002), o rural não pode ser identificado exclusivamente com aquilo que está fora do perímetro urbano dos municípios brasileiros, muito menos com as atividades exclusivamente agropecuárias e, por mais que a estrutura organizacional da economia rural tenha se tornado semelhante à economia urbana, tudo isso não é suficiente para reduzir os contrastes entre rural e urbano. Diz Veiga que o rural brasileiro é muito maior do que a legislação brasileira preconiza, porque os municípios com reduzido número de habitantes, com baixa densidade demográfica, como é o caso de Sulina, são eminentemente rurais. Como diz, também, Wanderley (2000, p. 6) a experiência que as famílias têm com as pequenas cidades (em geral menor que 20.000 habitantes) “nem sempre significa o acesso a uma efetiva e profunda experiência urbana, que se diferencie ou mesmo se oponha ao seu modo de vida”.

Além disso, e voltando-se mais uma vez à realidade das moças da Casa Familiar Rural de Sulina, com exceção de apenas uma delas, todas estão estudando e pretendem concluir o Ensino Médio e praticamente metade tem a perspectiva de cursar uma faculdade, o que também vêm de encontro ao que Karan (2004) comentava ao lembrar que

As filhas dos agricultores, mais do que os filhos, que têm sido persistentes no que se refere à continuidade dos estudos regulares. Em geral elas repetem menos os anos escolares, são mais assíduas na freqüência à escola, e não é incomum verificar pelos relatos das próprias filhas a disposição em se manter estudando. Essa situação é aprovada particularmente pelas mães, mas também pelos próprios pais, que vêm na aquisição de anos de estudo uma possibilidade de obter outras colocações em termos de trabalho e renda. Entretanto, mesmo com uma maior formação educacional, a maioria das filhas permanece residindo com os pais e mantendo todo tipo de sociabilidade no mundo rural – participando das festas, das atividades religiosas, mantendo relações familiares, de amizade e afetivas (KARAM, 2004, p. 15).

Porém, apesar de estarem praticamente todas estudando e muitas pretendendo permanecerem na propriedade, as moças, por elas mesmas, contém intrínseca, ainda que involuntariamente, a visão de que o trabalho do homem é que é o mais importante no estabelecimento agropecuário, o que reafirma ainda mais a reprodução de um modelo de sociedade patriarcal. A grande maioria das moças vê que o pai é quem executa o trabalho mais importante na propriedade, sendo que as citações e as justificativas são basicamente: *“Porque o pai é quem toma as iniciativas e decide os serviços a fazer, trabalha algumas vezes fora e é o que traz renda para a família”; “o pai, pois ele é a estrutura da família e trabalha nos trabalhos mais pesados”; “o pai, porque a mãe é mais dos trabalhos da casa, o pai é que trabalha na roça”; “o pai, porque é ele que traz dinheiro pra família”*. Apenas em dois casos é que a importância do trabalho do pai e da mãe foi vista com equidade e, em somente um dos casos, a percepção foi de que todos os membros da família executam trabalho de igual importância na propriedade.

Esse ponto-de-vista das moças só o é assim pelo fato de que, pelo modelo social patriarcal vigente, são os homens os responsáveis pela parte produtiva da propriedade, são eles também que aprendem as tecnologias a serem aplicadas nas atividades agropecuárias, fazem vendas, vão a bancos, participam de reuniões, administram os recursos oriundos das atividades, decidem investimentos relativos à produção ou à reposição de bens na propriedade, enfim, o homem é o gestor da propriedade rural. A mulher tem significativa participação apenas nas despesas destinadas ao consumo doméstico ou nas despesas referentes ao atendimento de necessidades individuais de consumo. Além disso, se ocorrerem “sobras” de recursos os homens gastam em lazer e benefício próprio, ao passo que as mulheres auxiliam nas despesas da casa e no bem-estar dos membros da família (BRUMER, 2004).

Além disso, o trabalho da mulher, assim como das moças na maioria das propriedades rurais aparece apenas como “ajuda” e são contabilizadas como parte de um esforço coletivo; o trabalho da mulher na esfera produtiva, por ser praticado apenas no interior do estabelecimento, permanece praticamente invisível, sendo que são os homens praticamente os únicos responsáveis pelos contatos com o exterior (vendas, negócios em bancos, cooperativas, entre outros). As mulheres não participam da administração dos recursos originados com a venda da produção (BRUMER, 2004).

A respeito disso, PAULILO (1987) lembra que é preciso destacar que o caráter de 'pesado' ou 'leve' da atividade é relativa e culturalmente determinado, uma vez que, nas atividades domésticas e nas demais atividades a ela permitidas, a mulher executa tanto trabalhos considerados 'leves' quanto trabalhos 'pesados' (como trabalhar na colheita dos produtos agrícolas, carregar os filhos e buscar água em lugares distantes do domicílio) e essa constatação leva a referida autora a concluir que “o trabalho é 'leve' e a remuneração é baixa, não devido a suas características, mas devido à posição ocupada na hierarquia da família por aqueles que executam o trabalho"(PAULILO, 1987).

Por fim, outro aspecto de separação por gênero e que não está de acordo com os anseios das moças é a não participação delas no internato. A Casa Familiar Rural de Sulina, assim como as demais CFR's, atua através da Pedagogia da Alternância. Nesta Pedagogia, o aluno passa duas semanas na propriedade e uma semana na escola. São três turmas (1º, 2º e 3º ano), pois o curso tem duração de três anos, sendo que a cada semana uma turma está na CFR em sistema de internato. As moças, diferentemente dos rapazes, retornam todos os dias para suas casas, porém, quando questionadas a respeito de que se gostariam de permanecer em internato durante a alternância na Casa Familiar Rural, dez (10) das entrevistadas responderam que sim e sete (7) responderam que não, porém das sete respostas negativas, cinco foram justificadas pelo fato de que os pais não deixariam, o que leva a um entendimento de que estas moças também desejariam permanecerem alojadas na CFR. Os motivos que levam as moças a quererem participar do internato são o fato de poderem permanecer maior tempo na CFR, aproveitar melhor o curso, ter as mesmas oportunidades dos rapazes, ter momentos de lazer no fim da tarde - como jogos, brincadeiras, vídeos, entre outros - participarem das atividades realizadas após o jantar, enfim, terem um maior sentimento de pertença à CFR, afinal, um dos depoimentos cita que o fato de as moças não pernoitarem, causa uma impressão de que a CFR é mais dos meninos do que das meninas.

Além disso, devido a este tratamento diferenciado, as moças são excluídas de parte do processo de formação, afinal, o regime de internato, na alternância, conforme PESSOTTI (1978), tem significado eminentemente educativo. Ele não é proposto como um alojamento obrigatório que vise apenas favorecer a pernoite do jovem rural na escola, vencendo assim a distância que o separa de sua residência. O internato acostuma o jovem a viver com seus colegas, dando-lhe oportunidade de conversar, discutir, pesquisar, favorecer o estudo e a convivência em grupo. A convivência do jovem durante a semana com o pequeno grupo de colegas e monitores torna o ambiente educativo propício ao seu amadurecimento psicológico, onde ele pode ser acompanhado individualmente pelos monitores. As atividades propostas pelo internato vão de encontro ao período de vida da adolescência e concorrem para a sua formação integral.

As atividades noturnas, das quais as moças não participam, e que conforme PESSOTI (1978) são denominadas de “serões”, assim como outras atividades de arrumação da escola, são pensadas como forma de ocupação do tempo do jovem e permitem uma ocupação vinculada à valorização do trabalho. Ocupação como forma de concorrer para a formação de hábitos e habilidades indispensáveis a auto-responsabilidade, enfim, são atividades dirigidas, porém desvinculadas da relação jovem-monitor das atividades programadas. Observa-se, então, que nestes momentos as moças, por um tratamento que diferencia os jovens por gênero, ficam sem esta oportunidade de engrandecimento e desenvolvimento pessoal. E são basicamente os pais que não desejam que suas filhas permaneçam em internato na Casa Familiar Rural.

E em relação ao perfil dos pais das moças – e quando cito pais estou me referindo somente ao homem, e não ao casal - de acordo com as entrevistas, pode-se afirmar que todos os pais já conhecem a Casa Familiar Rural há bastante tempo. Alguns por terem recebido a visita de monitores em suas propriedades, outros através de membros da Associação, pela rádio, por terem acolhido jovens da CFR para estágio em suas propriedades ou, ainda, por terem acompanhado a CFR desde o processo de implantação. Porém, mesmo a Casa Familiar Rural sendo uma entidade relativamente antiga e que presta um trabalho reconhecido por parte dos agricultores do Município, os pais não vinham contribuindo para com que suas filhas freqüentassem a Casa Familiar Rural enquanto a entidade oferecia formação amplamente agrícola. Só o passaram a fazer a partir, mais uma vez, do momento em que a formação passou a ter caráter doméstico, afinal, conforme os relatos, os principais fatores que levaram os pais a colocarem as filhas estudar na Casa Familiar Rural são, em primeiro lugar, as aulas de artesanato e culinária e o preparo concomitante para os trabalhos domésticos, seguidos, num segundo nível de importância, pelo fato de os pais verem a CFR como uma boa escola e pelo desejo das filhas em freqüentar o Curso. Argumentaram, ainda, o fato da Casa dar certificado, ser ensino gratuito, permitir após a formação o acesso à linha de crédito Pronaf – Jovem e, somente por último, o motivo da Casa Familiar Rural preparar para as atividades agrícolas, o que foi lembrado e pontuado em apenas dois casos.

Todos os pais sentem-se satisfeitos por terem colocado as filhas estudar na Casa Familiar Rural justificando, na maioria das vezes, com citações que refletem a sociedade patriarcal a que os pais pertencem e que estão repassando às suas filhas, tais como: *“Minha filha passou a cuidar melhor da horta, aprendeu a cozinhar pratos diferentes e a bordar”; “minha filha aprendeu muita coisa que a mãe não sabia ou não tem tempo para ensinar, muitas vezes a filha está ensinando a mãe”; “minha filha aprendeu a cozinhar, a bordar, fazer tapetes, etc.”; “porque ela está cozinhando em casa muito bem e fazendo artesanato para vender”; “minha filha está mais prendada”.* Outros casos, embora que a minoria, são de uma distinção de gênero menos declarada e já não denunciam tão evidentemente a realidade patriarcal: *“Porque pretendo dar um futuro melhor que o nosso para a filha, quero que ela aprenda a cuidar melhor das coisas, dos animais, fazer o Pronaf - Jovem e começar a vida dela”; “porque já aprendeu várias coisas, tanto de agricultura, quanto de artesanato”; “porque a filha aprendeu coisas que nós pais não tivemos a oportunidade de aprendermos”.*

Quanto aos benefícios que os pais vêem que a Casa Familiar Rural trouxe à família, o mais significativo, e mais uma vez denunciando o patriarcado vigente, é o fato de que a filha agora ajuda muito com que aprendeu nas técnicas de cozinhar e serviços domésticos, em segundo lugar o fato de as filhas terem aprendido artesanato, e, por fim, em terceiro plano, a melhoria do trabalho com os animais e o fato das moças terem passado a interessarem-se pela agricultura. Ainda assim, mesmo que em terceiro plano, alguns dos pais já percebem a influência da filha na lavoura. Ainda, após concluírem o curso na CFR, na visão dos pais, a maioria das filhas continuará na propriedade ajudando a mãe nos trabalhos domésticos, nos trabalhos com a atividade leiteira ou nos demais trabalhos da propriedade. Pouco menos da metade das opiniões vislumbram a possibilidade de as filhas cursarem uma faculdade, assim como a de trabalharem para se manter.

Em relação à duração dos períodos na propriedade e na Casa Familiar Rural, na opinião de todos os pais, a alternância de duas semanas na propriedade e uma na Casa Familiar Rural é suficiente tanto em termos de permanência com a família, quanto na CFR, pois dessa forma as filhas não se distanciam muito da família e das vistas dos pais, não ficam muito tempo fora de casa, podem ajudar na propriedade e, ainda assim, vêm aprendendo uma diversidade significativa de conteúdos artesanais e agrícolas.

Por fim, ao serem questionados a respeito de que se permitiriam que as filhas permanecessem em sistema de internato, assim como os meninos, caso viesse a ser necessário, as opiniões divergiram. Dez (10) dos pais responderam que não, a maioria justificando que seria pela presença concomitante dos meninos, outros porque nunca deixam as filhas posarem fora de casa, mesmo que não na CFR e, alguns outros, pela falta que a filha faz em casa, principalmente pelo trabalho com o leite. Entre os sete pais que permitiriam com que suas filhas permanecessem alojadas na CFR, estes afirmaram estarem convictos de que caso viesse a ser necessário, certamente haveria a disponibilidade de pessoas responsáveis por todos os jovens e que, além disso, seria uma oportunidade das filhas melhorarem a convivência em grupo e fora do lar.

**3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Durante a formação de jovens na Casa Familiar Rural de Sulina é perfeitamente perceptível a separação por gênero, sendo que o tratamento e a metodologia de trabalho com os rapazes são diferenciados daqueles das moças. Essa diferenciação por gênero se manifesta na observação das atas de implantação da Casa Familiar Rural no Município, passando pelos Planos de Formação dos jovens, pelas regras em relação à permanência na CFR e, finalmente, também se revela nas famílias.

Parte do caráter de formação masculina da Casa Familiar Rural é devido ao processo de implantação deste projeto no Município, que se deu – ainda que involuntariamente e como resultado da sociedade em que vivemos - de maneira em que se privilegiou a participação masculina à feminina. Isso foi evidenciado pela pesquisa documental, principalmente em relação ao conteúdo das atas que relatam as reuniões nas comunidades quando da realização da pesquisa participativa, em que os prováveis participantes da formação são basicamente do sexo masculino.

A observação dos Planos de Formação e da finalidade com que foram implantados, assim como da forma como se deu a participação de moças na Casa Familiar Rural de Sulina também revela uma extrema distinção entre sexos, afinal, enquanto a Casa Familiar Rural apresentava um Plano de Formação baseado em conteúdos estritamente agropecuários, havia quase que exclusivamente a participação de rapazes. As moças só passaram a participar de forma expressiva na formação a partir da introdução do Plano de Formação Diferenciado para Meninas, contemplando aulas paralelas de artesanato e culinária, ou seja, somente a partir do momento em que a formação passou a ter um caráter doméstico. Porém, ao mesmo tempo, os Planos de formação só o são assim por terem sido construídos a partir de pesquisa participativa na comunidade local, ou seja, são simplesmente reflexos dos anseios e demanda provinda das comunidades, nas quais predomina o patriarcado.

Em relação ao tratamento prestado aos jovens durante a formação, principalmente no tocante à permanência em sistema de internato, mais uma vez há uma perceptível separação por gênero em que se privilegiam os rapazes às moças. Somente os rapazes permanecem em internato, enquanto que as moças - mesmo demonstrando nítido interesse em permanecerem hospedadas na Casa Familiar Rural - necessitam retornar diariamente às suas propriedades. Isso porque a Casa Familiar Rural não as aloja no período noturno, mas primordialmente pelo fato de que seus pais, numa reprodução dos valores de família típica de sociedade patriarcal, não permitem com que suas filhas fiquem fora de casa, longe de suas vistas.

As entrevistas expressam, declaradamente, a vigência de um modelo de sociedade patriarcal que vem sendo repassado de pais para as filhas. As principais considerações dos pais em relação à melhora de desempenho nas propriedades por parte de suas filhas estão relacionadas aos trabalhos domésticos e à culinária, enquanto que as filhas geralmente se interessam em participar do Curso, praticamente que na totalidade, justamente também por aqueles aspectos e não para aprender agricultura. O trabalho das moças na propriedade é com os animais, a horta e os trabalhos domésticos.

A maioria das moças pretende permanecer na propriedade, porém, parte delas pretende ir para a cidade, em busca de independência financeira e de um trabalho com férias e fins de semana livres, o que muitas vezes não encontram junto às suas famílias. O que não significa necessariamente que essas moças desejem ter uma vida urbana, afinal, a experiência delas com as pequenas cidades não expressa uma efetiva experiência urbana, afinal, Sulina e a maioria dos municípios arredores são eminentemente rurais.

Porém, ainda que com a constatação, pela pesquisa, do patriarcado, de acordo com Connell (1995), existem perspectivas de uma sociedade anti-sexista, ainda que no longo prazo. Afinal, dado que o patriarcado é uma estrutura histórica, e não uma dicotomia intemporal de homens dominando as mulheres, ele só será extinto por um processo histórico. E essa extinção depende da geração de pressões que culminarão numa transformação da estrutura. E as ações mais impressionantes, nos últimos anos, têm-se constituído de trabalhos educacionais (CONNELL, 1995).

Assim, pode-se afirmar que a Casa Familiar Rural - por ser uma entidade que atua na formação de jovens e também junto às famílias, através de assistência técnica educativa – pode ter um papel importante na mudança de visão de gênero na agricultura familiar, promovendo o aumento da participação feminina na propriedade e nos negócios, aumentando, assim, a auto-estima das mulheres e das moças do campo e, aumentando a freqüência de moças que permanecem nas propriedades.

Além disso, através de mudanças programáticas, a Casa Familiar Rural pode passar a oferecer oportunidades iguais a filhos e filhas de agricultores. E isso não significa a extinção das aulas de artesanato e culinária, mas a inclusão dos moços nestas atividades, da mesma forma com que as moças participam com os rapazes das demais atividades. Ainda que estas mudanças necessitem de tempo para adaptação e aceitação por parte dos agricultores, o que vem a ser necessário também com a inclusão das moças no internato. Mesmo assim, as mudanças programáticas, assim como na atuação nas propriedades por parte da Casa Familiar Rural pode auxiliar na diminuição das diferenças de gênero na agricultura familiar local.

**4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARCAFAR-SUL. **Casas Familiares Rurais: O que você precisa saber para levar esta idéia até sua comunidade** – material de divulgação. Barracão: ARCAFAR-SUL, 2000.

ARCAFAR-SUL. **Associação Regional das Casas Familiares Rurais do Sul do Brasil.** Disponível em: [www.arcafarsul.org.br](http://www.arcafarsul.org.br). Acesso em 21/04/2007.

BRUMER, A. **Gênero e agricultura: a situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul.** Disponível em: [www.scielo.br](http://www.scielo.br). Acesso em: 21/04/2007.

BRUMER, A. O Sexo da Ocupação. In: **RBCS nº 8**, Porto Alegre: UFRGS, 1988.

CASA FAMILIAR RURAL DE SULINA. **Atas das Reuniões da Associação da Casa Familiar Rural de Sulina**. Sulina: CFR de Sulina (Livro de Atas), 1992/2007.

CONNELL, R. W. Políticas da Masculinidade. In: **Revista Educação e Realidade Vol. 20 nº 2.** Porto Alegre: 1995.

CONTI, I. L. Relações Sociais de Gênero na Agricultura Familiar. In: **Cadernos Temáticos CEAP n 2 Re-construindo Relações Sociais de Gênero**. Passo Fundo: Berthier - IFIBE, 2004.

GEBARA, Ivone. **Cultura e Relações de Gênero**. São Paulo: 2002.

GREEM, I. Mulher e Trabalho. In: **Compreender e Construir: Novas Relações de Gênero**. São Paulo: Peres, 1998.

KARAN, K. F. **A Mulher na Agricultura Orgânica e em Novas Ruralidades.** Disponível em: [www.scielo.br](http://www.scielo.br). Acesso em: 26/04/2007.

MARTINELLI, G. **Situação Atual dos Jovens Formados pela Casa Familiar Rural de Sulina**. Sulina: 2006. In Prelo

MURARO, R. M. **Um Mundo Novo em Gestação**. Campinas: Verus, 2003.

NOBRE, M. S. P. e SILVA, N. F. O que é ser mulher? O que é ser homem? Subsídios para uma discussão das relações de gênero. In: **Compreender e Construir: Novas Relações de Gênero**. São Paulo: Peres, 1998.

PAULILO, M. I. S. **O peso do trabalho leve**. In. Ciência Hoje, vol 5, num.28, jan/fev. 1987.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria de análise histórica. In: **Revista Educação e Realidade**. Porto Alegre: 1990.

VEIGA, J. E. **Cidades Imaginárias. O Brasil é menos urbano do que se calcula**. Campinas: Editora Autores Associados, 2002.

WANDERLEY, M. N. B. **A valorização da Agricultura familiar e a reivindicação da ruralidade no Brasil**. *In*: CADERNOS DE DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE A RECONSTRUÇÃO DA RURALIDADE E A RELAÇÃO SOCIEDADE/NATUREZA, UFPR, Curitiba, 2000.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome **Arqueologia do feminismo no Brasil: origem e usos do vocábulo “feminismo” entre as décadas de 1890-1920.** | **A 014**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Maria Luisa Gonçalves de Abreu |
| Orientadora/o Ângela Carneiro Araújo |
| IES: |
| Cidade/Estado: |
| Outras Informações: |

“O feminismo pelo qual nos batemos é o que tende a melhorar as condições da mulher brasileira, mantendo-a, porém, a *escrava do seu lar, esposa amantíssima*, mãe carinhosa, *submissa aos seus deveres de honra como mulher e como esposa*.” (Anna Rita Malheiros. Revista Feminina n.62 julho 1919)

Embora o termo “feminismo” seja largamente utilizado como se seu significado fosse auto-evidente, seu sentido está longe de ser unívoco. Variando consoante os contextos históricos e os emissores dos discursos, a palavra adquiriu múltiplas significações. Investigando a história do vocábulo no Brasil entre as décadas de 1890 e 1920, este texto pretende ser uma contribuição para uma história da palavra “feminismo” e dos seus usos, na esteira do que Michelle Perrot e Sowerwine (1997) sugerem, interrogando-se pelos sentidos dados pelos próprios agentes em cada contexto. Para tal fim, foram pesquisados periódicos do período – entre os quais se destacam *A família*, *A mensageira* , *Revista Feminina* – e obras publicadas naquela época que debatiam o tema[[282]](#footnote-282).

**Feminismo: definições**

Inúmeras são as definições de feminismo presentes nos debates políticos e acadêmicos, particularmente a partir dos anos 1960-1970, quando há um ascenso das movimentações feministas em diversos países do globo e uma introdução paulatina dos “estudos sobre a mulher”, e posteriormente de gênero, nos debates acadêmicos. Não é o objetivo deste artigo repassar toda a polêmica, mas é interessante mencionar alguns exemplos na historiografia para ilustrar as dificuldades envolvidas na definição de feminismo.

Há quem defina “feminismo” como um conjunto heterogêneo e freqüentemente não convergente de teorias e práticas centradas no problema da “subordinação” das mulheres e das condições e meios específicos para suprimir esse problema. Segundo essa definição, poderíamos chamar de “feministas” autoras como Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges e Rosa Califronia (as três compuseram suas obras no período da Revolução Francesa) e poderíamos encontrar “manifestações feministas” até mesmo na Idade Média (Christine de Pisan). Essa definição é largamente utilizada na historiografia do feminismo. Apoiando-se nessa concepção, algumas autoras, Maïté Albistur e Daniel Armogath (1977), por exemplo, não restringem o feminismo à modernidade, encontrando manifestações “feministas” que remontam à Idade Média. June Hahner (2003) utiliza-se do termo para designar “as mulheres que se posicionaram contra as desigualdades de gênero” ou “todos os aspectos da emancipação das mulheres”, embora, ressalte, procura “evitar o uso anacrônico de palavras” (HAHNER, 2003: 25-26).

Na tentativa de circunscrever melhor o “objeto”, alguns autores/as consideram mais apropriado falar em feminismo apenas a partir do momento em que há um *movimento de mulheres* organizado em torno da questão da “discriminação” das mulheres. No Brasil, para citar um exemplo, Célia Pinto (2004) inicia sua “breve história” do feminismo no Brasil a partir das lutas sufragistas do século XX.

As definições existentes são diversas e variam consoante os contextos (históricos, nacionais, geracionais, etc.) e as disputas políticas em jogo. Definir feminismo, para além de modos de recortar, para fins analíticos o objeto (feminismo), tem forte significado político. O uso do termo, seja nos debates políticos, seja nos acadêmicos, com ou sem complementos (como radical, lésbico, etc.), é uma forma de se definir dentro do amplo espectro político de idéias e movimentos que, de alguma forma, questionam o papel e status da mulher. Como afirma Sylvie Chaperon, definir feminismo é um ato político: “Trata-se de dizer sua posição política e freqüentemente, no mesmo movimento, de afirmar que é a melhor possível. Definir o feminismo não é neutro, trata-se com freqüência de designar o ‘verdadeiro’ ou o ‘bom’ feminismo, o ainda o único que é válido.” (CHAPERON, 1997: 210). Os embates em torno do tema feminismo no contexto brasileiro de 1890-1920, como veremos, ilustram com muitas cores esse interesse (político) de separar o joio do trigo, sobretudo entre aquelas e aqueles que advogam pelo movimento.

Em face da não-neutralidade envolvida no ato de definir feminismo, quando se faz uma história do termo, ao mesmo tempo, estamos explicitando as disputas políticas em jogo. Não é possível fazer uma história do termo “feminismo” sem entender essas disputas. Percorrendo os usos da palavra na literatura, sobretudo periodística, do Brasil no final do XIX e nas primeiras décadas do XX, veremos emergir a relação entre os discursos sobre o feminismo e os ideários teóricos e políticos em pugna naquele contexto.

**Origem do termo**

A invenção do termo “feminismo” é recorrentemente atribuída a Charles Fourier, que o teria utilizado em sua obra *Quatre mouvements*, publicada pela primeira vez em 1808. Mas segundo Karen Offen (2000), Fourier não utiliza o termo. De qualquer modo, a origem da palavra permanece controversa. A primeira menção ao termo “feminista” é menos problemática. Alexandre Dumas Filho o utiliza em 1872 em sua obra *L’Homme-femme*. Hubertine Auclert (1848-1914), defensora do direito ao sufrágio feminino, proclama-se publicamente “feminista” em 1882. No entanto, segundo Offen, ambos os termos entraram de fato no discurso público francês somente na última década do século. A partir de 1892 “feminisme” e “feministe” passariam a ter uso corrente em francês (França, Suíça e Bélgica). O termo rapidamente se difunde para outros países. (OFFEN, 2000)

Nos Estados Unidos uma das primeiras referências ao termo, segundo Nancy Cott (1987) data de 1906, num artigo sobre feminismo na Europa “Feminism in Some European Countries”. Para Nancy Cott, o uso do termo a partir dos primeiros anos da década de 1910 neste país marca uma nova fase no pensamento sobre a emancipação feminina. “Although continuity in the suffrage campaign obscured the important transition, the new language of Feminism marked the end of the woman movement and embarkation on a modern agenda. Women’s efforts in the 1910s and 1920s laid the groundwork and exposed the fault lines of modern feminism” (COTT, 1987:4)

A tradução do termo *feminisme* para o português nos remete à década de 1880. Segundo João Esteves (2001), uma das primeiras utilizações do vocábulo “feminismo” e “feminista” em Portugal datam do ano de 1888 em textos de autoria de Oliveira Martins. As primeiras organizações a se reivindicarem “feministas” em Portugal surgem na primeira década do século. Em 1906, é fundada a Secção Feminista da Liga Portuguesa da Paz (1906). Em 1907, Ana de Castro Osório funda o Grupo Português de Estudos Feministas. Neste período, o uso do termo passa a ser largamente utilizado nos periódicos republicanos portugueses.

Em língua portuguesa, o uso dos termos “feminismo e “feminista” começa a difundir-se a partir da primeira década do século XX. Em uma breve pesquisa em livros publicados no início do século XX em Portugal, podemos notar a presença do termo nesse período. Destacam-se livros como *A mulher e a civilização* (1900) de Carneiro de Moura, que contém um capítulo intitulado “Feminismo”, e *Às mulheres portuguêsas* (1905), de Ana de Castro Osório.

Um bom parâmetro para o uso dos termos são os dicionários. Nos dicionários de língua portuguesa publicados nas últimas décadas do século XIX, não aparecem os verbetes “feminismo” e “feminista”[[283]](#footnote-283). A partir do início do século XX, o termo é incluído em muitos dicionários[[284]](#footnote-284). O *Novo diccionario da Língua Portuguesa*, de Candido Figueiredo, publicado em Portugal em 1913, assim define feminismo:

“**feminismo. M.** neol. Systema dos que preconizam a ampliação legal dos direitos politicos e civis da mulher, ou a igualdade dos direitos della aos do homem (do lat. femina)”

“**feminista,** adj. Neol. Relativo ao feminismo. Bras. de Minas. Diz-se do Cavallo, cuja reproducção são sempre éguas. M. partidário do feminismo”

Pensando em termos relacionados, é interessante mencionar que o verbete “sufragismo” não existe nessa edição de 1913. No entanto, na quarta edição, de 1925, ele é incluído:

“**suffragista ou sufragista**. m. e f. indivíduo, partidário do principio do suffrágio, ou de eleição por meio de votos. adj. Relativo ao suffrágio: congresso suffragista feminino”

É interessante notar que a definição apresenta o feminismo como um neologismo. Caracteriza-o também como um “sistema”, conferindo uma unicidade ausente no movimento que designa, como veremos.

Não há pesquisas mais aprofundadas sobre os primeiros usos do termo no Brasil. Para June Hahner, as designações “feminismo” e “feminista” teriam aparecido no Brasil na primeira década do século XX, embora poucas mulheres o tenham adotado antes dos anos 1920. Segundo o dicionário Houaiss (2007), o termo “feminismo” foi utilizado pela primeira vez no Brasil em 1905, no jornal *O malho*. No curso desta pesquisa, no entanto, foram encontrados registros mais antigos. Embora o uso mais freqüente do termo, remonte aos primeiros anos do século XX, a pesquisa em materiais do final do século XIX nos mostrou que há diversos registros do seu uso na última década do século XIX. Encontramos uma referência ao termo “feminista” já no ano 1894[[285]](#footnote-285), no jornal *A família* ( n. 173, 29/04/1894), no artigo “Movimento feminino”, uma tradução para o português de um texto francês escrito por S. Van Herswinghel da União Internacional das Mulheres, no qual são tecidos comentários acerca de grupos feministas existentes na França. No jornal *A mensageira*, que foi publicada entre outubro de 1897 e janeiro de 1900 em São Paulo, encontramos diversas referências a partir de 1898 a “feminismo” e “feminista”. Em 1902, o termo “feminista” aparece no título de um jornal publicado em Maceió *O feminista: órgão de propaganda da emancipação da mulher*. Em livro, a primeira menção à palavra (que pude encontrar ao longo desta pesquisa) encontra-se na obra de Oliveira Lima *Estados Unidos: impressões políticas e sociaes*, publicada em 1899. Neste livro, Oliveira Lima escreve suas impressões sobre sua viagem aos Estados Unidos da América e destina um capítulo à mulher norte-americana. Neste, o autor comenta positivamente o “sucesso” do feminismo nos EUA, abrangendo com o termo todos os esforços voltados para a causa da emancipação do sexo feminino, a qual ele via como uma socialmente útil e benéfica (OLIVEIRA LIMA, 1899: 155).

Os dois jornais mencionados são exemplos de uma imprensa voltada para o público feminino que surge a partir da segunda metade do século XIX. Sobre esta cabem alguns comentários.

Consultando o catálogo da Biblioteca Nacional e as obras de Hahner (2003) e Buitoni (1980), é possível localizar uma grande quantidade de jornais voltados para mulheres, alguns deles produzidos por elas próprias, que surgem a partir da segunda metade do século XIX. Segundo Buitoni, podemos localizar duas orientações principais na imprensa feminina do século XIX, uma “tradicional”, que reforçava os papéis femininos em conformidade com o ideário dominante da época (maternidade, virtudes domésticas etc.), e outra “progressista”, que defendia os direitos da mulher, enfatizando a importância da educação das mulheres (BUITONI, 1980: 46). No interior dessa última orientação, destacam-se o *Jornal das Senhoras* (1852-1855), o *Sexo feminino* (1875-1877) – cuja redatora era Francisca Senhorinha da Mota Diniz e que a partir da proclamação da república ganharia novo nome *O quinze de novembro do sexo feminino* –, *A família* (1887-1897) e *A mensageira* (1897-1900). Na pesquisa que originou este artigo, analisamos os dois últimos jornais.

A leitura dos textos publicados por ambos os jornais mostra-nos uma imprensa produzida por mulheres bastante combativa pela causa da “emancipação feminina”. *A família*, que tem como redatora uma mulher, Josephina Álvares de Azevedo, publicado no Rio de Janeiro defende o divórcio, o voto feminino (particularmente durante a Constituinte de 1891), dentre outros tópicos polêmicos para o período. Na coluna “Novidades”, descrevem avanços do movimento pelos “direitos da mulher” ou pela “emancipação feminina” na Europa, nos Estados Unidos e até na Nova Zelândia, mostrando-se bem informadas sobre o que estava acontecendo no mundo, apesar das grandes dificuldades de comunicação da época. No número 87 (11/12/1890), por exemplo, traduzem o estatuto da Liga das Mulheres, uma organização francesa, e na seção de novidades anunciam: “A agitação em favor do suffragio das mulheres cresce continuamente na Inglaterra...”. No n. 102 (2/05/1991), comemoram a realização da 33ª Reunião Anual da Associação Nacional Suffragio da Mulher nos Estados Unidos, mencionando os nomes das conhecidas feministas Susan Anthony e Elizabeth Cady Stanton.

*A Mensageira* – Revista literaria dedicada á mulher brazileira, que tinha como redatora Presciliana Duarte de Almeida, era publicado em São Paulo. A defesa da educação feminina era apresentada como uma de suas grandes bandeiras. Mais ancorada no terreno literário, a revista assumiu um configuração distinta da revista anterior, engajada na luta pelo voto em torno da Constituinte de 91. (DE LUCA, 1999: 153). Se não houve uma comunicação efetiva entre as duas revistas, sabe-se pelas páginas de *A mensageira* que esta sabia da existência de *A família[[286]](#footnote-286)*.

As discussões sobre “emancipação feminina” atraem uma progressiva atenção a partir das últimas décadas do século XIX. Uma série de fatores está envolvida neste processo. O crescimento de movimentos organizados por mulheres que reivindicavam acesso à educação, direito ao voto e uma série de outras bandeiras relativas à condição feminina e particularmente o sucesso de algumas de suas reivindicações; a publicação de obras que discutiam a “emancipação feminina”, particularmente na França, contribuindo para ampliar a audiência do tema, suscitando debates acirrados; as discussões sobre voto para as mulheres no contexto da constituinte de 1891 são alguns deles. Podemos mencionar também a abertura de algumas universidades européias à entrada de mulheres e os acirrados debates que antecederam a abertura deste nível de ensino às mulheres no Brasil. Em 1879, as universidades brasileiras finalmente abriram suas portas para as mulheres (HAHNER, 2003). *A família* e *A mensageira* divulgavam os nomes das primeiras mulheres a concluírem o ensino superior, denunciando as dificuldades que estas encontravam para conseguirem exercer a profissão, particularmente que possuíam bacharelado em direito.

Cabe mencionar que o ideário positivista, dominante na época era, em algumas de suas pelagens, receptivo à reivindicação por educação feminina, uma bandeira importante deste período, embora o objetivo dos intelectuais de cunho positivista fosse em geral um melhor preparo para o lar[[287]](#footnote-287).

**Feminismos e seus significados**

“Vê-se, portanto, que a onda do feminismo tem engrossado e está já em torrente; vê-se que esta reunião já não é uma assembléa de declassées a reclamar cousas irrealizaveis ou ridiculas e a reclamar pomposas e vãs theorias.” (A mensageira, n.31 - 31/08/1899)

A percepção de que o feminismo representava um movimento que acumulava forças cada vez mais consideráveis perpassa o discurso dos dois periódicos mencionados. Mas, é possível notar que, ao mesmo tempo em que comemora o crescimento do movimento, se associa à descrição desse crescimento uma conotação de maturação cujo objetivo é superar certas formas de expressão do feminismo, *declassée* segundo as colocações do trecho. Como é perceptível por outras colocações do jornal, o feminismo afastado das características da “maturidade” é o feminismo das “suffragettes” como veremos posteriormente.

Seja por identificação ou por rejeição, os movimentos feministas europeus e estadunidenses constituíam-se em referências necessárias das feministas brasileiras. As trocas, mesmo que esparsas, entre as feministas brasileiras e de outros países, o contato com materiais produzidos, sobretudo na França, influenciaram o nascente movimento em prol da “emancipação feminina” no Brasil. É através deste contato que o termo “feminismo” é absorvido, adquirindo diferentes significados de acordo com processos de identificação/rejeição do emissor do discurso em relação a este ou aquele movimento e com o ambiente intelectual e político em relação ao qual tinha de posicionar-se e posicionar o próprio feminismo.

A primeira menção ao termo no Brasil, identificada no curso deste trabalho, encontra-se, como já foi dito, no jornal A família e data de 1894. Trata-se de uma carta escrita originalmente em francês, enviada por S. Van Hersxinchel da União Internacional das Mulheres. No jornal A mensageira, a primeira menção ao termo data de dezembro de 1897 numa carta do jornalista português radicado na França Xavier de Carvalho agradecendo o envio da “interessante revista feminista A Mensageira” (n.6, 30/12/1897). No número seguinte (n.7), de janeiro de 1898 o mesmo autor publicou o texto “O feminismo”.

A partir da década de 1910, e particularmente nos anos 1920, o termo é consagrado no Brasil. Seriam essas duas décadas que presenciariam o surgimento de uma grande quantidade de associações femininas, tais como o Partido Republicano Feminino (1910), Liga para Emancipação Intellectual da Mulher (1920) a Federação Internacional Feminina (1921), a Federação Brasileira para o Progresso Feminino (1922), dentre outras. (HAHNER, 2003).

Se, nos EUA, o advento do termo “feminismo”, segundo Cott (1987), representou um rompimento com o movimento que o antecedeu, no Brasil o mesmo não aconteceu. O uso do vocábulo “feminismo” não denota de forma alguma maior radicalidade, como se poderia supor quando se toma o conceito de forma a-histórica ou atribuindo-lhe as características de uma fração do movimento em um período determinado (em geral, o feminismo é visto através do prisma dos movimentos mais radicais dos anos 1960-1970). *A mensageira*, principalmente por uma questão cronológica, utilizaria mais o termo que sua antecedente, não obstante, mais “radical”, *A família*. No Brasil, no final do XIX e início do XX, o termo não carrega necessariamente uma conotação radical, sendo inclusive acomodado dentro de visões de mundo as mais díspares, desde o radicalismo anarquista de Maria Lacerda de Moura até a moderada e zelosa das tradições Alliança Feminina.

Acompanhando a introdução do termo no final do século XIX e início do XX, podemos perceber que ele foi utilizado fundamentalmente como sinônimo para “emancipação feminina” ou “emancipação feminil”, largamente utilizados no século XIX. No entanto, este termo é tão propenso a receber significações contraditórias quanto feminismo. Essa “emancipação” podia significar apenas mais acesso à educação ou mudanças comportamentais que não introduziam modificações nem entravam em conflito com as instituições familiares, políticas, etc. Um artigo de 1921 da *Revista Feminina* identifica os efeitos do feminismo com a presença das mulheres em certas instituições, sem quaisquer glosas a respeito de seus papéis no interior das mesmas:

“Que o feminismo brasileiro existe é facto inconcusso, basta visitar nossos departamentos de sciencias, de letras, de magesterio, de commercio, de negocios publicos e nossas officinas e industrias , para se vêr a mulher brasileira transformarda em força útil e reproductora depois de vinte séculos de inacção.” (Revista Feminina n.89 outubro de 1921)

A anarquista Maria Lacerda de Moura criticava em 1928 o uso indiscriminado do termo “feminismo” para denotar qualquer “avanço” ou mudança na posição da mulher :

“A palavra ‘feminismo’ de significação e lastima, deturpada, corrompida, mal interpretada, já não diz das reivindicações femininas [...]. Em qualquer gazeta, a cada passo, vemos a expressão ‘vitoriosa do feminismo’ referente as vezes a uma simples questão de modas. Ocupar uma posição de destaque em qualquer repartição publica, cortar os cabellos ‘a la garçonne’, viajar só, estudar em academias, publicar um livro de versos tudo isso constitue as victorias do feminismo, victorias que nada significavam perante o problema da emancipação integral da mulher. A verdadeira emancipação é posta de lado. [...]. É uma tática bem manejada. Enquanto as mulheres se contentam com essas ‘victorias’, a sua verdadeira emancipação é posta de lado ou nem chega a ser descoberta pelos taes reivindicadores de direitos adquiridos.”Maria Lacerda de Moura. In: Estado de Minas – Belo Horizonte, 23/03/1928 Apud NASCIMENTO, 2006:.146-147).

A idéia de “feminismo” ou de “emancipação” estava longe de significar um questionamento mais profundo da posição subalterna da mulher na sociedade. O trecho citado na epígrafe deste texto é bastante significativo neste sentido.  Anna Rita Malheiros defende um feminismo que manteria a mulher “escrava do seu lar”, “esposa amantíssima” e “submissa aos seus deveres de honra como mulher e como esposa” (Anna Rita Malheiros. Revista Feminina n.62, julho 1919). Num texto publicado três anos depois, Anna Malheiros, depois de rechaçar um “feminismo anarchico, belicioso, ridículo e incoerente”, expõe de forma clara o que entende por feminismo:

“o feminismo conservador da religião e da familia, o feminismo defensor de nossas sagradas tradições raciaes, feminismo que só póde ser appaludido e louvado pelos espíritos que comprehendem as leis inelutáveis da evolução, e com ellas trilham conformes na doutrinação de suas crenças. (...) Ora, o que nos entendemos por feminismo é, apenas, aquillo: o direito de collaborar na grande obra da reorganização do mundo, obra de amor, de religião e de piedade nos campos do ódio, da intolerância, e da ambição em que se preparam as searas de sanbue fratricida.”(Revista Feminina n.93 fevereiro de 1922)

Em outro texto da revista, anterior ao acima citado, encontramos o seguinte comentário:

“O feminismo enquadra-se, pois, nos movimentos de providência; ou de compaixão, ou de solidariedade, si o quizerem menos pejorativo para o homem; mas, é principalmente um gesto de immolação, de sacrificio de fraquezas que crescem para alentar a força; e, nunca, um movimento de revolta, de reacção que deva trazer a mulher a engrifar-se com o homem, numa luta estéril e anti-natural.” Revista Feminina n. 54 - novembro de 1918

Amélia Rodrigues, fundadora da Alliança Feminina, questionada acerca do “conceito feminista” adotado pelo grupo, responde que o escopo principal seria “formar mães de família e attrahir as senhoras para um feminismo” que significava basicamente educação e  preparação das mulheres para o exercício de alguma profissão, sem, no entanto, a desviar de sua “missão natural”:

“Queremos a mulher companheira do homem, mas esclarecida, apta a ganhar a vida com o trabalho, si fôr necessario, e cultivando o seu talento, si o tiver, mas, repito, desviada dessa corrente feminista, que chegou a afirmar a inferioridade do homem.” (Revista feminina)

É preciso ressaltar que os termos “feminismo” e “sufragismo” não podem ser considerados sinônimos neste contexto. O termo “sufragismo” é pouco utilizado e geralmente para se remeter ao movimento inglês, considerado, como dito acima, muito radical e um contra-exemplo. Defender feminismo não implicava, no final do século XIX e início do século XX, defender necessariamente o voto para as mulheres e a defesa deste último, por sua vez, não significava necessariamente reivindicar-se feminista. Há partidárias(os) do “feminismo”, quer dizer, de alguma de suas correntes, que se posicionam contrários ao voto. Amélia Rodrigues, da Alliança Feminina, indagada sobre sua posição em relação ao voto feminino, afirma:

“Já fui muito contraria, por entender que os deveres do lar bastam para encher a vida de uma mulher, mas, nos últimos tempos, tenho lido escritos contendo argumentos favoráveis a essa concessão, que, neste momento, estou indecisa, ou quasí inclinada a aceital-a”

Outros grupos, como a Legião da Mulher Brasileira, também tinham posicionamento similar. A Legião surge no Rio de Janeiro em 1919 com o lema “amparar e elevar a Mulher” e mantinha relações com o jornal *Nossa hora* (HAHNER, 1981: 102). Sobre essa organização comenta o jornal *Voz do Povo*:

“Pretende a Legião fazer a proteção material e moral da mulher, espalhando bondade e cofortando, na pureza de sua solidariedade affectiva o espírito feminino (...) Não vae a Legião levantar nenhuma bandeira de feminismo arruaceiro, conquistando o voto e o divórcio.

Infelizmente, não quer também interessar-se pela resolução dos problemas sociaes femininos” (Voz do Povo, n.38, 15/03/1920).

Se as organizações mencionadas acima compartilhavam um “feminismo” bastante moderado, mesmo grupos que surgiriam nos anos 1920, com bandeiras consideradas mais “avançadas” como a Federação Brasileira para o progresso feminino e outras de tipo mais radical, deixavam intocados temas como a família como célula da sociedade, os papéis dentro da família, a maternidade, outros caracteres considerados tipicamente feminino. Essas questões só viriam a ser abordadas de forma mais aprofundada no Brasil pelo movimento feminista que eclode nos anos 1970 que levantou a bandeira “o pessoal é político”

A difusão e diversificação do movimento fez com que, não só no Brasil, o termo “feminismo” fosse acompanhado seja de uma explicação seja de um adjetivo que lhe desse maior precisão. Na França estavam presentes no debate complementos como “burguês”, “socialista’, “livre-pensador”, “cristão”, “moderado”, “pacifista” dentre outros (BARD, 1995). No Brasil encontramos referencias a um “feminismo cristão”, “feminismo radical”, “verdadeiro feminismo”, “feminismo burguês” dentre outros. Cito abaixo três formas de classificação.

Para Pereira entre o “violento feminismo inglez” e o “suave feminismo suísso” há uma série de outros feminismos (PEREIRA, 1916: 100):

“Feministas exaltados, uns são pelo feminismo radical, outros pelo radicalismo feminista.

O primeiro apregôa que nada impede a mulher de se inteiramente voltar aos miestéres políticos e sociaes do homem. O segundo, querendo tudo transformar, chega a concepções disbaratadas.

Inda há o feminismo oportunista o qual reune as maiores simpatias.” (PEREIRA, 1916:86)?

“[H]a feminismo e feminismo; ha o christão, reformista, constructor, campeão infatigável da paz social. (...) Para o verdadeiro feminismo, a primeira preocupação pode ser a reforma, o preparo, a organização das mulheres individualmente. A transformação das instituições, ao menos no que se não pretende se limitar ás fachadas como é muito o nosso costume, só por esse meio preliminar se conseguirá.” (Andrade Bezerra, revista Feminina n.66, Nov. 1918.)

“[S]e não temos ainda a expressão para substituir a palavra feminismo, eu direi que ha duas especies: o feminismo antigo, reaccionario, cumplice das instituições do passado, feminismo de voto, de conquistas burocráticas, de politica de partidos, de luctas religiosas, de caridades e de chás, de protecção, feminismo sectarista de cultos religiosos e patrióticos e o feminismo avançado que começa a desfraldar a sua bandeira.

E’ o feminismo sem partidos, sem suffragio, sem sectarismo, acima de uma religião seja Ella pontificada no altar das igrejas o no altar das pátrias.” (MOURA, 15-16)

Diversos elementos são utilizados na classificação: o grau de radicalização e a viabilidade das idéias propostas são dois que se destacam. Os adjetivos “arruaceiro”, “anárquico”, “exaltado”, “radical” são recorrentemente utilizados para caracterizar o “mal” feminismo. Isso não só para feministas moderadas da Revista Feminina e o Nosso Jornal e da Alliança feminina.

Diante dessa diversidade de posicionamentos, há uma recorrência do uso de termos “verdadeiro” para caracterizar o “melhor” feminismo. Sobre as disputas sobre quem é feminista ou quem o é a mais tempo é interessante mencionar a propaganda eleitoral de Leolinda de Figueiro Daltro em 1934:

“Votem para a Constituinte em Leolinda de Figueiro Daltro (...) A sua campanha feminista precedeu á de todas as senhoras que se apresentam como leaders do feminismo. Foi quem levantou, de longa data no Brasil, a idéia do direito político da mulher” (SÃO Paulo, 1987 : 12)

A tendência “moderada” seria a predominante nas primeiras décadas do século XX. Como afirma Miriam Leite, tal como grande parte da imprensa regular, essas mulheres “expressavam orgulho pelo fato de o movimento feminista brasileiro alcançar seus objetivos sem a violência e a histilidade dos homens que se registravam nos Estados Unidos e Grã-Betanha, e sentiam-se superiores às ‘agressivas e intolerantes’ combatentes sufragistas inglesas.” (LEITE, 1984: 284-286)

“Adepta fervorosa do feminismo, não do feminismo que tende a elevar a mulher a plano superior ao do sexo forte, offerecendo competições desleaes ao elemento masculino, na conquista de posições de destaque. Sou adepta do feminismo moderado, cooperador, sensato, do feminismo christão que, pela fé, não desintegra a mulher do lar204. (Estado de Minas 12/06/1931Apud: NASCIMENTO, 2006: 140)

É comum encontrarmos a tentativa de se distanciar do feminismo inglês, que personificava em alguns discursos, o feminismo “arruaceiro”. Andrade Bezerra fala do “abuso de varias conrrentes do feminismo moderno, ao menos anteriormente a 1914” (Revista Feminina n.66 novembro 1918). O nome de Panckrust, feminista inglesa, é apontado como sinônimo deste feminismo recusado.

“Não creia, sr. Milton, que eu seja uma dessas sufragistas que a policia da Inglaterra vive a reprimir[...] estou convencida de que as lutas sociaes com todas as suas misérias nos devem ser extranhas, que nossa frágil reputação teria tudo a perder nas intrigas desonestas da política, e que a missão de paz e de amor que devemos cumprir estaria comprometida, se entrássemos nas dissençoes partidárias”. (A) Vida de Minas – Belo Horizonte, 30/11/1915. (NASCIMENTO, 2006: 135)

“As senhoras brasileiras estão enveredando pelo caminho pratico e real da vida, sem as espectaculosidades dos comícios, da rethorica balofa, e das arruaças que tanto ridiculo chamavam sobre as feministas exaltadas de certos paizes.” ( Anna Rita Malheiros, revista feminina n.62, julho 1919)

Mesmo quando a reivindicação do voto era feita, a diferenciação continuava presente, a exemplo da carta de Bertha Lutz enviada à Revista da Semana em 1918:

“Não proponho uma associação de “suffragettes” para quebrarem as vidraças da Avenida, mas uma sociedade de brasileiras que compreendessem que a mulher não deve viver parasitariamente do seu sexo, aproveitando os instintos animais do homem, mas que deve ser útil, instruir-se e a seus filhos, e tornar-se capaz de cumprir os deveres políticos que o futuro não pode deixar de repartir com ela.” (LUTZ,B. “Carta de Mulher” Revista da Semana (RJ), 28/12/1918 apud HAHNER, 1978: 102).

O “radicalismo” estava vinculado não só à figura das “sufragetes” inglesas mas, para alguns, a um perigoso excesso ligado à revolução russa e às idéias socialistas.

“Exajerada na teoria, o feminismo radical pode, entretanto, nos paizes de população densa, aprezentar vantajens. A do radicalismo feminista é que para logo se nos revela impraticável, absurda. Os socialistas perfilham-n’a” (PERREIRA, 1916 aprox. p.86)

“Muito poderão fazer essas novas associações si não se deixarem arrastar pelas correntes anti-christans que pretendem absorver o feminismo , reduzindo a mulher a triste e degradante posição que observamos na Rússia. Feminismo sem a idéia de Deus, de Honra, Pátria e Familia, é anarchia, é corrupção, porém nunca feminismo.” “A Campanha feminista” Maria do Rosario Queiroz -Revista Feminina n 101, outubro de 1922.

A idéia de que o feminismo promoveria “mulheres masculinizadas”, uma sociedade “unisexual” e uma concorrência com o homem estão bastante presente no discurso anti-feminista. O positivista Teixeira Mendes assim define o feminismo em 1908:

“Vos sabeis que no momento prezente eziste um movimento caracterizado pela denominação de ‘feminismo’, pretendendo tornar a mulher concurrente do homem, mediante uma suposta igualdade entre os dois sexos.” (TEIXEIRA, s.d.:4)

A defesa da igualdade entre os sexos geraria, contrariamente à desejável cooperação necessária para o bem-estar geral, um concorrência e competição entre os sexos. Para Vera a idéia de que o feminismo não seria nada mais do que a masculinização da mulher “é uma das principais objeções que os adverssarios do progresso do meu sexo apresentam” (Vera. In: Vida Moderna n. 491, 12/02/1925)

A refutação à essas idéias passava pela aceitação da diferença (considerada natural) e da complementaridade dos papéis de gênero. Era muito comum o argumento de que a diferença não representava subordinação. A um feminismo “unissexual” (MOURA, 1932:37), “exaltado”, contrapunham um feminismo “moderado, cooperador, sensato”. Num artigo de 1897 de *A Mensageira* já encontramos a idéia de “igualdade na diferença” como lema para o movimento.

“Não tardará muito o tempo da verdadeira igualdade; já vem perto esse futuro tão justamente ambicionado! (...) ao presente, que promette a iagualdade na differença, animo e perseverança; e a esse risonho futuro que trará a emancipação moral da mulher, uma chuva de palmas e uma salva do ovações.” (M.P.C.D. *A mensageira* n.6 30/12/1897)

**Feminismo: discurso civilizatório**

“O feminismo há de progredir necessariamente, impassível e impérvio aos alaridos e a grupos de inconsciência e da medida saneadora vinculará sob o esforço eficiente da vontade da mulher” (Revista feminina, ano X n. 108 maio de 1923. In: RAGO,E. 2007: 207)

Muitos dos discursos sobre “emancipação da mulher” ou sobre “feminismo” deste período baseiam-se num ideal “civilizatório”. Dentro da idéia de um progresso unilinear, a emancipação feminina é vista como um passo inescapável rumo à civilização. Seria o fim da “época da barbárie”. A posição da mulher seria o “termômetro dos povos” (POLIANTHEIA, In: BERNARDES, 1988: 28)

“No século das luzes, século em que, como diz Flammarion, temos de ver que a verdadeira liberdade consiste na soberania da inteligência, não é mais permitida a escravidão da mulher” (Francisca Senhorinha da Motta Diniz “A racional emancipação da mulher”. O sexo feminino. 18/09/1889).

Estados Unidos da América e a Europa seriam os grandes exemplos de “civilização” a serem copiados.

“A mulher brazileira não tem mais do que seguir o exemplo da sua irmã, a mulher americana do norte. Desejaríamos muito que A mensageira tomasse essa iniciativa.” (Xavier de Carvalho. In: A mensageira n.6 30/12/1887)

“O Brasil, apesar das affirmações dos mais pessimistas, vae, inda que em passos de kagado, seguindo os demais paizes na seda da civilização. Assim todos os progressos desta, todas as elevadas idéias surgidas no decorrer deste nosso admiravel século XX, são adoptados no nosso paiz depois de algum tempo.

O feminismo, por exemplo, já se introduziu entre nós, e a passos largos vae, na sua luta incessante contra todos os obstáculos surgidos á sua frente, levando tudo de vencida e dando, deste modo, ao sexo frágil, a esperança de uma victoria final.” Folha da Noite 12/06/1922 In : NAZARIO

Dentro dessa concepção, pular etapas seria um equívoco:

“Erro dos mais graves (...) seria anteciparmo-nos ao sentimento e às aspirações nacionaes, encurtarmos a marcha natural e incoercível da ideia emancipadora, as etapas graduaes da grande conquista, presumirmos um estado d’alma que ainda não existe no Brasil, e outorgarmos à mulher o que Ella ainda não pediu, nem oderia pedir como opportunidade: o direito de militar na vida pública.”

A demora em adotar essas “idéias elevadas”, “seguindo os demais países na senda da divilização” representaria um atraso, um retardo histórico ou civilizatório.

Mas é interessante notar que o mesmo argumento foi utilizado contra o feminismo. Na defesa da especificidade da situação brasileira, que não teria “condições mesologicas”, “ambiente moral, social e político”, sem o “mesmo grau [leia-se superior] de cultura geral das massas populares” (A Tribuna, 1/07/1921) dos países que já consagraram o voto às mulheres, cria-se um argumento para se posicionar contra o voto feminino.

“Não há paridade de condições mesologicas entre o nosso e os paizes que já consagraram o voto feminino; não é o mesmo, lá e aqui, o ambiente moral, social e politico, nem é o mesmo grau de cultura geral das massas populares” (A Tribuna, 1/07/1921 (sem assinatura)

“As morigeradas brasileiras estamos que, decididamente não tem vocação para essas cousas. Não nasceram ,sem duvida, para suffragistas, feministas, esportistas e que jandas proezas, que fazem esquecer os filhos em casa, a choramingarem , em cueiros, nos braços de apalermados maridos.” (Nonorio de Sylos, In: A vida moderna n.468 30/01/1924. “Mulheres & manias”)

O argumento de que o feminismo seria uma idéia importada e extemporânea no Brasil, sobre a qual comentaremos adiante, foi recorrentemente utilizada não só no período a que nos referimos mas até mesmo no auge da “segunda onda” do feminismo no Brasil. Comparar ambos os discursos exigiria mediações que não cabem fazer neste trabalho, citamos dois exemplos nos anos 1970 como exemplo da perseverança da idéia. Para Terezinha Zerbine, fundadora do Movimento Feminino pela Anistia, “as feministas brasileiras procuraram seguir as feministas inglesas ou norte-americanas, o que não faz sentido no terceiro mundo” (PINTO, 2003: 64) Ana Corbisier, na introdução ao livro de Alexandra Kollontai *Marxismo e revolução sexual* , escreve sobre o movimento feminista brasileiro “influenciados pelo contato com seus congêneres europeus por parte de exiladas de retorno ao país, de certa forma importaram uma problemática de país desenvolvido que recentemente, devido ao agravamento da crise econômica do capitalismo, vêm tendo suas teses postas em questão por suas lideranças.” (KOLLONTAI, 1982, 9)

**Feminismo e movimento socialista e anarquista**

Muitas foram as mulheres e homens dentro da tradição socialista e anarquista que denunciavam a posição subalterna ocupada pelas mulheres e que propunham-se a modificá-la. Destacam nomes como os de Clara Zetkin, Alexandra Kollontai, Ema Goldmann. Embora favoráveis à emancipação feminina, estas mulheres e homens *via de regra* não reivindicavam o feminismo. Tratava-se não somente de um problema terminológico mas de discordâncias profundas em relação ao que era considerado “feminismo”, como afirma Kollontai:

“Contrariamente às feministas este partido não alimenta a esperança de obter uma solução radical à questão familiar e ao problema da maternidade no quadro da sociedade capitalista atual: por isto não tem nas mãos umas destas ‘formulas mágicas’ em que as feministas são pródigas. Mas ele sabe que por uma série de medidas sociais e poíticas é possível aliviar a penosa situação das mulheres e das mães, de proteger a saúde e mesmo a vida da geração futura.” (KOLLONTAI, 1977: 93-94.)

O movimento feminista é considerado incapaz de levar às últimas conseqüências o seu princípio norteador, isto é, a igualdade entre homens e mulheres, efetível somente no âmbito da sociedade futura, e, dado que se concentra nos “interesses mais mesquinhos do mundo da mulher” (ZETKIN, 1976: 107), é considerado como um desvio, em relação ao escopo último da revolução, e divisionista, em relação à necessária unidade da classe operária e de seu partido. Documentos da III Internacional condenava “toda a aliança da operária com o feminismo burguês” que retardava a revolução social e impedia “a realização do comunismo, isto é, a libertação da mulher.” (III Internacional: 1989: 202)

A “igualdade entre homens e mulheres” era considerado por muitos/as patidários dessa tradição, um objetivo a ser conquistado, embora postergassem sua busca para um período pós-revolucionário. Mas é preciso não esquecer que havia dentro do movimento operário posições bastante reacionárias sobre a mulher. Como mostra Perrot, no final do século XIX predominam entre o povo os textos mais conservadores da tradição socialista.[[288]](#footnote-288) Cito um exemplo dessa posição no Brasil um texto do militante anarquista Fábio Luz no jornal *O Debate* :

“Pensam algumas mulheres, aliás ilustres, que a emancipação do sexo está no chamado ‘feminismo’ com suas aspirações suffragistas e de representação nos parlamentos. Não, a libertação da mulher está no domínio incontestavel no lar, no preparo educacional dos filhos, na influencia predominante que exercerá sempre sobre o homem, por seu carinho, por seu bom-senso.” O Debate (17/07/1917).

Mas a posição que parece ter sido predominante nos movimentos dessas tradições no Brasil foi a idéia de que o movimento feminista seria burguês por se concentrar em reivindicações de cunho jurídico. Como mostra Boxer, a idéia de um “feminismo burguês” é gestada dentro da tradição socialista no final do século XIX. Apesar de não ser a posição adotada pelo jornal *A Mensageira*, essa idéia está presente num artigo escrito por Xavier de Brito, jornalista português socialista, que cita um trecho de Louise Réville publicado em *Action féministe*.

“Nous ne sommes point féministes à la façon de ces bonnes bourgeoises qui réclament l’égalité ou la prédominance de notre sexe et que satisferait la réalisation de ces rêves. Celles-là acceptent la societé telle qu’elle est et ne demandent que d’avoir place parmi les privilégiées. Nous, ao contraire, nos souhaitons ardemment la suppression de tous les avantagens particuliers qui ne sont que des injustices dont soufrre la masse. » (A Mensageira, n.30(15/08/1899)

Num artigo anterior, o mesmo autor afirmava que “A mulher é um ente cerebralmente superior e as mentiras do parlamentarismo, os equívocos do suffragio restricto ou universal, rhetorica officiosa, são cousas que não coadunam muito com a organização feminina” (*A mensageira*, n.7, 15/01/1898)

Sobre essa questão, a anarquista Maria Lacerda de Moura afirmava em 1921:

“De que vale a egualdade de direitos juidicos e políticos para meia dúzia de privilegiadas, tiradas da própria casta dominante, se a maioria feminina continua vegetando na miseria da escravidão milenar.” (Maria Lacerda de Moura, discurso proferido na fundação da Federação Internacional Feminina. In: A Tribuna. Santos 5/10/1921).

A anarquista Maria Lacerda de Moura, que chegou a militar junto com Bertha Lutz e rompeu posteriormente por discordâncias dos rumos do movimento, afirmou em 1923:

“Cheguei á conclusão de que o meio não é a associação, não é a união das mulheres para a defesa dos seus direitos que ellas confundem com velharias e cumplicidades reaccionarias.

Ao fallar em direitos só lhes ocorre o voto, o qual deveria ter sido reivindicado ha 100 anos atraz...

Agora, já não é mais de votos que precisamos e sim de derrubar o systema hypocrita, carcomido, das representações parlamentares escolhidas pelos pseudos representantes do povo, sob a capa mentirosa do suffragio, uma burla como todas as burlas dos nossos systemas governamentaes, uma superstição como tantas outras superstições archaicas (...) qualquer feminismo não passa de um élo diminuto da formidavel corrente do direito natural. O problema humano está acima das reivindicações de um sexo ou de uma classe.” (MOURA, 1923:14-15).

No mesmo texto, Maria Lacerda de Moura reclama a falta de uma expressão para substituir a palavra feminismo que considera que perdeu “sua verdadeira significação” (15). Posteriomente a autora abandona o termo: “Feminismo! Palavra que resvalou para o ridículo e não tem mais sentido, passando a ser uma arma da civilização unissexual” (MOURA, 1932: 37).

O Partido Comunista do Brasil (PCB) fundado em 1922 adotaria a idéia de que o feminismo seria um movimento essencialmente burguês. Para ilustrar a hostilidade do PCB com o movimento feminista , cito um trecho escrito por Patrícia Galvão:

“Temos a atrapalhar o movimento fevolucionário do Brasil uma elitizinha (...) sustentada pelo nome de vanguardistas e feministas que berram a favor da libedade sexual, da maternidade consciente, do direito ao voto.” (BERNARDES, 2007: 73)

Cabe ressaltar que as mulheres comunistas rejeitariam por muito tempo se reivindicarem “feministas” . Como exemplo cito um trecho da entrevista a mim concedida por Zuleika Alambert, que iniciou sua militância no PCB, na qual ela comenta sobre sua dificuldade em se dizer feminista já nos anos 1970 quando encontrava-se exilada:

“Educada no Partido com a visão de que o feminismo era uma ideologia burguesa, mesmo participando do Grupo de Mulheres Brasileiras em Paris, nunca aceitei a idéia de ser eu uma feminista. Intitulava-me ‘uma marxista que estudava a mulher’. Assim foi no Chile e assim continuou em Paris..” [[289]](#footnote-289)

**Conclusão**

Ao longo do texto, procurei mostrar que, longe de representar um “sistema” como os dicionários o descrevem, o significado de feminismo foi e é alvo de intensas  disputas políticas. Utilizado para caracterizar uma gama de manifestações díspares e não atreladas a nenhuma tradição política em particular, o termo adquiriu múltiplas definições consoante o posicionamento daqueles/as que utilizavam o discurso. A partir da década de 1920 “feminismo” passa a ser identificado prioritariamente com reivindicações de cunho jurídico, particularmente com as reivindicações pelo sufrágio feminino. Esse processo, no qual o movimento socialista certamente teve um papel, culminou com a recusa por parte de um grande número de mulheres que se empenhavam na “questão da mulher” a se reivnidicarem feministas. Mas o modo como esse processo se desenvolveu foge ao escopo desta pesquisa. Podemos afirmar, porém, que o resgate do termo feminismo por mulheres que militavam contra a subordinação feminina será um processo que ocorreria somente nos anos 1970, e não sem dificuldades, com o ascenso do que ficou conhecido como “segunda onda” do feminismo no Brasil.

**Referências bibliográficas**

ALBISTUR, M.; ARMOGATHE, D. *Histoire du feminisme français- du moyen âge á nos jours* . Paris: Des Femmes, 1977**.**

ALVES, Branca. *Ideologia e feminismo. A luta da mulher pelo voto no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

BARD, Christine. *Les filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914-1940.* Paris: Fayart, 1995.

BERNARDES, Maria *Mulheres de ontem?* *Rio de Janeiro – século XIX*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

BOXER,M. Rethinking the socialist construction and internation carrer of the concept “bourgeois feminism”. In: The American Historical Review, vol.112, n.1, 2007.

BUITONI,D. *Mulher de papel.* Tese de doutorado. São Paulo:USP, 1980.

COELHO, Mariana. *Evolução do feminismo. Subsídios para a sua história.* Rio de Janeiro: Imprensa Moderna, 1933.

COOT,N. “ What’s in a Name ? The Limits of ‘Social Feminism’ or, Expanding the Vocabulary of Women’s History.” In: The Journal of American History. Vol. 76, n.3 (dez. 1989).

\_\_\_\_\_\_\_\_. *The grounding of modern feminism*. Yale University Press; New Haven ADN London, 1987.

**D**E LUCA,L. MENSAGEIRA”: *Uma revista de Mulheres escritoras na modernização brasileira.* Dissertação de Mestrado-Sociologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, 1999.

ESTEVES,J. “Os primórdios do feminismo em Portugal: as primeiras décadas do século XX”. In:Penélope n. 25, 2001.

HAHNER, June. *A emancipação do sexo feminino. A luta pelos direitos da mulher no Brasil*. Florianópolis: Editora das Mulheres, 2003.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937.* São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

III Internacional Comunista. *Manifestos, teses e resoluções do 3º. Congresso*. São Paulo: Brasil Debates, 1989.

KOLLONTAI,Alexandra. *Marxisme ET révolution sexuelle*. Paris : Maspero, 1977.

KOLLONTAI, A. *Marxismo e revolução sexual* Sáo Paulo: Global Editora, 1982.

LEITE,M. *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*. São Paulo: Ática, 1984

MONTENEGRO,Ana. *Ser ou não ser feminista*. Recife: Guararapes, 1981.

MOURA,Carneiro de. *A mulher e a civilisação*. Lisboa: Seção Editorial da Companhia Nacional Editora, 1900.

MOURA,Maria *Amai e não vos multipliqueis.* São Paulo

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *A mulher é uma degenerada.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *A mulher hodierna e o seu papel na sociedade actual e na formação da divilização futura.* Santos: 1923.

NASCIMENTO,Kelly. *Entre mulher ideal e a mulher moderna. Representações femininas na imprensa mineira 1873-1922*.Dissertação-História. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2006

NAZÁRIO, Diva. *Voto feminino e feminismo : um anno de feminismo entre nós.* São Paulo, 1923.

OFFEN,Karen. *European Feminisms 1700-1950*. Stanfort: Stanfort University Press, 2000.

OLIVEIRA LIMA,M. *Estados Unidos: impresses politicas e sociaes.*Leipzing: F.A. Brockhausi, 1899.

OSÓRIO,Anna de Castro. *Ás mulheres Portuguêsas.* Lisboa: Livraria Editora Viúva Tavares Cardoso, 1905.

PEREIRA,M.F. *A mulher no Brazil.* São Paulo: C.Teixeira 7 C. Editores, 1916.

PERROT,M. *As mulheres ou os silêncios da historia*. Bauru: EDUSC, 2005.

PERROT,M. , SOWERWINE,C. “Questions et questionnnements”. In :SOHN,A. ; THÉLAMON, F. *L’histoire sans les femmes est-elle possible?*. Paris : Perrin, 1998.

PINTO,C. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

RAGO,E. *Outras falas: feminismo e medicina na Bahia (1836-1931).* São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.

SÃO PAULO. PREFEITURA MUNICIPAL. Secretaria municipal de Cultura. Departamento do Patrimonio Historico. *A participação da Mulher na Sociedade Brasileira.* São Paulo: Departamento do Patrimonio Histórico, 1987.

SILVA, Abundio. *Feminismo e acção feminina.* Porto: Braga, 1912.

ZETKIN, Clara. *La cuestion femenina y la lucha contra el reformismo.* Barcelona, Anagrama, 1976

Dicionários:

FIGUEIREDO, C. *Novo diccionário da Língua Portuguesa*. Liboa: Livraria Clássica, 1913.

FIGUEIREDO,C. *Novo diccionário da Língua Portuguesa*. Lisboa. 1925.

Jornais e periódicos:

A Mensageira. Revista Literária dedicada á mulher brazileira. Edição fac-similar. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado S.A. Imesp. (vol. 1 e 2), 1987.

*A família* (1188-1894)

Recortes de jornais (Revista Feminina, O debate, O Grito Operário, Voz do Povo, Revista Feminina, A vida moderna,A Tribuna) realizados por Miriam Leite e arquivados no CEDEM-Unesp.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome Novas visões sobre o ser mulher: mulheres que optaram por não ter filhos | **A 015**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Patrícia Zulato Barbosa |
| Orientadora/o Maria Lúcia Rocha-Coutinho |
| IES: Universidade Federal do Rio de Janeiro |
| Cidade/Estado: |
| Outras Informações: |

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, grandes e aceleradas mudanças podem ser observadas nos mais diversos campos de nossa sociedade, seja na economia, na política ou na cultura. Tais mudanças repercutem de forma significativa na existência pessoal e social dos indivíduos, atingindo, de maneira particularmente importante, a vida familiar – da concepção social de feminilidade, às relações entre os sexos, à própria concepção acerca da maternidade (PETRINI, 2005; GIDDENS, 2002).

Dentre as mudanças mais significativas e de particular interesse para nosso estudo estão aquelas ocorridas na relação da mulher com a maternidade (SOUZA, FERREIRA, 2005; MOURA, ARAÚJO, 2004; MANSUR, 2003; SCAVONE, 2001; ROCHA-COUTINHO, 2004, 2003, 1994). Apesar de a maioria das mulheres continuar a se tornar mãe em algum momento da sua vida, tem havido uma tendência crescente entre elas a adiar e/ou a optar por não ter filhos (BARBOSA, ROCHA-COUTINHO, 2007; PARK, 2005; MANSUR, 2003; LETHERBY, 2002; GILLESPIE, 2002; WAGER, 2000; MORELL, 2000; DANILUK, 1999; BONINI-VIEIRA, 1997; MORRISETTE, SPAIN, 1991; ABRANCHES, 1990).

O pensamento ocidental moderno caracterizava-se por uma lógica dualista marcada pela existência de pares de oposição complementares com base na idéia de razão – homem/mulher, pai/mãe, marido/esposa, adulto/criança, cultura/natureza, público/privado, razão/emoção, produção/reprodução, civilizado/primitivo, mestre/escravo, entre outros. Cabia às mulheres, irracionais, em oposição ao homem, racional, o lado negativo do par, sendo, assim, negadas a elas todas as capacidades socialmente valorizadas que, por sua vez, estavam sempre atreladas ao chamado “mundo masculino”. Tal pensamento reforçava, portanto, formas de opressão, alienação e dominação feminina, uma vez que do lado do dominado/mulher sempre existiria algo da ordem da “falta”, a não razão, e era sobre essa falta que elas se constituíam. O que era para ser visto como diferença acabava, portanto, sendo naturalizado e internalizado como uma deficiência ou como uma “identidade negativa” (CUCHE, 1999). Assim, as mulheres foram por muito tempo confinadas no espaço privado do lar e da família e tiveram sua identidade atrelada a esse domínio e às funções que ali eram desempenhadas, como as de dona de casa, esposa e mãe.

Porém, os movimentos de emancipação feminina, iniciados nos Estados Unidos e na Europa na década de 1960, alteraram profundamente a visão da mulher, especialmente aquelas de classe média, e suas relações dentro e fora da família, dando espaço para sua entrada maciça no mercado de trabalho e abrindo para ela a opção de ser ou não mãe, escolha que foi facilitada pelo surgimento da pílula anticoncepcional, que separou sexualidade de maternidade.

O estudo da identidade feminina no momento atual, portanto, deve ser entendido como um fenômeno complexo. Ele deve ser realizado levando-se em conta, inclusive, uma análise das macro e microrrelações aí envolvidas. Para Scavone (1985 em SOUZA, FERREIRA, 2005), no âmbito das macrorrelações, podemos afirmar que o fato de ser mãe hoje não consiste mais, pelo menos para boa parte das mulheres, em um destino biológico, mas, antes, a maternidade é resultado de uma escolha individual, ainda que esta escolha seja condicionada por mecanismos sociais, sejam eles os diversos discursos sociais, no sentido amplo, sejam eles aqueles ligados às políticas públicas de saúde e às legislações, inclusive aquelas ligadas ao direito de família. Já na esfera das microrrelações (IRELAND, 1993 em SOUZA, FERREIRA, 2005), podemos mencionar as transformações psicológicas que a opção pela maternidade vem acarretando nas mulheres atuais em relação a alguns aspectos da antiga identidade feminina, como aqueles relacionados à atividade profissional, à sexualidade, às relações afetivas e/ou familiares, entre outros.

Sob essa perspectiva, a maternidade hoje constitui *um* dos aspectos da identidade feminina, que não está vinculado necessariamente a um determinismo biológico, como se acreditava anteriormente, mas que, ao contrário, possui um caráter social, uma vez que se constrói no interior das relações que as mulheres estabelecem com elas mesmas e com os outros (SOUZA, FERREIRA, 2005).

Contudo, como assinalam Souza e Ferreira (2005), a concepção da maternidade como inerente à natureza feminina continua presente no discurso interiorizado de grande parte das mulheres, mães e/ou não-mães, levando a maioria a achar que quer, ou que deve querer ter filhos. Tal projeto, no entanto, pode ser temporariamente adiado e/ou pode conviver com outros associados à realização pessoal e profissional, algo que, como se vem observando, é cada vez mais comum, pelo menos no caso das mulheres das camadas médias e altas da sociedade.

Assim, pode-se dizer que a identidade feminina, antes atrelada à maternidade e ao âmbito privado do lar e da família, vem sofrendo, nas sociedades contemporâneas, uma série de transformações, devido à coexistência de diferentes discursos, muitas vezes contraditórios e conflitantes, sobre o feminino.

Tendo essas questões em mente e visando melhor entender essas mudanças, realizamos como pesquisa de dissertação de mestrado, no Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social da Universidade Federal do Rio do Janeiro, um trabalho no qual focalizamos o discurso de mulheres que escolheram não ser mães. Nele, tentamos observar a visão dessas mulheres acerca do que é ser mulher, o que pensam e sentem em relação à maternidade e à família e as repercussões dessa visão na construção de sua identidade e subjetividade. Além disso, observamos também como essas mulheres acreditam que o discurso social vê o seu papel e a sua posição na sociedade, tendo em vista que o discurso dominante tem sido construído de forma a atrelar a feminilidade à maternidade.

NOSSO ESTUDO

Foram entrevistadas individualmente oito mulheres brasileiras de classe média, residentes na cidade do Rio de Janeiro, sendo duas delas na faixa dos 20 aos 30 anos, duas na faixa dos 30 aos 40, duas na faixa dos 40 aos 50 e duas na faixa dos 50 aos 60. Segue-se uma breve caracterização das entrevistadas: Geísa[[290]](#footnote-290): 58 anos, casada[[291]](#footnote-291) há 18 anos, aposentada, possui formação inicial em administração de empresas e comércio exterior e recentemente cursou fisioterapia; Lúcia: 52 anos, divorciada, mora sozinha, assistente social, funcionária pública e professora. No momento está fazendo doutorado; Denise: 46 anos, solteira, mora com a sobrinha, atua há três anos como psicóloga, mas durante muitos anos trabalhou em um banco. Seu investimento na carreira que escolheu é recente, portanto; Adriana: 44 anos, solteira, é formada em desenho industrial e atua como designer de jóias em uma grande empresa do ramo; Sandra: 39 anos, solteira, mora com a mãe e o padrasto e é psicóloga clínica. No momento está fazendo mestrado; Cíntia: 36 anos, casada[[292]](#footnote-292), bióloga. No momento está fazendo doutorado; Tatiana: 28 anos, solteira, divide apartamento com amigos e é médica. No momento está terminando a residência em psiquiatria; Gabriela: 26 anos, solteira, mora com a tia e é psicóloga. No momento trabalha na área de recursos humanos e faz dois cursos de pós-graduação, um na área de gestão e outro na área clínica.

Fizemos uso de entrevistas semi-dirigidas, que foram gravadas em áudio e transcritas na íntegra. Os textos daí resultantes foram submetidos, então, a uma análise de discurso (ROCHA-COUTINHO, 1998) a partir das seguintes categorias: 1) Visão de família e maternidade; 2) Opção por não ter filhos e 3) O que é ser mulher. Neste artigo apresentaremos apenas os resultados relativos a esta última categoria.

RESULTADOS DA PESQUISA

Nesta categoria – *O que é ser mulher* – procuramos observar o que as entrevistadas consideram importante na vida de uma mulher hoje, se há diferenças entre o que é importante na vida da mulher e na vida do homem, se percebem mudanças nesses papéis e se a sociedade vê essas questões da mesma forma que elas. Questionamos, ainda, se elas se sentem mulheres realizadas e quais as suas expectativas para o futuro.

As entrevistadas apontaram como importante atualmente na vida de uma mulher, de modo geral, a realização profissional, a vida afetiva, as relações familiares e de amizade, a saúde e os momentos de lazer, em que podem se dedicar a algo que gostem. Ao falar de si próprias, as entrevistadas assinalaram o gosto pelas viagens e a espiritualidade, como uma forma de busca de aprimoramento e evolução:

Hoje no geral quando você vê na mídia, há uma preocupação da mulher tá trabalhando, tá atuando no mercado, tendo uma vida independente, então eu acho que isso mostra o geral, hoje em dia o mais importante, que eu vejo assim no geral, eu acho que as pessoas estão vendo a mulher como complementar ao homem (DENISE, 46 anos, solteira).

Tenho a impressão que da minha época prá cá é a mesma coisa, porque eu já sou de uma geração, apesar de ter essa idade, eu já sou de uma geração que era comum, era normal a mulher trabalhar fora e ser livre em todos os sentidos, principalmente financeiramente, então o que eu considero importante, ... ..., ah, é tão difícil, eu acho que você profissionalmente se realizar é muito importante, eu não acho assim que casamento seja fundamental, mas eu acho que se você tiver com alguém ainda continua sendo uma coisa gostosa, numa relação de igual pra igual, né, não tem essa de submissão, eu acho importante você se realizar profissionalmente e também acho que estar com alguém legal, não é fundamental, mas é importante, você encontrar a pessoa certa é bem melhor do que ficar sozinha (GEÍSA, 58 anos, casada).

Bom, o que as pessoas? Elas priorizam, assim, pelo que eu vejo, priorizam algumas coisas, éé, a mulher moderna agora, a gente tem que ter pós, mestrado, doutorado, tem que saber lavar, passar, cozinhar, tem que cuidar dos filhos bem, e sempre se manter como dizem por aí no salto, tem sempre, éé, sempre tá arrumada, não pode tá nada fora do lugar, né, exigem **muito**, principalmente agora assim que a gente tá trabalhando fora, que a gente tá estudando, cada vez mais impondo um *monte* de coisas prá gente, eu acredito que a mulher não tem mais nem terceira jornada, é quarta, quinta jornada, chega em casa e ainda tem que cuidar de um monte de coisa (GABRIELA, 26 anos, solteira).

Eu acho importante a vida afetiva, o trabalho, ee, as amizades, éé, e se você tem uma família de origem ou constituiu uma família, mas no meu caso a minha rede de amigos que eu construí ao longo da minha vida é até mais importante do que a minha família de origem, porque eu não tenho mais pais ee, sou separada, não tenho filhos, meus irmãos cada um tem sua vida, então a minha família são os meus amigos, e eu acho que o trabalho é muito importante e tudo na mesma medida, tá, não acho que, éé, você tá bem profissionalmente e não ter um amor também não é legal (riso), e não ter amigos, enfim, acho que tem que equilibrar tudo, você vê que patrimônio prá mim não conta, porque eu acho que patrimônio são exatamente essas coisas, é você ter um bom trabalho, é você ter um amor, e amigos, isso é que é o meu patrimônio, posso, até porque eu não tenho filho, posso morar num apartamento alugado e gastar o meu dinheiro com outras coisas (riso) (LÚCIA, 52 anos, divorciada).

Importante? **Para** mim? Eu acho a saúde e a carreira. Pra mim são as duas coisas, assim, mais importantes (SANDRA, 39 anos, solteira).

Cara, profissão, eu acho, que é a profissão, porque eu acho que é isso, assim, à medida que a gente **tem** uma profissão, que a gente consegue se estabelecer, e aí é financeiramente mesmo, aí que a gente consegue **quebrar** um pouco essa forma como a sociedade nos vê, eu vejo, prá mim isso é o mais importante, não sei se isso fica no geral, mas é o que eu, eu penso (CÍNTIA, 36 anos, casada).

É sempre aquela completude, né, de uma evolução mesmo tua com você mesmo, antes de tudo você tem que tá bem com você mesmo prá você se dar bem com qualquer outra coisa, seja no trabalho, na família, com teu marido, com teu filho, com teu namorado, com, né, com as pessoas que você se relaciona, né, (ADRIANA, 44 anos, solteira).

Tatiana (28 anos, solteira) disse não gostar de visões estereotipadas sobre o que é ser homem e o que é ser mulher e apontou o que acha importante na vida de ambos:

Eu sempre acho difícil um pouco essas divisões assim tipo essa própria pergunta, né o que é importante prá uma mulher, né, essas especificidades, não sei, eu diria o que é importante prá todo mundo, né, (riso), enfim, trabalho, né, que a pessoa, que você minimamente se sinta bem fazendo aquilo e que aquilo não tome o tempo todo da sua vida, que eu acho bem importante que o trabalho seja uma parte só, né, e que sobre tempo prá outras coisas, prá se divertir mesmo, enfim, eu valorizo muito é arte, poder dispensar um tempo prá isso, eu faço dança flamenca, né, (...), eu gosto muito de cinema, de música, então tem que ter tempo prá essas coisas que eu acho que são tão ou mais importantes na verdade que o trabalho, acho que mais, ee, enfim, amor, né, (riso) como definir isso, né, isso não necessariamente casamento, né, não sei, aí depende da forma de cada um de, de ter isso e de se satisfazer nesse campo, né, mas aí acho que é muito particular de cada pessoa, né, assim, eu não sei se eu quero casar, ainda não sei, não é que eu não queira, mas é uma dúvida, o como seria, seria vivendo separado ou juntos, não sei.

Cíntia (36 anos, casada) e Adriana (44 anos, solteira) também relataram que procuram sempre ver a mulher como um ser humano em pé de igualdade com o homem:

Ahn, é um ser atuante, né, não tem, não tem como não ser mais atuante, mesmo que não tenha filho ou tenha filho, hoje em dia tem que participar de tudo, né, tem que decidir tudo, tem que trabalhar, tem que opinar, tem que existir plenamente mesmo como ser humano, acho que não dá nem prá dividir homem e mulher, né, acho que todo mundo tem que existir hoje, né, acho que é por aí (ADRIANA).

Apesar disso, Cíntia (36 anos, casada) acredita que a sociedade insiste em marcar as diferenças entre os gêneros. Embora existam, as diferenças são reforçadas e percebidas como desigualdades pela sociedade e são incorporadas pelos indivíduos durante o seu processo de formação, segundo ela:

Eu procuro ver assim a mulher antes de qualquer coisa como ser humano mesmo, assim tentando ver a questão da igualdade de direitos e de potencialidade com o homem e tudo o mais, agora eu acho que não dá prá negar que a gente é mais cobrada em algumas coisas, né, e ao mesmo tempo colocada em escanteio prá outras, né, eu não sei dizer assim o **que é** ser mulher, mas eu acho que um pouco de básico é isso, assim, é pensar como ser humano, como o homem também, agora tendo ciência dessa diferença que a sociedade nos vê, né, principalmente nesse sentido de cobrança, nessa questão assim – ah, não a mulher é aquela que é mais *tranqüila*, né, aquela que vai ficar em casa, a que vai cuidar –, **ainda** é assim, que vai cuidar do marido, vai passar roupa, e ao mesmo tempo de ficar um pouquinho escanteada quando os assuntos são outros, né, de direção, de negócio, eu acho que isso ainda acontece (...). Não é dizer que é **igual** não, nós temos diferenças físicas mesmo. Eu não vou querer carregar uma (coisa) pesada que eu não tenho **força** prá isso, né, fora que a gente menstrua todo mês, então tem TPM, essas coisas tem, mas são questões biológicas né, agora aquelas questões ligadas ao intelecto e tudo mais, isso aí eu procuro ver como, de pau a pau, assim, eu acho, agora termina tendo algumas diferenças por questão de formação, eu tenho um irmão, não vou dizer que a minha mãe ensinou as mesmas coisas que ensinou prá mim ensinou pro meu irmão, ela não ensinou a ele a fazer comida, né, não ensinou a ele a fazer nada dessas coisas, então termina tendo essas diferenças por isso, mas é por formação e não porque a gente é assim, né.

Também para Gabriela (26 anos, solteira), desde o início da socialização da mulher, a sociedade reforça o seu papel estereotipado de dona de casa, mãe e esposa e aquelas que fogem a esses padrões são vistas com estranhamento e desconfiança:

Somos educadas desde cedo, né, a ser mãe, protetoras, cuidadoras e na infância, nós, as meninas, ganhamos em vários momentos, várias bonecas, como presente, e temos que cuidar, trocar fraldas, dar banho, dar carinho, dar beijinho, dar colo, cuidar como filhas, que nem sonhávamos em ter, ee como uma continuidade a essas brincadeiras somos estimuladas a brincar de casinha, cuidar da casa, fazer comidinha, arrumar as roupas do marido, cuidar dos filhos e agradar os maridos, e somos mãe, esposas .. E qualquer movimento que se distancie dessa educação é visto como – nossa, que estranho, que diferente –, ou ouvimos aquele famoso – é louquinha, né, essas idéias é porque ainda não conheceu o homem da sua vida –, é engraçado ouvir isso, porque muitos relacionam namoro, casamento, envolvimento afetivo a constituir família, que segundo a maioria das pessoas que eu conheço resulta em pai, mãe, filhos e não é bem assim, essa associação que fazem, né, entre marido mais esposa igual a filho, não é verdadeira, tanto que as famílias atualmente optam por tardar os filhos eee diminuíram a quantidade de filhos, atualmente os integrantes das famílias são em média 3, né, pai, mãe e filho, ou simplesmente optam por não ter filhos, essa associação, eu considero irreal, pois posso encontrar a pessoa maravilhosa, como o futuro genro da minha mãe, e não penso em filhos, penso em sair prá curtir, viajar, estudar, balada, show, barzinho, trabalhar, crescer profissionalmente ee pessoalmente.

Denise (46 anos, solteira), por sua vez, afirmou que, apesar da igualdade a que se referem as entrevistadas acima estar mais próxima atualmente, ser mulher ainda não é “fácil”:

Hoje o papel da mulher está muito misturado com o do homem, as mulheres conquistaram um lugar no mercado de trabalho que não se diferencia mais dos homens apesar da gente saber que a remuneração é diferenciada, né, hoje as mulheres tomam a frente nas conquistas, pagam as contas do restaurante, do motel, são  as guerreiras que não podem ser mais frágeis, mesmo sabendo que sofremos muito por conta disso, pois às vezes precisamos de colo, mas o que mais me assusta nisso é perceber que os homens estão gostando disso e muitas vezes se acomodam, fugindo de responsabilidades com a família. Ser mulher hoje, então, eu acho que, que é ter que trabalhar, cuidar da casa, da educação dos filhos e ser a amante que os homens desejam. É ... não está fácil ser mulher hoje em dia.

A respeito do que é ser mulher, Sandra (39 anos, solteira) afirmou que, para ela, é, acima de tudo, ser forte para atuar, sobreviver e se impor na sociedade atual:

Ser mulher para mim... perguntinha difícil esta (risos), eu penso que é ser forte acima de tudo, que as pressões sociais não são fáceis e ainda há uma cultura familiar que por sinal é muito repressora, hoje, aos 39 anos, estou mais tranqüila com a celulite (risos), mas em compensação estou muito aflita, ansiosa, com meu futuro profissional, ainda está tudo muito incerto e se eu precisar de algo muito imediato ficará complicado porque para o mercado de trabalho já sou velha. Tem uma frase de um filme nada cult (risos), 007, só não me pergunta qual, (porque eu gosto mais dos homens que da história), a chefa do espião responde para um outro cara assim – justamente por eu não ter culhões eu não preciso pensar por eles –, desculpe o exemplo, mas é, é exatamente isto, como mulher me sinto livre para decidir meus caminhos, tomar minhas decisões sem precisar me justificar tanto (só um pouco). Ser mulher prá **mim** é poder usar tudo o que for a meu favor para sobreviver, caramba, esta pesquisa está melhor que terapia (risos), haja revelações, mas é isto, eu posso escolher os meus caminhos e tomar minhas decisões, mas isto exige muito mais força, mais determinação, eu me percebo ainda muito na defensiva, né, por causa das cobranças por eu ter escolhido não me casar ee principalmente não ter filhos ... estou lidando melhor, mas ainda me sinto cobrada por algo ruim que tenha feito, é, o sentimento é este.

Em sua opinião, no entanto, a sociedade tem outra visão de mulher:

O que é ser mulher para a sociedade geral já é outra conversa, a sociedade ainda espera e quer uma mulher que trabalhe, seja fiel, seja feliz, tenha uma família e se não tiver que seja contida (reprima seus desejos de modo geral), enfim, seja uma "moça de família", ainda hoje, eu percebo que quando alguém fala de uma mulher que não seja namoradeira, seja discreta, more com a família, há uma certa aprovação e admiração.

Adriana (44 anos, solteira) tem uma visão um pouco distinta a respeito do que é ser mulher e sobre as mudanças constantes pelas quais ela vem passando. Além disso, ela atribui à mulher características especiais e próprias do feminino que, segundo ela, encontrariam explicação na cabala, a cujo estudo vem se dedicando ultimamente:

Eu acho que teve uma mudança muito grande, né, e acho que não pára, acho que o legal é isso, é você tá sempre, éé, se renovando e a mulher tem essa facilidade, da renovação, da emoção sempre constante, né, é, por mais que ela hoje seja ou executiva, ou uma empresária, ou uma designer, ou uma estudante, o que for, eu acho que ela tá sempre se reciclando, e a mulher é uma característica dela, eu acho que isso é bacana na mulher, né, éé, é como uma mola propulsora que ela não pára, não pára de jeito nenhum, eu até éé fazendo um paralelo, eu não sei se entra, se tem a ver com sua pesquisa, mas assim, por exemplo, eu estudo a cabala, né, a cabal**a**, e a mulher energeticamente ela, ela é um ser, tá, que ela já, ela tem um receptor pra luz completo, ela, ela não precisa do homem prá, prá receber essa luz divina, isso energeticamente pela cabala, obviamente tem milhões de coisas atrás, mas o homem, ele prá receber a luz completamente ele precisa de ter a mulher e a mulher não, não é toa que a mulher é especial **mesmo**, né, (...) eu acho que o homem mudou muito, eu acho que tá evoluindo, mas acho que a **grande** maioria esmagadora das mulheres, não sou feminista, tá, muito pelo contrário, não sou feminista, eu acho que feminista, tudo que é, que é, éé segmentado, você termina perdendo força, eu acho que tudo você tem que ter, né, um conjunto, né, mas eu acho que é uma coisa que é inerente a mulher é isso, sabe, éé, é uma força maior, eu não sei, eu acho que é orgânica prá dor, prá sentimento, prá tudo, acho mulher é o bicho (riso), é muito legal.

Ainda que tenham afirmado existir certa pressão sobre as mulheres para que tenham filho, nossas entrevistadas apontaram também para uma mudança importante em relação às escolhas abertas à mulher hoje. Segundo elas, existem, atualmente, outras opções de realização para a mulher que não necessariamente incluem a maternidade, como se pode observar nas falas abaixo:

Eu acho que a mulher pode se realizar de diferentes formas, muitas formas, sem necessariamente ter filhos, que a mulher eu acredito que seja alguém que se respeite, que se ame, que veja quais são as suas necessidades, as minhas necessidades são pro estudo, pro trabalho, que é o que eu tô batalhando, tô ralando mesmo, prá tá me colocando aqui, tanto no mercado de trabalho, quanto no meio acadêmico, isso prá mim é o que eu quero, é o que eu busco, outras pessoas diriam que seriam filhos, isso não é prá mim, já vi que não, não é o que me atrai agora, então, eu acho que a mulher é você parar, você buscar o que que, o que a mulher quer e tá respeitando isso, pôxa, não quero ter filho, então vou atrás do que eu quero, do que eu gosto, do que quero (GABRIELA, 26 anos, solteira).

Olha. Eu acho que existe, quer dizer, éé, as coisas funcionam como o natural, né, a mulher nasceu prá ser mãe, o ser humano tem que se reproduzir, tem que se multiplicar, não pode parar a, a humanidade, então eu acho que isso funciona como um automático, tá, logicamente prá algumas mulheres isso é mais importante, eu acho que aí vai do, do ... acho que do foco de cada um, entendeu, acho que, por exemplo, tem mulheres que realmente vêem pra elas, elas precisam ser mães e isso é importante, tá, mas não acho que seja a maioria hoje, eu vejo isso pelas pessoas que tão à minha volta, né, tanto que hoje elas tão adiando o máximo que podem – ah eu quero ter um filho –, mas tão adiando porque elas tão querendo muito mais coisas do que a maternidade, eu acho que a maternidade, assim, eu preciso deixar herdeiros, entendeu, mas, elas estão realmente cada vez adiando mais isso. (DENISE, 46 anos, solteira).

Hoje, tem muitas possibilidades, sim, de escolha, a questão toda é estômago prá bancar essa escolha. Porque não é fácil não. Até hoje, outro dia eu conversando lá no intervalo da aula, no mestrado, que você imagina que as pessoas tenham outra mentalidade, a S. tava falando lá que ela foi ser mãe pela primeira vez, que ela batalhou, fez vários tratamentos prá conseguir engravidar, ela conseguiu engravidar de primeiro com 38 anos de idade, aí logo depois ela teve o segundo e parou, aí ela, eu não aparento, pelo menos todo mundo diz que eu não aparento a minha idade, né, não sei até que ponto é verdade, mas aí ela virou assim prá mim, eu fiquei tão surpresa porque, ela tava falando sobre isso, e eu tô lá calada, só escutando, aí ela perguntou a minha idade aí eu virei e falei tô com 38, no início do ano, né, 38, aí ela virou e falou, éé – você não tem filhos, não? – Eu falei não e nem quero –, aí ela, ela olhou assim prá minha cara, aí ela – por que você não quer ter filhos? –, aí eu,.. – porque tem outras possibilidades que não seja ser mãe (risos), ela olhou assim surpresa, ela – tu tá maluca, ser mãe é uma coisa tão boa, ai, ser mãe me deu outro sentido prá minha vida –, começou a enaltecer, sabe, aí depois ela virou assim prá mim, virou e falou – ah, não você deveria ter filhos, você vai ver como sua vida vai melhorar –, como se não tivesse, quer dizer, uma pessoa prá lá de adulta, por volta dos 42 anos, no mestrado, ainda com aquela visão de que a mulher só vai ter um sentido na vida se for mãe (SANDRA, 39 anos, solteira).

É, é isso, eu acho que é mais uma opção, agora todo esse conjunto ainda faz parte, assim, a cobrança, né, essa questão de ser natural, que as pessoas dizem que é natural, ainda faz parte desse elenco, né, que ela vai tomar mãos prá poder fazer sua opção, se ela vai querer suportar ser cobrada ou não, essas coisas todas, mas é muito mais fácil tomar a opção por não ter filho, ou de protelar se for o caso, porque antes você ter uma mulher que chegava aos 25, 27 anos e não tivesse filho ainda, mas ainda não teve, já hoje já é ao contrário, hoje já se admite bastante a mulher que vai ter filho depois dos 30, né, com 30, 31, porque aí ela já, casando ou não, mas já tem seu emprego, né, já tá estável e aí dentro do seu planejamento ela vai ter o filho, eu acho que isso já tá mais aceito, já acontece mais, né, agora dentro das acepções, disso que ela vai considerar, optar por ter um filho ou não, eu acho que ainda pesa, **muito** menos do que antes, ainda pesa essa questão social mesmo de dizer que é comum, que é natural, comum que se tenha (CÍNTIA, 36 anos, casada).

As entrevistadas parecem perceber, assim, diferenças entre o lugar ocupado pela maternidade na vida da mulher atual e aquele que ocupava na vida da mulher há alguns anos atrás. Além disso, elas apontam existir diferenças na própria condição da mulher na sociedade:

Antigamente a mulher tinha que casar, ter filhos, né, era inaceitável uma mulher não querer um filho, era inaceitável isso, então, antigamente as pessoas tinham que ter filhos, tinham que casar, tinham que ter filhos, hoje não, hoje é natural, até, por exemplo, eu tenho 46 anos, sou solteira, antigamente uma mulher de 46 anos solteira era tia literalmente, ela tinha aquele papel, hoje não, hoje me vêem ainda como uma pessoa interessante, uma pessoa que **pode** arrumar alguém, entendeu, é bem diferente, isso é que eu percebo, entendeu? (DENISE, 46 anos, solteira).

Eu acho, eu vejo pelas histórias que minha vó conta, ee, minha mãe, e o que eu vejo hoje, assim, do que tá se exigindo até de mim, prá eu conseguir emprego, eu tenho que ter especialização, mestrado, doutorado, eu tenho que ter, ahn, já trabalhado tantos anos, sendo que eu acabei de sair da graduação, e minha vó contando que não, mulher não, não saía nem prá trabalhar, mulher tinha que ficar em casa, minha vó teve **12** filhos, *muita* gente, ficava só em casa cuidando de todos esses filhos e nunca na vida dela passou pela cabeça dela sair, não, vou sair, vou trabalhar, vou estudar, fazer uma faculdade, minha mãe, éé, minha mãe que trabalhou desde cedo até, não quis nem terminar a faculdade, mas era uma coisa que sempre foi colocado, lá em casa somos três mulheres, e foi colocado prás três, não, antes de casar com uma pessoa tem que ver primeiro a questão de estudo, isso foi sempre muito incentivado assim prá gente, sempre já tinha essas exigências prá gente assim, tem que estudar, tem que ter faculdade, tem que ter especialização, mestrado, sendo que prá elas não, prá elas, prá minha avó não trabalhava fora, mas trabalhava em casa, minha mãe trabalhava fora e ainda trabalhava em casa e prá gente, não, sempre prá fora, prá fora, prá fora (GABRIELA, 26 anos, solteira).

Acho que sim, naquela época, eram duas coisas que dividiam, né, esse papel central, ser esposa, né, e ser mãe, e ser mãe mais, né, mas tá dentro desse pacote, até porque prá ser mãe você teria que ser esposa, era o pacote completo, e hoje em dia eu acho que não, hoje em dia na vida da mulher, como eu te falei assim, acho que a profissão, ela tá, né, e quando eu falo profissão é pensando um pouco em formação, ?, então a maternidade ela já não é **tão** central como era nas gerações passadas (CÍNTIA, 36 anos, casada).

Para Sandra (39 anos, solteira), essa mudança na visão de mulher já pode ser sentida hoje, ainda que de maneira muito sutil:

Sutil. Eu acho que depende ainda, éé, e se eu for colocar numa balança, pesa muito mais as mulheres que ainda têm aquele ideal de família, filhos, e acha que isso é de todas as mulheres, mas eu, eu encontro sim mulheres que têm uma outra, têm outra, têm uma visão parecida com a minha, mesmo que estejam casadas, tenham filhos, que vira e fala, não pô isso é legal também, é uma possibilidade de vida, é uma escolha, é uma possibilidade **também** de ser feliz. Eu percebo uma mudança, ainda sutil, mas tem sim, tem, tem, tem, .., tem uma certa, .., tem um, um grupo feminino, vamos falar assim, que consegue encarar isso com mais naturalidade.

A mulher ideal para a sociedade, segundo as entrevistadas, é aquela que trabalha e é mãe:

É, é a mulher maravilha, é essa, eu quero quem sabe um dia aprender essa fórmula porque você tem que levantar cedo, você tem que cuidar de criança, cuidar de marido, cuidar de casa, sair correndo pro trabalho, cuidar do trabalho Depois ir assistir uma natação, um futebol, um campeonato, qualquer coisa de filho, ir prá faculdade, fazer tua pós, fazer teu mestrado, tá sempre linda, maravilhosa, tá maquiada, tá perfumada, ta, isso, éé, eu acho uma coisa assim pra mim é, é muito difícil, é difícil, conseguir, sabe, cuidar de **todos** esses pontos assim perfeitamente, sem um erro, e você ainda tá lá assim posando pra foto como modelo, eu acho muito difícil, invejo quem consegue dar conta de tudo isso, mas eu não conseguiria (...). Atualmente, que eu vejo mais, assim, tem que, a sociedade exige muito, se você ficar só em casa, não tá legal, mas se você ficar só trabalhando também não tá legal, você tem que ter um equilíbrio, ah, tem que dá conta dos dois, mas pô é difícil dá conta dos dois, e você fica perdida, você se sente uma barata tonta ali, vai prum lado vai pro outro (GABRIELA, 26 anos, solteira).

Exatamente e de preferência que faça tudo muito bem, e ainda tem as exigências estéticas, né, numa cidade grande, aqui no Rio de Janeiro, então, tem que ser bonita, bem sucedida, ter filho, casada, é muita coisa né (LÚCIA, 52 anos, divorciada).

Prá sociedade considerar a mulher como completa, ela tem que ser mãe, tem que ser mãe, principalmente, é mais importante que ter uma carreira profissional, muito mais. Ela **tem** que ter uma carreira profissional, mas ser mãe é essencial, eu ainda sofro isso na pele, não ser mãe é algo que é, as **próprias** mulheres, isso é uma coisa que me surpreende, as próprias mulheres se sentem muito incomodadas com o fato de uma mulher falar que não quer ser mãe, que prefere viajar a trocar uma fralda, (como assim?), não, mas, como assim você prefere viajar, prefere passar a noitada num bar tomando chope com os amigos, falando sacanagem, do que tá com um bebê nos braços, como assim, é como meu pai há um tempo atrás perguntou – mas que sentido você vê pra sua vida? –, eu vejo todos, eu só não entrei em detalhes, que afinal de contas é meu pai, né, mas eu vejo tudo, muito beijo na boca, eu acho que eu não consigo amadurecer (riso), eu não sei (SANDRA, 39 anos, solteira).

Eu acho que ainda sim. Eu acho que tá mudando sabe Patrícia, mas eu acho que ainda é o predominante, eu vejo por mim mesmo, porque assim há muito tempo que eu já decidi não ter filho e tal, e eu tô com 36, é, 36 anos, depois dos trinta eu comecei a atrapalhar, eu tenho que fazer conta (riso), eu tenho 36 anos, e aí digamos que desde os, sei lá, meus 24, 25 anos, que eu ouço essa questão – ah, você não vai ser mãe? –, mas eu vejo que agora eu continuo sendo cobrada, mas é menor do que tinha naquela época, ligado a idade, mas eu acho que é mais a questão da mudança das pessoas, mas ainda sou cobrada (CÍNTIA, 36 anos, casada).

O mais importante prá sociedade é a mulher que trabalha e tem filho, eu acho que a sociedade ainda quer isso de você, tudo, eu acho assim, as pessoas sempre acham também assim, nossa pô, você é designer, não sei o quê, é uma pessoa, você vê, não sou um lixão, né (riso), - como não casou, como não teve filho, não sei quê -, eu falo ah, gente, não dá prá explicar não, você quer saber, não aconteceu, tem coisas que acontecem, outras coisas não acontecem, mas as pessoas se surpreendem, entendeu? (ADRIANA, 44 anos, solteira).

Em relação à paternidade, as entrevistadas disseram perceber certa mudança a esse respeito, envolvendo, inclusive, uma maior participação dos homens na criação dos filhos. Apesar disso, parece, muitas vezes, mais fácil para o homem optar por ser pai do que para a mulher optar por ser mãe. Talvez isso se deva, pelo menos em parte, à sua menor participação nas tarefas de casa e nos cuidados com os filhos, o que não prejudicaria outros aspectos de sua vida, principalmente seu trabalho, como acontece com as mães. Isso vai ao encontro da posição de Becker (1981, em KEMKES- GROTTENTHALER, 2003), para quem se, por um lado, os homens são a favor de um aumento da família, por outro, eles não são a favor de partilhar com as mulheres todas as responsabilidades que o nascimento de um filho acarreta. É a mãe que ainda está em grande parte envolvida no cuidado das crianças. Seguem algumas falas de nossas entrevistadas a esse respeito:

Engraçado, né, eu, o que eu percebo, eu do meu mundo, né, é, claro existem homens que querem ter filhos, eu acho que até por conta que prá eles a paternidade não ser tão, não ocupar um tempo muito grande, né, ele pode lidar com o papel dele de pai sem que isso altere a vida dele profissional, eu acho que ele até deseja mais do que a mulher, a mulher não, por conta dessa história, né, a mulher tem sempre que abrir mão de um monte de coisas (...). Eu acho que tá assim, o pai participa muito mais, né, a gente não pode negar, eu acho que eles participam no sentido de cuidar, de tá ali, de não deixar a criação dos filhos só na mão da mulher, eu acho que ele participa, mas mesmo com essa participação, ainda não altera tanto a vida dele, porque se ele tiver que ir prum futebol, ele vai – é o meu futebol, preciso, é minha válvula de escape –, entendeu, e a mulher não consegue. Eu tô te falando o relato assim que eu vou vendo as coisas acontecendo e eu vou só avaliando todos os fatos, quando a gente escuta o que tá à nossa volta é que eu fico me questionando, será que é isso que eu quero prá mim, né, oh, é assim, você vê que homem não tem muita diferença, porque, por exemplo, esses meus primos eles são duas pessoas assim jovens, sabe, muito atuais, é isso que eu falo, você pensa assim é um casal jovem, é um casal que tem tudo prá ser diferente e não é, acaba se repetindo, **lógico**, há uma participação maior, é o que eu tô falando, tem algumas mudanças, mas aquelas coisinhas acabam se repetindo (DENISE, 46 anos, solteira).

Eu acho, eu sei que atualmente tem vários pais, homens, que tão batalhando na justiça pela guarda dos seus filhos, e realmente eles tomam conta, mas assim o que eu ouço tanto do meu trabalho com os meus pacientes ou do, o que eu vejo por aí na sociedade em geral é difícil ver um homem que chega em casa e assume as mesmas responsabilidades que a mulher ou que vá tentar contribuir da mesma forma que ela, eles acabam se ausentando, porque eu acredito que desde a educação pais e mães passam *que* lugar de homem não é tá contribuindo na casa (GABRIELA, 26 anos, solteira).

Acho que sim, ele se viu obrigado, né, se viu obrigado a mudar, porque ou muda ou muda, porque a mulher mudou muito, né, não dá prá ele ser, não tem como, não tem como, meu pai, por exemplo, era, meu pai quando eu nasci ele tinha 55 anos, quer dizer era um pai-avô, mas era **ele** que brincava comigo, era ele que agachava no chão ficava engatinhando comigo, as brincadeiras eu me lembro com ele, as presepadas todas era com ele, era um pai-avô entendeu, e acho que hoje, o pai, quando eu vejo um pai assim com, com o filho limpando bumbum, dando comida, eu acho muito bacana, eles tiveram que se, éé, se reciclar, né, eu vejo muitos pais assim lutando pela paternidade, né, pelo direito de ter o filho, acho muito legal, tem mesmo que, tem muita mãe idiota, né, tipo a Britney Spears, né, perdeu e tinha que perder mesmo, pô, o que que é aquilo, né, tá certo, tem pai que é muito mais mãe do que muita mãe, entendeu? (ADRIANA, 44 anos, solteira).

Gabriela (26 anos, solteira) complementa afirmando que, apesar de uma maior participação do pai, esta acaba se restringindo às atividades mais prazerosas:

Muito mais lazer, muito mais lazer, médico eles vão, mas a mãe tá sempre presente, porque quem entra mesmo com, a maioria dos casos a gente pode ver, eu trabalhei, eu fiz meu estágio de clínica no hospital, tem o pai, o pai ele tá ali, tá certo, tá sofrendo, é filho dele, tudo bem, mas é muito mais o motorista, ele é que leva pra fazer as atividades, se ele tá junto com a criança na frente da escola ele é o motorista, ele que vai levar a criança, ele que vai buscar, mas a questão de – oh, e a tarefa, vão bora, vamos fazer a tarefa, vem sentar aqui comigo, deixa que eu te explico –, isso sempre é passado prá mãe, prá mãe ou prá tia, alguém que faça essa função de mãe, os pais, nossa, é raro, é muito raro mesmo, não têm esse, esse cuidado, sabe, tá sempre priorizando a ele, acho que os homens são um pouco mais egoístas.

Para Lúcia (52 anos, divorciada) está ocorrendo agora com a paternidade o mesmo que aconteceu com a maternidade há alguns anos, ou seja, uma valorização maior dessa função, ou o que ela chama de “*boom* da paternidade”:

Olha eu acho que os homens estão vivendo o momento que a mulher viveu quando foi dado a ela o papel de rainha do lar, mãe, protetora, a gente sabe que houve um tempo em que o poder era do pai, a guarda, tudo, a idéia da mãe como a pessoa ideal prá criar os filhos foi construída socialmente num determinado momento e eu acho que os pais tão vivendo esse boom da paternidade, sabe, éé, e tão vivendo isso de uma forma muito, às vezes, ressentida por mulheres, acho que isso se por um lado une homem e mulher quando a é coisa genuína, é bacana e tal, ela também cria um fosso, acho que os homens tão disputando com as mulheres a maternidade, o filho, e às vezes de um lugar muito ressentido.

Em relação às semelhanças e diferenças no que diz respeito ao que homens e mulheres consideram importante em suas vidas, Geísa (58 anos, casada) apontou somente as semelhanças:

Ah, eu acho que hoje em dia sim, eu acredito na igualdade, homem e mulher, nesse ponto, isso é, tanto prá um quanto prá outro eu acho que é fundamental, não faz diferença, o grau de satisfação é o mesmo, não tem mais essa da mulher se satisfazer em ser dona de casa ou coisa assim, tá em pé de igualdade.

Já Denise (46 anos, solteira), Gabriela (26 anos, solteira), Sandra (39 anos, solteira) e Cíntia (36 anos, casada) afirmam que os homens ainda acreditam que o trabalho exercido por eles na esfera pública é mais importante do que o das mulheres:

É muito engraçado quando eu vejo, por exemplo, eu tenho uma prima que, ela nova, já tá no terceiro filho, né, e o marido tá fazendo, eles fizeram a mesma faculdade, trabalham juntos e o marido tá fazendo MBA e ela tá em casa, isso prá ela é a morte, eu vejo o quanto incomoda. Ele sábado tá fazendo MBA, e ela reclama que fica sozinha, mas na verdade é por conta dessa história, porque ela lutou muito prá ser profissional, né, e mesmo depois das gestações, ela tava lá, é negócio próprio, então, pouco tempo ela ficava com o neném, ela ia à luta porque ela queria trabalhar, ela queria tá no mercado, então, éé, eu vejo que realmente é bem difícil prá mulher e pro homem não, então pro homem ele quer, o pai tá adorando ter o terceiro filho, porque foi um acidente, e ela tá cheia de conflitos, somatizando um monte de coisa da gestação, é muito engraçado, ela não queria, ela queria tá voltando já a vida dela normal e em vez de tá no terceiro filho (...). Porque nem todo homem também aceita depois de um certo tempo você sair em busca de um mercado de trabalho, né, é ameaçador, a gente sabe disso, homem não gosta muito de, ainda mais se você já ficou um tempo, né, eu vejo pela minha irmã, porque a minha irmã há pouco tempo que ela começou a trabalhar, então, cara foi muita luta, ele achava que o trabalho dela não tinha valor, que ela tinha que ficar dentro de casa (DENISE).

Há pessoas e pessoas, tem algumas pessoas que conseguem compreender, conseguem entender e conseguem ver pontos em comum entre homens e mulheres, a questão de responsabilidade em casa, ah, não, o marido chega – ah, não, pode ficar aí, você se cansou muito e eu vou lavar louça –, isso é uma coisa muito difícil da gente ouvir, eu ouvi isso de uma pessoa apenas, a minha prima, você olha assim, como assim (riso) nunca ouvi isso, e tem questões assim que realmente é aquele negócio assim pro homem é chegar em casa botar os pés em cima da mesinha de centro, pegar uma cerveja, sentar e ver televisão, e a mulher não, a mulher, oh a criança tá lá chorando vai lá ver você, oh aquela bica ali tá pingando vai ver você, e ai de você pedir alguma ajuda nesse sentido de tá cuidando da casa, dos filhos. Como em outros casos tem pessoas que conseguem ter um ponto de equilíbrio, conseguem ajudar, isso depende, é tudo muito relativo (GABRIELA).

Eu acho que, eu percebo que sim, eu percebo que o homem, ele ainda hoje apesar de, assim, esse negócio de ah, a mulher ficar em casa cuidando da casa e dos filhos já não ser mais construído como era, até mesmo pela força econômica (ter ajudado essa mudança mais rápido), mas é, eu.., eu percebo que o homem ele tem uma visão, assim, muito mais disso mesmo, de carreira, de saúde, mesmo quando quer ter filhos e tudo, mas ainda tem essa diferenciação de papel, né, essa diferenciação de gênero, à mulher cabe ainda aquela questão de ficar com o filho, cuidar da casa, de ter que trabalhar e ficar bonita e fogosa à noite, e o homem a carreira, prover, ter que se virar e ganhar mais dinheiro, essas coisas todas, a mulher, eu ainda percebo isso, a mulher entrando mais como complemento e o homem não (SANDRA).

Pensando do lado **da** sociedade eu acho que cobra mais ao homem, ainda, eu acho que sim, porque da mulher é meio aquela coisa assim, se a mulher ela é casada, né, se ela é mãe, né, tem a família, então ela já não é **tão** cobrada, aí em relação à sociedade em relação a ela, já não é tão cobrada em relação a trabalho, né, digamos assim ter um trabalho é algo a mais que vai fazer com que as pessoas, né, olhem com mais respeito – pô, mas você ainda assim, mas além de tudo isso ainda trabalha – né, mas não é aquela cobrança principal, o homem não, o homem já é, porque é aquela coisa do provedor, né, de ainda achar que o homem que vai levar prá casa o dinheiro, então acho que a sociedade ainda vê isso muito bem definidinho assim, acho que não mudou, não, pode ter mudado na cabeça da gente, assim, de algumas pessoas, mas da sociedade em geral eu acho que não (CÍNTIA).

Denise (46 anos, solteira) acrescenta que, inclusive, os homens começaram a aceitar melhor a participação da mulher no mercado de trabalho e nas despesas da casa devido à diminuição da pressão sobre ele, que passa a não ser mais o único provedor financeiro da família:

Eu acho até que os homens hoje em dia estão gostando mais dessa história da mulher trabalhar e eles estarem numa posição menos obrigatória de sustento da casa do que antes, eu acho que ele se sentia mais ameaçado, hoje eu acho que, que, acho que é por conta da cultura, por conta de muitas coisas que estão mudando, eu acho que os homens hoje já estão aceitando, éé, que essa mulher possa partilhar com ele as despesas, o sustento mesmo da família, né, o que antigamente não, isso era compromisso do homem.

Tatiana (28 anos, solteira) e Sandra (39 anos, solteira) se comparam com as outras mulheres e acham que são vistas como mulheres mais masculinas:

Eu não sei, porque acaba sendo uma coisa por comparação, né, assim tipo como eu não me identifico com essas coisas clichês femininas, né, eu tendo a achar que eu me identifico (mais com os homens), mas não sei se isso é real, assim, né, se de fato eu me identifico, assim, eu geralmente, porque, é porque o que eu não me identifico é do clichê, e isso é muito, né, não é isso só, né, a mulher, pô, e aí quando começa aquela conversa assim de cabelo, de, de, de unha, né, de roupa e tudo, assim, eu não gosto, entendeu, não me sinto bem, como um homem não se sentiria eu acho, fica meio desconfortável naquela conversa, aí tipo quando eu tô conversando com homem a não ser que fique falando de futebol, que também é o clichê, né, ou sei lá de mulher, ou carro também, não entendo nada de carro, aí geralmente isso flui melhor, né, mas, isso justamente se tiver o clichê de cada um dos dois então eu não vou me identificar com nada, é porque é comum conversa de mulher resvalar um pouco prá isso no dia a dia (TATIANA).

Mas éé, é que falando isso, me fez eu lembrar, muitos colegas meus às vezes eles falam e muitas mulheres, amigas minhas, falam que eu tenho uma cabeça muito masculina, então, éé, isso agora me fez pensar isso, eu acho que os homens eles pensam mais a esse respeito, eu encontro muitos homens que querem sim casar e ter filhos, mas, engraçado, eu percebo mais simpatia da parte deles *quando* surge esse assunto, quando eu digo que eu não quero nem me casar nem ter filhos (...). Eu sou muito racional, é por isso que eu acho que as pessoas brincam dizendo que eu penso muito igual ao homem (risos), eu sou muito racional (SANDRA).

As entrevistadas não mostraram grandes arrependimentos em relação às opções feitas, mesmo tendo afirmado que sua realização pessoal ainda não está completa, o que não necessariamente se dá porque não têm filhos e/ou maridos, e apresentaram muitos planos a serem realizados:

Olha só, eu, eu, eu tive muitas conquistas, mas eu acho assim, eu tô tentando me realizar, porque na verdade prá mim agora o importante é eu trabalhar na minha área, que tá muito difícil, às vezes eu penso em desistir fazer qualquer concurso aí prá segundo grau prá ter um emprego, porque a gente precisa se sustentar, a gente precisa de dinheiro, né, então é muito difícil, mas eu ainda tô lutando e eu não tenho filhos, não tenho marido, eu ainda estou investindo na minha carreira, quero ser psicóloga, e eu acho assim de dois anos pra cá foi a primeira vez que eu tô me bancando como psicóloga, mas então isso prá mim é que é importante, realizada? Eu já conquistei muitas coisas, eu acho que eu só vou me sentir realizada quando eu disser – agora sim eu tô me sustentando com a psicologia, tô tranqüila (DENISE, 46 anos, solteira).

Primeiro se eu pensar aonde eu nasci, como eu nasci, eu tenho uma amiga na comparação, eu queria dizer assim e a E. virou dona de casa, com todas as oportunidades que ela teve, então é isso que eu digo assim, claro teve filhos, criou os filhos, e eu não tive nada, não tive informação nenhuma, então eu posso dizer que nesse sentido eu me considero realizada, agora se vai pensar em termos de vida, de estar nesse mundo só prá isso é muito pouco, é muito pouco, ahn, claro eu acho que também que você se realiza na medida em que você consegue fazer alguma coisa pelos outros, maior, mas assim, dentro da situação, eu acho que eu posso dizer que acho que eu posso me sentir acomodada, nem frustrada e nem realizada, porque eu acho que prá se realizar precisa alguma coisa mais, mas eu sou um pouco exigente, também não sei se alguém chega ao final da vida realizada, porque eu acho que ser realizada quer dizer que você atingiu tudo (...) eu queria trabalhar assim com pessoas carentes, aí eu acho, isso eu realizaria, aí sim, só fazer algum serviço que você conseguisse chegar às pessoas e fazer, e nisso eu acho que eu tento um pouco, por isso que eu me estresso muito em relação à família, porque eu acho que eu tento fazer mais do que eu posso e mais do que seria o certo fazer, porque eu só me sinto bem se eu fizer alguma coisa, na hora que eu faço alguma coisa por eles eu me sinto realizada, mas assim quanto à vida familiar assim, enfim no dia de hoje, basicamente, não posso dizer que seja frustrada, posso dizer que tô realizada como pessoa, como mulher nesse sentido sem muitas pretensões (GEÍSA, 58 anos, casada).

Realizada nunca, né, mas assim, tentando me realizar, e hoje muito mais do que quando era mais jovem (LÚCIA, 52 anos, divorciada).

Ah, eu não, eu acho que eu tenho que realizar muita coisa ainda, né, eu acho que você não pára, ontem mesmo na minha aula de Torá, porque eu estudo a Torá, né, aí o rabino tava dizendo assim – gente, quem chega a dizer assim, ah, isso aqui eu já realizei, isso aqui já tô feliz –, errou tudo, pode voltar e repetir de novo, porque já errou, você tem sempre que aprender, você tem sempre que éé viver, conhecer, sabe, acho que você tem sempre que tá ativa, gente, a coisa tem que circular, não pode, né, é muito legal, aí fala mesmo que o nosso curso é mais ou menos o tempo de três, três encarnações, ou seja, é prá você nem pensar em tempo, porque não existe tempo prá você aprender, como eu tô te falando, eu tenho 24 anos de empresa, mas eu quero começar a aprender a, a, a costurar bolsa, fazer bolsa, a pintar quadro, a, daqui a pouco fazer outra coisa, daqui a pouco tô inventando outra coisa prá fazer, entendeu, uma, uma arte marcial, sabe, você tem que aprender, uma hora talvez eu aprenda a ser mãe, talvez o destino me proporcione isso, vamos aprender, né, vamos viver, acho que a vida é isso, é bonito, é o que você carrega, né, são as flores e são as cicatrizes, é tudo, né, não dá prá ficar parado, senão você morre, você murcha, né (ADRIANA, 44 anos, solteira).

Eu acho que eu sempre fui tendo opções, né, e sempre deu prá escolher a que eu queria, né, ee, hoje não dá prá dizer que eu sou realizada, mas eu gosto do que eu tenho e do que eu faço, eu acho que isso é importante assim, então eu tenho muitos planos (CÍNTIA, 36 anos, casada).

Sandra (39 anos, solteira) foi direta ao responder que se acha uma mulher realizada, apesar de também afirmar que ainda tem muitos planos para concretizar:

Sim, hoje eu digo que sim, apesar de eu ainda ter muitos planos, éé, mas eu diria que sim, o meu hoje, dentro desse esquema que eu gosto, né, de viver um dia de cada vez, o meu hoje eu tô *muito* realizada, eu trabalho no que eu gosto, e eu tenho o maior tesão pela psicologia, éé, com todas as atribulações, eu me sinto realizada, eu me sinto tranqüila com as minhas escolhas, sabe, eu hoje eu gosto muito de como tá minha vida (...). Então, os meus projetos, **hoje**, são, .., éé, assim, conseguir me sustentar bem com a minha carreira, éé, eu sou tutora de um curso de violência, uma temática que eu adoro, e tô fazendo mestrado em saúde coletiva e isso tá me abrindo outros leques, porque eu adoro pesquisa, eu *adoro* pesquisa, então, assim, tem outras possibilidades que estão acontecendo, então meu plano é isso, tá trabalhando no que eu gosto, como eu gosto, conseguir me sustentar bem com isso, conseguir realizar meus projetos, de ir viajando aos poucos, éé, ter uma vida minimamente confortável, o meu projeto de vida é esse, eu conseguir .. ser feliz, isso prá mim é ser feliz, eu conseguir, éé, viajar, conhecer pessoas novas, lugares novos, adquirir cultura, isso prá mim é ser feliz, se eu terei ou não alguém do meu lado, ótimo se eu tiver, mas se eu não tiver também tudo bem, sabe, não tenho nenhum problema com relação a isso não, isso prá mim é de menos, se não tiver eu arrumo companhia (risos), não tem nenhum problema, mas os meus projetos são esses.

Sandra afirmou, inclusive, que estaria arrependida se tivesse optado por ter um filho, observando, ainda, que já ouviu algumas mulheres falarem, não apenas em momentos de raiva, que a pior coisa que fizeram foi ter tido filhos, como pode ser observado na fala abaixo:

Eu só acho assim, que essa minha questão foi uma construção sim e foi uma construção sofrida porque a pressão não é fácil, mas hoje, hoje com meu autoconhecimento eu vejo que na verdade vem lá de trás, sabe, minhas dúvidas já vieram lá de trás e ainda bem que eu tive muito medo de não ter condições financeiras de criar um filho e isso me ajudou a ganhar tempo pra amadurecer isso, porque senão hoje certamente eu estaria arrependida (...) Eu já escutei mãe falar, não só na clínica, falar prá criança mesmo, infelizmente eu já tive essa, por isso que eu falo, eu acho que é melhor pagar o preço e agüentar toda a pressão e assumir que você não quer ter filho do que ter filho só porque teve filho, porque eu já vi mãe, assim, na rua virar e falar – a pior coisa que eu fiz na minha vida foi te ter tido –, e não falou num momento de raiva não, você percebe que realmente não queria ser mãe pelas outras condutas, e na clínica você também escuta.

Cíntia (36 anos, casada) também afirmou que até hoje não teve um possível arrependimento por não ter tido um filho, o mesmo acontecendo com Denise (46 anos, solteira):

Hoje eu não vejo nada negativo, eu nunca me peguei até hoje, no auge dos meus 36 anos, eu nunca me peguei dizendo – puxa, se eu tivesse filho isso não ia acontecer –, né, ainda não, pode ser que um dia eu venha fazer isso, mas eu já me peguei dizendo – ah, que bom que eu não tenho – (riso), várias vezes, várias vezes (CÍNTIA).

Essa realização profissional,.., que prá mim fica cada vez mais claro, porque como eu trabalhei num banco, foi um inferno, no final eu já não tava agüentando, tô querendo me sentir realizada profissionalmente, **tenho** me sentido, entendeu, pôxa, acho tão importante pra mim dizer – ah, eu sou psicóloga, trabalho nisso –, isso prá mim foi sempre tão importante, acho que ainda da prá tentar mais um pouco, isso prá mim, tô realizada? Mais do que um filho, mais que, logicamente eu quero encontrar alguém, eu quero ter alguém, a gente sente falta, lógico, não vou dizer que não, mas o meu foco de realização tá aí, porque eu acho que as outras coisas acontecem quando você tá bem, se você fica bem, entendeu, as coisas fluem, você vai encontrar alguém, nem que seja um namorado que, que, até porque eu gosto de mandar homem embora, então, eu me realizando realmente profissionalmente acho que a coisa fica mais tranqüila, entendeu, acho que esse é o meu foco de realização, mais que um filho, um marido, não busco, não penso – ah, eu preciso arrumar alguém? ter um filho? não (DENISE).

CONCLUSÕES

É possível afirmar, a partir dos nossos dados, o quanto a experiência da não-maternidade é complexa e multideterminada e, assim como a experiência da maternidade, envolve conflitos e ambivalências, de diferentes níveis. O estudo dessas mulheres sem filhos parece apontar para a complexidade dos significados envolvidos em conceitos como o de feminilidade e identidade feminina que não podem ser adequadamente definidos a partir de noções essencialistas, que associam ser mulher a ser mãe.

É possível que as mulheres hoje estejam vivendo o momento que Lipovetsky (1997) denomina o da “terceira mulher”, ou seja, algo no *meio do caminho* entre a antiga mulher, que era vista e se percebia como inteiramente inferior ao homem e a mulher pós-feminismo, que se pretendia igual a ele em tudo. A mulher agora parece querer buscar independência e individualidade sem, contudo, abrir mão de um relacionamento com um homem que, assim como ela, valorize a igualdade de direitos e deveres entre os sexos e a divisão eqüitativa de tarefas e responsabilidades, sonhos e projetos.

Para a maioria das mulheres, e para a sociedade de modo geral, o ideal ainda parece residir numa tentativa de conciliação da maternidade com a realização profissional. Assim, a mulher atual pode e deve encarnar novos papéis sem, contudo, abrir mão do antigo ideal da maternidade, pois só assim ela se tornaria um ser verdadeiramente completo. Ou seja, parece que novas opções podem ser feitas mais naturalmente pelas mulheres de hoje. Entretanto, dentre as escolhas abertas e disponíveis para elas permanece ainda, de forma forte, a maternidade como uma escolha ideal.

Foi também possível perceber na fala de todas as entrevistadas, em algum momento, certo questionamento à socialização tradicional das mulheres como um fator determinante para justificar a manutenção da importância – e também da transformação – do papel da maternidade na vida da mulher, bem como do papel que ela ocupa dentro da família.

Para concluir, gostaríamos de chamar mais uma vez a atenção para o atual processo de mudança pelo qual a sociedade vem passando, seja em relação ao que se entende por família e por maternidade/paternidade, seja no que diz respeito ao que é ser mulher e ser homem. Estas mudanças vêm apontando para a complexidade da opção feminina pela maternidade ou pela não-maternidade no momento atual. Do mesmo modo, pode-se perceber um aumento do questionamento acerca dos papéis masculino e feminino, antes tão bem delimitados, seja em relação à divisão das tarefas domésticas, seja no que diz respeito aos cuidados com as crianças, ou mesmo aos papéis exercidos por ambos no âmbito profissional. Pode-se observar também que as mulheres ainda sofrem pressão para se casarem e se tornarem mães, mas parece que elas estão aprendendo a lidar com essa pressão e com os sentimentos dela decorrentes. Pode-se afirmar, assim, que a identidade feminina, entendida neste trabalho como uma construção social, está passando por um momento de transição. Aonde chegaremos, contudo, ainda não é possível predizer no momento atual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANCHES, M. R. J. (1990) *Maternidade: sim ou não? Por que?* Instituto Superior de Estudos e Pesquisas: Centro de Pós-graduação de Psicologia. Dissertação de Mestrado.

BARBOSA, P. Z. & ROCHA-COUTINHO, M. L. (2007) Maternidade: novas possibilidades, antigas visões. *Psicologia Clínica, 19* (1), 163-185. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S0103-56652007000100012&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 de Março de 2008.

BIASOLI-ALVES, Z. M. M. (2000) Continuidades e rupturas no papel da mulher brasileira no século XX. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília*, 16* (3), 233-239. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722000000300006&lng=en&nrm=iso>>. Acesso em: 05 de Outubro de 2006.

BONINI-VIEIRA, A. (1997) *Definidas pela negação, construídas na afirmação: a perspectiva de mulheres não mães sobre a maternidade e seu projeto de vida.* Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social), Programa EICOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia.

BRAGA, M. G. R. & AMAZONAS, M. C. L. A. (2005) Família: maternidade e procriação assistida*. Psicologia em Estudo,**10* (1), 11-18. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S1413-73722005000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 de Outubro de 2006.

CUCHE, D. (1999) *A noção de cultura nas ciências sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC.

DANILUK, J. C. (1999) When biology isn’t destiny: implications for the sexuality of women without children. *Canadian Journal of Counselling. 33* (2), 79-94.

DUBAR, C. (2005) *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. Trad.: Andréa Stahel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes.

GIDDENS, A. (2002) *Modernidade e identidade*.Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GILLESPIE, R. (2003) Childfree and feminine: understanding the gender identity of voluntarily childless women. *Gender and Society, 17* (1), 122-136.

KEMKES-GROTTENTHALER, A. (2003) Postponing or rejecting parenthood? Results of a survey among female academic professionals. *Journal of Biosocial Science, 35* (2), 213-226.

LETHERBY, G. (2002) Childless and bereft?: Stereotypes and realities in relation to 'voluntary' and 'involuntary' childlessness and womanhood. *Sociological Inquiry, 72* (1) 7-20.

LIPOVETSKY, G. (1997) *A terceira mulher. Permanência e revolução do feminino*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.

MANSUR, L. H. B. (2003) Experiências de Mulheres sem Filhos: a Mulher Singular no Plural. *Psicologia: Ciência e Profissão, 23* (4), 2-11. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/pcp/v23n4/v23n4a02.pdf>. Acesso em: 15 de Outubro de 2006.

MORELL, C. (2000) **Saying No: Women’s Experiences with Reproductive Refusal**.  
*Feminism & Psychology, 10* (3), 313-322. Disponível em: <http://fap.sagepub.com/content/vol10/issue3/>.Acesso em: 08 de Outubro de 2006.

MORRISSETTE, H. & SPAIN, A. (1991) Voluntary Childlessness: a Critical Review of the Literature. *Canadian Journal of Counselling, 25* (4), 422-432.

MOURA, S. M. S. R. & ARAÚJO, M. de F. (2004) A maternidade na história e a história dos cuidados maternos. *Psicologia: Ciência e Profissão, 24* (1), 44-55. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/pcp/v24n1/v24n1a06.pdf >. Aceso em: 15 de Outubro de 2006.

NEGREIROS,T. C. G. M. & FERES-CARNEIRO, T. (2004) Masculino e feminino na sociedade contemporânea. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*, *4* (1), 34-47. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/epp/v4n1/v4n1a04.pdf>. Acesso em: 10 de Janeiro de 2007.

PARK, K. (2005) Choosing childlessness: Weber’s typology of action and motives of the voluntary childless. *Sociological Inquiry, 75* (3), 372-402.

PETRINI, J.C. (2005) Mudanças sociais e familiares na atualidade: reflexões à luz da história social e da sociologia. *Memorandum: memória e história em Psicologia, 8*, p.20-37. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/petrini01.htm>>. Acesso em: 15 de Outubro de 2006.

ROCHA-COUTINHO, M. L. (2004) Novas opções, antigos dilemas: mulher, família, carreira e relacionamento no Brasil. *Temas em Psicologia da SBP, 12* (1), 2-17. Disponível em: <http://www.sbponline.org.br/revista2/vol12n1/art01\_t.pdf>. Acesso em: 01 de Outubro de 2006.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (2003) Divididas e multiplicadas: a maternidade para mulheres executivas cariocas, in: D’ ÁVILA NETO, M. I. & PEDRO, R. L.M.R. (orgs.) *Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social.* 1 ed. Rio de Janeiro: MAUAD Editora. p. 107-125.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (1998) A análise do discurso em Psicologia: algumas questões, problemas e limites, in: L. de Souza; M. F. Q. de Freitas & M. M. P. Rodrigues (orgs.) *Psicologia: reflexões (im)pertinentes*. São Paulo: Casa do Psicólogo. p. 317-345.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (1994) *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco.

SCAVONE, L. (2001) Maternidade: Transformações na família e nas relações de gênero. *Revista Interface, 5* (8), 47-60. Disponível em: <http://www.interface.org.br/revista8/ensaio3.pdf>. Acesso em: 02 de Outubro de 2006.

SOUZA, D. B. L. & FERREIRA, M. C. (2005) Auto-estima pessoal e coletiva em mães e não-mães. *Psicologia em Estudo, 10* (1), 19-25. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S1413-73722005000100004&lng=en&nrm=iso>. Aceso em: 08 de Outubro de 2006.

WAGER, M. (2000) **Childless by Choice? Ambivalence and the Female Identity.**  
*Feminism & Psychology,10,* 389-395. Disponível em: <http://fap.sagepub.com/content/vol10/issue3/>. Acesso em: 08 de Outubro de 2006.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome A Questão de Gênero no MST: um estudo sobre o discurso e as práticas de participação da mulher | **A 016**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Neiva Furlin[[293]](#footnote-293)• |
| Orientadora/o Profª Angela Duarte Damasceno Ferreira |
| IES: Universidade Federal do Paraná |
| Cidade/Estado: |
| Outras Informações: Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPR |

1. **Introdução**

**a) Relevância e objetivos.**

Nas últimas décadas houve um enorme crescimento nos estudos sobre gênero nas diferentes áreas das Ciências Humanas e Sociais. O conceito de gênero, nascido no intenso debate suscitado pelo feminismo nos anos 60 e 70, rapidamente integrou o discurso acadêmico como referencial analítico e relacional no interior dos estudos da área social e humana.

A partir da contribuição acadêmica, no que se refere aos estudos de gênero, as organizações e movimentos sociais passaram a incorporar esse conceito em seu discurso como um conceito útil para explicar comportamentos e papéis assumidos por mulheres e homens na convivência social, bem como para a compreensão dos problemas e dificuldades que as mulheres enfrentam na vida política, social, profissional e familiar.

Isso tem mostrado que na contemporaneidade se vem dando um destaque especial às questões de gênero não só na academia, como nos vários segmentos da sociedade, o que revela a importância deste debate para a sociedade, sobretudo para os segmentos sociais que buscam construir novas relações sociais, em vista da superação das desigualdades de gênero, construídas historicamente.

No meio rural, um dos movimentos que tem se destacando nesta discussão é o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Brasil - MST, que emergiu na história a partir da reivindicação de acesso à terra. Entretanto, no processo de sua organização e consolidação histórica incorporou outras lutas, como a luta por uma política própria no campo da educação em vista da construção de novos valores, a luta por novas estratégias de produção, novas relações com o meio ambiente, bem como a construção de um novo homem e de uma nova mulher, colocando a questão da reforma agrária numa perspectiva de transformação social mais ampla.

Esse trabalho é baseado na pesquisa monográfica de conclusão do curso de Ciências Sociais[[294]](#footnote-294), cujo principal objetivo foi verificar como o discurso da participação da mulher é construído na trajetória histórica do movimento e como este incorpora o debate de gênero em suas políticas. Partiu-se da hipótese de que a incorporação da questão de gênero no movimento estaria conectada com a busca por transformações sociais mais amplas. Além desta questão, procurou-se, de forma ilustrativa, analisar algumas práticas da participação da mulher no interior do movimento[[295]](#footnote-295), evidenciando as conquistas e as contradições em relação ao discurso e às políticas de gênero presentes nos documentos MST.

Para tanto, esse artigo se propõe identificar como o MST, em sua trajetória, discute a participação e o papel da mulher na luta pela terra, pela reforma agrária e por cidadania, e como incorpora em seu discurso a idéia de transformar as relações de gênero no âmbito do movimento, abrindo espaços de participação da mulher, nas múltiplas instâncias de poder existentes em sua estrutura.

#### *b) Procedimentos e métodos de pesquisa*

A pesquisa se caracteriza pela abordagem qualitativa. Na coleta das informações e dados necessários a realização desse estudo deu-se prioridade à pesquisa documental. No entanto, a investigação foi possível também por meio de leituras bibliográficas, consulta à página eletrônica do Movimento Sem Terra - MST e entrevistas semi-estruturadas[[296]](#footnote-296). A pesquisa documental exigiu várias visitas à biblioteca da Secretaria Estadual do MST, onde foram consultadas as publicações do movimento, especificamente os *Cadernos de Formação e Cadernos de Normas*. A partir das publicações e das informações do *site* do MST, buscou-se identificar o discurso do mesmo em relação à questão da mulher, antes e depois da incorporação da questão de gênero, permitindo traçar a trajetória do discurso em relação à participação das mulheres e às políticas que o movimento foi incorporando, neste sentido.

O material empírico foi analisado e compreendido a partir do referencial analítico de *gênero* de Joan Scott[[297]](#footnote-297) e de *poder* de Foucault[[298]](#footnote-298), o que permitiu explicar e compreender a atuação e a posição das mulheres e homens no interior do movimento.

**2. Trajetória e Participação da Mulher no discurso do MST** [[299]](#footnote-299).

Na trajetória da organização e consolidação do MST, as mulheres desempenharam um papel fundamental na luta pela terra, sobretudo dentro dos acampamentos. Elas aparecem lutando de forma igualitária nas mobilizações, sofrendo junto com os homens as agressões da polícia[[300]](#footnote-300). Em certos momentos tiveram uma atuação mais corajosa do que os homens. Após a conquista da terra, nos assentamentos, a participação das mulheres nos espaços públicos e nas instâncias de decisão se reduziu em praticamente 50%. Diversos fatores contribuíram para isso, como o cuidado dos filhos, da casa, ou até mesmo por serem impedidas por seus maridos, as mulheres foram assumindo mais o espaço doméstico, deixando de ter uma participação mais ativa nas assembléias e outras instâncias do MST. Outras vezes, as próprias mulheres se acomodaram por considerar ter alcançado o objetivo com a posse legal da terra.

A participação maior das mulheres na fase de acampamento se deu, em certa medida, pela necessidade do movimento em vista da conquista da terra. Esta experiência foi fundamental para que, diante da percepção da redução da participação nos assentamentos, um bom número de mulheres que vivenciaram estas práticas, quisesse retomar o seu papel ativo no MST. Tal realidade, ainda nos primórdios da trajetória do MST, se evidencia a organização espontânea das mulheres para discutirem seus problemas de participação e de direitos no interior do movimento.

A partir dessa iniciativa, em 1986 criou-se uma comissão de mulheres para discutir posições, fazendo uma ponte entre as bases e a direção nacional do MST que, de certa forma, pressionava o movimento a abrir-se para as necessidades das mulheres. Por outro lado, já no *Primeiro Congresso Nacional do MST*, realizado em 1985, constata-se certa preocupação das lideranças em relação à participação das mulheres, uma vez que este tinha como critério que 30% dos participantes fossem mulheres. O cartaz deste congresso apresentava a imagem de um casal, que segundo Stédile (1999), foi inspirado em um cartaz da Nicarágua, o qual trazia inserida a figura de um homem e uma mulher em uma manifestação. A imagem do cartaz (uma mulher na frente de um homem) do I Congresso passou a fazer parte da Bandeira do Movimento, trazendo a idéia de que a luta pela terra é uma luta que se faz com a participação ativa e igual, tanto de homens como de mulheres.

Em 1986, a organização das mulheres sem terra fez parte da comissão de preparação do I Encontro Nacional de Mulheres Agricultoras e Sem Terra, onde aproximadamente participaram 60 mulheres sem terra de todo o Brasil [[301]](#footnote-301).

Além da pressão interna das mulheres, alguns fatores externos exigiam do MST uma abertura para a participação das mulheres. Estes fatores aparecem ligados aos inúmeros convites para a participação nos eventos de mulheres, como Congresso Internacional de Mulheres em Moscou em 1986; Encontro de Mulheres Rurais do Chile em 1986, entre outros.

A abertura para a questão da mulher e para a importância de sua participação em todos os níveis, aparece num dos princípios gerais do MST, já no primeiro Caderno de Formação do Movimento, impresso em 1986: *“Reforçar a luta pela terra com a participação de todos os trabalhadores rurais, sejam arrendatários, meeiros, assalariados e pequenos proprietários,* ***estimulando a participação das mulheres em todos os níveis*** (grifo meu)”. No que se refere às orientações práticas e internas do Movimento Sem Terra, este mesmo caderno de formação deixa claro de que a mulher deve estar em todos os níveis de organização. *“Em todos os níveis de organização: nos núcleos de base, nos grupos de ocupação, comissão estadual, e coordenação nacional,* ***deve ter companheiras mulheres trabalhadoras***. (grifo meu)”[[302]](#footnote-302)

Inicialmente, a comissão de mulheres do MST tinha o seu espaço no Jornal Sem Terra, onde divulgava os trabalhos realizados na base e abordava alguns temas que ajudassem na reflexão e estudo para as mulheres. Da compilação desses temas foi elaborado o *Caderno de Formação nº 15* – “A Mulher nas Diferentes Sociedades”.

A articulação das mulheres foi ganhando força e espaço dentro do Movimento e, por conta disso, em 1988, conquistaram o capítulo VIII do documento sobre as *Normais Gerais do MST*, a cerca da *Organização das Mulheres*. Por ser uma das primeiras conquistas das mulheres do MST e o primeiro documento a abordar a questão da mulher, transcreveremos aqui todo o capítulo[[303]](#footnote-303):

* **Art. 43.** O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra deve estimular a participação das mulheres em todos os níveis de atuação, em todas as instâncias de poder, e de representatividade.
* **Art. 44.** Devemos combater todo e qualquer tipo de discriminação às mulheres, em todas as atividades do movimento, e lutar contra o machismo em todas as manifestações que impeçam a igualdade de direitos e condições das mulheres trabalhadoras.
* **Art. 45**. Deve-se estimular a organização de comissões de mulheres dentro do movimento dos sem terra, nos assentamentos e nos acampamentos, para a discussão de seus problemas específicos.
* **Art. 46**. A nível municipal, estadual e nacional devemos estimular para que as mulheres sem terra participem ativamente das comissões e demais formas de organização do Movimento dos Trabalhadores Rurais, que se articula dentro do movimento sindical, todas as mulheres trabalhadoras rurais, independente da categoria, unificando sem terra, as pequenas proprietárias posseiras, assalariadas etc...
* **Art. 47**. A nível nacional deve funcionar uma equipe de mulheres do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **A equipe tem como função:** a) pensar, propor e planejar políticas específicas para a organização das mulheres sem terra, e apresentá-las à direção e a executiva nacional; b) a equipe de mulheres a nível nacional será formada por indicação da Direção e da Executiva Nacional, como um organismo específico de trabalho dentro dessas instâncias; c) será de responsabilidade da equipe nacional a elaboração de materiais, publicações e assessorias, para subsidiar e orientar o trabalho específico com mulheres do movimento. (NORMAS GERAIS DO MST São Paulo, 1988)

Embora este quadro de normas represente uma conquista na trajetória da organização das mulheres no interior do Movimento Sem Terra, passando também a ser incorporada no discurso do MST, a insistência pela participação das mulheres revela, ao mesmo tempo, as desigualdades de direitos, de participação entre os homens e mulheres nos níveis de atuação e instâncias de poder, bem como as discriminações que estavam na base do movimento.

As normas propõem que se estimule a organização de comissões de mulheres dentro MST, o que permite pensar que isso seja uma das formas de a mulher conquistar espaços de poder e visibilidade, uma vez que inserida num movimento de luta por transformações sociais, ainda necessita organizar-se dentro do próprio movimento para conquistar seus direitos como mulheres e por relações igualitárias de gênero. Tal suposição nos remete à Pinto (1992), a qual considera que uma das formas de inserção e de construção de espaços de poder é aquela em que as mulheres, aderindo a um movimento liderado por homens, passam a constituir-se em grupos distintos de luta, no interior do próprio movimento.

No relatório do *II Congresso Nacional do MST,* ocorrido em 1990, aparecem novas políticas de ação para a mulher agricultora do MST. Assim, a partir deste congresso o movimento assume novos compromissos em relação à mulher, como: incentivar a participação sindical, direito de associação e a conquista de espaços nas diretorias para as mulheres; comprometer as mulheres a votarem em mulheres e assumir a profissão de trabalhadora rural nos documentos, não aceitando mais a simples denominação “do lar”. Vejamos quais foram as decisões em relação à Mulher do *II Congresso Nacional do MST:*

1. Que os homens apóiem as iniciativas e a organização das mulheres, dando força para suas esposas participarem.
2. Que os assentamentos onde as mulheres já têm organização ajudem as mulheres dos outros assentamentos onde não há esta organização e está difícil de começar em nível de estado.
3. Que as mulheres assentadas incentivem e animem as mulheres do sem terra a participar das reuniões e do movimento.
4. Que nas comissões dos assentamentos, estaduais e nacionais, as mulheres conquistem o seu espaço, sem paternalismos, mas sendo-lhes reconhecida a capacidade de ocupar tais cargos.
5. Que as secretarias estaduais dos sem terra enviem material para ajudar a organização das mulheres nos assentamentos.
6. Que as mulheres participem na renovação sindical, exijam o direito de associação e conquistem seu espaço nas diretorias.
7. Que as mulheres votem nos candidatos que são mulheres e/ ou trabalhadores que defendem os direitos dos assentados e das mulheres na Constituinte.
8. Que, ao tirar documentos em que conste a profissão, as mulheres possam colocar que são trabalhadoras rurais, não aceitando a simples denominação “doméstica” ou “do lar”. Isso é importante na troca de título de eleitor e na certidão de casamento que vierem a fazer.

Na discussão sobre as linhas políticas que deveriam orientar o trabalho no movimento, um outro documento que se refere à questão da mulher na organização do MST é o *Documento Básico* (1994). Esse documento inova ao pretender que o movimento garanta a participação da mulher nos níveis de cooperação agrícola na produção e na tentativa de combater as desigualdades presentes no mundo camponês. Porém, a insistência de que as questões das mulheres sejam tratadas como parte das reivindicações do movimento, isto é, que sejam tratadas como classe e não como gênero, neste momento das discussões do MST, revela ainda certa compreensão de que os problemas das desigualdades entre mulheres e homens são problemas de classe, quando na verdade estão relacionados à construção cultural e social dos papéis determinados para as mulheres e para os homens e, portanto, são problemas de gênero. Os problemas das relações de gênero também acontecem no interior das relações de classe[[304]](#footnote-304). Leia-se os dois artigos que tratam desta questão no documento citado.

**Art.45:** Considerar as questões específicas das mulheres e sua participação como parte integrante das reivindicações e da organização, tratando como classe e não enquanto gênero.

**Art. 152**: Em relação à produção – Temos que garantir a participação das mulheres em todos os níveis da cooperação agrícola e, sobretudo estimular sua participação no trabalho produtivo, como também combater as desigualdades e o tradicionalismo que existe no meio camponês. (DOC. BÁSICO DO MST, 1994)

Outro documento que faz referência à questão da mulher é o do *Programa Agrário (1995).* Este parece ser o primeiro a relatar as reais condições da situação da mulher que vive no campo. Vejamos:

Entre as pessoas que vivem no campo as que mais sofrem as péssimas condições de vida são sem dúvida as mulheres e as crianças. As mulheres realizam uma dupla jornada de trabalho, dedicando-se às atividades domésticas e ao trabalho na produção. A maioria não recebe nada pelo seu trabalho. Não participam das decisões da economia familiar. São as mulheres quem mais sofrem com a falta de atendimento de saúde para si e para seus filhos. Acrescido a isso, encontra-se uma condição generalizada de preconceitos e discriminações pela prática do machismo no meio rural, que submete a mulher a uma condição inferior. (MST – PROGRAMA AGRÁRIO, 1995, p. 16)

Frente a essa constatação, o documento - *Programa Agrário* remete-se ao sexto objetivo geral do MST, elaborado durante o III Congresso Nacional do Movimento, que pretende: *“combater todas as formas de discriminação social e buscar a participação igualitária da mulher”.* Na verdade, esse objetivo como parte dos demais objetivos do MST, revela uma nova postura, por parte desse movimento, diante da situação da mulher e da busca por relações igualitárias no interior do movimento.

Em maio de 1996, após o III *Congresso Nacional do MST,* as mulheres agora mais organizadas e com o apoio de todo o movimento, realizam o *I Encontro Nacional das Mulheres do MST*. Neste encontro, elas começam a falar em gênero e discutem as causas da discriminação entre homens e mulheres, buscando compreender como, historicamente, foi se construindo a dominação de gênero e como essa discriminação foi manifestando na sociedade em geral e no MST. Fruto desse encontro foi a aprovação de alguns encaminhamentos e a elaboração de um plano de trabalho, impresso numa espécie de cartilha intitulada - *A Questão da Mulher no MST*, como documento não só para as mulheres, mas para todo o movimento, servindo de roteiro para estudo e reflexão dos grupos de base . A cartilha relata a evolução de como a questão da mulher foi sendo pensada pelo MST, nos seus documentos.

O conteúdo da cartilha revela que as mulheres reconhecem que nos assentamentos se reproduzem os mesmos problemas da sociedade. Vejamos alguns problemas constatados por essas mulheres: *“as mulheres lutam, mas não têm representatividade; existe diferença entre a teoria e a prática do MST; o trabalho das mulheres é considerado secundário*”

As propostas do plano de trabalho elaborado pelas mulheres surgiram da reflexão sobre a situação da mulher no movimento e das linhas de políticas para as mulheres, já definidas nos principais documentos do MST. O novo que aparece no Plano de Ação estabelecidas na cartilha é o acento para a construção de novos valores, novas relações entre homens e mulheres e a incorporação da questão de gênero como princípio orientativo das ações do movimento. Os **objetivos estratégicos** deste plano são**:** *“Construir novos valores no cotidiano (família, militância direções, postura pessoal); Tratar a questão de classe e gênero enquanto um princípio; massificar a qualificar a participação das mulheres; dar organicidade à participação das mulheres”.* (A QUESTÃO DA MULHER NO MST, 1996). Já os **objetivos específicos** são expressos da seguinte forma: *“Criar mecanismos para garantir a participação das mulheres em todos os níveis; criar novas relações em que os resultados políticos, econômicos e sociais sejam distribuídos de forma igualitária entre os homens e mulheres”.* (A QUESTÃO DA MULHER NO MST, 1996).

O plano de ação define que as questões relacionadas às mulheres sejam trabalhadas pelo movimento nos diferentes níveis de ação, tais como descrevemos abaixo:

1. Na base, ou seja, nos acampamentos e assentamentos.

Conscientizar sobre a necessidade da participação das mulheres na luta pela terra e pela reforma agrária; despertar as mulheres para seus problemas específicos; projetar lideranças para as instâncias; fazer encontros municipais; adequar horários de reuniões e assembléias para possibilitar a presença das mulheres; realizar reuniões com as mulheres para discutir questões específicas; garantir que as mulheres tenham título da terra e garantir a participação nas associações e cooperativas em nível de igualdade. (A QUESTÃO DA MULHER NO MST, 1996, p. 7)

1. Nas instâncias de poder do MST. Aqui já aparece a necessidade de que as questões de gênero sejam trabalhadas e discutidas em todos os setores do movimento: “*que todos os setores encaminhem concretamente a questão de gênero; garantir espaços de estudo e discussão em instâncias, criando mecanismos de participação; projetar quadros femininos e assumir que existem problemas de participação”.* (A QUESTÃO DA MULHER NO MST, 1996. P.8)
2. Entre as mulheres e militantes, o plano de ação considera ser importante: “*em nível de militância e direção, criar fóruns de discussão e capacitação; trabalhar a auto-estima e identidade; forjar uma postura coerente com novos valores para que se possa multiplicar militantes e fazer oficinas de capacitação para que se aprenda a sistematizar discussões”. (*A QUESTÃO DA MULHER NO MST, 1996, p.8)

As orientações do plano de ação pretendiam envolver os homens em todas as discussões e atividades. Tal insistência pode ser vista como um aspecto importante para o MST, uma vez que só é possível mudar as relações entre os homens e as mulheres, na medida em que ambos passam a refletir e a discutir juntos as questões que se remetem às relações cotidianas e aos papéis sociais, num esforço conjunto de mudança de mentalidade e de desconstrução dos modelos determinados culturalmente para ambos os sexos[[305]](#footnote-305) .

Com um dos encaminhamentos de concretização do Plano de Ação, o encontro das Mulheres Militantes definiu a criação de um Coletivo Nacional da Mulher e Coletivos Estaduais. O Coletivo Nacional teria como função: *encaminhar as decisões do encontro nacional e a produção de materiais; centralizar as informações e representar o MST, ou indicar nomes, quando solicitado pela Direção Nacional*. E os Coletivos Estaduais teriam a responsabilidade de receber e repassar o material para o conjunto do MST, bem como, realizar anualmente um encontro estadual das mulheres militantes do MST.

Como forma de consistência ao Plano de Ação, as mulheres assumiram elaborar um Caderno de Formação contendo os principais temas estudados no *I Encontro de Mulheres Militantes do MST*, bem como enviar textos para a página de estudo do Jornal Sem Terra, a fim de divulgar suas experiências.

Uma marca importante desse encontro para o movimento foi o fato de as mulheres do MST assumirem algumas lutas específicas em conjunto com a ANMTR – *Articulação Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais*. Isso dá a entender de que as mulheres do movimento tinham consciência de que os seus problemas são os mesmos das outras trabalhadoras rurais e, portanto, as transformações deveriam atingir o mundo rural como um todo. As lutas conjuntas assumidas foram: “*campanha nacional de documentação das mulheres; campanha de cadastro e título da terra também em nome da mulher; mobilização no dia 12 de agosto; mobilização do dia 08 de março, colocando como bandeira de luta o dia das mulheres com caráter de gênero”.* (A QUESTÃO DA MULHER NO MST, 1996)

Segundo o discurso do MST, a participação das mulheres tem a ver com o crescimento da luta pela reforma agrária e com a compreensão das questões de gênero. Assim, o *I Encontro Nacional das Mulheres do MST* foi, sem dúvida, um grande passo para a história da participação da mulher no MST e para a busca de novas relações entre homens e mulheres, já que a partir deste momento o debate, como também os encaminhamentos práticos são colocados em termos de *gênero* e passam a ser mais articulados e organizados como tal, ou seja, a questão de gênero começa a fazer parte da agenda do MST, com o compromisso de envolver as mulheres e homens na construção de novas relações.

O quadro abaixo sintetiza as políticas para as mulheres presentes no discurso do MST e permite visualizar os avanços do movimento na compreensão das questões relacionadas à mulher e em relação às políticas e compromissos que, gradativamente, foram sendo assumidos até o ano de 1996, quando este passou a incorporar o debate de gênero.

## QUADRO 1 - Evolução das Políticas para a Mulher no discurso do MST

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Ano | **Nome do Documento** | **Compromissos e Políticas em relação à mulher nas Publicações do MST** |
| 1985 | Caderno de Formação nº 01 | * Reforçar a luta pela terra estimulando a participação da mulher * Estimular a participação da mulher em todos os níveis de organização do MST |
| 1988 | Normas Gerais do MST | * Combater todo o tipo de discriminação * Lutar contra o machismo * Estimular a organização das mulheres dentro do movimento * Criação de uma equipe nacional de mulheres com a função de encaminhar as políticas específicas |
| 1990 | Relatório do II Congresso Nacional do MST | * Apoio dos homens às organizações das mulheres * Mulheres como multiplicadoras junto às mulheres no incentivo a ampliação da participação das mulheres nas instâncias do MST * Incentivo às mulheres a conquistarem seus espaços, sendo reconhecidas na sua capacidade de liderança. * Distribuição de material para ajudar a organização das mulheres nos assentamentos * Incentivo a participação sindical, direito de associação. * Incentivo a fazer documentação com a profissão de agricultoras |
| 1994 | Documento Básico do MST | * Garantir a presença das mulheres em todos os níveis de cooperação agrícola e sua participação no trabalho produtivo * Combater as desigualdades e o tradicionalismo no meio camponês * Tratar as questões específicas das mulheres como classe e não como gênero |
| 1995 | Programa Agrário | * Constatação das condições de vida das mulheres no mundo rural: dupla jornada de trabalho, não remuneração, falta de uma política de saúde para a mulher, preconceitos e discriminação por causa do machismo. * Propõe combater as formas de discriminação e promover a participação igualitária da mulher |
| 1996 | Cartilha – A Questão da mulher no MST | * Elaboração de um plano de ação com políticas específicas para a mulher. O que inova:  1. Construir novos valores no cotidiano da família... 2. Tratar a questão de gênero e classe enquanto princípio 3. Massificar e qualificar a participação das mulheres 4. Trabalhar a questão de gênero em todos os setores 5. Criar o Coletivo Nacional de Gênero para encaminhar as políticas de gênero 6. Integrar as lutas das mulheres do MST com a ANMTR |

Fonte: Pesquisa Documental

1. **Incorporação da questão de Gênero no MST**

Como vimos anteriormente, a expressão de gênero no discurso do movimento torna-se visível a partir do *I Encontro Nacional das Mulheres do MST,* quando se propõe também, que esta questão seja discutida em todos os setores. Isso marca a trajetória do movimento como um todo e revela que atualmente, para o MST, a luta pela reforma agrária cada vez mais ultrapassa a conquista da terra, e aprofunda seu compromisso pela luta por educação de qualidade, pela preservação do meio ambiente e pela conquista da cidadania plena de homens e mulheres. Tal questão implica em buscar transformações societárias mais amplas. Praticamente depois de dezesseis anos de caminhada, de luta, discussões, e vivência, constata-se, nos documentos e discurso do Movimento certo avanço na forma de compreender a importância da participação das mulheres e do exercício de sua cidadania.

Se evoluímos nas conquistas econômicas e sociais, entendemos ser possível e necessário crescer como mulheres e homens novos, construindo novas relações sociais, novas relações com o meio ambiente e novas relações econômicas baseadas em novos valores como companheirismo, solidariedade, divisão dos trabalhos, educação, filhos, a igualdade entre mulheres e homens, considerando a diferença como elemento enriquecedor e não como fator de discriminação, visando a participação quantitativa e qualitativa das companheiras em cada um dos espaços conquistados pelo MST: na produção, educação, saúde, comunicação , lazer e formação, assim como nas instâncias de decisão do MST. ([www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm](http://www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm), acesso em jun. 2002 )

O debate de gênero no MST tem suas raízes nas diversas experiências organizativas das mulheres nos acampamentos e assentamentos e também pela própria vivência das lideranças femininas. O debate de gênero iniciou fora dos espaços orgânicos do movimento, quando foi se recolhendo as experiências das organizações das mulheres nas diversas regiões em nível de estado como de todo o país, e também a partir da discussão dos novos valores. Além da dinâmica interna do movimento, através das organizações de mulheres, há de se considerar que o debate de gênero também tenha sido incorporado no movimento por influência de agentes externos, como bem assinala Lopes (2001, p.3):

Há um outro fator que se soma aos esforços das mulheres, talvez como conseqüência destes nos países de primeiro mundo. Trata-se da pressão das agências financiadoras internacionais que começaram a colocar como condição para a aprovação dos financiamentos dos projetos a contemplação da categoria ‘gênero’ tanto como reflexão teórica como nos programas de ações dos movimentos e ONGs financiados . A discussão de gênero no movimento, começou com a discussão dos valores, da construção do novo homem e da nova mulher. Pode ter tido influência externa. [...] A busca da construção de novos valores, fez uma revolução dentro do movimento, nós queremos uma sociedade diferente, então nós temos que construir valores novos, pra sobrepor estes valores da sociedade capitalista. No momento em que começamos a trabalhar estes valores, o movimento abriu para um mundo novo. Eu acho que este é um salto de qualidade inexplicável, Quando você começa a trabalhar a solidariedade você tem que ver o outro, e o outro é o homem e a mulher, é jovem, é doente, é velho, e’ deficiente, é uma série de questões que começa a surgir. (Entrevista nº 3 – Mulher integrante da Direção Estadual do MST)

Segundo o depoimento acima, a incorporação do debate de gênero no MST insere-se ainda dentro da proposta da busca por novos valores, ou seja, de novas relações com a produção, com o meio ambiente e entre homens e mulheres. A construção de novos valores implica numa transformação social, que vai além da conquista da terra. É acreditando nesta possibilidade que o movimento assume outras lutas. Esta questão pode ser visualizada ainda, a partir da fala de uma das mulheres que faz parte da direção estadual, vejamos:

[...] nós temos que lutar por uma transformação social maior, não podemos ficar só na luta pela terra, por isso nós assumimos outras lutas, porque é uma incoerência só querer terra, se a vida da gente não for mais feliz, não for melhor. Pra gente ser mais feliz, precisamos nos relacionar melhor como homens e mulheres. Então eu acho que o movimento chegou a uma conclusão de que a luta pela terra é bem maior do que a terra. (Entrevista nº 3 – Mulher integrante da Direção estadual do MST)

Ao incorporar novas lutas, como parte do processo de reforma agrária, o movimento assumiu, também, o discurso da luta pela igualdade de gênero, porém no início, esta questão era vista como um tema específico das mulheres, como se vê no seguinte fragmento de texto encontrado no site do MST/SP:

Naquela época a compreensão sobre a questão de gênero no MST, era a de que as mulheres deveriam discutir suas questões específicas como problemas a serem resolvidos, fundamentalmente pelas próprias mulheres com o apoio da organização, a preocupação era como envolver o maior número de mulheres na luta pela Reforma Agrária. No entanto, para as companheiras a preocupação sobre a participação da mulher não era uma questão de quantidade, mas também e fundamentalmente de qualidade e que exigia a participação dos companheiros e da organização de uma maneira mais intensa. ([www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm](http://www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm). Acesso jun. 2002)

O movimento foi avançando na compreensão de que as questões de gênero interessavam tanto aos homens quanto as mulheres. Desta forma, a incorporação do debate de Gênero no MST contribuiu para que o movimento percebesse que era *“necessário avançar no entendimento da questão de gênero com as mulheres, mas também com os companheiros, em todos os setores e instâncias do MST, deixando de ser um debate de responsabilidade das mulheres e passando a ser um desafio da organização”* ([www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm)](http://www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm)). Isso levou o movimento a definir os objetivos e as primeiras linhas de ação a nível estadual e nacional. A novidade agora, evidente no discurso do movimento, é que juntamente com as mulheres os homens são incluídos no processo de definição das linhas políticas, uma vez que as novas relações de gênero dependem fundamentalmente da participação e reflexão de ambos. Vejamos quais foram os objetivos e linhas políticas em relação à mulher assumidas pelo MST, após esta nova compreensão a partir da perspectiva de gênero:

Elevar o nível de participação das mulheres na luta pela reforma agrária e na construção de uma nova sociedade.

Construir relações de gênero no cotidiano, a partir da construção da reforma agrária, no trabalho, entre lideranças e na educação familiar, resgatando os valores humanistas baseados na igualdade, valorização do ser humano, visando a construção do novo homem e da nova mulher.

Qualificar a participação das mulheres em todo o processo da luta pela terra: antes, durante e depois.

Motivar a participação das mulheres em todos os níveis, com o objetivo de garantir a aplicação das linhas políticas e fortalecer o espírito combativo.

Implementar as Cirandas para possibilitar a atuação das mulheres nas instâncias da organização e a participação em atividades diversas

Garantir uma educação dos filhos que não gere discriminação, mas que esteja comprometida com a construção do novo homem e da nova mulher.

Garantir trabalho produtivo para as mulheres com a participação também no planejamento, administração, execução e distribuição dos resultados da produção.

Criar coletivo de gênero em nível nacional, estadual, regional, assim como em cada um dos assentamentos/ acampamentos, para garantir os objetivos e linhas políticas de gênero no MST.

Garantir que o documento da Terra saia em nome dos dois: homem e mulher, assim como participar do processo de discussão, elaboração e assinatura de projetos.

Desenvolver campanhas contra a violência à mulher, fazer educação contra a discriminação, através do desenvolvimento de campanhas educativas.

Diagnosticar a documentação e participação da mulher nos assentamentos. (Cartilha – Gênero no MST. Mimeografado, s/d)

A cartilha *Gênero no MST*, ao tratar da metodologia de trabalho, sugere que o aprofundamento das questões de gênero se realize com todos os membros da organização, devendo perpassar todo o processo de formação nos assentamentos, em vista da construção de novas relações e da maior participação das mulheres. O trabalho realizado teria como princípio a união das lutas de gênero e de classe, em vista da concretização dos objetivos do MST, entre eles, a transformação da sociedade. Essa iniciativa em unir as lutas de classe e gênero pode ser vista como um avanço no discurso e na forma de compreender o processo de transformação da sociedade, uma vez que a dominação não se dá apenas via classe, mas também em relação ao gênero[[306]](#footnote-306), que podem ser evidentes nas micro-relações de poder entre homens e mulheres.

A criação dos coletivos[[307]](#footnote-307), agora não mais de mulheres, mas de gênero em nível nacional e regional teria a função de garantir os encaminhamentos das políticas de gênero. Até o momento dessa pesquisa nem todos os regionais haviam organizados esses coletivos de gênero. A proposta do movimento era de que os coletivos de gênero em nível nacional, estadual como também dos assentamentos, fossem coordenados por 50% de mulheres e 50% de homens.

No decorrer da luta, o MST foi percebendo que apenas o acesso à terra não iria garantir uma verdadeira inserção social e o alcance da cidadania almejada.Esta constatação fez com que o movimento se organizasse em setores[[308]](#footnote-308), estes se articulariam em busca de outras conquistas sociais. Assim, gênero passou a ser um setor de reflexão dentro da organização do MST com a mesma importância dos outros setores. A questão de gênero também passou a ser assumida como um tema transversal de reflexão em todos os setores e atividades do movimento. Assim sendo, a proposta de reflexão sobre as questões de gênero passou a se constituir como uma luta, com a finalidade de estabelecer novas relações sociais entre homens e mulheres. Vejamos o discurso do movimento neste sentido:

A luta de gênero complementa a luta do povo pela reforma agrária e devem ser simultâneas. Porque não existe uma verdadeira transformação da sociedade apenas mudando as estruturas político-econômicas. Devemos garantir também as novas relações pessoais na construção do novo homem e da nova mulher. Estes são alguns dos nossos grandes desafios para essa nova etapa de organização. Desafios que queremos compartilhar com todas e todos que acreditam ser possível a construção de uma sociedade de homens e mulheres novos, iguais, independentemente de etnia, raça ou gênero. Acreditamos que estes novos desafios serão no futuro mais uma vitória. (http: [www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm](http://www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm). Acesso, jun. 2002)

É possível evidenciar que, ao incorporar gênero nas linhas políticas de ação, o movimento compromete-se com a transformação da sociedade em dimensões mais amplas, já que a transformação social não se dá somente pela mudança das estruturas políticas e econômicas, mas inclui também, novas relações entre homens e mulheres[[309]](#footnote-309). Como o MST se inspira, em termos de objetivos e legitimação no marxismo, esta postura representa uma mudança para ao movimento.

Uma vez incorporada a questão de gênero nas políticas do MST, o Coletivo Nacional de Gênero assumiu a reflexão e a elaboração de um material relacionado à temática, que seria destinado às bases e à todos os setores do movimento. Desse compromisso surgiu o documento de formação intitulado: *Compreender e construir novas relações de gênero*, publicado em 1998. Este documento reuniu uma coletânea de textos sobre as questões de gênero de diversas/os autoras/res, e foi constituído como um documento permanente de estudo, aprofundamento e debate nas instâncias de lideranças, nos cursos de formação, nos coletivos, bem como nas bases do movimento. Pode-se afirmar que essa publicação e a proposta de estudo e reflexão se constituiu em um passo significativo no compromisso com a construção de novas relações no interior do movimento, uma vez que a formação é um dos instrumentos importantes para a mudança de mentalidade e a desconstrução dos papéis e modelos de gênero que foram historicamente e culturalmente construídos e reproduzidos, sobretudo no meio campesino.

Outro material elaborado pelo Coletivo de Gênero foi a cartilha - *“Mulher sem Terra*” – uma espécie de caderno de formação dirigido particularmente às mulheres da base, com o intuito de fortalecer a participação e a organização das mulheres. Ela aborda os conteúdos de estudo do documento citado anteriormente, elaborados na forma de encontros com uma linguagem simples e uma metodologia específica. Os encontros são estruturados de tal forma – relato social, discussão, problematização da realidade do acampamento ou assentamento – que proporcionam a tomada de consciência da situação das mulheres e as possíveis saídas em vista da transformação das relações de gênero no interior do movimento.

Essas constatações revelam e confirmam que a preocupação com a questão de gênero não se restringe a um setor isolado do MST, mas perpassa outros setores[[310]](#footnote-310) de reflexão no interior do movimento, inclusive o de formação, uma vez que as novas relações que o movimento almeja construir no seu interior atingem as dimensões sociais, políticas e econômicas e a educação é o principal instrumento para este fim.

4. **Considerações Finais**

O presente estudo buscou identificar como foi sendo construída a trajetória da participação da mulher no interior do MST e a incorporação do debate de gênero, a partir do discurso presente nas principais publicações do movimento. Os resultados possibilitaram identificar mudanças significativas em relação à participação da mulher. Por isso, destacamos algumas conclusões que parecem ser relevantes dentro da proposta dessa pesquisa.

Grande parte das políticas do MST em relação à mulher foram conquistas da organização das mulheres e não uma iniciativa do movimento em si. Além dessa questão, fatores externos também contribuíram para abertura maior nos espaços de participação das mulheres, como os diversos convites para a participação de congressos e encontros internacionais.

Um marco significativo na trajetória da participação das mulheres foi a realização do *I Encontro Nacional das Mulheres do MST*, o qual deu um impulso no processo de discussão sobre a situação da desigualdade de gênero e motivou a elaboração de um plano de ação com acento especial à construção de novos valores e de novas relações entre homens e mulheres, tendo em vista a ampliação da participação das mulheres nas instâncias de poder e a construção de novas relações de gênero no interior do movimento.

A pressão interna das mulheres e a influência do debate acadêmico, presente em diversas organizações aparece como alguns dos motivos que levou o MST a incorporar o debate de gênero em seu discurso e nas políticas de ação, sem desconsiderar a possível pressão das agências financiadoras internacionais que solicitavam a contemplação da categoria de gênero tanto na reflexão teórica, como nos programas de ação dos movimentos, como condição de aprovação dos financiamentos, como bem assinalou Lopes (2001), em seus estudos.

A incorporação do debate de gênero conectado à busca pela construção de novos valores, configura o MST como ator social na história brasileira e encarna uma novidade ao se apresentar como protagonista de novos valores, ou seja, do novo homem e da nova mulher, de um novo modelo de produção agrícola e de relação com o meio ambiente, de um novo modelo organizativo que amplia a participação dos membros dentro do movimento. Tudo isso marca o compromisso do MST com a transformação social no sentido mais amplo, e revela que a sua luta pela Reforma Agrária vai muito além da luta pela conquista da terra. Esta constatação não implica em desconhecer as contradições e limites desta auto-percepção do movimento como agente de mudança social

Os resultados da pesquisa apontam a existência da compreensão de que a construção de uma sociedade mais justa passa também, pela construção de relações igualitárias de gênero. Isso fez com que o movimento passasse a integrar, em seu discurso e em sua luta política, a busca por um processo de transformação das relações entre os gêneros. Tal questão pode ser vista como um salto qualitativo na organização do MST, já que demonstra compreender que a nova sociedade não implica somente em novas relações de classe, mas também em novas relações de gênero no interior de uma mesma classe. Nesse sentido, o discurso do MST e algumas de suas práticas mostram que é possível combinar as lutas de classe e de gênero na construção de uma nova sociedade, embora esta questão, em nível das idéias, ainda mereça aprofundamento.

A partir da incorporação do debate de gênero, o discurso do MST evidencia outros aspectos que podem ser considerados como saltos qualitativos na organização interna e no compromisso com a transformação social:

* Ao incorporar o debate de gênero no processo da luta pela transformação social, o MST se abre para preocupações que não foram priorizadas pelo pensamento marxiano – que é o referencial teórico e político do movimento - mas que sempre existiram na dinâmica da sociedade capitalista.
* As “questões das mulheres” que antes eram tratadas pelo MST, como algo específico delas, com a incorporação do debate gênero, passam a fazer parte das suas lutas mais gerais. O próprio movimento avançou na compreensão de que as mudanças sociais serão fruto da participação de trabalhadores e trabalhadoras e a igualdade de gênero é fundamental para a construção de uma sociedade fundada sobre a justiça.
* A elaboração de material específico para estudo e reflexão com as mulheres da base e com as lideranças do movimento pode ser visto como um instrumento importante para a tomada de consciência sobre as desigualdades de gênero e para a problematização da realidade do assentamento em relação às questões de gênero. Pode-se considerar que esta foi uma estratégia significativa para o processo de mudança de mentalidade e construção de novas práticas no interior do movimento.
* A contribuição significativa que o MST pode dar a sociedade é o fato de apontar, através de suas políticas de ação, que as questões de gênero podem ser objeto da prática dos movimentos sociais na luta pela transformação da sociedade. Pode-se afirmar isso frente às diversas alternativas que o movimento propõe para reflexão e estudo, com envolvimento tanto de homens como de mulheres, bem como pela implantação de políticas de gênero como tentativa de superação do modelo patriarcal e, de avanço no processo de construção de novas relações de gênero. Isso, por sua vez, implica em novos papéis, em novas identidades de gênero, em novas práticas sociais e, conseqüentemente, em mudanças culturais significativas no interior do próprio movimento. Tal questão nos leva a concordar com Loro (1999), de que as identidades de gênero são instáveis e estão sempre se constituindo e se transformando a partir das mudanças culturais, nos diferentes momentos históricos.
* A insistência do movimento em envolver tanto os homens como as mulheres no estudo e na reflexão das questões de gênero demonstra um avanço significativo na compreensão de que este é um debate para ambos os sexos e, as novas práticas sociais serão possíveis a partir da mudança de mentalidade dos dois.

Em termos de proposta e discurso em relação à importância da participação da mulher e o compromisso com a construção de novas relações de Gênero, podemos dizer que houve grandes avanços. Porém, encontramos, também, alguns limites identificados nas publicações do MST. Ao mesmo tempo em que o movimento apresenta grande preocupação com a participação da mulher em todos os níveis de ação, as expressões usadas na escrita contradizem, em alguns dos seus documentos, o discurso, por reforçar a idéia de que cabe aos **companheiros** a tarefa de refletir, organizar, planejar e se capacitar para assumir as instâncias de poder. A linguagem utilizada mostra que, na representação dos membros do MST, ainda está introjetado o modelo da cultura patriarcal, onde o espaço público da organização e decisão política do movimento cabe ao homem e à mulher, restam os afazeres domésticos. Mas cabe salientar que, no contexto dos cadernos de formação, encontramos também expressões que incluem os homens e as mulheres como sujeitos destas tarefas.

Os dados coletados, como parte da pesquisa de campo junto à Direção Estadual do MST e às lideranças de um dos assentamentos foram importantes para ilustrar como acontece a participação da mulher nas práticas do movimento. A partir desses resultados, podemos dizer que proposta da igual participação da mulher nas instâncias de poder ainda permanece sendo um desafio a ser perseguido. Embora a nova reestruturação organizativa dos assentamentos busque ampliar os espaços para a mulher, a sua participação em número e qualidade é ainda muito limitada. Sem nos estender muito, apresentamos alguns aspectos significativos evidenciados na pesquisa de campo.

Tanto no assentamento como na direção estadual, a mulher ainda não ocupa 50% dos espaços que as políticas de gênero apresentam como meta, porém há de se considerar que, a partir da incorporação do debate de gênero no MST, as mulheres, gradativamente, vêm ampliando sua participação nas instâncias de poder, ocupando espaços que outrora eram considerados lugares por excelência de “homens”. Mas há, também, a evidência de que as mulheres, na sua maioria, participam e representam os setores que historicamente são considerados como espaço “feminino”, é o caso de constatar a sua presença maior nos setores de gênero, educação e saúde[[311]](#footnote-311).

Grande parte das mulheres que estão assumindo alguma liderança no *Assentamento do Contestado* apresenta uma trajetória histórica de participação, antes e depois de ingressar no MST. Isso nos permite pensar que a mulher quando participa e toma consciência de seu papel na sociedade, através de sua prática, vai rompendo com os modelos de gênero tradicionais, resgata a sua cidadania e contribui de forma significativa com a mudança de mentalidade de seus companheiros, envolvendo-os no processo de construção de novas relações de gênero. Nesse assentamento verifica-se, por outro lado, que as questões de gênero ainda aparecem não como algo que diz respeito aos homens e às mulheres, já que o setor de gênero estava constituído somente por mulheres. Essa prática revelou certa contradição em relação ao discurso que propunha a 50% de participação, para mulheres e homens em todos os setores.

No entanto, nas falas, as mulheres revelaram que, apesar das ambigüidades da compreensão e das dificuldades na construção de novas relações de gênero, um caminho importante já foi percorrido. Consideram que tanto as mulheres como os homens apresentam potencial para assumir cargos de lideranças no movimento, porém ambos necessitam de capacitação para isso. A questão que se coloca é no âmbito das práticas organizativas e da formação e não mais numa desigualdade não superável entre os sexos, ou seja, parecem começar a entender a historicidade das desigualdades e a possibilidade de sua superação.

É importante considerar que a participação da mulher na direção estadual trouxe contribuições significativas, no sentido de abrir espaço para a discussão de outras questões, que até então, não eram levadas em conta pelo movimento, sobretudo no que se refere à abertura maior para as políticas que garantam a saúde e a participação das mulheres. No entanto, neste espaço e nas instâncias de base do movimento, as relações de gênero aparecem permeadas de conflitos, uma vez que o fato de ser homem ainda legitima a hierarquia de poder. Esses conflitos e desafios que as mulheres enfrentam nos espaços de decisão e poder do MST revelam, de um lado, a existência de um poder oculto, em grande parte, exercido pelo sexo masculino e, de outro, mostram a necessidade de se continuar estabelecendo políticas de gênero que estimulem e garantam maior integração e participação feminina nos espaços de poder e relações igualitárias de gênero através da negociação e partilha do poder, como bem assinala o conceito de poder em Foucault.

A concepção de partilha de poder e a possibilidade de negociação como estratégia para a construção de novas relações de gênero, implica em novas relações de poder. Assim, poderíamos pensar que estaríamos próximas da solução dos problemas das relações desiguais entre gêneros. Porém, não é bem assim, pois se o poder não é algo que se tem, mas algo que se negocia permanentemente. As negociações não se dão de forma tão pacífica como desejaríamos, já que o poder confere status e reconhecimento social e, por este motivo se torna difícil alguém abrir mão de algo que dá destaque social. Se na sociedade atual os homens ainda detêm maior parcela de poder, não podemos admitir que exista um poder masculino absoluto, uma vez que foi possível evidenciar no MST que as mulheres, em pequenas parcelas, resistem e também participam da estrutura de poder.

A partir dessas considerações, pode-se dizer que o MST tem compromisso com a construção de novas relações de gênero, pensadas como parte da construção de uma nova sociedade. Por outro lado, as suas práticas revelam que construção de uma sociedade nova, onde a equidade de gênero seja norteadora de novas relações sociais, continua sendo um desafio que depende da mudança gradativa da mentalidade de ambos os sexos e da superação e desconstrução de modelos que foram historicamente introjetados pela cultura patriarcal.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABRAMOVAY, M.; RUA, M. das G. ***Companheiras de Luta ou “Coordenadoras de Panelas”?*** As relações de gênero nos assentamentos rurais. Brasília, Ed. UNESCO Brasil, 2000.

FERRAND, M. ***Relações Sociais de Sexo, Maternidade e Paternidade***. Trad. Soraya Tahran, 1987, mimeografado.

FERREIRA, A. D. D. “Movimentos Sociais no Paraná”, in: BONIN, A. A. et. al. ***Movimentos Sociais no Campo***. Curitiba: Ed. Criar, 1987.

FLAX, J. “Pós Modernismo e as relações de Gênero na teoria Feminista” In: Hollanda H. (org.) ***Pós Modernismo e Política***. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p.217-250.

FOUCAULT, M. ***Microfísica do Poder***. 14. ed. Rio de janeiro: Graal, 1999, 14ª Ed.

GOHN, M. da G. ***Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas clássicos e Contemporâneos*.** São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

GOMES, I. Z. ***Terra & Subjetividade – a recriação da vida no limite do caos****.* Curitiba: Ed. Criar, 2001.

LAVINAS L. “Do feminino ao Gênero: A construção de um objeto”. In: COSTA, A. O; BRUSCHINI, C. (org.) ***Uma Questão de Gênero****.* Rio de janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1992

LOPES, C. T. ***Gênero na Agenda dos Movimentos Sociais****:* ***Idéias religiosas como ângulo de análise****,* 2001, mimeografado

LOURO, Guacira L. ***Gênero, Sexualidade e educação***. 3. ed. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 1999.

MACHADO Lia Zanoto. “Gênero, um novo Paradigma?”. ***Cadernos Pagu****.* Campinas, n.11. p.107-125, 1998. .

MORAES, M. L.Q. de. “Usos e Limites da Categoria Gênero”. ***Cadernos Pagu.*** Campinas, n.11. 1998.

MOTTA, A. B. da. “As dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento”. ***Cadernos Pagu***. Campinas, 1999.

PACHECO, M. E. L. “Agricultura Familiar: Sustentabilidade Ambiental e igualdade de Gênero” in: BUARQUE, C. *et. al.* ***Perspectivas de Gênero. Debates e questões para ONGS*.** SOS CORPO Gênero e Cidadania. Edições, 2002.

PETRAS, J. “Uma revolução dentro da Revolução” In: ***Compreender e construir* Novas Relações de Gênero**. São Paulo: MST, 1998.

PINTO, C. R. “Movimentos Sociais, espaço privilegiado da Mulher enquanto Sujeito Político” in: COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, C. ***Uma Questão de Gênero***. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1992.

SAFFIOTI, H. “Rearticulando Gênero e Classe Social”. In: COSTA, A. O; BRUSCHINI, C. (org.) ***Uma Questão de Gênero****.* Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1992.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. ***Revista Educação e Realidade.*** Porto Alegre. v.16. n.2, p.5-22, jul/dez.1990.

STÉDILE, J. P; FERNANDES, B. M. ***Brava Gente: a Trajetória do MST e a Luta pela Terra* *no Brasil****.* São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 1999.

# PUBLICAÇÕES DO MST

MST. ***Caderno de Formação nº 01.*** Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. São Paulo, 1986

MST***. Caderno de Formação nº 02***. Mulher Sem Terra. São Paulo, s/d.

MST. ***Caderno de Formação nº 04.*** Plano Nacional de reforma Agrária e MST. São Paulo, 1985.

MST. ***Caderno de Formação nº 05***. Como se organiza o MST. São Paulo: 1985.

MST. ***Caderno de Formação nº 10.*** A luta continua: como se organizam os assentamentos. São Paulo: 1987.

MST. ***Caderno de Formação nº 12***. MST – 3º Encontro Nacional. São Paulo, 1987.

MST. ***Caderno de Formação nº 13.*** Nossa força depende de nossa união. São Paulo, 1897.

MST. ***Caderno de Formação nº 14***. Construir sindicalismo pela base. São Paulo, 1987

MST***. Caderno de Formação nº 15***. A Mulher nas Diferentes Sociedades. São Paulo, 1988.

MST. ***Caderno de Formação nº 17***. Plano Nacional do MST 1989-1993. São Paulo, 1989

MST. ***Caderno de Formação nº18.*** O que queremos com as escolas no assentamento. São Paulo, 1991.

MST. ***Caderno de Formação nº 24.*** Método de trabalho popular. São Paulo, 1997

MST. **Caderno de Formação nº 31**. O movimento camponês e a luta pela reforma agrária. São Paulo, 1999

MST. ***Documento Básico do MST***. São Paulo, 1994

MST. ***Normas Gerais do MST.*** São Paulo, 1988.

MST. ***Programa Agrário.*** São Paulo, 1995.

MST. ***A questão da Mulher no MST.*** São Paulo, 1996.

MST. ***A questão de Gênero no MST***. Apostila. S/d

MST. ***Compreender e construir novas relações de gênero***. São Paulo, 1998

MST. **Princípios da Educação no MST**. São Paulo, 1999

MST. ***Reforma Agrária: por um Brasil sem latifúndio***. São Paulo, 2000

MST. http://www.mst.org.br/mstsp/sgen.htm. Acesso em junho/2002

|  |  |
| --- | --- |
| Nome OFICINAS EM DINÂMICA DE GRUPO: UMA ESTRATÉGIA DE PREVENÇÃO À REINCIDÊNCIA À VIOLÊNCIA DE GÊNERO? | **A 017**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Ana Paula Dias Macêdo1 |
| Orientadora/o Betânia Diniz Gonçalves2 |
| IES: PUC - Minas – Unidade São Gabriel |
| Cidade/Estado: MG |
| Outras Informações: |

# Introdução

Este artigo apresenta de modo sucinto as discussões realizadas em meu trabalho de Conclusão do Curso de Psicologia da Unidade São Gabriel da PUC - Minas. O objetivo principal de minha pesquisa fora identificar qual a contribuição da utilização da oficina em dinâmica de grupo: “violência de gênero”, realizada na casa abrigo Sempre Viva (Belo Horizonte), como estratégia de prevenção à reincidência à violência de gênero. O interesse em desenvolver tal trabalho teve início a partir da realização de um estágio extra-curricular na Casa Abrigo Sempreviva (CASV), equipamento da Prefeitura de Belo Horizonte. A casa abrigo atende mulheres e crianças menores de 18 anos, em situação de violência de gênero, com risco iminente de morte e que no momento não apresentam alternativa de proteção. Na casa abrigo acompanhei de perto muitos casos de violência de gênero, realizando encaminhamentos sociais, jurídicos, psicológicos das usuárias e atendimentos psicossociais semanais às mesmas. O contato com essas mulheres me provocou muitos questionamentos e reflexões acerca desta realidade e, principalmente, o interesse em saber o quê tem sido feito e/ou em quais ações devem ser pensadas e utilizadas como estratégias para prevenir a violência de gênero, com vistas a eliminar ou pelo menos diminuir a incidência de tal fenômeno. Por meio da experiência vivida no estágio e leitura de textos acerca da temática, pode-se afirmar que a violência contra mulheres é um fenômeno que acontece cotidianamente nos lares brasileiros. Os resultados da pesquisa realizada em 2001, pelo Núcleo de Opinião

1 Graduanda do 10º período de Psicologia da PUC- Minas Unidade São Gabriel

2 Doutora em Psicologia Social - Professora Adjunta III PUC Minas – Unidade São Gabriel.

Pública da Fundação Perseu Abramo (2001), nos trazem dados que apontam a recorrência desse tipo de violência contra as mulheres no país. Essa pesquisa teve por objetivo estudar o universo feminino e para tanto foram realizadas entrevistas pessoais e domiciliares com uma amostra de 2.502 mulheres de 187 municípios, dos 24 estados brasileiros, das 5 macro-regiões do país. O Núcleo de Opinião Pública entrevistou mulheres de 15 anos ou mais acerca de temas como saúde, sexualidade, trabalho, violência, educação, trabalho doméstico, cultura, política e lazer. Os resultados dessa pesquisa, no que diz respeito à violência, indicam que 6,8 milhões dentre as brasileiras vivas já foram espancadas ao menos uma vez e estima-se que 2,1 milhões de mulheres no mínimo sejam espancadas por ano no Brasil, ou seja, uma a cada 15 segundos. E ainda essa pesquisa aponta que, uma a cada cinco brasileiras (19%) declara, espontaneamente ter sofrido algum tipo de violência por parte de um homem.

Sendo assim, acredito que além da existência de mecanismos capazes de punir e intervir de maneira a erradicar a violência de gênero quando ela já aconteceu, é fundamental o investimento em ações que visem à prevenção desse e de qualquer outro tipo de violência. Será que isso é possível? É acreditando na viabilidade e eficácia da prevenção à reincidência da violência de gênero como forma de erradicação da mesma, que me propus a executar tal trabalho. E para tanto, tomo como referência as oficinas realizadas na Casa Abrigo Sempre Viva cuja temática é a discussão da “violência de gênero”, tendo como principal objetivo identificar qual a contribuição dessa oficina como estratégia de prevenção à reincidência desse tipo de violência.

A “Casa Abrigo Sempre Viva” está entre um dos equipamentos cujo objetivo é intervir quando a violência já aconteceu, mais especificamente quando existe um risco real de morte dos sujeitos envolvidos na situação de violência crônica, que no caso são mulheres, que em sua maioria, têm filhos que também são abrigados. As mulheres podem permanecer por um período de, no máximo, 90 dias no abrigo, sendo que esse tempo pode variar dependendo da avaliação do risco realizada pela equipe técnica do equipamento (BELO HORIZONTE, 2002).

Nesse período, além da proteção, a Casa Abrigo também tem por objetivo promover espaços nos quais as mulheres possam falar de suas vivências relacionadas à violência sofrida com vistas a proporcionar reflexões que permitam que elas ressignifiquem tais vivências e se tornem sujeitos de suas histórias. A oficina destinada a discutir e refletir sobre a violência de gênero ocorre, semanalmente, e tem por base a metodologia em dinâmica de grupo de Afonso

(2002). Este tipo de metodologia permite iniciar e fechar discussões num mesmo encontro, o que é ideal em função das características do grupo que participa dessas oficinas. Ao longo das oficinas mulheres são desligadas do equipamento, outras entram e isso não inviabiliza o trabalho de acordo com a equipe técnica da Casa Abrigo. É feito um planejamento de 12 encontros com duração de 2 horas cada, o que compreende o período de 3 meses, que é o prazo máximo de permanência da maioria das mulheres que passam pelo abrigo.

No entanto, não se sabe ao certo qual a repercussão que as discussões e reflexões realizadas nessa oficina tiveram na vida das que dela participaram. Sendo assim, a pesquisa teve como principal objetivo identificar qual a contribuição dessas oficinas, como uma estratégia efetiva de prevenção à reincidência à violência de gênero. E ainda, teve como objetivos específicos saber o que mudou na vida das mulheres a partir das discussões propostas nessas oficinas no que diz respeito às suas relações cotidianas, com seus filhos e companheiros; visou saber também quais conceitos/valores relativos à violência de gênero foram apropriados. Nesse sentido a pesquisa realizada constituiu-se, pois, em uma avaliação da metodologia de oficinas, usada dentro do equipamento público de proteção das mulheres como uma ferramenta de prevenção à violência. Penso que, ao se constatar a importância que essas oficinas tiveram na vida das mulheres que passaram pelo abrigo, no que diz respeito à sua contribuição como uma estratégia eficaz de prevenção à violência de gênero, a mesma poderá ser adotada de maneira mais sistemática nos diversos âmbitos da sociedade, como por exemplo, nos demais programas destinados ao enfretamento desse tipo de violência.

# Metodologia

Para a realização deste trabalho foi realizada uma pesquisa teórica acerca da temática violência de gênero, oficinas em dinâmica de grupo e prevenção e entrevistas semi- estruturadas com duas ex-abrigadas que participaram pelo menos da maioria dos encontros de um ciclo completo de oficinas enquanto estavam abrigadas.

Esse tipo de metodologia, segundo Minayo (1994), possibilita um aprofundamento no mundo dos significados das ações e relações humanas, aspecto que não pode ser quantificado em equações e estatísticas.

Após a coleta dos dados foi realizada a análise de conteúdo dos mesmos à luz dos conceitos violência de gênero, prevenção e oficinas em dinâmicas de grupo que serão abordados em outro momento neste artigo. A análise de conteúdo demanda uma definição

clara do problema a ser pesquisado e cada entrevista é tratada em profundidade, já que o estudo é, sobretudo, qualitativo, as questões de amostragem se tornam secundárias, mas a seleção dos que serão entrevistados deve ser explicitada e justificada tendo por base os objetivos que se quer alcançar (Machado, 2002).

# Violência contra mulheres: uma perspectiva de gênero

Pode-se constatar que ao longo da história e até os dias atuais as mulheres ainda têm alguns de seus direitos básicos violados em função de características socialmente construídas e atribuídos a ambos os sexos que embasaram a organização do social. E nesse modo em torno do qual a sociedade se organizou, a condição do feminino tem ocupado um lugar de desvantagem com relação ao lugar do masculino. E essa violação em muitos casos é legitimada pela sociedade e pelos sujeitos envolvidos, na medida em que se toma como natural características socialmente construídas para justificá-la. Nesse sentido, a violência que tem sido perpetrada contra mulheres em suas diferentes formas: física, psicológica, sexual, patrimonial etc. que hoje recebem a denominação de violência de gênero pode ser considerado uma violação dos direitos humanos.

Segundo Teles e Melo (2002), violência pode ser entendida como o uso da força física, psicológica ou intelectual para impedir uma pessoa de manifestar a sua vontade, o seu desejo, sob pena de sofrer fortes ameaças, ser espancada ou até mesmo morta. A violência é uma forma de manter um sujeito sob domínio, é uma violação dos direitos humanos e pode ser classificada de acordo com quem a pratica, sendo assim ela pode ser institucional, social, policial, econômica, política, estatal etc.

No que diz respeito à violência contra mulheres, essas autoras ressaltam que se trata de um fenômeno muito antigo, que foi silenciado ao longo dos séculos e só passou a ser desvendado há menos de 20 anos. Segundo essas autoras, a violência era considerada algo banal, que fazia parte do cotidiano da vida de muitas mulheres. Atualmente, essa realidade vem sendo divulgada através de denúncias, estudos realizados por estudiosas etc, mas ainda está encoberto por tabus.

De acordo com Teles e Melo (2002), a violência contra as mulheres acontece em qualquer classe social, é um fenômeno que pode acontecer com qualquer mulher, com qualquer casal. Em 1998 a Organização Mundial de Saúde (OMS) afirmou que

A violência contra a mulher no âmbito doméstico tem sido documentada em todos os países e ambientes socioeconômicos e as evidências existentes indicam que seu alcance é muito maior do que se supunha (OMS apud TELES E MELO, 2002, p. 12).

Diante dessa realidade muitas medidas foram tomadas por parte da sociedade e do Estado. Um dos principais avanços no que diz respeito à legislação que garanta os direitos das mulheres foram as alterações inseridas na constituição de 1988, graças aos esforços do movimento de mulheres que participou efetivamente do Congresso Nacional Constituinte, levando propostas e sugestões, o que fez com que a referida constituição acolhesse a igualdade entre homens e mulheres como um de seus princípios básicos (TELES e MELO, 2002).

A lei Maria da Penha (11.340/06) que criou mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra as mulheres é mais um desses avanços, no que diz respeito à garantia dos direitos das mulheres e representa esforços da sociedade em prol da igualdade entre os sexos.

Outros exemplos de mecanismos criados para enfrentar a violência de gênero foram a criação das Delegacias Especialidades em Crimes Contra a Mulher, das Casas Abrigos, dos Centros de Apoio às mulheres em situação de violência, dentre muitos outros equipamentos, que são de fundamental importância para o combate e prevenção a esse tipo de violência.

Com o objetivo de denunciar e combater esse fenômeno, o Movimento Feminista brasileiro, na década de 1970, destaca-se no cenário nacional reivindicando o atendimento de suas demandas no que diz respeito ao enfrentamento da violência contra mulheres, trazendo com isso para o âmbito público questões até então tidas como pertencentes à vida privada (Rocha, 2007). Esse movimento, além de dar visibilidade à violência, também almejava propor, acompanhar e implementar políticas públicas nos mais diversos âmbitos do Estado a fim de combater e prevenir a violência que ao longo da história vem sendo praticada contra mulheres.

É importante ressaltar que homens e mulheres têm características distintas no âmbito biológico que os diferenciam. O que é questionável, no entanto, é quando se atribuem a eles características socialmente construídas que tomam por base o sexo e que na prática se tornam motivos para desigualdade de direitos e oportunidades. Exemplo disso são afirmações de que as mulheres exercem profissões relacionadas com o cuidado, porque elas são, *naturalmente*, mais habilidosas para tal, quando na verdade tal habilidade trata-se de uma construção

socialmente atribuída ao feminino. Ou seja, “ninguém nasce mulher, mas torna-se mulher” (BEAUVOIR,1967. p. 9).

Quando se fala de características socialmente construídas está-se fazendo referência ao termo gênero. Segundo Scott (1955), gênero é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos que tomam por base as construções sociais a eles atribuídas. Para essa autora, o uso do termo gênero recusa explicações biológicas para a subordinação das mulheres em relação aos homens. É uma maneira de indicar “a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres” (Scott, p. 3, 1995). O gênero ao ser entendido desta maneira é “uma categoria social imposta a um corpo sexuado” (Scott, p. 3, 1995).

Vale ressaltar conforme Coelho (2005) que esta construção cultural de gênero é explicita quando se observa que o ser homem e ou ser mulher pode sofrer variações conforme a época, conforme as diferentes culturas podendo por isso ser considerado uma construção histórica, cultural e social. Outro aspecto de gênero teorizado por Scott que é de fundamental importância é a ligação entre gênero e o poder, na qual gênero é entendido como uma forma primária de significação das relações de poder. Para Scott (1955), gênero é uma dimensão decisiva da organização da igualdade e desigualdade. As estruturas hierárquicas para Scott (1995) tomam por parâmetros acordos generalizados da relação, pretensamente, natural entre homem e mulher.

A expressão “violência de gênero” é então incorporada aos estudos sobre violência contra mulheres a partir da utilização da categoria gênero, constituindo-se em uma nova terminologia para a discussão de tal fenômeno social segundo Santos e Izumino (2005).

Segundo Teles e Melo (2002) é comum que a **violência de gênero** se expresse através de agressões físicas, psicológicas, sexuais e patrimoniais e ainda que essas manifestações podem acontecer concomitantemente

Segundo Saffioti (2004) a categoria **violência de gênero** é a mais geral, englobando os demais conceitos tais como os de violência doméstica, intrafamiliar, conjugal etc, mas sem desconsiderar as especificidades dos mesmos e geralmente caminha no sentindo do homem para a mulher, mas isso não impede que ela ocorra de um homem contra outro e de uma mulher contra outra. As mulheres constituem-se nas principais vítimas deste tipo de violência devido ao modo como a sociedade está organizada, ou seja, pautada em construções do que é ser homem e do que é ser mulher que na prática se expressam em opressão, desigualdades,

discriminação ao feminino etc. E ainda, isso se concretiza em condições de vida inferiores para as mulheres em relação aos homens. Mas analisar as complexidades inerentes a este tipo de violência pela ótica de gênero possibilita compreender que estas relações entre os sexos não precisam necessariamente serem construídas deste modo (BELO HORIZONTE, 2007). Ou seja, se as relações entre os gêneros se pautam em construções nas quais a condição do feminino é desvaforecida perante a do masculino, isso pode mudar na medida que a sociedade der conta de desnaturalizar, desmistificar os estereótipos que colaboram com tal visão.

# Oficinas em dinâmica de grupo: espaço para a troca de experiências e reflexão

Segundo Afonso (2002) a oficina é um trabalho estruturado com grupos, que independe do número de encontros, que se propõe a elaborar uma determinada questão em um contexto social específico. Essa elaboração não se restringe apenas à reflexão racional, incluindo também aspectos como o pensamento, ações e sentimentos dos sujeitos envolvidos em tal processo. Ou seja, engloba informação e reflexão, passando pela via da subjetividade dos envolvidos no processo. Sendo assim, a oficina constitui-se em uma prática de intervenção psicossocial que pode ser utilizada em diversos contextos tais como comunitário, pedagógico, clinico, político social etc.

No que diz respeito ao contexto específico de abrigamento, a oficina faz parte das intervenções feitas com as mulheres que chegam ao abrigo, por ser parte do programa de atendimento às mulheres dentro deste equipamento político. Todo o planejamento e condução da oficina de gênero na casa abrigo seguiram os passos previstos por Afonso (2002) para a implementação e execução de tal prática de intervenção psicossocial.

O foco das oficinas realizadas na casa abrigo é a violência de gênero, em torno do qual são elencados os subtemas para serem trabalhados no decorrer dos encontros. Os principais subtemas abordados são identidade, violência de gênero, ciclo da violência, os estereótipos de homem e mulher, autonomia, cidadania, projeto de vida etc. Sendo que “violência” e “gênero” são temas que perpassam todos os encontros por serem transversais a todas as demais temáticas discutidas.

# Prevenção: uma possibilidade para erradicar a violência de gênero?

De acordo com Minayo e Souza (1999), prevenção se constitui num dos mais importantes instrumentos do campo da saúde coletiva. Na linguagem do senso comum prevenção remete ao ato de evitar que algo aconteça através da antecipação de atitudes mediante a possibilidade da concretização de uma determinada situação de risco. O que pode ser traduzido no ditado popular “*prevenir é melhor que remediar*”.

O conceito de prevenção utilizado na pesquisa foi tomado da medicina especificamente do campo da Saúde Pública, devido à dificuldade de se encontrar referência bibliográfica que tratasse nomeadamente da prevenção no âmbito da violência de gênero. Sendo assim, será feita uma analogia da utilização desse conceito na área da saúde pública com seu emprego para se pensar em estratégias de prevenção no âmbito da violência de gênero.

Segundo Meireles (2008) a prevenção tem por finalidade a promoção e preservação da saúde; a evitação da doença; o restabelecimento da saúde e por último a redução do sofrimento e da ansiedade. Conforme afirma Meireles (2008) é difícil se chegar a um consenso no que diz respeito ao número de níveis de prevenção a serem definidos, bem como delimitar os “limites” que separam cada um deles. Sendo assim, a posição mais ampla delimita cinco níveis de prevenção, são eles: primordial, primária, secundária, terciária e quaternária, sendo as três primeiras tidas como clássicas e a última considerada recente. O último nível de prevenção citado por Meireles (2008) não será abordado neste artigo.

A ***prevenção primordial*** de acordo com Meireles (2008), trata de evitar o surgimento e o estabelecimento de padrões de vida (social, cultural e econômico) que elevem a probabilidade da doença se instaurar.

No que diz respeito à violência de gênero, pode-se considerar que as ações que visariam propiciar a ***prevenção primordial*** seriam o questionamento dos estereótipos de homem e mulher que foram socialmente construídos no decorrer da história, tidos como naturais e que acabam em muitos casos legitimando ações violentas. O objetivo de tais ações seria evitar que tais construções sejam utilizadas como modelos de organização das relações sociais, sejam elas no contexto público ou privado. Considerando ainda que este nível de prevenção busca evitar a emergência de fatores que aumentem o risco do estabelecimento de tais padrões, no que diz respeito à violência de gênero, a intervenção para alcançar tal

propósito teria que atingir as pessoas em suas primeiras socializações (família, escola). Já que, a maneira como as crianças são educadas pode contribuir para a perpetuação de estereótipos de gênero que colaboram para o estabelecimento de relações desiguais de poder entre os sexos.

A ***prevenção primária***, para Meireles (2008) tem por meta evitar ou remover os fatores de risco ou causais, antes que um quadro patológico se instale. No caso **da violência de gênero** pode-se pensar que as ações com caráter de **prevenção primária** seriam as campanhas de combate à violência contra mulheres, a divulgação dos órgãos de assistência e proteção, dos disque denúncia, a criação de espaços de reflexão sobre a violência de gênero etc.

Com relação à ***prevenção secundária*** Meireles (2008) afirma que esta diz respeito à detecção precoce, em pacientes assintomáticos, para restabelecimento de seu estado saudável ou pelo menos reduzir as conseqüências mais importantes da doença. Para tanto é necessário utilizar como procedimento o rastreio de tais casos. No caso de ações visando a **prevenção secundária da violência de gênero** pode-se considerar que o rastreamento poderia se dar por exemplo no decorrer de um atendimento médico. Muitas vezes ocorre da mulher em situação de violência recorrer a posto de pronto-atendimento médico para tratar de traumas, dores, sintomas diversos que podem estar relacionado com conseqüências da violência vivenciada no espaço doméstico. Já que conforme afirma Deslandes, (1999, p. 83) “Em nenhum outro serviço de saúde a violência adquire tamanha visibilidade como na emergência. Este serviço é, para a maioria das vítimas de violências, a ‘porta de entrada’ no sistema público de saúde”. Para tanto segundo Deslandes (1999), é fundamental a sensibilização e o preparo dos profissionais de saúde para que estejam aptos ao reconhecimento da violência doméstica e quais encaminhamentos podem ser dados diante de tal situação.

Já a **prevenção terciária** segundo Meireles (2008) tem por objetivo limitar a progressão da doença, possibilitar que o indivíduo lide da forma mais adequada com possíveis seqüelas, evitar ou diminuir as complicações, prevenir recorrências e reintegrar o indivíduo ao seu contexto.

No caso da **violência de gênero** pode-se entender que a criação de casas abrigos, centros de referências, DECCM, promotorias cujas principais atribuições ocorrem quando a violência já está presente no cotidiano das pessoas atendidas em maior ou menor intensidade e

gravidade, são ações que podem ser consideradas de caráter terciário na prevenção a este tipo de violência.

Desta forma, considerando os três primeiros níveis de prevenção acima mencionados, é interessante que eles sejam entendidos como um trabalho a ser desenvolvido em paralelo às todas as propostas no âmbito curativo no enfrentamento à violência de gênero. Já que, a meu ver, são insuficientes em termos de mudanças efetivas que necessitam da transformação de mentalidades e culturas somente medidas preventivas de caráter terciário, até mesmo porque o alcance da prevenção neste âmbito é menor do que as demais ações preventivas, ao focar prioritariamente o trabalho com as vítimas da violência.

Nesse sentido, as oficinas com mulheres em situação de violência de gênero, ou com aquelas que romperam com a violência e encontram-se abrigadas pode ser considerada uma ação preventiva de caráter terciário. As oficinas buscam possibilitar que as mulheres se tornem capazes de evitar a recorrência da violência em suas vidas, ajudá-las a lidar da melhor forma com as possíveis seqüelas da violência, criar condições para que elas se reestruturem e possam se reintegrar ao seu contexto etc. Essa ação que a principio pode ser classificada como de caráter terciário também envolve os demais níveis de prevenção. Por exemplo, o questionamento de papéis de gênero que contribuíram para a legitimação da violência e para a organização de suas relações visa provocar condições para que ocorram mudanças na maneira como elas lidam consigo mesmas, como irão se relacionar com seus filhos, com seus parceiros/namorados/maridos etc. Essas ações podem ser consideradas de caráter preventivo primordial já que contribuem para o não estabelecimento de relações de violência. Assim como ao se discutir num grupo quais os serviços que elas podem recorrer em caso de violência está-se agindo no âmbito da prevenção secundária.

De fato é nítido que os limites entre os quatro níveis de prevenção são muito tênues já que é complicado distinguir quando um começa e quando o outro termina. Mais o importante é que ações que visem a prevenção seja em que nível for, façam parte indiscutivelmente da elaboração das políticas públicas de enfretamento à violência de gênero para que se possa alcançar a tão desejada igualdade no plano material (no cotidiano das relações entre os sexos), ou seja, equidade de direitos com respeito às diferenças.

# Apresentação e discussão dos resultados

Antes de dar início a análise dos dados obtidos nas entrevistas será feita uma breve descrição do perfil das entrevistadas que serão chamadas por nomes fictícios no decorrer deste artigo.

***Rosa***, tem 28 anos, parda, ensino fundamental completo, tem cinco filhos sendo quatro meninas e um menino, com idades entre 9 e 1 ano de idade. Vivia em união estável por 10 anos com seu companheiro que a agredia verbalmente, chegando a agredi-la fisicamente por duas vezes. Seu companheiro começou a lhe ameaçar de morte pelo fato de Rosa se nega a continuar pagando suas dívidas referentes ao consumo de drogas. Foi encaminhada para a CASV, após ter sido constatado o risco de morte, onde permaneceu abrigada junto com seus filhos por aproximadamente seis meses (Fonte: Prontuário da usuária – Casa Abrigo Sempre Viva, 2006).

A outra entrevistada que será nomeada de ***Maria*,** tem 26 anos, parda, ensino fundamental incompleto, tem seis filhos, sendo cinco homens e uma mulher com idades entre 9 e 1 ano. Viveu 10 anos com seu marido, sendo os primeiros 3 anos de união estável. Maria sofria violência física, psicológica, sexual, que teve inicio após três anos de convivência. Durante este período, Maria em função da situação de violência vivenciada atentou contra sua própria vida duas vezes, sendo a primeira através da ingestão de comprimidos de Diazepan e na segunda tentativa ingeriu veneno de rato. Maria estava grávida quando tentou suicídio pela segunda vez, quando foi encaminhada para um hospital de pronto Socorro e de lá encaminhada para o Benvinda. Ao se constatar o risco de morte na triagem realizada no Benvinda, Maria foi abrigada. Posteriormente seus filhos também foram abrigados junto a ela e permaneceram na casa abrigo por aproximadamente 1 ano devido a complicações no quadro de saúde do filho de Maria que nascera no período do abrigamento. Tais complicações após o nascimento do filho de Maria inviabilizaram o desligamento da mesma, levando-se em consideração a situação na qual ela se encontrava. O filho de Maria esteve internado no CTI aproximadamente quatro meses devido a problemas ligados à formação do sistema intestinal e durante todo esse período Maria o acompanhou de perto (Fonte: Prontuário da usuária – Casa Abrigo Sempre Viva, 2006).

Para facilitar a análise, os dados obtidos nas entrevistas foram categorizados da seguinte forma:

# Oficinas de grupo: lembranças e aprendizagens

No que diz respeito às ***lembranças e aprendizagens*** advindas da participação nas oficinas, **Rosa** e **Maria** trouxeram vários elementos ilustrativos dessas vivências. Ambas afirmam ter aprendido muitas coisas que consideram ter sido importantes para suas vidas após terem saído do abrigo. As entrevistadas fizeram referência às discussões acerca dos direitos entre sexos, na qual aprenderam que homens e mulheres são iguais perante a lei. Outro ponto destacado por elas foi com relação à percepção do ser homem e do ser mulher em nossa sociedade. A visão de **Maria** remete aos papéis socialmente atribuídos ao homem e à mulher que eram vistos por ela como algo fixo, determinado exemplificados na seguinte fala:

Porque pra mim a mulher tinha que ser submissa ao marido, tem que aceitar as ordenanças dele. De tanto que eu vivi 10 anos com ele andando desse jeito, achando que ia mudar alguma coisa mais nada, só piorava tudo. Aí lá nas oficinas colocou isso em dúvida, será que a mulher tem que ser mesmo submissa ao esposo? (...) e deixar de ser, é autônoma pra fazer a vontade dele, deixar de fazer as coisas que eu gosto pra agradar ao marido? Então isso aí, na oficina de gênero eu aprendi que não né, se ele pode, se ele faz o que ele gosta eu acho que também tenho o direito de fazer o que eu gosto, usar a roupa que eu quero. É igual ele proibia muito de eu usar roupa, usar pintura, fazer isso, fazer aquilo e eu ainda aceitava porque achava que era certo assim. E aí que aprendi que não né, nas oficinas não é assim não. A gente mesmo vai contribuindo pra eles serem machistas daquele jeito (Maria, 26 anos).

No relato de **Maria** é possível identificar elementos que dizem da relação desigual de poder entre os gêneros masculino e feminino na qual o lugar ocupado pela mulher é o lugar da submissão, da impossibilidade de manifestação do desejo, onde o que prevalece é a vontade de um sobre o outro. A fala de **Maria** aponta ainda para a naturalização e legitimação do discurso da dominação masculina, na qual a entrevistada afirma que se submetia às “*ordenanças*” do marido porque acreditava ser assim que uma mulher devia se portar.

Ao colocar em cheque tais comportamentos e visões de como ser homem e de como ser mulher em nossa sociedade, a oficina proporciona através de tais reflexões e questionamentos novas possibilidades de construções do como ser mulher e ser homem. Ou seja, ao se questionar algo que foi construído e naturalizado ao longo da história e que influencia a maneira como homens e mulheres vão se relacionar, possibilita-se a emergência de um sujeito que pode e é capaz de mudar o rumo de sua história. Para tanto, é importante que essa mulher consiga se *re-conher* na situação de violência na qual vivia, para que seja possível a ressignificação de tal experiência. Ao se dar conta de que como mulher é também um sujeito de direitos e desejos, que é uma cidadã, quebra-se o ciclo da violência e dá-se o primeiro passo para a construção de uma vida sem violência.

**Rosa** relembrou as discussões sobre violência doméstica, sobre os direitos, sobre a igualdade entre homens e mulheres, sobre quais tipos de violência que na percepção dela foram temas muito importantes. Ao falar dos direitos, **Rosa** tocou em aspectos do cotidiano que em sua visão não eram vistos como violência praticada pelo seu companheiro, tais como não poder decidir sobre qual roupa vestir, de assistir televisão. Outra lembrança relatada por **Rosa** foi a discussão sobre família abordada em um dos encontros, da qual ela destaca que o fato de ser mãe não lhe dá o direito de impedir que seus filhos manifestem sua opinião, suas vontades, afirmando que ao fazer isso também estava cometendo violência contra eles.

Conforme afirma Saffioti (2001), a violência de gênero é um conceito mais amplo, por se estender a vitimas como mulheres, crianças e adolescentes de ambos os sexos. No relato de **Rosa** podem-se observar elementos que dizem de uma violência praticada contra crianças que pode ser considerada de gênero, já que, o poder inerente a ao lugar de mãe é utilizado como forma de submeter o outro às suas vontades, desconsiderando o direito de manifestação do desejo dessas crianças.

# Oficinas em dinâmica de grupo: Vivências e mudanças de vida

**Maria**, ao falar de que forma as discussões e reflexões realizadas na casa abrigo influenciaram nas mudanças que fez em sua vida cotidiana após ter sido desligada do equipamento, ressaltou a forma como passou a lidar com seus seis filhos. Ao falar da maneira como os tratava fica nítida a divisão de papéis socialmente construídos com base na diferenciação sexual,

Não filha deixe o seu irmão brincar porque ele é homem, ainda falo assim né, porque ele é homem então deixa ele brincar, deixa ele pra lá, e você vem cá me ajudar né? Vamos dividir aqui entre eu e você mesmo(...)

Eu tenho cinco homens e uma menina né, ai eu queria por mais o serviço na menina, não filha você me ajuda porque você é mulher. A oficina ensina a gente a como educar os filhos nessa parte também, os homens também podem fazer o trabalho da mulher (risos), então hoje eu ensino isso pra meus filhos, não filho, você vem cá e faz isso porque você também pode fazer isso, homem também faz isso, pode fazer né? E aí vou ensinando isso pros meus filhos (Maria, 26 anos).

Em uma de suas considerações acerca do termo gênero, Scott (1995), afirma que ele aponta para a criação de idéias inteiramente sociais dos papéis atribuídos a homens e mulheres em cada sociedade. Na fala de **Maria**, pode-se observar, claramente, a atribuição de determinadas tarefas à sua filha tendo por principal parâmetro o sexo.

Com relação às mudanças percebidas no relacionamento com os homens em geral, a partir da contribuição das discussões e reflexões realizadas na oficina de gênero, as entrevistadas relataram distintas vivências. Por um lado, **Rosa**, menciona as alterações efetivamente percebidas e vividas na forma como ela tem se relacionado com homens, já que está vivendo um novo relacionamento. Já **Maria**, por outro lado, disse das mudanças que percebeu em sua maneira de conceber um relacionamento conjugal, mas ainda não se envolveu em nenhum novo relacionamento afetivo. **Rosa**, ao falar do que mudou a partir da participação na oficina no que diz respeito aos relacionamentos afetivos enfatiza a importância do diálogo e do respeito às diferenças entre homens e mulheres para a construção de relações sem violência.

Com relação à sua perspectiva de futuros relacionamentos afetivo-sexuais **Maria** relatou que quando chegou ao abrigo tinha em mente que nunca mais iria se envolver com um homem, mas que à medida que foi participando das oficinas começou a olhar essa questão sob outros enfoques. Maria relatou que hoje se considera capaz de identificar características nos homens que podem sinalizar comportamentos controladores que podem favorecer o estabelecimento de relações violentas. Esses comportamentos, segundo ela, podem aparecer através de proibições quanto a que roupas usar, onde ir, com quem conversar etc.

As mulheres ao dizerem que nunca mais querem se relacionar afetivamente com um parceiro (a) alegam que o motivo de tal pensamento é evitar novas situações de violência. Nas oficinas elas são questionadas acerca de tais falas com o intuito de propiciar que reflitam se a única forma de se evitar situações de violência conjugal seria a de se esquivarem de um novo encontro amoroso. Ao serem interrogadas sobre seu posicionamento diante de si e diante do outro quando da situação de violência vivenciada anteriormente, as mulheres têm a oportunidade de vislumbrem outras possibilidades de estarem em um relacionamento afetivo- sexual que não seja marcado pela violência.

# Oficinas e prevenção da violência de gênero: contribuições a partir do olhar das Mulheres

Sobre a contribuição das oficinas como uma estratégia para prevenir a violência de gênero, ou seja, para evitar que ela volte a acontecer, uma das entrevistadas relata que as oficinas trouxeram uma importante contribuição ao alertá-las acerca de comportamentos que podem sinalizar para uma futura relação de violência quando diz,

Eu acho assim, se eu não tivesse aprendido o que eu aprendi lá nas oficinas talvez eu ia chegar aqui fora e quebrar a cara de novo né, eu ia sair naquele mesmo ritmo, a mulher tem que ser submissa ao marido, a mulher tem que obedecer ao que o marido fala, se o marido proibiu de usar é melhor não usar para evitar de briga, né. Então se eu fosse sair com aquele pensamento, eu ia entrar de novo num círculo vicioso de violência, mas graças a Deus eu sai de lá com a mente bem aberta e bem sabida, não, é assim, assim e assim, completamente diferente do que eu vivi (Maria, 26 anos).

O relato de **Maria** aponta para um dos objetivos da oficina que é a desnaturalização de papéis socialmente construídos para homens e mulheres. Ao dizer sobre sua visão de mulher, **Maria** cita elementos que contribuem para o estabelecimento de relações violentas tais como submissão, obediência por parte da mulher etc. Maria relatou ainda que considera importante para a prevenção da violência a identificação de características no parceiro tais como machismo, ignorância para evitar que ela entre em um relacionamento marcado pela violência novamente.

A identificação de comportamentos que sinalizam para a violação de direitos em seus futuros companheiros pode ser considerada uma das formas de se prevenir a ocorrência de novas situações de violência. Como fica evidente quando **Maria** diz,

(...) se eu ver que ele já é mandão né, já gosta de proibir não ‘não quero que você anda com tal pessoa’, ‘não quero que você veste essa roupa’, né, ‘nunca mais você usa essa blusa que você tá com ela’, eu já vou olhar não, esse daí é igualzinho ao meu ex do passado, então eu já to vendo que vou entrar em um relacionamento de violência de novo né e depois pra mim sair dele, eu vou pensar ainda, nossa foi difícil eu ter saído daquele outro, demorei 10 anos pra criar coragem pra sair, então nesse eu não vou nem entrar, já vou acabar aqui mesmo. Porque nossa, difícil demais, depois que vira ali um circulo vicioso, a gente fica cega (Maria, 26 anos).

Outro fator apontado por **Rosa** que pode ser considerado importante no que diz respeito à prevenção da violência de gênero diz respeito à dimensão pedagógica da oficina. Rosa relembrou as informações discutidas na oficina que possibilitam o conhecimento dos direitos das mulheres, dos serviços aos quais ela pode recorrer caso necessite, enfatizando quemuitas vezes a mulher demora a romper a situação de violência por medo e também por não saber o que fazer, a quem recorrer, para onde ir.

# Considerações finais

As oficinas realizadas na “Casa Abrigo Sempre Viva” têm uma dimensão educativa/informativa/formativa na medida em que, a cada temática discutida se acrescentam elementos novos no que diz respeito à violência de gênero ao vocabulário das participantes. A introdução de elementos tais como o que é violência, quais são os tipos de violência, quais leis existem para garantir os direitos das mulheres, conceitos como auto-estima, autonomia, cidadania etc. têm por objetivo ampliar a discussão e a reflexão acerca de suas vivências relacionadas à violência. Segundo Afonso (2002) a dimensão educativa também pode ser um dos objetivos de um grupo, embora quase sempre exista uma co-relação entre esta dimensão e a dimensão terapêutica ou clinica. Nas oficinas de gênero podemos observar que estão presentes ambas as dimensões, uma vez que, a discussão acerca de uma determinada temática gera condições para o surgimento de reflexões no grupo, o que por sua vez pode produzir efeitos terapêuticos em seus participantes.

Com base nas falas das entrevistadas pode-se observar que esse é um dos espaços privilegiados para a promoção da prevenção à reincidência à violência de gênero. Sendo assim, pode-se considerar que a utilização de oficinas em dinâmica de grupo é uma estratégia válida de prevenção à reincidência à violência de gênero tomando por base o relato das entrevistadas. Mas vale ressaltar, no entanto, que esta pesquisa contou com uma amostra muito pequena e não se deve por esta razão, generalizar os resultados obtidos.

Em suas falas, ficou evidente a apropriação de conceitos relacionados ao que é violência, quais os direitos das mulheres, respeito às diferenças, a importância do diálogo, características socialmente construídas que são naturalizadas e que pautam comportamentos do feminino e do masculino. Outro ponto que também pode ser observado foi com relação a utilização desses conhecimentos e das reflexões propiciadas nas oficinas, pelas mulheres entrevistadas. As principais transformações que podem ser observadas a partir das discussões realizadas na oficina foram com relação à desnaturalização do papel do homem e da mulher em nossa sociedade. O que propiciou a elas o questionamento do lugar que ocupavam frente a seus relacionamentos seja com os filhos, seja com seus namorados e/ou companheiros. Diante disso, essas mulheres entenderam qual era sua participação na violência vivenciada e principalmente de que são agentes capazes de contribuir no combate as desigualdades entre os gêneros.

Ao tomarem conhecimento e refletirem sobre o que é violência contra a mulher, que ela pode denunciar, que tem direito a serviços públicos de proteção caso não tenha um local seguro para ir, enfim, são informações pouco divulgadas e que podem ser em alguns casos crucial para que uma mudança efetiva ocorra ou pelo menos para que tais sujeitos possam vislumbrar outras possibilidades de vida. No entanto, vale lembrar que não é somente a falta de informação a principal causa para o não rompimento com a situação de violência. São vários os elementos que favorecem esse não rompimento, como o medo e a vergonha do que os outros vão dizer, a esperança de que o companheiro/marido irá mudar, o medo do cumprimento das ameaças do marido/companheiro que em muitos casos também se estende a seus familiares e amigos, não ter para onde ir, com quem contar etc. (BRASIL, 2005). Sendo assim, pode-se pensar que apesar da informação ser o primeiro passo para a mudança de comportamento, ela não é determinante no sentido de ser suficiente para que a mulher rompa com a violência, daí o diferencial oferecido ao se adotar a metodologia de oficinas, porque além de ser uma fonte de informação é também espaço para a reflexão, elaboração, lugar de construção de novos saberes a partir da troca de experiências.

As oficinas segundo Coelho e Gaetani (2006) possibilitam trabalhar em busca da recuperação da auto-estima, regate da identidade, construção da cidadania e a desnaturalização da violência de gênero. As informações que são abordadas no decorrer dos encontros permitem às participantes buscarem mecanismos de reconhecimento e prevenção da violência. Á medida que as mulheres contam suas histórias é possível identificar as assimetrias nas relações de gênero e ainda evidenciar as conseqüências de tais relações para todos aqueles que estavam envolvidos na situação de violência, ou seja, a mulher, seus filhos e também seus companheiros. E isso contribui para que elas reflitam sobre sua participação no estabelecimento de relações violentas e a partir daí terem condições de promoverem mudanças significativas rumo à uma maior equidade de gênero.

Vale ressaltar, conforme Teles e Melo (2002) que é mais fácil mudar a lei do que mentalidades. De fato muitas conquistas em termos de legislação foram obtidas, mas principalmente é preciso criar condições para que essas alterações possam ser concretizadas, uma vez que, o preconceito e discriminação são aspectos visíveis com relação à condição da mulher em nossa sociedade. É importante ainda considerar que, apenas 12 encontros de

oficinas podem não ser suficientes para se promover modificações em valores e comportamentos que estão tão profundamente arraigados e presentes na história de vida dessas mulheres desde que nasceram. Mas, conforme pôde ser visto nas entrevistas, o convite à reflexão ao qual esse tipo de intervenção se propõe, pode ser entendido como um passo crucial rumo à concretização de tais transformações, na medida em que, possibilita o questionamento de tais desigualdades entre os sexos que até então eram pautadas em uma natureza feminina e masculina, que legitimavam a violência.

Sendo assim, pode-se considerar que olhar/analisar a história/contexto a partir da ótica de gênero é compreender e reconhecer as desigualdades e hierarquias presentes nas relações entre homens e mulheres que se pautam em características socialmente construídas e que portanto, são passíveis de serem transformadas. Considerando que essas desigualdades na prática se materializam em opressão e discriminação da condição do feminino. Ter essa compreensão possibilita que possamos contribuir de modo mais amplo em todas as etapas da construção das políticas públicas de modo geral e daquelas destinadas ao enfretamento à violência de gênero, levando em conta tais disparidades para pensar ações verdadeiramente mais efetivas de combate a elas.

# Referências Bibliográficas

AFONSO, Lúcia (org.). **Oficinas em Dinâmica de Grupo**: um método de intervenção psicossocial. Belo Horizonte: Edições do Campo Social, 2002.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo:** a experiência vivida. Sérgio Milliet.(trad) Vol 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BELO HORIZONTE. Prefeitura Municipal. Secretaria Municipal Adjunta de Direitos e Cidadania**. Cartilha Tecendo a vida, direito Sim violência Não.** 2007.

BELO HORIZONTE. Prefeitura Municipal. Secretaria Municipal Adjunta de Direitos e Cidadania. **Projeto Casa Abrigo Sempre Viva.** Belo Horizonte, 2002.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Enfrentando a violência contra a Mulher**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005, 64p.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Lei Maria da Penha**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2006.

COELHO, Carolina M. S. e GAETANI, Rebeca R. B. **Metodologia de trabalho em grupos no enfrentamento à violência de gênero.** In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 7, 2006, Florianópolis. Anais - Seminário Internacional Fazendo Gênero 7 - Gênero e Preconceitos. Florianópolis: Editora Mulheres, 2006.

COELHO, Carolina Marra Simões. Capacitação – **Projeto Vida Viva. Faculdade da Saúde e Ecologia**. Portaria autorizada nº 330/2001. Portaria de reconhecimento nº4.484 de 22/12/2005.

DESLANDES, Suely F. **O atendimento às vítimas de violência na emergência**: "prevenção numa hora dessas?". **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999.

Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S1413-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&amp;pid=S1413-) 81231999000100007&lng=&nrm=iso>. Acesso em: 13 out. 2008.

FUNDAÇÂO PERSEU ABRAMO. Núcleo de opinião pública. **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados.** São Paulo, 2001. Disponível em [http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/index.php?storytopic=253.](http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/index.php?storytopic=253) Acesso em 10 de agosto de 2008.

MACHADO, Marília Novais da Mata. Entrevista de pesquisa: interação pesquisador/pesquisado. In: MACHADO, Marília Novais da Mata. **A entrevista de pesquisa**. Belo Horizonte: C/Arte: 2002, Cap. 2, p. 33-58.

MACHADO, Marília Novais da Mata. A análise da entrevista de pesquisa. In: MACHADO, Marília Novais da Mata. **A entrevista de pesquisa**. Belo Horizonte: C/Arte: 2002, Cap. 3, p.60-66.

MEIRELES, Ana Catarina. **Níveis de prevenção em saúde**. Excerto da dissertação "Níveis de prevenção: conceito e contributo do médico de saúde pública", 2008. Disponível em [http://www.saudepublica.web.pt/TrabCatarina/NiveisPrevencao.htm.](http://www.saudepublica.web.pt/TrabCatarina/NiveisPrevencao.htm)

MINAYO, Maria Cecília de Souza; SOUZA, Edinilsa Ramos de. É possível prevenir a violência? Reflexões a partir do campo da saúde pública. **Ciência & Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S1413-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&amp;pid=S1413-) 81231999000100002&lng=&nrm=iso>. Acesso em: 13 2008. doi: 10.1590/S1413-

81231999000100002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa. In: DESLANDES, Suely Ferreira. **Ciência Pesquisa social: método e criatividade.** 20ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ROCHA, Lordes de Maria Leitão Nunes. **Casas-abrigo:** no enfrentando da violência de gênero. São Paulo: Veras Editora, 2007.

SAFFIOTI, H. I. B. Contribuições Feministas para o Estudo da Violência de Gênero. **Cadernos Pagu.** Campinas, v. 16, p. 115-136, 2001. Disponível em [http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1\_2/heleieth1.html.](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/heleieth1.html) Acesso em 10 ago de 2008.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANTOS, Cecília MacDowell e IZUMINO, Wânia Pasinato. **Violência contra as Mulheres e Violência de Gênero:** Notas sobre Estudos Feministas no Brasil. Revista Estudios interdisciplinários de America Latina y El Caribe. Israel: vol.16, nº 1. Universidade de Tel Aviv, 2005, p.147-164. Disponível em [http://www.nevusp.org/downloads/down083.pdf.](http://www.nevusp.org/downloads/down083.pdf) Acesso em jun de 2008.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre,n. 20, v.2, p. 71-100, jul./dez. 1995. Disponível em [http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen\_categoria.html.](http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen_categoria.html) Acesso em maio de 2008.

TELES, Maria Amélia de Almeida e MELO, Mônica de. **O que é violência contra a mulher.** São Paulo: Brasiliense, 2002. Coleção Primeiros Passos.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome **IDENTIDADE DE GÊNERO E FILMES INFANTIS: UM PANORAMA SOBRE AS NOVAS PERSPECTIVAS DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE GÊNERO EM CRIANÇAS** | **A 018**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Heitor Tavares Zanoni¹ |
| Orientadora/o Eliane Schmaltz Ferreira |
| IES: Universidade Federal de Uberlândia |
| Cidade/Estado: MG |
| Outras Informações: é graduando em Ciências Sociais |

***Resumo:*** *O propósito deste trabalho é compreender as formas como os filmes infantis contribuem para a formação da identidade de gênero em crianças e buscar entender o motivo da abordagem de novas configurações de gênero pelos filmes infantis recentes, que adotam personagens com identidades de gênero alternativas (homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, etc.). Para isso, foi feita uma pesquisa bibliográfica e a análise de dois filmes infantis clássicos e dois recentes (para a posterior comparação entre os mesmos). Os autores utilizados na pesquisa foram Teresa de Lauretis, Maria Celeste Mira, Ralph Linton e Daniel welzer-lang, recuperando desses autores o conceito de gênero utilizado no trabalho, as formas de construção da identidade de gênero, tanto em homens como em mulheres, e a influência da cultura na personalidade dos indivíduos. Os filmes infantis analisados foram: Cinderella e A Bela Adormecida, como clássicos, e Shrek e Deu a louca na Chapeuzinho, como recentes. As conclusões às quais é possível chegar, através da análise dos filmes com base no referencial teórico pesquisado são: é inegável a influência dos filmes infantis na construção da identidade de gênero nas crianças, uma vez que os personagens são envolventes e se tornam exemplos a serem seguidos pelas crianças; que as novas configurações de gênero adotadas pelos filmes infantis mais recentes podem influenciar positivamente as crianças adaptando-as a essa realidade das identidades de gênero alternativas percebidas na sociedade contemporânea, e que os motivos que levaram os produtores de filmes infantis a adotarem essas novas configurações de gênero são inúmeros, considerando que esses profissionais são tanto vítimas quanto produtores de cultura.*

***Palavras-chave:*** *Identidade de gênero, educação, filmes infantis, educação infantil.*

1 Heitor Tavares Zanoni. Pesquisa a relação entre construção da identidade de gênero em crianças e filmes infantis sob orientação da Professora Dra. Eliane Schmaltz Ferreira, do Departamento de Ciências Sociais da UFU. Atualmente é estagiário na Biblioteca do Campus Santa Mônica, participando da BDPT (Biblioteca Digital de Peças Teatrais). Pretende se focar na abordagem sociológica de gênero, pesquisando a construção da identidade de gênero e as diversas configurações de gênero existentes.

# INTRODUÇÃO

Príncipe encantado? Princesas em apuros? Bruxas cruéis e vilões que sempre querem estragar o final feliz? Este trabalho procura relacionar todos esses personagens que povoam os contos de fadas com a construção da identidade de gênero nas crianças. Procuro descobrir como os filmes infantis podem influenciar nas atitudes das crianças e desenvolver uma certa mentalidade nelas a respeito do que é ser homem e do que é ser mulher.

No mundo em que vivemos ainda existe uma tendência a considerar o padrão heterossexual de relacionamentos (sexo masculino, gênero homem, prática sexual com mulheres e desejo sexual por mulheres, ou o inverso) como normal e aceitável. As demais sexualidades alternativas (homossexuais, bissexuais, transexuais, etc.) são consideradas estranhas e meras perversões. Mas acredito que o indivíduo social não adquire essas idéias apenas na fase da adolescência, na qual ele opta por uma ou outra sexualidade. Essas idéias já atormentam a cabeça das crianças desde muito pequenas e é através da educação( escola, pais, amigos) e do meio em que a criança vive que ela vai desenvolver e consolidar suas noções de gênero. Por isso, neste trabalho, tentarei analisar um dos fatores que compõem o meio em que a criança vive e que acredito ter fundamental importância na construção da identidade de gênero da mesma: a mídia e, mais especificamente, os filmes infantis.

Mas não é possível falar de gênero sem conceituá-lo, uma vez que essa categoria de análise social é muito abstrata2 e, se não se utilizar de um conceito específico, o trabalho se tornaria confuso e problemático. Por isso, pesquisei o conceito de gênero que melhor se adapta ao tema deste trabalho, e cheguei ao conceito elaborado por Teresa de Lauretis, que considera o gênero ao nível das representações, e representar é atribuir significado às relações sociais. Para essa autora, o gênero é uma construção sócio-cultural (um categoria criada e desenvolvida pela sociedade e que se

apóia nas culturas para se interiorizar nas relações sociais e nos próprios indivíduos), mas é também um aparato semiótico (um sistema de representações) que atribui significados a indivíduos de uma sociedade. De Lauretis trabalha com a relação sexo-gênero, que é conseguir pensar a conjugação entre a representação da construção sócio-cultural e o aparato semiótico. A autora se utiliza da idéia

de que o sujeito é múltiplo e dividido3, e não único e contraditório. Esse sujeito se constitui através das chamadas tecnologias sociais 4, que são os recursos utilizados pela sociedade para ditar regras de conduta aos indivíduos. Tais tecnologias podem ser exemplificadas pelo cinema, pelos discursos

da ciência, pelos discursos epistemológicos, pelas práticas institucionalizadas ( normas de conduta estabelecidas pela família, pela escola, etc.) e pelas práticas da vida cotidiana. Sendo assim, para De Lauretis, o gênero “molda” os indivíduos através de papéis sociais previamente estabelecidos, constituindo indivíduos concretos em sujeitos5.

2 Considero a categoria gênero abstrata, uma vez que ela deve ser analisada no interior da sociedade sem poder ser manipulada; é uma categoria que está implícita nas relações sociais e está interiorizada na personalidade de cada ser social.

3 Sujeito múltiplo e dividido, para De Lauretis, aparece no sentido de que o sujeito é construído na intersecção de múltiplos elementos, ou seja, o sujeito é fruto da relação de uma série de fatores, como classe, gênero, códigos lingüísticos, etc.

4 Termo que Teresa de Lauretis pega emprestado de Foucault.

5 Idéia tirada da teoria de Althusser.

Considero que outras teorias são de suma importância para o desenvolvimento do presente trabalho, procurando, obviamente, não me limitar à teoria elaborada por Teresa de Lauretis. Por isso, utilizarei também ao longo do trabalho a teoria de Daniel Welzer-Lang sobre a construção da identidade masculina, relacionando-a com os heróis dos filmes infantis; a teoria de Maria Celeste Mira sobre a construção da identidade feminina, relacionando-a com as donzelas e princesas dos filmes infantis, e me utilizarei ainda da teoria do antropólogo Ralph Linton, que busca relacionar a cultura com a personalidade dos indivíduos. Acredito que a discussão que Linton faz é bastante introdutória para a abordagem que pretendo realizar ao longo deste trabalho. Sendo assim, tentarei introduzir minha discussão teórica mais específica, partindo da teoria desse autor. Linton não discute especificamente as questões de gênero, mas sua teoria pode ser adaptada a este trabalho, uma vez que os filmes infantis fazem parte das culturas das sociedades e as identidades de masculino e feminino compõem a personalidade dos seres sociais.

Para Linton, personalidade é a gama de reações que os indivíduos apresentam como produto de suas diversas experiências da vida cotidiana, experiências essas que derivam da interação entre o sujeito e o meio em que ele vive. Para o autor, as identidades de masculino e feminino pertencem ao que ele denomina de *Personalidades de Status*, um tipo específico de personalidade que é imposta ao *Tipo Básico de Personalidade* (elementos comuns que compõem as personalidades dos indivíduos de uma sociedade) da sociedade e integrada nesse tipo básico. Os padrões impostos pela personalidade de status chegam ao indivíduo em termos simples para que o ser social não tenha dificuldades em absorver tais padrões e utilizá-los em seu cotidiano. Toda sociedade tem suas próprias personalidades de status, que podem se alterar de acordo com a cultura ou, como muitos acreditam, de acordo com fatores biológicos, como fatores sexuais e a hereditariedade. Segundo Linton, a cultura influencia a construção da personalidade durante toda a vida do indivíduo e pode influenciá-lo através da educação (outros indivíduos apresentam comportamentos culturalmente padronizados para com a criança) e através da própria observação que o indivíduo faz dos padrões de conduta da sociedade em que vive.

Adaptando a teoria de Linton ao tema a ser abordado neste trabalho, podemos constatar que as identidades de gênero são frutos das experiências dos seres sociais, ou seja, das relações entre esses seres e o meio que os rodeia. Dessa forma, fica claro que se os filmes infantis fazem parte da cultura dos indivíduos e, conseqüentemente, do meio em que eles vivem, a influência desse aspecto cultural na construção das identidades de gênero é evidente. Isso se torna mais claro ainda quando

Linton menciona as duas maneiras que a cultura pode influenciar o ser social, ou seja, as crianças se baseiam na percepção que elas têm das personagens dos filmes infantis para “imitar”6 as atitudes e principais características ( físicas e mentais) de tais personagens e, posteriormente, refletirem isso em suas próprias personalidades.

Tendo em vista todo o conteúdo abordado até o momento, é impossível negar a influência dos filmes infantis na construção da identidade de gênero em crianças. Dessa forma, já se tornou evidente o tema central deste trabalho (a articulação filmes infantis– construção da identidade de gênero) e os propósitos do mesmo. Analisando criticamente os filmes infantis que vêm surgindo recentemente, percebe-se uma tentativa de desconstrução dos padrões pré-estabelecidos de gênero, uma vez que as princesas lutam como homens e são corajosas e os príncipes são passivos e

delicados como mulheres7. Tendo em vista essas novas configurações de gênero abordadas pelos

filmes infantis recentes, procurarei, ao término deste trabalho, responder a duas perguntas que muito me intrigam: Quais são os motivos que têm levado a essa nova abordagem dos filmes infantis e quais são as possíveis conseqüências que isso pode apresentar na construção da categoria gênero para as crianças? Para responder a essas indagações, analisarei dois filmes infantis clássicos (*Cinderela* e *A Bela Adormecida)* e dois filmes infantis que desconstróem os padrões desenvolvidos pelos clássicos (*Shrek* e *Deu a louca na chapeuzinho*), contrapondo-os e buscando soluções para os problemas que me dispus a resolver.

6 Coloco a palavra imitar entre aspas, já que as crianças não imitam efetivamente as personagens em questão, mas sim buscam nessas personagens modelos a seguir, ou seja, a criança se espelha nas atitudes das personagens para desenvolver sua própria personalidade ( como exemplo posso citar o garoto que se baseia na virilidade e na coragem do príncipe encantado e pretende ser viril e corajoso como ele em suas situações cotidianas).

7 O fato de colocar homens como fortes e viris e mulheres como passivas e delicadas não é uma opinião pessoal; só procurei reproduzir nesse trecho o padrão de homem e de mulher considerado normal pela sociedade, de maneira geral.

# DESENVOLVIMENTO

# Uma análise dos filmes infantis clássicos

Os filmes infantis clássicos são os que melhor consolidam a noção de gênero nas crianças, uma vez que povoam a imaginação das mesmas com príncipes encantados fortes, viris e corajosos; princesas meigas, delicadas e que sempre acreditam no amor ficando à espera de que o príncipe as salve dos perigos; bruxas ou outros tipos de vilões feios e profanos que sentem prazer em ser maus e fadas que estão sempre prontas a ajudar as pessoas boas e de bom coração. Dos inúmeros filmes clássicos, criados principalmente por Walt Disney, dois muito me atraem a atenção por suas idéias de gênero tão bem consolidadas e, muitas vezes, escondidas nas entrelinhas. São eles: *Cinderela* e *A Bela Adormecida.* Procurarei fazer uma análise crítica a respeito das noções de gênero transmitidas às crianças por esses dois filmes, considerando o gênero no âmbito das representações, como uma categoria que atribui significado à sociedade e aos indivíduos, transformando-os em sujeitos sociais. Começarei minha análise dos filmes, interpretando a construção da identidade feminina, me utilizando da teoria de Maria Celeste Mira, em seu artigo *O masculino e o feminino nas narrativas da cultura de massas ou o deslocamento do olhar* (2003). Mira relaciona a construção da identidade feminina com o romance e o melodrama, evidenciando o primeiro fator que desenvolve a identidade de gênero nas crianças que é o fato de que mulheres devem ser românticas e as histórias de amor

dos filmes infantis atraem a atenção das crianças do sexo feminino8. O importante apontado pela

autora é que a maioria dos filmes de Hollywood ( e podemos estender isso para os filmes infantis de maneira geral) giram em torno de um relacionamento amoroso, heterossexual e romântico. Dessa forma, acredito que qualquer criança é capaz de relacionar essas situações de relacionamento amoroso com sua realidade e, lamentavelmente, considerar como normal apenas os relacionamentos heterossexuais e românticos, discriminando as demais formas de sexualidade ( bissexualismo, homossexualismo, transexualismo, etc.). Mira revela que quando as mulheres consomem romances e melodrama, seja em forma de livro, filmes ou novela, elas pretendem consumir, na verdade, a experiência romântica, sonhando com seus príncipes encantados e os apuros que eles teriam que enfrentar para conquistá-las. Considero que as crianças do sexo feminino também pretendem viver contos de fadas na vida real, e por isso aceitam tão facilmente os padrões de gênero impostos por eles. É nesse sentido que Mira mostra que as narrativas românticas penetram no cotidiano das mulheres e acabam constituindo um estilo de vida padronizado e constroem o senso de identidade que as mulheres elaboram sobre si mesmas ( e a expectativa de viver uma experiência romântica e ser feliz faz parte dessa construção da identidade feminina).

8 Coloco aqui o termo sexo feminino para deixar claro que a criança é biologicamente feminina, ou seja, tem características anatômicas femininas, mas isso não significa que ela tenha atributos que a classifiquem como componente do padrão heterossexual de gênero feminino.

Uma série de aspectos dos filmes em questão muito me intrigou, pois dissimulam uma idéia de gênero padronizada e bem elaborada, adotada pelas crianças às vezes inconscientemente. Começando a análise pelo filme *Cinderela*, pretendo apontar os principais aspectos observados por mim. O narrador da história, logo no início do filme, após a morte do pai de Cinderela, explicita as principais características da jovem, que era meiga, bela, sonhadora, tinha uma linda voz (cantava muito bem), era delicada e passiva (aceitava se submeter à madrasta e a suas filhas sem se aborrecer). Implicitamente, o narrador revelou os atributos que a criança deve ter para ser uma “princesa”9. O fato de Cinderela ser responsável por todos os afazeres domésticos do castelo e ter um final feliz na história também deixa implícito as funções da mulher no lar para ser feliz. A madrasta e suas filhas são feias, robustas e grosseiras, pois assim se deixa claro para as crianças que mulheres preguiçosas e invejosas se tornam feias e odiadas por todos. A presença da fada madrinha no enredo da história faz com que as crianças entendam que garotas “boazinhas”, que amam incondicionalmente e são passivas, recebem ajuda das forças mágicas do bem e, inevitavelmente, se tornam felizes. O fato de a magia se acabar à meia-noite manipula as crianças a serem obedientes e não fugirem aos padrões impostos, pois elas querem ser sempre “princesas” e não querem voltar a ser “gatas borralheiras”. No filme *A Bela Adormecida* também existem aspectos que evidenciam a construção da identidade feminina. No dia de nascimento da princesa Aurora, as fadas deram-lhe como presente a beleza e o dom de cantar, atributos padronizados como femininos e absorvidos pelas crianças que assistem ao filme. O próprio nome da princesa, Aurora, e o codinome que as fadas dão a ela quando a adotam como camponesas, Rosa, expressam beleza e delicadeza, que também são atributos tipicamente femininos. Mulheres com poderes, ou seja, que se destacam, são ridicularizadas, como é o caso das três fadas que ao assumirem a forma de camponesas decidem não usar seus poderes por dezesseis anos e não conseguem fazer trabalhos domésticos, como cozinhar e costurar, trabalhos esses que são padronizados como tipicamente femininos; pode-se interpretar que as três fadas não “servem” para serem mulheres. A bruxa Malévola é feia, profana, invejosa, e tem poderes, fugindo aos padrões pré-estabelecidos de mulher, e por isso sendo odiada e discriminada. A princesa Aurora dorme um sono profundo, enquanto príncipe Felipe passa por dificuldades para salvá-la, o que representa simbolicamente que a mulher deve ser passiva e delicada, esperando que seu verdadeiro amor a resgate de todos os perigos, e ensina as crianças do sexo feminino que assistem ao filme a se tornarem passivas e meigas diante dos problemas da vida cotidiana, que exigem delas atributos que elas não foram influenciadas a adquirir por serem considerados atributos masculinos10.

9 Utilizo o termo princesa aqui no sentido de que a criança quer ser tratada como uma princesa pelos seus pais, ou seja, quer ser mimada, elogiada e quer ainda viver uma história de amor como a Cinderela viveu. E, para ser uma “boa moça” ( para utilizar um termo mais moderno) é necessário que a criança tenhas os atributos já citados.

10 Tais atributos podem ser exemplificados por força de vontade, coragem, racionalidade, entre outros.

Ambos os filmes que estão sendo analisados também trabalham com a construção da identidade masculina. Para analisá-los utilizarei o artigo *A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia*, escrito por Daniel Welzer-Lang (2001). Esse autor se baseia em um duplo paradigma naturalista: a pseudo natureza superior dos homens, que se consideram no direito de dominar as mulheres, e a heterossexualidade sendo considerada como a única forma de sexualidade normal e natural. Welzer-Lang critica a educação de crianças do sexo masculino11, considerando-a como paradoxal e revelando que tal educação se baseia na idéia de que um homem de verdade deve combater qualquer atributo que seja considerado como típico do gênero feminino. Os lugares e espaços freqüentados apenas por homens e onde ocorre parte significativa da educação das crianças do sexo masculino (clubes esportivos, colégios, cafés, etc.) são denominados pelo autor de “*casa-dos-homens”12*. Welzer-Lang diz que os homens mais velhos têm a função de modelar os iniciantes para que se tornem viris. A criança do sexo masculino deve aceitar a lei dos maiores, aceitar a lei daqueles que lhes ensina as normas para o acesso à virilidade, que lhes ensinam o

“saber ser homem”. O autor do artigo explicita que a educação das crianças do sexo masculino se faz pelo sofrimento (sofrimentos psíquicos, através das críticas e humilhações pelas quais a criança deve passar, e sofrimentos físicos, através do esforço que devem fazer para modelar seus corpos em padrões estabelecidos13 e não serem mais alvo das críticas dos colegas). O sofrimento pode ser visto de forma simbólica nos próprios filmes infantis, quando, em Cinderela, o príncipe não tem interesse em se casar e seu pai lhe obriga a escolher uma esposa para preservar a honra da família e para

garantir a procriação (sofrimento psíquico) ou quando, em A Bela Adormecida, o príncipe Felipe precisa passar por uma floresta de espinhos e lutar contra um dragão para resgatar a princesa Aurora (sofrimento físico). Welzer-Lang revela que o homem deve se submeter ao modelo e regras que lhe são impostos, mas também obtém privilégios desse modelo, pois tal modelo o considera superior às mulheres e lhe dá o direito de dominá-las. Os homens se submetem, segundo o autor, a uma hierarquia masculina, uma vez que nem todos têm os mesmos privilégios (Welzer-Lang denomina de *“grandes- homens”* aqueles que têm mais poder que os demais, seja esse poder de cunho religioso, político, econômico, científico, administrativo, entre outros). Partindo de todas as abordagens do autor quanto à educação de crianças do sexo masculino, que se tornam crianças não só do sexo, mas também do gênero masculino14, ele discute o surgimento da homofobia, que é a

11 Coloco aqui o termo sexo masculino para deixar claro que a criança é biologicamente masculina, ou seja, tem características anatômicas masculinas, mas isso não significa que ela tenha atributos que a classifiquem como componente do padrão heterossexual de gênero masculino.

12Daniel Welzer-Lang utiliza este termo se referindo aos trabalhos de Maurice Godelier ( 1982).

13 A modelagem dos corpos se baseia em desenvolver a musculatura, ou em fazer muito exercício físico para que seja sempre vencedor nos esportes.

14 Utilizo o termo gênero masculino no sentido de atribuir à criança as características que se atribui a um homem que se adapta ao padrão heterossexual de gênero.

discriminação de pessoas que apresentam qualidades e características padronizadas como sendo típicas de outro gênero. Muitos aspectos dos filmes aqui analisados me chamaram a atenção visto que podem ter uma forte influência na construção da identidade masculina nas crianças. Em *Cinderela*, o pai da princesa se casa de novo, pois é viúvo e sentia falta de algo para se completar, o que representa, para mim, duas das características atribuídas ao gênero masculino, que é a virilidade e a dominação da mulher, pois o pai de Cinderela sentia falta de uma mulher para reger a casa (cuidar da casa com delicadeza e passividade). O rei, pai do príncipe, acredita no casamento do filho como mero meio de procriação (o rei quer ter netos) e também como uma obrigação do príncipe que deve manter sua honra, uma vez que o rei não admite a idéia de que seu filho não pretende se casar. O príncipe é forte, elegante, bonito, corajoso e viril, evidenciando de forma simbólica em sua imagem todos os atributos admirados como normais em homens pela sociedade, e induzindo as crianças a considerarem que só serão homens de verdade quando apresentarem em sua personalidade e em seu físico tais atributos. No filme *A Bela Adormecida*, o príncipe também apresenta todos os atributos considerados como normais para homens, ainda mais evidentes do que em *Cinderela*; o príncipe Felipe é forte, bonito, corajoso, sedutor e viril, e influencia a criança do sexo masculino que assiste ao filme a ter esses mesmos atributos. Por questões de honra, o pai de Felipe não aceita a idéia de que seu filho está apaixonado por uma camponesa ( já que ambos não sabem que a camponesa é, na verdade, a princesa Aurora), e ensina a criança a sempre defender sua honra e cumprir suas promessas ( Felipe estava prometido a se casar com uma princesa); em outras palavras, ensina as crianças a ter “atitudes de homem” padronizadas pela educação, que Welzer-Lang tanto critica, dos mais velhos sobre os mais jovens. No momento em que as fadas resgatam o príncipe do castelo da bruxa Malévola, elas lhe dão um escudo e uma espada para que ele possa enfrentar os perigos que o esperam no resgate de sua amada, mas elas denominam os objetos como sendo o escudo da virtude e a espada da verdade, resumindo todos os atributos padronizados como masculinos, ou seja, um Homem15 deve ser dotado de virtude e de verdade, incentivando as crianças a acreditarem que os homens sempre são abundantes em qualidades e sempre têm a razão (verdade) nas situações. Além do mais, o príncipe Felipe enfrenta uma série de dificuldades no resgate da princesa Aurora (que dorme em seu sono eterno, tão delicada e passiva) que, a meu ver, se assemelha muito ao “rito de passagem” que Welzer-Lang menciona em seu artigo, uma vez que o príncipe precisa passar por

essas situações (lutar contra os súditos de Malévola, atravessar uma floresta de espinhos e lutar contra a bruxa, que se autotransformou em dragão) para provar sua virilidade e sua coragem e ser

15 Utilizo a palavra Homem com o “agá” maiúsculo para se fazer entender a visão idealizada e consolidada que se tem de homem, como o dominador, viril, forte, corajoso, inteligente e racional; seria um homem universal que dificilmente se encontraria na realidade.

digno de se casar com a donzela; isso se assemelha aos sofrimentos (psíquico e físico) pelos quais as crianças do sexo masculino precisam passar para provar que conseguiram se tornar homens de verdade, com todos os atributos que um Homem deve apresentar.

# Uma análise dos filmes infantis contemporâneos

Novos filmes infantis surgem a todo ano. E é fácil notar que esses filmes que vêm surgindo (os denominarei de filmes infantis contemporâneos) apresentam significativas diferenças em relação aos clássicos, já analisados anteriormente. Essas diferenças aparecem em vários âmbitos e podem ser estudadas por diferentes ramos da ciência, mas acredito que as diferenças de noções de gênero são evidentes e merecem destaque. Os príncipes encantados não são mais tão corajosos e viris; as princesas não são mais tão delicadas e passivas e os vilões não me parecem tão maus nem tão feios. Procurarei, então, analisar essas novas configurações de gênero que estão sendo transmitidas às crianças através de dois filmes contemporâneos, nos quais posso notar que essas configurações

aparecem de forma cômica16 e muito clara. Analisarei, portanto, os filmes *Shrek* (2001) e *Deu a*

*louca na Chapeuzinho* (2006). É inevitável perceber que os personagens femininos dos filmes em questão fogem à convenção de delicadeza e passividade, características que qualquer pessoa que acredita fielmente no padrão heterossexual de noções de gênero espera encontrar em uma mulher17. Mira relaciona a construção da identidade feminina com o romance e o melodrama, e isso ainda pode ser percerbido na princesa Fiona que, embora seja uma princesa menos passiva e delicada do que aquelas dos filmes clássicos, ainda espera viver uma história de amor e espera que um príncipe derrote o dragão e a salve no quarto mais alto da torre mais alta do castelo, com um doce beijo de amor. Apesar do filme *Shrek* ainda girar em torno de um relacionamento amoroso heterossexual e romântico (romance entre Shrek e Fiona), ele mostra outras formas de sexualidade, como é o caso do romance entre Burro e o dragão fêmea que guardava a princesa, uma vez que são animais muito diferentes e ainda assim se amam. Além do mais, nos filmes *Shrek 2* e *Shrek terceiro*, que não são analisados neste trabalho, existe um personagem travesti. O diferencial dos filmes *Shrek* e *Deu a louca na Chapeuzinho* é que as personagens não são idealizadas, uma vez que a princesa Fiona opta por ser permanentemente uma ogra no final do filme, com hábitos nojentos e não dignos de uma princesa, tomando esse termo no sentido que os filmes infantis clássicos atribuem a ele. Além do mais, Chapeuzinho Vermelho não é uma vítima passiva no filme *Deu a louca na Chapeuzinho*, como

16 Não pretendo, usando o termo “cômica”, considerar formas de sexualidade alternativas e configurações de gênero diferentes do padrão heterossexual como motivos de piadas. Apenas utilizo o termo em questão, uma vez que as novas configurações de gênero apresentadas nos filmes que serão analisados têm o intuito de causar um estranhamento a todos que estão impregnados pelas idéias do padrão heterossexual e, assim, gerar o riso e a piada.

17 Uso o termo “mulher” aqui no sentido de ser biológico, anatomicamente feminino. Mas isso não significa que esse ser do sexo feminino esteja adaptado aos padrões heterossexuais pré-estabelecidos.

acontece com tal personagem na história original. A garota é campeã nacional de karatê e consegue derrotar o Lobo quando luta contra ele. A Vovozinha também não é doente e frágil, mas sim uma senhora ativa e radical que gosta de viver aventuras.

Os filmes aqui analisados têm diversos aspectos que desconstróem as noções de gênero construídas e consolidadas pelos filmes clássicos. Em *Shrek*, a princesa é bonita, tem uma linda voz (canta bem), mas adquire hábitos que uma princesa clássica não adotaria, como comer ratos no espeto, arrotar e lutar contra um grande número de homens sozinha e derrotar todos eles. É interessante observar a evolução da princesa ao longo do filme: ela aparece com suas noções de gênero bem consolidadas, esperando que um príncipe bonito, viril e corajoso a salve e a desperte com um doce beijo de amor, mas, quando ela se apaixona por Shrek, ela começa a aceitar sua personalidade forte e egoísta e abandona o ideal de encontrar um príncipe encantado. Em *Deu a louca na Chapeuzinho*, Chapeuzinho Vermelho não é uma garota passiva e delicada, mas sim uma garota corajosa que quer ser heroína, pois pretende salvar as receitas de sua avó do ladrão guloso.

Para analisar a construção da identidade masculina nos filmes infantis contemporâneos, continuarei utilizando a teoria de Daniel Welzer-Lang. Esse autor critica a educação das crianças do sexo masculino, que se baseia na idéia de que homens não podem apresentar nenhum atributo que seja padronizado como feminino. Welzer-Lang revela que a educação das crianças do sexo masculino se dá através do sofrimento (psíquico e físico). O autor considera que o homem deve se submeter às regras e aos padrões impostos, mas adquire benefícios disso por ser considerado superior às mulheres.Diversos aspectos me atraem a atenção por apresentarem uma configuração da identidade masculina diferente daquela elaborada pelos filmes infantis clássicos, nos filmes infantis contemporâneos. Em *Shrek*, o protagonista e herói da história não é um príncipe ideal, mas sim um monstro verde, grande e assustador, que tem bons sentimentos, reprimidos pela exclusão social que ele sofre por ser um ogro. O ogro passa pelos sofrimentos físicos os quais Welzer-Lang menciona em seu artigo, mas ele passa por esses sofrimentos não com o intuito de resgatar sua amada (como um rito de passagem que o incluiria no gênero masculino), mas apenas para salvar a princesa em

nome de Lord Farquaad e obter seu pântano novamente só pra si. O “príncipe”18 da história é feio,

muito baixo, covarde e cruel, características rejeitadas na personalidade de um homem de verdade (pertencente ao gênero masculino impregnado pelas idéias heterossexuais). Aquele que pretendia se casar com a princesa é que deveria passar pelos sofrimentos físicos e salvá-la, mas não é isso o que

18 Uso o termo príncipe entre aspas, uma vez que Lord Farquaad é, na verdade, o vilão da história, mas se ele quer se casar com a princesa, ele assume o papel de um príncipe dos filmes clássicos, embora sua personalidade e suas características físicas sejam tão diferentes das dos príncipes dos filmes clássicos.

acontece; o Lord tem interesse em se tornar rei, mas não quer passar pelos sofrimentos que provam que ele é digno de pertencer ao gênero masculino19 e, portanto, digno de ser rei.

Em *Deu a louca na Chapeuzinho*, o Lobo, que sempre foi visto como vilão dos filmes e histórias infantis, aparece como um repórter investigativo que pretende ser herói, pois está atrás de pistas que o levem a descobrir quem é o ladrão guloso. O lenhador, que na história original, é o herói que salva a garotinha e sua avó, ambas indefesas, é o personagem que menos tem a acrescentar ao caso dos roubos das receitas de doces e só apareceu na cena da confusão, no início do filme, por mero acaso. Tal personagem não tem características de herói, pois é desastrado e desprovido de inteligência. O coelhinho, um animalzinho bonito e felpudo que está sempre perto de quem precisa de ajuda, é o verdadeiro vilão da história, embora tenha aparência inocente e apresente atributos em sua personalidade dignos de um herói; ele sabe lutar muito bem, derrotando Chapeuzinho Vermelho em uma luta e é completamente sem escrúpulos.

Logo se percebe que os filmes infantis contemporâneos têm apresentado novas configurações de gênero para as crianças que os assistem. Os personagens desses filmes não são idealizados, com atributos padronizados e fixos, mas sim são personagens singulares com características diferentes e surpreendentes. A pergunta que se faz é: quais são os motivos do surgimento dessas novas configurações de gênero nos filmes infantis e quais são as possíveis conseqüências disso para os pensamentos e as ações das crianças?

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude de todas as análises já feitas e se baseando nas teorias dos autores aqui utilizados, torna-se evidente o fato de que os filmes infantis interferem, e muito, na construção da personalidade das crianças que os assistem. Procurei, ao longo de todo o trabalho, mostrar como os filmes infantis influenciam na construção da identidade de gênero em crianças tanto do sexo masculino quanto do sexo feminino, me baseando em quatro filmes (dois clássicos e dois contemporâneos). Mas procurei, acima de tudo, mostrar o aparente paradoxo que tem ocorrido nos filmes infantis contemporâneos, que ensinam às crianças diferentes configurações de gênero não abordadas nos enredos dos filmes infantis clássicos. Tendo em vista essa evolução20 dos filmes infantis, me propus a entender os motivos e as possíveis conseqüências da mesma. Após muito refletir, não consegui chegar a uma conclusão própria a respeito dos reais motivos que têm gerado essa evolução já descrita. Mas me apoiando nas

19 Gênero masculino aparece aqui no sentido dos padrões heterossexuais pré-estabelecidos.

20 Essa é uma opinião pessoal, pois realmente considero que evidenciar a existência de sexualidades alternativas e de diferentes configurações de gênero e aceitá-las como normais é uma evolução moral em relação às pessoas que ainda acreditam no padrão heterossexual idelaizado.

teorias dos quatro autores utilizados neste trabalho, pude obter quatro hipóteses que respondem à essa indagação. Teresa de Lauretis, a autora de quem peguei emprestado o conceito de gênero utilizado neste trabalho, elabora em seu artigo que o conceito de gênero se apresenta em quatro proposições: gênero é uma representação que tem implicações concretas na vida material dos indivíduos; a representação do gênero é a sua construção; a construção do gênero hoje ocorre da mesma forma que ocorreu no passado e ela acontece não apenas onde se espera que aconteça (ela ocorre na mídia, nas escolas, na família, mas também na academia, na comunidade intelectual, nas práticas artísticas, etc.) e a construção das noções de gênero se faz também através da sua desconstrução (o gênero vai além da representação, pois é também o que está fora do discurso de gênero como um “trauma em potencial”21). Pode-se deduzir, partindo das proposições elaboradas por De Lauretis, que ela considera que a construção da identidade de gênero ocorreu no passado e continua a ocorrer no presente, mas não só na mídia, nas escolas, na família, ocorrendo também na própria comunidade intelectual, na comunidade artística, etc. Logo, percebe-se que a autora admite que a mídia influencia as pessoas quanto às suas noções de gênero, tanto no passado (filmes clássicos) quanto no presente (filmes contemporâneos). Mas o mais interessante pensado por De Lauretis é que ela considera que a construção da identidade de gênero ocorre também por sua desconstrução, ou seja, ampliar os horizontes para que a sociedade possa perceber que existem diferentes configurações de gênero, muito mais complexas e reais do que o padrão heterossexual idealizado. Talvez os produtores de filmes infantis tenham notado que chegou o momento de influenciar a construção da identidade de gênero nas crianças através da desconstrução das noções de gênero já consolidadas pelos filmes clássicos, evidenciando para as crianças que nada é tão idealizado como os clássicos mostram. Imagino que eles queiram que as crianças entendam que “príncipes encantados”22 podem não ser bonitos e também arrotam e acordam com remela nos olhos e que “princesas”23 nem sempre são bonitas e também podem ser heroínas ativas.Maria Celeste Mira, a autora que utilizei para fazer minhas análises a respeito da construção da identidade feminina, revela em seu artigo que os fãs de determinado gênero literário acabam por desenvolver uma competência na leitura desse gênero e tornam-se, assim, leitores exigentes provocando alterações nos textos dos autores. Podemos estender essas considerações da autora para o âmbito da mídia, concluindo que fãs de determinado gênero de filme (filmes infantis, por exemplo) se tornam cada vez mais exigentes quanto a esse gênero provocando mudanças nos enredos do mesmo. Dessa forma, constata-se que talvez os produtores de filmes infantis perceberam

21 Termo usado por De Lauretis em seu artigo.

22 Príncipes encantados, aqui, são homens que têm bons sentimentos, mas que, apesar de tudo, podem cometer erros e mesmo assim continuam pessoas confiáveis e amigáveis.

23 Princesas, aqui, são mulheres que aceitam o fato de que os homens podem cometer erros e de que elas também erram, mas isso não as impede de serem pessoas boas, que gostam de fazer o bem a quem quiserem.

que as crianças já não se interessavam mais por aqueles personagens idealizados e padronizados que os clássicos apresentavam e, por isso, precisaram alterar os enredos dos filmes infantis, criando personagens que fogem ao padrão estabelecido pelos filmes clássicos e que, por causarem estranhamento (afinal, são personagens dotados de atributos nunca observados antes pelas crianças), pudesse atrair a atenção do público alvo dos filmes infantis.

Daniel Welzer-Lang, o autor que utilizei para fazer minhas análises a respeito da construção da identidade masculina, escreve em seu artigo que existe a tendência a surgirem cada vez mais sexualidades alternativas, que fogem aos padrões heterossexuais pré-estabelecidos. O autor considera que as “fronteiras de gênero”24 têm a tendência a se decompor e o masculino se mostrará em suas diversas formas. Welzer-Lang revela que a dominação masculina em relação às mulheres ainda continua, mas tem a tendência a diminuir e deixar de ser opressiva. Ele acredita que mudar

nossa visão crítica e aceitar as novas análises referentes às noções de gênero oferece instrumentos para desconstruir nossas noções uniformes e padronizadas da categoria gênero. Partindo dessas considerações, pode-se deduzir que talvez os produtores de filmes infantis tenham percebido a atual tendência ao surgimento de novas configurações de gênero, criando personagens menos idealizados e procurando desconstruir a idéia de dominação masculina que as crianças têm, consolidada pelos filmes clássicos. Talvez os produtores em questão tenham percebido o que Welzer-Lang tão brilhantemente teoriza, considerando que podem mudar a visão crítica das crianças, criando condições para que elas aceitem as novas configurações de gênero que vêm surgindo e desconstruindo as idéias do padrão heterossexual consolidadas na personalidade do público alvo dos filmes infantis.Ralph Linton, o autor utilizado para introduzir este trabalho, revela que a cultura tem participação essencial na formação da personalidade dos indivíduos. À medida que as pessoas amadurecem, devem constantemente abandonar antigos padrões de pensamento e de conduta e aprender novos, mais apropriados ao momento que a sociedade vive. E, nesse processo, a cultura guia os indivíduos na elaboração dos novos padrões. Dessa maneira, a partir desse processo, raras serão as vezes que os indivíduos agirão de forma incompatível com suas personalidades. Partindo das considerações de Linton, acredito que os produtores de filmes são vítimas da cultura, pois devem seguir os padrões culturais (que não foram criados por eles) da sociedade, mas também são construtores da cultura, pois transmitem esses padrões aos demais indivíduos através dos filmes produzidos. Sendo assim, talvez os produtores de filmes infantis estejam amadurecendo e adquirindo novos padrões, mais flexíveis e menos idealizados e fixos, em relação à noção de gênero. Dessa forma, tais produtores talvez estejam criando filmes que apresentem novas configurações de gênero, para transmitir os novos padrões às crianças e permitindo que elas se

24 Termo utilizado por Welzer-Lang em seu artigo.

adaptem mais facilmente ao momento em que a sociedade vive, um momento de grandes transformações relacionadas às noções de gênero, uma vez que está se admitindo a existência das diversas sexualidades alternativas e a desconstrução dos papéis sociais de homens e de mulheres, antes muito bem elaborados e consolidados.

Apresentados os possíveis motivos que estão gerando a já descrita evolução dos filmes infantis, falta-me apenas perceber as possíveis conseqüências de tal evolução para a construção da personalidade nas crianças e, mais especificamente, para a construção da identidade de gênero nas crianças. Através das teorias dos autores utilizados neste trabalho não consegui encontrar nenhum aspecto que mostrasse as conseqüências que procuro. Mas, depois das análises dos filmes infantis clássicos e contemporâneos, dos conhecimentos que as teorias dos autores já puderam me proporcionar e da análise da minha realidade (observando o comportamento de crianças após o surgimento dos filmes infantis contemporâneos), fui capaz de elaborar minhas próprias hipóteses a respeito das conseqüências da evolução dos filmes infantis. Acredito que as crianças estão desenvolvendo em si uma personalidade mais apta a aceitar as diferenças, em todos os âmbitos da sociedade, mas mais precisamente as diferenças de gênero, se adaptando mais facilmente às sexualidades alternativas que têm surgido e as considerando como normais. Considero que é exatamente essa falta de adaptação das pessoas mais velhas a essas novas configurações de gênero que tem causado tanto preconceito e discriminação e gerado uma relação tensa entre as pessoas “dominadas” pelos padrões heterossexuais pré-estabelecidos e as pessoas que adotam uma, ou várias, das sexualidades alternativas. Além disso, acredito que as crianças estão se tornando mais críticas quanto à realidade em que vivem e mais perspicazes para apreenderem os aspectos dessa realidade que não correspondem à idealização elaborada pelos filmes infantis clássicos, uma vez que os filmes contemporâneos apresentam situações e conflitos que as crianças vivem em suas realidades. Por isso, acredito que os filmes infantis contemporâneos preparam melhor as crianças para a vida real, onde não existem princesas e príncipes (no sentido adotado pelos filmes clássicos), mas pessoas reais com problemas reais. Partindo dessas minhas hipóteses, considero que as crianças, com mais consciência e senso crítico, poderão fazer um futuro melhor para a sociedade, com menos discriminação e menos opressão das pessoas que optam por uma sexualidade que fuja ao padrão heterossexual pré-estabelecido.

Para finalizar este trabalho, quero evidenciar que, embora eu tenha criticado muito os aspectos idealizados apresentados pelos filmes infantis clássicos, não acredito que eles tenham transmitido esses aspectos às crianças propositalmente. Conforme já expliquei anteriormente, os produtores de filmes são vítimas e, ao mesmo tempo, construtores da cultura. Sendo assim, acredito que tais produtores foram educados nos padrões heterossexuais padronizados e idealizados e só transmitiram às crianças as suas visões de mundo, baseadas em suas realidades. Não pretendo com

este trabalho elaborar uma teoria de que os produtores de filmes infantis tinham algum tipo de complô contra a sociedade, para desenvolver uma nova sociedade ideal, formada por príncipes e princesas (tomados aqui no sentido adotado pelos filmes infantis clássicos), onde pessoas feias e sensíveis seriam rejeitadas e eliminadas. Findo esse aspecto pendente do presente trabalho, gostaria de concluir que é fato que os filmes infantis têm especial importância na formação da personalidade das crianças que os assistem e que nunca se pode duvidar do poder da cultura sobre a personalidade dos indivíduos a ela submetidos. Dessa forma, é de suma importância que a sociedade submetida a determinada cultura defina que tipo de crianças elas querem desenvolver, levando em consideração a forma como a cultura dessa sociedade interfere na construção da identidade das crianças. Quanto às configurações de gênero, as crianças já estão sendo educadas (seja pelos pais, ou pela mídia ou pela escola) para aceitar as diversas sexualidades alternativas que vêm surgindo e já estão se tornando mais tolerantes em relação às mesmas, o que me faz crer em um futuro com mais tolerância e menos opressão.

# REFERÊNCIAS

LAURETIS, de T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. Tendências e impasses: O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

LINTON, R. O papel da cultura na formação da personalidade. In: . Cultura e Personalidade. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973, p. 129-154.

MIRA, M. C. O masculino e o feminino nas narrativas da cultura de massas ou o deslocamento do olhar. Revista semestral do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu. Universidade Estadual de Campinas. Edição 21, 2003, p. 13-38.

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. Estudos feministas. Ano 9, 2º semestre/2001, p. 460- 481.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome DE MULHER PARA MULHER”: REPRESENTAÇÕES DAS MULHERES LUTERANAS SOBRE A FAMÍLIA, O FEMINISMO, A IGREJA E A MÍDIA | **A 019**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Marcilene Nascimento de Farias |
| Orientadora/o Diogo da Silva Roiz |
| IES: Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS |
| Cidade/Estado:MS |
| Outras Informações: Estudante de Graduação |

**INTRODUÇÃO**

Nas últimas décadas a história desenvolveu novos campos de estudos como a história das mentalidades e a história cultural, que se debruçam sobre temáticas e grupos sociais até então excluídos de seu interesse: as mulheres, os velhos, os operários, os camponeses, os escravos (PERROT, 2001, 2005), multiplicando assim os objetos de investigação histórica. Nas palavras de Peter Burke (1997), essa abertura a novos objetos e grupos até então negligenciados, ocorreu em grande parte devido à contribuição do grupo dos *Annales*.

Raquel Soihet (1997) considera que a partir dos anos 60, incentivado pela onda do movimento feminista, as mulheres atingem a posição de “objeto e sujeito da história”. A história das mulheres emerge como um campo de estudo devido à expansão dos limites da história, e sobretudo, pelas campanhas feministas para a melhoria de condições profissionais.

De acordo com Joan Scott (1992) as mulheres evoluíram do feminismo para a história das mulheres e daí para o gênero, ou seja, da política para a história especializada e daí para a análise. Frente a este novo quadro as mulheres passam a ser estudadas nos domínios onde mais se evidenciava a participação feminina (o lavadouro, o forno, o mercado, a casa, também por meio de objetos de nascimento, de casamento e da morte). Assim, estes estudos não privilegiavam apenas o espaço público, pois alcançavam também o privado e o cotidiano.

A trajetória do movimento feminista no Brasil pode ser dividida em dois momentos: o primeiro foi considerado o início do movimento no Brasil, em fins do século XIX até 1932, e tinha como alvo a luta das mulheres por direitos políticos. Nesta primeira fase do movimento duas tendências podem ser identificadas: um feminismo “bem-comportado” e organizado sob a liderança de Bertha Luz e outro feminismo “malcomportado”, com posicionamento radical frente à dominação masculina e formado por mulheres intelectuais, anarquistas e operárias. A segunda fase do movimento tem início na década de 70, quando são

debatidas questões fundamentais sobre a condição da mulher, até então ignoradas no Brasil (PINTO, 2003: 10).

O evento considerado como marco do ressurgimento do feminismo no Brasil ocorreu em julho de 1975, na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no Rio de Janeiro, sob o título: “O papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira”, sendo o responsável por desencadear o surgimento de outros espaços do movimento feminista em outros lugares do país (PEDRO, 2OO6: 250).

Assim foi o feminismo de Segunda Onda no Brasil, um movimento peculiar, múltiplo e com pretensões diversas, um movimento que “conviveu com a diversidade, sem negar sua particularidade” (SARTI, 1998: O6). Alvo de muitas críticas foi interpretado sob diversos prismas e por grupos distintos. Para a direita se tratava de um movimento imoral e perigoso e para a esquerda, “reformismo burguês”, chegando a ser considerado um movimento “anti-feminino”. Grupos religiosos também se posicionaram contra o feminismo, principalmente pela força do imaginário judaico-cristão na manutenção da desigualdade entre os gêneros (SOUZA, 2007).

# OBJETIVOS

Todavia, se por um lado numerosos estudos têm se ocupado com a figura feminina, nos mais diversos segmentos da sociedade, são ainda poucos os estudos que buscam circunstanciar as relações entre o gênero e a religião (MACHADO, 2005). O espaço destinado às mulheres nas instituições religiosas, a influência exercida por elas, são aspectos de grande complexidade uma vez que muito das conquistas são recentes e ainda se apresentam como um processo em desenvolvimento, conforme se pode observar o fato de ainda serem raras as mulheres que alcançam altos postos na hierarquia eclesiástica de instituições religiosas. Ademais, sabe-se que são poucas as fontes deixadas por grupos religiosos que permitem tal análise, menos ainda em se tratando de impressos destinados especificamente às mulheres. Muitos estudos têm circunstanciado a presença dos protestantes no Brasil1, procurando evidenciar as particularidades desse fenômeno plural no universo religioso brasileiro, demonstrando que o estudo sobre os protestantes em nosso país encontra-se consolidado no meio acadêmico. Entre as muitas pesquisas sobre o protestantismo no Brasil, os luteranos têm especial atenção2, o que é compreensível se considerarmos que a igreja luterana foi a primeira

1 Destacam-se entre outros: (ALVES, 1979; DREHER, 1993; MESQUIDA, 1994).

2Destacam-se entre outros: (GERTZ, 2001; DONNER 2001; FRESTON, 1998).

instituição a trazer para o Brasil o protestantismo, ainda no início do primeiro Império – Império esse oficialmente católico (GERTZ, 2001). Todavia, muitos aspectos ainda não foram devidamente tratados pela historiografia brasileira no que se refere a essa tradicional instituição, um exemplo disso pode ser constatado na escassez de pesquisas sobre relações de gênero na Igreja Luterana. Partindo desse pressuposto este trabalho pretende analisar algumas questões sobre as representações femininas na imprensa, através das relações de gênero, na revista *Servas do Senhor*, impresso oficial da Liga das Senhoras Luterana do Brasil (LSLB), entre 1970 e 2000. A Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB), foi criada, em 4 de julho de 1956, com a finalidade de ser “uma entidade auxiliar da Igreja Evangélica Luterana do Brasil”3. Como uma organização da igreja, devia se manter intimamente relacionada com ela, e seus programas dependiam de seu apoio e aprovação. No ano de 1959 a Liga das Senhoras Luteranas do Brasil, sentiu a necessidade de criar um Boletim Informativo, primeiro mimeografado e depois impresso, que possibilitava melhor comunicação entre os diversos

distritos que iam surgindo e o conseqüente contato entre seus membros. Em 1967, a revista da Liga apareceu sob o título de *Servas do Senhor*, substituindo o antigo Boletim Informativo. Nascia aí uma nova fase no impresso que agora além de vários artigos em português, continha uma página em língua alemã, alcançando em 1970 a sua efetivação enquanto impresso oficial da Liga das Senhoras Luteranas. A revista *Servas do Senhor*, mostra-se uma fonte potencial para o estudo das mulheres nessa instituição, uma vez que suas percepções sobre as principais transformações ocorridas nas décadas de 70, 80 e 90, estiveram presentes na revista. A delimitação cronológica escolhida mostra momentos importantes tanto na história das mulheres no Brasil, quanto na trajetória da revista *Servas do Senhor*: o desenvolvimento do feminismo na década de 1970, que trouxe à tona a questão da mulher, período de ressurgimento do feminismo brasileiro, em meio a um momento político particular, marcado por um período de ditadura militar e de repressão. Esse movimento se expandiu por vários estados brasileiros e, conseqüentemente no Rio Grande do Sul (VIEIRA, 2001 e 2005), justamente no período de criação da revista *Servas do Senhor* que era editada nesse estado. Nesse sentido, a emergência do feminismo de Segunda Onda e a criação da revista *Servas do Senhor,* nos remete a uma situação paradoxal: entre as discussões suscitadas pelo movimento feminista estavam questões muito polêmicas aos religiosos tais como: aborto, anticoncepção, sexualidade, homossexualismo etc. Desta forma, trabalhamos com a hipótese de que uma das

3LIGA DAS SENHORAS LUTERANAS DO BRASIL (LSLB). *Manual do departamento feminino*. 4 edição.Concórdia Editora. 1987.p. 09.

causas apontadas para a criação da revista *Servas do Senhor* tenha sido o rápido crescimento dos movimentos feministas no Rio Grande do Sul, e a conseqüente expansão das novas idéias e valores encetados pelo movimento na segunda metade do século XX. Neste contexto, a revista, através da palavra escrita, desempenharia o papel de transmitir e reafirmar crenças e valores cristãos às mulheres luteranas, na tentativa de afastá-las dos ideais feministas.

# METODOLOGIA

Na década de 1970, ainda era relativamente pequeno o número de trabalhos que utilizavam jornais e revistas como fonte para o conhecimento de História do Brasil (DE LUCA, 2005). Nas décadas seguintes (palco de aberturas teóricas e metodológicas com os estudos em História Cultural), as publicações periódicas passaram a atrair a atenção de pesquisadores interessados no conhecimento e na avaliação intelectual de determinados períodos da História. Por suas características próprias, as publicações seqüenciais podem proporcionar ao pesquisador possibilidade de vislumbrar quais seriam os temas de interesse em uma época, a maneira como foram abordados, quem eram seus autores, quem eram seus leitores (CORRÊA, 1999). Mesmo com o crescimento no número de trabalhos voltados ao

estudo de periódicos, principalmente, jornais4 e revistas5, o estudo destes materiais no âmbito

religioso ainda possui, no Brasil, considerável lacuna. Mais lacunar ainda são os estudos das relações de gênero entre os evangélicos, principalmente os protestantes históricos, e mesmo que as potencialidades dos materiais impressos para o estudo do gênero venham sendo apontadas desde a década de 1980, o estudo da mulher nos grupos evangélicos a partir de revistas é dificultado pela escassez de impressos nestas instituições, destinados e organizado por mulheres.

Por outro lado autores como Tânia Regina de Luca tem chamado atenção dos pesquisadores que se utilizam de impressos como jornais e revista para a pesquisa em História, sobre a importância de se estudar de antemão as ‘técnicas de impressão’ e o ‘lugar social’ em que o periódico selecionado foi produzido. (DE LUCA, 2005: 131). Para Tânia de Luca as “diferenças na apresentação física e estruturação do conteúdo não se esgotam em si mesmas, antes apontam para outras, relacionadas aos sentidos assumidos pelos periódicos no momento de circulação” (DE LUCA, 2005: 132). Para a autora, o historiador tem de estar atento às questões relacionadas à aparência física do periódico, como o formato, o tipo de

4 Destaca-se entre outros: (CAPELATO & PRADO 1998; SUZUKI JR, 1985).

5 Destaca-se entre outros: (BASSANEZI, 1996; CRUZ, 1997; DE LUCA, 1999).

papel, a qualidade da impressão, presença ou ausência de ilustrações na capa, como o conteúdo foi estruturado e dividido, as relações com o mercado, a publicidade, o público alvo e os objetivos propostos. Dessa forma, a partir da análise das condições materiais e técnicas do periódico, é possível situá-lo em um contexto sociocultural específico, permitindo à fonte ser localizada numa série, e não como um objeto único e isolado. (DE LUCA, 2005: 138-139) Assim, seguindo a metodologia de Tânia Regina de Luca, apontada acima, analisar-

se-á, através da revista *Servas do Senhor*, quais as representações que caracterizavam o universo feminino na Igreja evangélica Luterana do Brasil (IELB). Mesmo se considerando as sutilezas do impresso selecionado – uma revista religiosa e voltada ao público feminino – frente ao impresso estudado por Tânia Regina de Luca, acreditamos que a metodologia que guiou sua pesquisa também seja operacional para o estudo ora empreendido, principalmente por contribuir no mapeamento histórico da própria fonte. O conceito de representação utilizado nesse estudo baseia-se no historiador Roger Chartier, para o qual, as representações sociais são determinadas pelo grupo que as forjam, são percepções do social, discursos que produzem práticas e buscam legitimar ou justificar, para os próprios indivíduos as suas escolhas e condutas. Elas só têm sentido se comandarem práticas que resultam na construção de um mundo social e uma identidade (CHARTIER, 1988, 1991). Roger Chartier ainda explica que todo o material impresso deve ser entendido como uma prática cultural (CHARTIER, 1996). Nesse sentido, a análise da revista *Servas do Senhor*, permitirá a compreensão das percepções do social por parte das mulheres luteranas, bem como as escolhas e procedimentos decorrentes, através das práticas culturais que buscavam a construção de uma identidade.

# RESULTADOS E DISCUSSÃO

A mulher luterana, assim como muitos valores na sociedade, passou por mudanças e transformações em fins da década 60. Foram alterações substanciais nas tradicionais estruturas familiares, como a revalorização do papel social e familiar da mulher, a sua independência econômica, a liberdade de decisão com respeito ao próprio corpo, à maternidade e à sexualidade (AGUIRRE ROJAS, 2004). Era imprescindível que essas novas idéias não a fizessem perder o seu ponto de referência, pois isso acarretaria sérios prejuízos: não conseguir administrar as mudanças na vida familiar, na educação dos filhos, nas relações de trabalho, na igreja e consigo mesma.

Dessa forma, veremos como as mulheres luteranas posicionaram-se diante de tais transformações sociais e como recepcionaram o movimento feminista, a legalização do aborto, o movimento homossexual, mudanças no contexto familiar e novas idéias trazidas pela mídia. A opção em dar destaque aos tópicos família, igreja, mídia e feminismo, justifica- se pelo fato desses temas nunca se distanciaram das páginas da revista *Servas do Senhor*. A utilização da revista se fez importante na medida em que este tipo de fonte é considerada “muito rica para o entendimento das relações sociais e da mentalidade de uma época, uma vez que ela apresenta um espaço de representação de aspectos particulares de realidade” (NASCIMENTO, 2006: 154).

# Família

Para a mulher luterana a família era considerada a célula fundamental da sociedade, devendo estar calcada em princípios e hierarquia, defendendo-se de desagregações e anarquias, sem perder de vista que à “sociedade conjugal” cabia a tarefa de “garantir a continuidade da espécie humana”.6 Como toda “sociedade conjugal”, ela precisaria de alguém que a representasse, que tomasse sempre as decisões, papel que não caberia a nenhum outro membro da família, senão o marido. A principal função social e biológica da mulher era a de mãe e esposa, tendo na Bíblia seu principal ponto de referência.7 A Bíblia colocava a mulher como submissa ao marido -“cabeça do lar” - mas exigia dos maridos amor e respeito às esposas.8 Essa idéia de permuta onde a mulher dá sua submissão, em troca de respeito, fora claramente explicitada em um número da revista de 1981 nas seguintes palavras: “não há um dever que não tenha como contrapartida um direito. Assim o dever de submissão, tem como contrapartida o direito ao amor e respeito”.9

6Servas do Senhor. 3° trim. de 1971. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1971. p. 07.

7As relações entre a mulher e as religiões, conforme observou Michelle Perrot, tem se mostrado ambivalentes e paradoxais. Isso porque as religiões são ao mesmo tempo, “poder sobre as mulheres e poder das mulheres”. A

autora destacou que as grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos. A hierarquia do masculino e do feminino lhes parece da ordem da natureza criada por Deus. Isso é verdade para os grandes livros fundadores a Bíblia e o Corão, e mais ainda para as interpretações que são trazidas a esse respeito, sujeitas a controvérsias e a revisões. (PERROT, 2006: 83).

8Sobre esse poder que o marido exerce sobre a esposa, visível na Igreja Luterana, Michelle Perrot atribui ao fato de que Calvino e Lutero tinham uma concepção muito patriarcal da família e de certa maneira, reforçaram os

poderes do marido e pai sobre as mulheres pelo pastorado. A mulher de pastor, modelo das mulheres reformadas, é o tipo da mulher ajudante de seu marido no exercício de seu ministério. (PERROT, 2006: 86).

9 Servas do Senhor. 1° trim. de 1981. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1981. p. 07.

No entanto, os principais problemas enfrentados pelas famílias também eram discutidos na revista e, sobre este assunto a colaboradora Edith Karg, fez a seguinte observação: Os pais se empenhavam para que nada faltasse aos seus filhos, porém nessa busca por “abundância material”, não sobrava tempo para o convívio familiar. Ao passo que em outros a crise econômica impunha uma situação ainda pior, não restando alternativa aos pais senão a de deixar os filhos com terceiros e saírem para conseguir o “suficiente para a

sobrevivência”10. Em ambas as situações, não sobrava tempo para a educação dos filhos,

educação essa que deveria ser ministrada pelos pais, principalmente no que dizia respeito à formação espiritual. As drogas e o sexo eram alvos de muita preocupação por parte dos pais, que a consideravam a principal responsável por conduzir os adolescentes à prática do crime.

O homossexualismo também representou uma grande ameaça às famílias cristãs, que consideravam o movimento gay algo “vergonhoso e indecente”. A disseminação do movimento gay no Brasil causou grande sentimento de indignação e inquietação na mulher luterana, pois esta acreditava, que até mesmo, os lares cristãos não estavam livres do “infortúnio” que representava o homossexualismo.11

Assim, diante dessa “ameaça homossexual”, era responsabilidade das mães como “sacerdotisas do lar” não ficarem indiferentes diante do movimento, devendo observar as companhias de seus filhos, tanto dos meninos, quanto das meninas, orientá-los e encaminhá- los ao caminho certo e exemplar, de acordo com os preceitos bíblicos. As mães deveriam explicar as diferenças existentes entre homem e mulher, agindo assim, não estariam sendo machistas, estariam apenas orientando os filhos na disciplina cristã.12Das páginas da revista surgiam alertas para a necessidade de se controlar tantas imoralidades no país como a legalização do chamado “amor livre” e do “sexo explícito”. Também se observa críticas àqueles que defendiam ser o homossexualismo algo normal e compreensível, considerando os homossexuais como “infelizes criaturas”, com um reduzidoou nenhum conhecimento bíblico, e acreditando que como cristãos não agiriam de maneira tão degradante.13Caso os pais percebessem que seus filhos haviam nascido com problemas anatômicos ou hormonais, deveriam levá-los a um especialista para que fosse feito tratamento adequado contra a doença chamada homossexualismo. Para o problema hormonal a solução seria uma medicação adequada, já para problemas anatômicos a solução seria uma cirurgia para definir

10 Servas do Senhor. 1° trim. de 1981. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1981. p. 10. 11Servas do Senhor. 2° trim. de 1985. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1985. p. 19. 12Servas do Senhor. 2° trim. de 1985. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1985. p. 19. 13 Servas do Senhor. 2° trim. de 1985. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1985. p. 19.

o sexo da criança. O importante era não permanecer nenhuma indecisão quanto ao sexo da criança, “porque Deus fez o homem e a mulher, e deu a cada um a sua exata característica diferencial”.14

Uma das medidas que poderiam ser tomadas, pelos pais, a fim de evitar problemas relacionados às drogas, ao sexo e ao homossexualismo, seria a de controlar os grupos de amigos dos filhos. Nesses casos, caberia aos pais mostrar aos filhos que não era necessário agradar a um grupo corrompendo-se, para tanto deveriam buscar os mais variados exemplos para convencerem seus filhos, utilizando até mesmo histórias bíblicas, onde personagens resistiram às pressões do meio em que viveram os apóstolos, por exemplo.

Porém, o papel da mulher luterana no lar ia além da obediência, do zelo com a educação dos filhos, da coragem para enfrentar as idéias modernas, etc., pois a aparência era também considerada como aspecto fundamental. Tratando desse tema, Avani Kelm observou

que todas as mulheres sabiam o quanto isso [a aparência] era importante, pois o marido ao escolher uma esposa, privilegiava o físico e o capricho no trajar.15

Com lembretes e conselhos às esposas a revista tratou de assuntos relacionados à aparência externa e interna e suas implicações no lar. Entre os conselhos estava a importância em cuidar da saúde e da aparência pessoal, pois as mulheres entendiam que a rotina no lar, era a principal responsável por fazê-las esquecer de si mesma, tornando-se, às vezes, “velhas e ranzinzas”. Desta forma, fazia-se necessário que a esposa não deixasse o marido vê-la suja, despenteada ou desleixada, e ao sentar-se à mesa com os seus familiares ela deveria agradá- los sempre.

Em contrapartida, havia as ações que poderiam ser úteis na dinamização do relacionamento cotidiano: uma mesa farta e variada, com um mínimo de despesa, esposa sempre jovem e disposta, bem vestida, sem exageros nem gastos demasiados. Os maridos gostam de esposas que mostre interesse por seu trabalho e o ajude em tudo, o acompanhe

sempre onde ele quer ir. Ele gosta daquela que seja sempre e em qualquer ocasião a esposa ideal com a qual sempre sonhou, afirmou Avani Kelm. 16A colaboradora Nilia Ani Schlesner, no ano de 1994, trouxe à baila um assunto inusitado: a realização sexual da mulher. Ani Schlesner, mesmo sem negar a obrigação da mulher em fazer a felicidade de seu cônjuge, ressaltou que a mulher também deveria permitir a felicidade a si mesma, principalmente quando o assunto fosse “o ato conjugal”. Nilia

14 Servas do Senhor. 2° trim. de 1985. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1985. p. 19 15 Servas do Senhor. 1° trim. de 1982. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1982. p. 10 16 Servas do Senhor. 2° trim. de 1974. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1974. p.10

apontou para o fato de que a maioria das mulheres não se realizavam sexualmente, afirmando claramente: “somos sexualmente insatisfeitas e conseqüentemente infelizes; já que o sexo é tão somente, mais um complemento físico, como: beber, comer, respirar.17

Entre a principal causa apontadas por Nilia Schlesner para a “infelicidade sexual” das mulheres estava o fato de se considerarem mães e donas-de-casa respeitáveis, o que as inibiria a praticar o sexo, a não se entregarem plenamente. Também sentiam vergonha de seus corpos, pois a maioria delas já não eram jovens, a decadência do corpo se tornava visível e a atração física se resumia em frustração evidente. O papel de donas-de-casa, não permitia que

tivessem imaginação e criatividade para conduzir o ato sexual, pois toda e qualquer iniciativa deveria sempre partir dos homens. 18

O texto de Nilia Schlesner é extremamente relevante na história da revista em estudo, pois a autora foi a primeira a relacionar a idéia de infelicidade sexual das mulheres aos problemas do dia-a-dia, tais como, trabalho em excesso, turbulências no lar, problemas financeiros, aparência física. Mesmo assim, o pequeno texto-manifesto de Nilia Schlesner, com seu tom de clareza, sem qualquer instrumento eufêmico – tão comum na revista *Servas do Senhor* quando o assunto em discussão era o sexo – não teve maior ressonância e o assunto voltou abruptamente ao esquecimento nos números posteriores.

# Feminismo

Para a mulher luterana, a desobediência, a tentativa das feministas de liberar o aborto em detrimento da vida e as desavenças no lar, contribuíam para a decadência da mulher. Nesse sentido, caberia à mulher, frente à “nova moralidade” (que trazia consigo idéias contraditórias, desestruturadoras, chavões e slogans que o mundo recepcionava como

verdades naturais e decisivas), assumir o papel de mães orientadoras e estimuladoras, bem como, o de mulheres capazes, corajosas e trabalhadoras no lar, na igreja e na sociedade.19

Consideravam que o feminismo não passava de uma tentativa das mulheres de se igualarem aos homens em direitos e deveres, ressaltando, assim, que o fato da mulher ser ‘frágil’, ‘companheira’, ‘compreensiva’, não a condenaria a viver à “sombra do homem”, uma vez que esses valores, longe de serem fatores desagregadores, eram, na verdade, qualidades que serviam de ponto de apoio ao homem.

17 Servas do Senhor. 3° trim. de 1994. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1994. p.18

18 Servas do Senhor. 3° trim. de 1994. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1994. p.10

19 Servas do Senhor. 2° trim. de 1996. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1996. p.13.

Como se pôde perceber o feminismo não era bem visto pelas colaboradoras da revista *Servas do Senhor*. Mas elas iam além da crítica velada e lançavam-se claramente contra as mulheres sedentas pela liberdade e inovações pregadas pelas feministas. Desse modo, defendiam que a mulher antes de esperar mais inovações, de reivindicar mais, de participar de movimentos feministas (considerados os responsáveis por levar as famílias à anarquia e desintegração), deveriam recuperar a feminilidade sufocada pelo orgulho e sentimento de competição com o homem. Esse sentimento fica bem sintetizado na fala de Neise Priebe, para quem a sociedade havia se transformado no retrato vivo de mães egoístas, ambiciosas, materialistas, estritamente feministas, que, esqueciam de sua sublime missão de esposa e mãe tornando-se cada dia mais masculinizadas, correndo atrás de dinheiro, status, etc.20 Diante de tantos fatores que contribuíam para corromper as mulheres, desviando-as de seu papel de mãe e esposa, caberia à mulher luterana manter-se fundamentada nos ensinamentos cristãos, para dessa forma, poder desempenhar sua função de mãe consciente e educadora. Mulheres havia, que acreditavam ter o feminismo contribuído para a perda de alguns valores no casamento, como é o caso da colaboradora Lali Santos, que sobre o assunto afirmava: “o casamento parece ter perdido o amor de antigamente, talvez isso tenha ocorrido porque as mulheres não queiram submeter-se às exigências dos maridos”.21 Pautadas nesse ideal de que a mulher deveria ser, primeiramente, mãe e esposa, foi que condenaram toda a discussão em torno da legalização do aborto no Brasil. Julgavam que o aborto era uma das principais pautas do movimento feminista, que buscava mudanças de mentalidade e institucionais a respeito do assunto. Foi no intuito de manifestarem sua opinião sobre o aborto que, em janeiro de 1984, líderes de doze (12) Departamentos Femininos filiados ao Distrito Portoalegrense, publicaram uma carta de repúdio à legalização do aborto no Brasil, alegando que se tratavam de um movimento desencadeado por mulheres não tementes a Deus, que arrolavam para si o direito de falar em nome das mulheres brasileiras, das quais, milhares de cristãs luteranas faziam parte e por não estarem de acordo não poderiam se calar. A carta, dirigida ao senhor Pedro Montenegro Barbosa, presidente do movimento “Defesa da Vida”, fazia o seguinte alerta:

Como podem as mulheres algum dia subsistir diante de Deus, quando todas as crianças, às quais foi negado o direito de nascer, acusarem os culpados? Pode uma mãe, pelo resto da sua vida se sentir despreocupadamente alegre, se ela

20 Servas do Senhor. 1° trim. de 1998. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1998. p.10

21 Servas do Senhor. 4° trim. de 1990. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1990. p. 07

matou o seu próprio filho? Pode Deus abençoar um país que decreta uma lei que permite tirar a vida a pequenos seres indefesos? 22

Através desse documento-manifesto as mulheres luteranas, procuraram mostrar seu sentimento de indignação e repúdio com a legalização de algo que consideravam um crime, uma vez que entendiam estar o aborto incluído no mandamento “não matarás” claramente esposado na Bíblia. Ainda foi sugerido pelo Distrito Portoalegrense que outros Distritos e Departamentos fizessem o mesmo, escrevessem cartas repudiando o aborto, demonstrando, desta forma, o sentimento de decepção das senhoras luteranas com a legalização do aborto no Brasil.

# Participação da mulher na Igreja

No início da Igreja Evangélica Luterana no Brasil, a participação da mulher se restringia unicamente à freqüência aos cultos com o marido e não possuíam ainda uma organização e um espaço participativo na administração ou formação23. Era permitido somente ao marido manifestar-se, e as decisões tomadas por ele, na qualidade de “chefe do lar”, seriam válidas também para a esposa. Era como se o tivesse procuração de Deus e de sua esposa para tomar decisões. Desta forma, as mulheres, principalmente as casadas, não poderiam manifestar suas opiniões perante a igreja, pois essa seria uma tarefa designada ao esposo, também responsável por sanar as dúvidas sobre algum assunto relacionado à igreja que as esposas por ventura tivessem. A mulher luterana sempre foi muito consciente de que havia muitas maneiras de trabalhar na Igreja e pela Igreja sem precisar votar, ensinar ou pregar publicamente; acreditava que “a mulher como esposa e como mãe tinha muitos púlpitos onde pregar: no berço das crianças, na mesa das refeições e nas devoções domésticas”.24 O espaço destinado à participação da mulher na Igreja resumia-se em: ornamentação da igreja, confecção de tapeçarias com passagens bíblicas, bordados, pinturas, cortinas para as janelas e paredes,

plantas, vasos de flores, quadros, objetos de adorno para mesas e ambientes, letreiro luminoso, etc. Além de desenvolver projetos missionários com o auxílio das sacolinhas, sob responsabilidade da Liga das Senhoras Luteranas do Brasil.

22 Servas do Senhor. 1° trim. de 1984. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1984. .p.18 23Servas do Senhor. 3° trim. de 1994. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1994. p.10 24 Servas do Senhor. 4° trim. de 1979. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1979. p.13

O Departamento de Senhoras foi a primeira conquista do espaço social religioso pela mulher luterana, através dos departamentos femininos passaram a participar das Assembléias Gerais da Congregação como votante, quebrando parte da hegemonia masculina nas assembléias e na administração da congregação. A mulher luterana além do “leque de atividades” que desempenhava no lar, também desenvolvia trabalhos de assistência social. Isso mostra que dos familiares, era ela quem estava mais comprometida com o trabalho da sua igreja.

Rosemarie Lange considerou inegável a contribuição social da luterana, porém analisa que, de um modo geral, essa contribuição sempre foi muito “tímida”, pois em caráter de grupo, ou instituição, não houve um destaque social que serviu para apontar um feito

relevante. “Sua participação se restringiu a visitas e assistência aos enfermos, idosos e recém- nascidos de familiares e de irmãos da congregação”.25 É possível verificar com essa afirmação de Rosemarie Lange, que o trabalho feminino na igreja parecia ser tímido, porque a socialização dos resultados desse trabalho era tido como resultado de todos da Igreja, diminuindo , dessa forma, a representatividade social da mulher perante a Igreja.

Desta forma, é possível perceber que o ideal de mulher luterana presente nas páginas da revista *Servas do Senhor* foi de uma tendência moderada, uma mulher companheira de seu cônjuge, que mesmo tendo saindo de casa, continuaria sendo uma mulher doméstica e vinculada à família, cuja principal responsabilidade era cuidar da educação dos filhos. Entretanto a participação na igreja foi lentamente sendo conquistada como pode ser constatado no seguinte trecho: “Foi dolorosa a sua conquista para participar sem a companhia do marido das atividades da sua igreja. Apesar da confiança nela, eles resistiam e mostravam

contrariedade quando elas participavam. Porém, ela tornou-se mais ativa profissional, social e religiosamente”26.

# Mídia

É possível perceber através da revista *Servas do Senhor* que as mulheres luteranas manifestavam um descontentamento com os exageros e o “baixo nível da programação televisiva brasileira”, que, segundo elas, era responsável por oferecer conteúdos duvidosos e ofensivos à moral. Imbuída pelo descontentamento com a programação televisiva, Carmen Gonçalves escreveu um artigo para a revista *Servas do Senhor*, opinando sobre o “coquetel de atrativos” oferecidos pelo programa Ratinho Livre. Para Carmem, a programação televisiva

25 Servas do Senhor. 4° trim. de 1994. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1999.p. 07.

26 Servas do Senhor.4° trim. de 1999. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1999. p. 06.

brasileira na disputa por altos índices de ibope, havia se transformado em uma grande encenação, onde cada canal armava seu show como podia, em busca dos reais indispensáveis à sua sobrevivência e, para isso, ofertavam salários cada vez maiores a quem se comunicasse de maneira mais irreverente.

O Ratinho Livre possuía o lado cômico, o trágico, o benevolente, além de muitas críticas ao governo, algumas referências à religião, histórias da vida real e irreal. Todas essas informações eram levadas ao público de forma rápida e com uma linguagem simples, em muitos casos até com duplo sentido. O lado trágico do programa estaria relacionado aos casos de pessoas doentes ou “aleijadas”, dizia Carmen, que por falta de recursos não conseguiam tratamento, cabendo nestes casos ao apresentador Ratinho, fazer apelos dramáticos a médicos e hospitais para que solucionassem os problemas dessa ordem. As cenas de brigas entre vizinhos ou parentes, com muitos gritos, desaforos e agressões físicas eram freqüentes. O lado religioso fazia referências, principalmente, aos presos que começavam a ler a Bíblia, e conseqüentemente, dificilmente voltavam para o mundo do crime, pois “Deus muda[va] as

pessoas”.27

Para Carmem Gonçalves, as referências à religião e às boas ações, eram importantes para dar impressão de que o programa tinha uma postura mais séria, porém não passavam de manobras, com o propósito de escandalizar para atrair, atrair para ganhar cada vez mais, ainda que à custa de imoralidades, invenções e exploração do que existe de mais baixo no ser humano. Para ela a escolha de um rato, animal que vive nos esgotos e se alimenta de

podridão, contaminando as pessoas com doenças terríveis, combinava bem com o conteúdo de baixo nível do programa.28 Carmen enfatizava que os cristãos tinham muitas tarefas a cumprir levando Cristo para todos e ensinando as pessoas sobre as verdades de Deus, e programas como o Ratinho Livre, contribuíam para afastá-los de suas missões. Carmen Gonçalves também escreveu um artigo-resposta sobre um caso que muito polemizou o cenário político brasileiro no início da década de 90, o caso de amor entre a Ministra da Fazenda, Zélia Cardoso de Mello e o Ministro Bernardo Cabral, que de bilhetinhos, paqueras, encontros e desencontros, ganhou espaços em jornais, revistas, e inclusive um livro29. Em um artigo publicado na revista *Servas do Senhor* de 1991, o pastor luterano e professor Lauro Patzer fez algumas considerações sobre o caso Zélia/Cabral, das

27 Servas do Senhor. 1° trim. de 1999. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1999.p. 06 28 Servas do Senhor. 1° trim. de 1999. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1999. p. 07 29 SABINO, Fernando. *Zélia, uma paixão*. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1991.

quais Carmem discordou frontalmente, e como cristã decidiu que se fazia necessário e urgente expor seu ponto de vista. O professor Lauro Patzer deixou claro no início de seu artigo que iria analisar o “fenômeno” sem nenhum tipo de preconceito, por lidar com sociologia no meio universitário, acrescentando que “para julgar histórias de amor não havia parâmetros.30 Nesse sentido, procurou mostrar que em todos os lugares havia pessoas suscetíveis a tecer julgamentos e condenações, referindo-se aos “caçadores de intrigas”, “moralistas de plantão”, machistas e feministas que passaram a dividir opiniões sobre o caso, transformando Zélia na “infeliz apaixonada” ou na “mulher corajosa e moderna”, e Cabral no “Machão do Ano”. O professor prosseguiu dizendo que em nome da “moral” as pessoas julgavam ter o direito de entrar na privacidade alheia, assim, questionou se os moralistas, em determinado ponto de suas personalidades não poderiam esconder algo da “síndrome cabraliana”. Patzer alertou para o fato de todos possuírem razoável armazém de íntimas e triviais fraquezas, então por que, se escandalizar tanto com os outros? Diante da imperfeição de todo julgamento faz- nos perguntar se a nossa opinião é justa?31

Entretanto, apesar de se querer neutro diante do caso, o posicionamento de Patzer pode ser comparado ao de defensor de Zélia e Cabral, tornando-se um dos principais motivos que levou Carmen Gonçalves a escrever mostrando seu ponto de vista. Inicialmente Carmen respondeu a Patzer dizendo que ao contrário do que ele defendia, existiam sim parâmetros necessários para julgar uma história de amor, eram aqueles calcados na palavra de Deus. Considerou o caso Zélia/Cabral como um adultério, haja vista que o ministro ainda não estava separado de sua esposa quando se envolveu com Zélia, “ninguém em nome da moralidade entrou na privacidade dos dois; eles tornaram público seu romance”32, disse Carmem. Acrescentou ainda que a “síndrome cabraliana” a qual se referiu Patzer, representava a inclinação do ser humano para a prática do pecado, algo que os cristãos, ainda imperfeitos, tentavam afastar de suas vidas com o auxílio de Deus. No entanto, Carmen considerou como o ápice do caso, a troca de bilhetes de amor durante as reuniões do ministério entre Zélia e Cabral, enquanto os brasileiros, “vivendo na fome e na miséria”, dependiam de suas decisões, “ao drama dessas pessoas é que devemos ser sensíveis e humanitários. Governantes irresponsáveis, que descuram de seus deveres e

30 Servas do Senhor. 4° trim. de 1991. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1991. p. 08 31 Servas do Senhor. 4° trim. de 1991. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1991. p. 08 32 Servas do Senhor. 2° trim. de 1992. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1992. p. 18

que depois ainda se fazem de vítimas (Zélia tentou mostrar-se como pobre Cinderela iludida e abandonada) não merecem nossa tolerância”.33

Carmen explicou a Patzer que a própria sociologia, a que ele se referiu, deixava evidentes provas de que a sociedade estaria longe de atingir a perfeição, onde reinasse o progresso, a justiça e onde os políticos fossem os “servidores do povo e não seus algozes”.34

Carmen concluiu suas considerações sobre o caso, acreditando que em nome da tolerância, da compreensão ou do modernismo, não poderia aceitar o pecado, deveria lutar contra ele, auxiliando os outros a não pecar. “Quanto ao julgamento de cada um, ele a Deus

pertence. Quanto à minha opinião, tenho certeza de que é justa, pois está de acordo com o que Deus diz na Bíblia, confira Efésios 5:8-12”. 35 Esse fato foi bastante emblemático para a história da revista *Servas do Senhor*, senão vejamos: um homem sai em defesa de uma mulher que era, então, execrada pela mídia. Utiliza uma revista organizada por mulheres para publicar seu artigo e recebe uma manifestação furiosa por parte de uma das colaboradoras da mesma revista que afirmava falar em nome das mulheres de bem. A linha de conduta da revista Servas do Senhor foi devidamente reafirmada com esse acontecido: uma revista, em linhas gerais, anti-feminista, conservadora e sem qualquer resquício de complacência para com as mulheres consideradas incrédulas.

Outro caso que não passou despercebido aos olhos das mulheres luteranas, foi o desfile da atriz Luma de Oliveira no carnaval de 1998, que ganhou as capas de revistas e jornais, quando a atriz desfilou tendo no pescoço uma coleira onde estava gravado o nome de seu marido. A homenagem inusitada de Luma ao marido provocou as mais diversas reações das feministas, de colunistas, bem como, das mulheres luteranas. Para algumas simbolizava submissão; para outras, demonstrava ter ela um caráter independente e firme de autonomia. Houve aquelas que viram na coleira usada uma maneira da mulher declarar ao mundo que tem dono e que concorda em pertencer-lhe, desde que lhe seja dada plena liberdade de ação.

No entanto, Elaine Stahlhoefer defendeu ter a esposa cristã outra maneira de demonstrar fidelidade ao marido, comportando-se como cidadãs, esposas e mães, à luz dos ensinamentos do Senhor, a saber: “o elo forte e sincero é invisível, não se ostenta no pescoço

com uma tira de couro ou mesmo de diamantes, mas existe firme e puro dentro do coração e se chama amor”.36 Precisamos de alguma coleira para demonstrar o que somos e a quem

33 Servas do Senhor. 2° trim. de 1992. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1992. p.18

34 Servas do Senhor. 2° trim. de 1992. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1992. p.18

35 Servas do Senhor. 2° trim. de 1992. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1992. p.19

36 Servas do Senhor. 2° trim. de 1998. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1998. p.03

pertencemos?, questionou Elaine. Para ela, a mulher era responsável por uma pequena, porém, importante célula social, a família, um espaço onde a mulher cristã tinha influência para seus maridos e filhos, onde possuía valor, sem precisar de uma coleira para demonstrar isso.

As propagandas comerciais que vinculavam o valor dos produtos às mulheres – geralmente em poucos trajes, também foram alvo de críticas. Ao notar que a sociedade de consumo “usava” o corpo da mulher, através de publicidades e propagandas, para vender produtos como peças de máquinas, pneus, cigarros e bebidas alcoólicas, a colaboradora Arlette Alves, manifestou seu descontentamento sobre o assunto. Para Arlete, a mulher, ao agir dessa forma, mostrava que ainda não havia descoberto sua dignidade, nos seus valores internos, tornando-se um verdadeiro objeto de consumo, esquecendo-se do verdadeiro papel da mulher, de companheira e colaboradora competente. Caberia à mulher aprender a impor-se não pelo físico e sim pelos valores espirituais, o que levaria ao seu reconhecimento por sua condição intelectual, deixando de ser usada para vender bebidas alcoólicas e cigarros. “Por isso a mãe, a mulher, tem uma responsabilidade

muito grande, que é trazer de volta para dentro do lar, valores morais de fidelidade, recato, oração e espírito de renúncia”37, argumentava Arlette Alves, haja vista, não existir para os filhos, espelho mais nítido do que o exemplo do proceder de uma mãe. A partir das reflexões até aqui apontadas, pudemos perceber que todas as mudanças de conduta social e de costumes, que atingiram a sociedade contemporânea em fins da década de 60 e início da década de 70, representaram justamente aquilo que as mulheres luteranas fizeram questão de se distanciar. Organizadas se revestiram de características conservadoras e protestaram contra os novos rumos tomados pela sociedade. Como vimos, elas se pautaram favoráveis à família como sendo a célula fundamental da sociedade, com uma divisão bem clara de papéis em seu interior: o homem como o “cabeça do lar” e a mulher como esposa e mãe. Nesse sentido, ao considerarmos a revista *Servas do Senhor* como uma “prática cultural”, conforme Chartier avalia os materiais impressos, conseguimos visualizar as “representações” emanadas pelo “grupo” responsável pelo impresso, ou seja, as “percepções do social”, as tentativas de “legitimação”, “justificação” das “escolhas e “condutas” que buscam a consolidação de uma “identidade” da mulher luterana nos anos compreendidos neste estudo. (CHARTIER, 1996; 1988; 1991)

37 Servas do Senhor. 2° trim. de 1987. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, 1987. p. 07

Todavia, para compreender as representações femininas, se fez necessário analisar as relações de gênero que se faziam presentes na revista. Percebeu-se que as relações de gênero associavam-se diretamente à relação de dominação do homem sobre a mulher. Por meio da própria Bíblia, que legitimava a condição de inferioridade feminina, atribuía a ela algumas características consideradas como naturalmente pertencentes a sua “condição física e mental”, determinando, dessa forma, a sua condição social. Desse modo, a principal função social e biológica da mulher era a de mãe e esposa, tendo na Bíblia seu principal ponto de referência. O modelo de família apresentado na revista evidenciava que o lar deveria estar sempre calcado em princípios e hierarquia, distante de conflitos e desagregações. Ocupando o ponto mais alto da hierarquia familiar estava o marido, responsável pela tomada de decisões e por cuidar de todos os outros membros da família. Abaixo dele estaria a mulher, cuja principal função era a de ser mãe e esposa, tendo na Bíblia seu principal ponto de referência. Quanto à participação da mulher na igreja, percebe-se que houve uma preocupação em delimitar de forma clara que baseava-se na “hierarquia do masculino e do feminino”, de acordo com a “vontade divina” aos homens cabiam os dons de votar, ensinar e pregar publicamente, já às mulheres empregar seus “talentos”, nas atividades do lar, ornamentando a igreja e na assistência social. O papel negativo da mídia foi amplamente divulgado nas páginas da revista, que buscou manifestar o descontentamento com os exageros e o “baixo nível” dos meios de comunicação, considerados responsáveis por oferecer “conteúdos duvidosos e ofensivos à moral” que afastavam os cristãos do convívio de Deus, principalmente os adolescentes e as mulheres, considerados os mais vulneráveis, por tentarem reproduzir o tipo de vida exibido na mídia. O movimento feminista provocou insatisfação, por ser considerado o responsável pelo sentimento de competição da mulher em relação ao homem, desviando a mulher de suas preocupações principais, mãe consciente e educadora.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os protestantes luteranos, como vimos, defendiam como qualidades inerentes às mulheres o papel de boa esposa e boa mãe, assim, eles passam a enxergar tais mudanças como uma ameaça para as estruturas familiares, cristãs e sociais e passam a utilizar a revista *Servas do Senhor* como uma “vitrine” para expor o que seria a mulher ideal cristã. E uma das principais imagens introduzidas pela revista foi a de que a “a mulher como esposa e como

mãe tinha muitos púlpitos onde pregar: no berço das crianças, na mesa das refeições e nas devoções domésticas”, portanto o espaço privado, o lar.

No contexto analisado neste trabalho, a revista através das representações femininas apresentadas como apropriadas ou não para o convívio social cristão, moldava normas e valores morais e sociais que deveriam fazer parte do comportamento cristão luterano, especialmente das mulheres. Podemos associar este fato à idéia de que a revista desempenhava significativa influência na manutenção dos costumes e valores luteranos, funcionava como local, onde as mulheres procuravam se orientar sobre sua conduta e se manterem afastadas das influências negativas do meio social, que trazia consigo, cada vez mais, as idéias ditas “modernas”.

# FONTES E BIBLIOGRAFIA

**Fontes:**

Revista *Servas do Senhor* 1970-2000, 130 Números.

BUSS, Paulo Wille. *Um grão de mostarda: a história da Igreja Luterana do Brasil*. V. 2. Porto alegre: Concórdia, 2006.

LIGA DAS SENHORAS LUTERANAS DO BRASIL (LSLB). *Manual do departamento feminino*. 4 edição.Concórdia Editora. 1987.

# Bibliografia:

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. *Uma história dos Annales (1921-2001)*. Tradução de Jurandir Malerba. Maringá: Eduem, 2004.

ALVES, Ruben. Protestantismo e repressão. São Paulo Ática: 1979.

BASSANEZI, Carla. *Virando as páginas, revendo as mulheres*: revistas femininas e relações homem-mulher, 1945 – 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989) a Revolução Francesa da historiografia*. Tradução: Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

CAPELATO, Maria Helena; PRADO, Maria Ligia. *O bravo matutino*: *imprensa e ideologia no jornal O Estado de S. Paulo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

. *Do livro à leitura*. In: CHARTIER, Roger. (Org.) *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

. *O mundo como representação*. *Revista Estudos Avançados* Jan./Abr. 1991, vol.5,n°11.

CRUZ, Heloísa de Faria (org.). *São Paulo em revista*. Catálogo de publicações da imprensa cultural e de variedade paulistana – 1870-1930. São Paulo: Arquivo do Estado, 1997.

DE LUCA, Tânia Regina *História dos, nos e por meio dos periódicos* In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 111-153. 2005.

DONNER, Sandra Cristina. *Os jovens luteranos e a “revolução brasileira”: um estudo histórico da Congregação dos Estudantes de Porto Alegre, da Associação Cristã de Acadêmicos e da Revista da Juventude Evangélica na década de 1960*. São Leopoldo (dissertação de mestrado em história). Unisinos, 2001.

DREHER, Martin N. *Protestantismo de imigração no Brasil: sua implantação no contextoliberal-modernizador e as conseqüências desse projeto*. In: DREHER, Martin N. Emigrações história da Igreja no Brasil. Aparecida: Editora Santuário, 1993, p. 109- 31.

FRESTON, Paul. *Dilemas de naturalização do protestantismo étnico: a Igreja Luterana no Brasil.* Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, vol. 16, nº 24, p. 61-73, 1998.

GERTZ, René E. *Os luteranos no Brasil*. Revista de História Regional, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 9-33, 2001.

MESQUIDA, P. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil.* Juiz de Fora: EDJFJ/EDITEO, 1994.

NASCIMENTO, Kelly Cristina. Entre a *mulher ideal* e a *mulher modern*a: Representações femininas na imprensa mineira -1873-1932 (Dissertação de Mestrado). 2006.

PEDRO, Joana Maria. *Narrativas fundadoras do feminismo:poderes e conflitos (1970-1978).*

Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 52, 2006.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história:* operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2006.

. *As mulheres e os silêncios da História.* EDUSC: Bauru, 2005.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

SARTI, Cynthia A. *O início do feminismo sob a ditadura no Brasil: o que ficou escondido*: In: XXI Congresso Internacional da LASA (Latin American Studies Association), Chicago, Illinois, 1998.

SABINO, Fernando. *Zélia, uma paixão*. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1991.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: *A Escrita da História: novas perspectivas*. Peter Burke (Org). São Paulo: Editora UNESP, 1992.

SOIHET, Rachel. História das mulheres In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (org) *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e metodologia. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1997.

SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Gênero e Religião no Brasil*: Ensaios Feministas. São Bernardo do Campo: Editora da Umesp. 2007.

SUZUKI Jr., Matinas. *A maquiagem do mundo*. Primeira página. Folha de S. Paulo. São Paulo: Empresa Folha da Manhã, 1985.

VIEIRA, Sonia Bressan. *Imagens de Organizações de Mulheres no Rio Grande do Sul - 1910-2001*. São Leopoldo, 2001. Dissertação (Mestrado em História) Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS.

. *O "Abre-Alas" do Movimento de Mulheres no Rio Grande do Sul. 1910- 1990.* Revista de Ciências Humanas. Número: 7. Ano VII. 2005.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome As mulheres escrevem a pátria: Genero e nação em a Patria Mineira¹ | **A 020**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Mirian Cristina dos Santos 2 |
| Orientadora/o Profa. Dra. Maria Ângela de Araújo Resende 3 |
| IES: Universidade Federal de São João del-Rei/ UFSJ |
| Cidade/Estado: RJ |
| Outras Informações: |

1. Introdução

Fundado e editado por Sebastião Sette Câmara4, o periódico *A Patria Mineira*, *órgam da idea republicana,* surgiu em abril de 1889, em São João del-Rei, Minas Gerais. Durante os cinco anos de sua circulação (abril de 1889 a maio de 1894), o jornal *A Patria Mineira* disseminou ideais republicanos em vários locais do país, mediante editoriais, artigos de opinião, crônicas, poesias, fábulas, contos históricos e romances presente na seção Folhetim. Nas palavras de Sebastião Sette:

Além de artigos doutrinais e noticiosos sobre a idea republicana, ella se preocupa com os interesses economicos do paiz em geral e especialmente com os desta provincia. Seu maior empenho será offerecer aos assignantes leitura instructiva variada e útil á causa publica...5 (Esse expediente consta em todas as edições do primeiro ano do periódico).

O expediente acima deixa claro para o leitor as diretrizes políticas deste impresso e a intenção de seu editor-chefe em construir um ideal de nação, pautado nos modelos republicanos acenados pelos então chamados *Clubes Republicanos,* criados nas Províncias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Considerando a imprensa como um dos grandes veículos responsáveis pela formação dos futuros cidadãos e preocupado em aumentar o número de adeptos, uma das estratégias deste jornal foi também direcionar a leitura das mulheres. Através da publicação de textos de autoria feminina ou

1 Pesquisa de Iniciação Científica financiada pela Fapemig.

2 Mestranda em Letras pela Universidade Federal de São João del-Rei.

3 Professora orientadora (DELAC/UFSJ).

4 Sebastião Sette nasceu na Comarca de Caeté, em 1844. Ainda menino, mudou-se com a família para perto de Santa Cruz do Escalvado, distrito de Ponte Nova. Conhecia corretamente quatro línguas estrangeiras, espanhol, italiano, francês e inglês. Mudou-se para São João del-Rei em 1886, com seu filho Altivo Sette,

onde veio a lecionar inglês e francês na Escola Normal da cidade.

5 Optamos por utilizar a grafia original em todas as transcrições.

de chamamentos voltados para o *bello sexo*, Sebastião Sette almejava conduzir o olhar e as reflexões das leitoras em favor da causa republicana.

Consoante com nossa proposta de verificar a participação feminina na edificação do sonho de nação republicana, pretende-se refletir e analisar os textos presentes na seção Folhetim e em outros espaços do periódico, bem como as formas de participação feminina no espaço de leitura e escrita, como elementos de contribuição para a formação da nação que se imaginava.

# Metodologia

Primeiramente, foi feito um levantamento tanto de textos supostamente escritos por mulheres publicados no periódico quanto de textos escritos pelo editor Sebastião Sette, dirigidos às leitoras. Após a seleção desses textos por gênero e temática, elaboramos análises desses enunciados, a partir de uma perspectiva histórico-literária, tomando como base teórica os estudos contemporâneos sobre Gênero (MATOS 1999; PERROT, 2005; SCOTT, 1992), Arquivo (SOUZA, 1998; RESENDE, 2005), Memória (LE

GOFF, 1996 ) e Nação (ANDERSON, 1989; BHABHA, 1998).

# Revisão da Literatura

Tendo em vista a natureza da pesquisa em fontes primárias, a investigação parte de uma perspectiva histórico-literária para a interpretação de uma fonte específica – o jornal *A Pátria Mineira* – que constitui material para uma nova narrativa histórica, a partir de documentos que nos possibilitam rearticular e reinterpretar o passado. Nesse sentido, sublinhamos que o desejo, pela memória e pelo arquivo, possui a marca de uma construção textual que se apresenta com vistas para o futuro, não se fechando nos limites do decorrido (DERRIDA apud SOUZA, 1998).A pesquisa em fontes primárias, ao se voltar para documentos constituintes da matéria histórica e também literária, exige um esforço e posicionamento críticos que devem ser constantemente repensados, uma vez que estamos diante de alguns impasses: 1) o trabalho documental exige um aparato metodológico que o distingue de outros objetos de investigação – isso porque estamos diante de um impresso, com as marcas do tempo e pleno de silêncios impostos por rasuras; 2) a leitura do passado deve significar não o resgate do passado em sua totalidade – tarefa impossível –, mas o esforço de se re-pensar as práticas de uma dada comunidade de leitores, a partir do olhar do presente. Um determinado documento, ainda que se constitua como objeto de análise a partir da preferência do historiador, será apresentado como prova histórica, analisado como monumento, testemunho escrito. Cabe, pois, ao historiador, desmistificá-lo, uma vez que tal monumento advém do empenho das sociedades históricas em impor, ao futuro, determinada imagem de si próprias (LE GOFF, 1996).

Pensando na direção apontada por Le Goff, pretendemos elaborar uma releitura da construção do imaginário de República no Brasil, a partir de uma perspectiva dos Estudos de Gênero. A pergunta que se coloca é: de que forma a imprensa do Oitocentos, marcada pela voz patriarcal, se abre como espaço para o feminino? Em sua tese de doutorado, *A República em Folhetim: A Patria Mineira Formando Almas,* Maria Ângela de Araújo Resende (2005) dedica o capítulo “*A Pátria* escreve as mulheres” à discussão acerca da participação feminina na construção da idéia de República naquele periódico. Ao tratar o tema, a autora sublinha que teria ocorrido um apagamento da voz feminina em tal periódico. Os estudos desenvolvidos por Resende suscitam discussões sobre a emancipação feminina, a relação entre os espaços público e privado, além de formas de participação de mulheres nos enunciados produzidos acerca da Nação. A importância da utilização da dicção feminina no espaço público se dá a partir do momento em que se considera um dos papéis atribuídos à mulher na sociedade: zelar pela manutenção e pelo equilíbrio dos membros da família. Sebastião Sette recorre à produção feminina para tentar construir, em suas leitoras, o desejo de se aliarem aos ideais republicanos. Para efetivar tal intento, utiliza-se da ligação da mulher com o espaço privado, imagem da mulher como mãe, esposa e filha, que é, então, associada, de modo simbólico e metafórico, com a nação republicana. Ricardo Oliveira (Op. Cit.) ao analisar a esfera de atuação imposta ao sexo feminino no século XIX afirma que

O discurso masculino no século XIX revela um ideal de atuação das mulheres que estaria definitivamente ligado à vida em família e à maternidade. Mesmo posições mais liberais quanto à presença feminina na esfera pública, quando tinham de estabelecer o local privilegiado das mulheres, aí as enquadravam (2006).

Considerava-se o lar como *habitat* natural da mulher, pois aquele era o aconchego propício à costura, à educação da prole e, em alguns casos, às práticas religiosas – embora, por vezes, as mulheres fossem convocadas a participar no espaço público. Nesse sentido, é emblemático o quadro de Pedro Bruno intitulado *A Pátria* (1919) analisado por José Murilo de Carvalho (1990), quanto as suas formas simbólicas, e também por Resende (2005), que irão destacar a alegoria da nação a partir do espaço privado: um grupo de mulheres de idades variadas costuram a bandeira do Brasil – *É uma exaltação tanto à bandeira e à pátria quanto ao papel da mulher na educação dos filhos e no culto dos valores morais da família e da pátria* (CARVALHO, 1990, p. 119).

Mary Del Priore (1998) em seu texto, *História das Mulheres: as vozes do silêncio*, recorre a uma mulher da contemporaneidade, Simone Beauvoir, para discutir a questão da imposição cultural a qual as mulheres foram submetidas:

Uma mulher não nascia mulher, mas tornava-se mulher. Para que isso acontecesse, ela deveria submeter-se a um complexo processo, no seio de uma construção histórica cujo espírito determinaria seu papel social e seu comportamento diante do mundo (BEAUVOIR apud PRIORE, 1998).

Sobre tais imposições, Scott questiona: *Através de que processos as ações dos homens vieram a ser consideradas uma norma representativa da história humana em geral?* (SCOTT, 1992, p.79). Nesse sentido, por serem norteados pelo modelo civilizador e normatizador do patriarcado e do homem universal (MATOS, 1999), entende-se que os comportamentos, bem como os espaços que poderiam ser ocupados pela mulher, deveriam ser reafirmados constantemente.

De acordo com Benedict Anderson (1989), uma Nação é imaginada como comunidade, mesmo que predomine a desigualdade entre seus membros. Tais diferenças precisam ser omitidas para que se construa uma comunidade de interesses comuns. Nesse sentido, compreende-se que em uma sociedade efervescente de vozes de vários grupos marginalizados que deram subsídio para a construção da Nação foram, evidentemente, silenciadas, ou, mais precisamente, apagadas nas narrativas históricas – e nos relatos oficiais tradicionalmente focados nas experiências de grupos hegemônicos. Para pensar a construção narrativa da Nação, as reflexões de Homi Bhabha (1998) apontam para o entendimento da Nação a partir do que o crítico da cultura denomina “pedagógico” e “performático”. O eixo pedagógico sustenta constantemente a

noção de unidade à base do *muitos como um*. Em contraposição, o performático representa a minoria que reclama seu lugar no espaço através do *menos como um* – sendo este último composto por uma parcela da população que não confronta o discurso homogeneizador diretamente, mas que resiste a ele por meio de um discurso suplementar e performático.

Voltada para os chamados “excluídos da história”, Michelle Perrot (2005) discute o silêncio ao qual as mulheres foram submetidas e nos possibilita compreender o surgimento de vozes femininas:

Evidentemente, a irrupção de uma presença e de uma fala feminina em locais que lhes eram até então proibidos, ou pouco familiares, é uma inovação do século XIX que muda o horizonte sonoro. Subsistem, no entanto, muitas zonas mudas e, no que se refere ao passado, um oceano de silêncio, ligado à partilha desigual dos traços, da memória e, ainda mais, da História, este relato que, por muito tempo, “esqueceu” as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução, inenarrável, elas estivessem fora do tempo, ou ao menos fora do acontecimento. (PERROT, 2005, p.9)

Mary Del Priore (1998) esclarece que o “apagamento” da voz feminina foi recorrente ao longo da história. Ao tratar do silenciamento imposto às mulheres, a autora ressalta que estas foram excluídas duas vezes: numa primeira vez, pela dominação efetiva do poder masculino e, numa segunda vez, foram escondidas pela memória coletiva e política que as mantinha à sombra da atuação masculina.

No entanto, ainda no século XIX, algumas mulheres participaram “ativamente” do espaço público, através de romances ou produções periodísticas, tentando reverter essa situação de silenciamento. Dentre elas podemos citar Francisca Senhorinha da Mota Diniz e, a romancista, Júlia Lopes de Almeida. De acordo com Oliveira (2006), Diniz, editora do Jornal *O Sexo Feminino* - *Semanário dedicado aos interesses da mulher,* foi uma das principais propagandistas dos ideais femininos que movimentou a segunda metade do século XIX, no Brasil. Esse periódico circulou em Campanha, Minas Gerais, em 1873. Em 1875, a editora do periódico se mudou para o Rio de Janeiro e passou a editar o jornal naquela cidade. Nelly Novaes Coelho (2006) enfatiza a atuação de Diniz na luta em prol dos direitos da mulher. Coelho destaca o manifesto publicado em 1889, às vésperas da proclamação da República, intitulado “Emancipação da Mulher”, em que a propagandista defende não só a educação intelectual da mulher, mas também sua emancipação.

Assim como a editora-chefe d’*O Sexo feminino*, destacamos também a escritora e jornalista Júlia Lopes de Almeida, na qual identificamos a luta pelos direitos das mulheres

na sociedade brasileira. A romancista6 chegou a publicar, na revista *A Mensageira*, um artigo que tematiza o direito à instrução feminina:

Uma mãe instruída, disciplinada, bem conhecedora de seus deveres, marcará, funda, indestrutivelmente, no espírito do seu filho, o sentimento da ordem, do estudo e do trabalho, de que tanto carecemos.7

Observamos nos textos de Lopes de Almeida uma reivindicação do direito à instrução, embora voltada para o lar: *Escrevendo em casa, “em um cantinho tepido de jardim”, cercada de seus filhos amorosos, ela colocava a família no centro de seus argumentos* (HAHNER, 1981). Isso acontecia porque, em uma sociedade patriarcal, o *locus* de atuação feminina ainda era restrito ao espaço privado e caso a mulher aspirasse a ingressar no espaço público, tal façanha deveria acontecer de forma cautelosa.

No periódico *A Patria Mineira,* observamos que a maioria dos textos é escrito por homens, ao passo que a mulher aparece, timidamente, no espaço público, a partir de sua exígua produção periodística8. Apesar de serem poucos os textos escritos por mulheres no periódico em estudo, buscamos considerar até que ponto a representação da mulher e a efetiva participação feminina teriam influenciado na construção do sonho de Nação.

# Entre comadres

A seção Folhetim, que, originalmente, aparece nos jornais do Oitocentos como um espaço de "variedades", ocupava a parte inferior dos jornais: ali figuravam, desde comentários sobre as atividades culturais das cidades até assuntos sobre moda. Essa seção, surgida na França do século XIX, tornou-se uma forma de popularizar a literatura brasileira, devido ao alto custo da produção de livros da época. Ao longo dos anos, o folhetim se consagrou pela divulgação de romances, e posteriormente passou a oferecer aos seus leitores crônicas variadas de política e de costumes, crítica teatral e artes em geral (HOHLFELDT, 1966).

6 Julia Lopes de Almeida tem textos publicados na revista *A Mensageira*, que também é um dos objetos de trabalho do grupo de pesquisa GEIGS (Grupo de Estudos Interdisciplinares de Gênero e Sexualidade), e, como veremos, no Periódico *A Patria Mineira*.

7 ALMEIDA, J. L. de. “Entre Amigas”. *A Mensageira*, 1987, p. 3

8 Em uma leitura inicial, levantamos apenas 17 textos escritos por mulheres em 5 anos de uma publicação semanal do periódico são-joanense *A Pátria Mineira* (banco de dados em anexo).

Durante o primeiro ano de publicação do periódico *A Patria Mineira*, constaram na seção folhetim, seis cartas ficcionais, produzidas por Sebastião Sette. Essas cartas reproduzem o diálogo entre dois compadres, a respeito da república:

- Estou encantado, respondi eu a d. PULCHERIA, de ouvir d. HELGEMIRA e

d. EUPHRASIA. É claro que o *bello sexo* constitue parte integrante da sociedade, tem coração para amar a patria como nós temos, e coração que é ainda mais sensivel do que o nosso; ellas são mães, esposas ou filhas e, portanto, estão prezas pelo amor á sorte dos filhos, maridos e paes?

O que seria de admirar, d. PULCHERIA, é que o bello sexo se mostrasse indifferente á forma de governo de seu paiz, por isso que elle soffre tanto ou mais do que o sexo forte. A republica, além disso, leva alegrias e esperanças ao coração daquellas que têm filhos e a esse respeito vou referir o que ouvi de uma jovem mãe (*A Patria Mineira*, n.5, 13 de junho de 1889, p.1-2).

O discurso epistolar tinha a função pedagógica de inserir a população menos letrada na discussão a respeito de república (cf. RESENDE, 2005). A carta que possui motivo da discussão a participação da mulher na formação da república, reforça os papéis do gênero feminino. Aqui, o editor do periódico, ao utilizar personagens femininas em sua narrativa, tenta direcionar a leitura do público feminino para aspectos “positivos” da república. Tanto que na página seguinte, Sette faz o seguinte comentário em sua divulgação do folhetim:

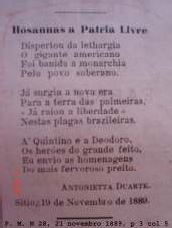
O folhetim que hoje publicamos trata do direito que tem o bello sexo de cooperar para o estabelecimento da republica e do quanto ao mesmo deve interessar essa fórma de governo (*A Patria Mineira*, n. 13 de junho de 1889, p. 2).

Ao comentar a matéria, Resende (Op. Cit.) esclarece: *a questão feminina posta em discussão na carta acima evidencia a necessidade de que as mulheres passem a ter voz e lugar no processo republicano* (p.111). Nesse sentido*,* é pertinente retomarmos os conceitos de *comunidade imaginada* (Anderson) e *todos como um* (Bhabha) para considerarmos que seria condição necessária para a edificação do sonho de Nação o apagamento ou silenciamento de diferenças em prol de um desejo comum.

Considerando-se o fato de que o Folhetim era tido como um espaço literário voltado para o público feminino, Sebastião Sette, ao publicar discussões a respeito de política nessa seção, convidava as mulheres a participarem do processo de formação do imaginário republicano. Mediante enunciados como cartas, as mulheres poderiam se reconhecer em personagens comuns, mulheres que bordavam, criavam seus filhos e também discutiam política.

1. *Ou ficar a Pátria livre ou morrer pelo Brasil*: A caminho da nação imaginada

Outros textos que chamaram nossa atenção foram “Hosannas a Patria Livre” e “Ao Governo Provisório”, escritos por Antonietta Duarte e Maria C. Sette, respectivamente. Em ambos os textos percebemos a felicitação ao governo pela conquista da tão sonhada república. O poema de Antonietta Duarte merece destaque por ter sido o único escrito por mulher a ser publicado no periódico, em sua edição comemorativa da Proclamação da República, em 21 de novembro de 1889:

Hosannas a Patria Livre

Dispertou da lethargia O gigante americano Foi banida a monarchia Pelo povo soberano.

Já surgiu a nova era

Para o povo das palmeiras, “Já raiou a liberdade” Nestas plagas brazileiras.

A’ Quintino e a Deodoro, Os heróes do grande feito Eu envio as mensagens Do mais fervoroso preito.

(DUARTE, Antonieta. *A Patria Mineira*. N. 28, 21 de novembro de 1889, p.3)

A autora parafraseia o Hino da Independência9 para louvar o povo brasileiro pela conquista republicana. O termo *Hosanas a Patria livre* reacende os versos *ou ficar a Patria Livre/ Ou morrer pelo Brasil*. E como não poderia ser diferente, Quintino Bocaiúva e Deodoro da Fonseca, representam a *brava gente brasileira* que lutou pela proclamação

9 Nenhum dos registros consultados possui a data certa que foi escrito o Hino da Independência do Brasil (Há dúvida quanto à data da composição). A letra é atribuída a Evaristo da Veiga e a música a D. Pedro I.

da república. O texto reproduz o ideal de que a nova forma de governo traria ao povo brasileiro a liberdade. Já no artigo de Maria C. Sette, professora e educadora sanjoanense, os papéis sociais da mulher são enfatizados junto com a felicitação ao governo pela conquista da república:

Inclinae por um momento as Vossas frontes radiantes de gloria, e recebei de uma pobre *filha* da terra de Tiradentes a mais humilde e cordial felicitação de quantas até agora tendes recebido.

Republicana, como toda a mulher brazileira, senti saltar-me no peito o coração de *mãe*, ao ouvir o primeiro grito de –Viva a Republica Brazileira! (...)

*Esposa* tambem, vendo meu marido cercado de perigos e perseguições por ser republicano, vivia continuadamente agitada por tristes presentimentos *(A Patria Mineira*. N. 30, 05 de dezembro de 1889, p.3), ênfase adicionada.

A autora qualifica a mulher de um modo que nos permite observar uma supervalorização da tríplice representação feminina (mãe, filha e esposa) na construção da república. Nesse sentido, os papéis femininos adquirem uma nova função: não só contribuir para o bem-estar da família, mas também atuar tanto no âmbito doméstico quanto na esfera pública, como produtora e leitora de textos diversos. Os cuidados e a supervisão materna passam a ser valorizados, bem como o papel da mãe como educadora de seus próprios filhos. Vale ressaltar, também, a metáfora da Terra-mãe, em que se relaciona a terra com a figura da mulher e de Tiradentes. Isto quando a autora registra ser uma *pobre filha da terra de Tiradentes*. Lembremos que Tiradentes se torna, neste momento de constituição da república, um dos seus símbolos maiores e a mulher se converte, portanto, em filha dessa república narrada.

Ao inserir no periódico *A Patria Mineira* uma visão totalizante da Nação, os enunciados das autoras de “Hosannas a Patria Livre” e “Ao Governo Provisório” – mesmo ao representarem o lado performático (no sentido de serem mulheres que atuam no espaço público e discursam sobre política) – reproduzem o discurso pedagógico, pois seus discursos conclamam “todas” as mulheres ao *todos como um* da Nação brasileira nascente. Fato não contraditório, pois, a despeito da luta das mulheres contra os discursos vigentes, elas ainda estavam inseridas e eram influenciadas por tais discursos.

Os textos não questionam o lugar secundário ocupado pela mulher na sociedade brasileira, talvez porque – retomando os conceitos de Bhabha (1998) – os “marginalizados” não confrontam, pelo menos diretamente, o discurso hegemônico, mas o utilizam em proveito próprio, para se pronunciar na esfera pública.

*6.* Conselhos à minha filha: *Todos os vícios, todas as faltas são numa mulher aviltantes e ignominiosos*

Em textos ficcionais, como no conto “A Carta do morto”, de Julia Lopes de Almeida, constatamos, também, uma série de comportamentos das personagens que relega a mulher a uma postura submissa em relação ao homem, desde os conselhos dados pela mãe à filha no dia do casamento até a não nomeação das personagens femininas. O nome Sra. Rodrigues, pelo qual era tratada a mãe da jovem, apenas coloca a mulher em seu lugar de gênero, esposa e mãe, no espaço doméstico:

Fez-lhe notar que a felicidade da mulher no mundo firma-se principalmente, unicamente, nisto: honestidade e pureza de consciencia.

- Si o marido por ventura lhe fosse um dia infiel,ajuntava, ella que tivesse para com elle toda a altivez de uma mulher de brio, mas que não se vingasse, nem sequer o ameaçasse de se vingar da mesma fórma. Todos os vicios, todas as faltas são numa mulher aviltantes e ignominiosos *(A Patria Mineira*, n; 140, 18 de fevereiro de 1892, folhetim).

No conto, a temática que enfatiza a mulher que trai e sofre uma punição ao final da narrativa pode ser visto como uma alegoria da Nação. O discurso da narrativa atua como pedagógico quanto às conseqüências sociais do não respeito às regras. Outras passagens do texto de Julia Lopes merecem ser observadas: o suicídio do pai e o ato da viúva Rodrigues ao esconder a carta de confissão de culpa do marido, para salvar a honra da família, nos remete à idéia de que a família é uma instituição que deverá ser preservada – a todo custo – para a construção da Nação. Já no conto “Adeus”, escrito pela mesma autora, temos o encontro alegórico entre a *Esperança* e a S*audade*. Num primeiro momento, a narrativa, sustentada pela alegoria, nos mostra o encontro de duas representações simbólicas, que compreendemos como figurações do feminino: a esperança, cheia de vida, que parte; e a saudade, com um semblante tristonho e choroso, que vem ocupar o lugar daquela.

Adeus

Encontraram-se no humbral e pararam a olharem-se. A que sahia trazia a loira trança enleada com a symbolica flor da laranjeira, e vaporosa túnica e pés descalços, pequeninos róseos... a que entrava vinha orvalhada de lagrimas, arrastava um longo manto, pesado como a tristeza e alvo como o carminho.

Júlia Lopes de Almeida - Porque entras? Perguntou a primeira.

- Porque partes, respondeu-lhe a outra. E cruzaram-se. A Esperança, lavantando o vôo, partiu, e a saudade, com os olhos rasos de agua, poz-se a acenar-lhe para que voltasse; mas a radiante fugitiva desappareceu entre nuvens. Então a outra, a triste, foi-se embrenhando a pouco e pouco para o fundo dessa mysteriosa morada- o coração...(*A Patria Mineira*,

n. 222, 25 de janeiro de 1894, col.1 p.3)

Diante de tal enredo, e com a consciência da decepção dos republicanos no início da república, podemos compreender as personagens deste pequeno conto como alegorias dos sentimentos frustrados dos republicanos pelos ideais não concretizados. Tal inferência é possível a partir do momento que se tem consciência de que quatro meses depois dessa publicação, Sebastião Sette finda a publicação d’ *A Patria Mineira* alegando que já havia cumprido seu objetivo, pois a república já *esta[va] proclamada, esta[va] constituída*. Resende, ao comentar uma poesia escrita por Camillo Cassemiro de Campos, republicano convicto, publicada n’*A Patria Mineira,* em janeiro de 1894, argumenta: *esse autor, que cinco anos antes se serve da poesia para denunciar o despotismo monárquico, conduz o leitor a refletir sobre a falência da utopia republicana (...) a palavra de ordem dos republicanos tornou-se palavras estéreis, na visão do poeta* (op. Cit, p. 65)*.*

“Morta!”, outro conto de Julia Lopes de Almeida, destaca a morte de uma mãe deixando dois filhos desamparados durante à noite, chama a atenção do leitor e reafirma a necessidade do cuidado materno para com a prole:

... Ao seu lado dormiam tranqüilos , abraçados e quentes dois filhos pequenos.

A desgraçada mãe, sentindo que lhe fugia a vida, que morreria, antes que as primeiras claridades do dia viessem desvanecer as sombras do seu aposento; sentindo que era aquella a sua ultima noite, pensava no amanhã, , no futuro de seus filhos.

Elles, logo de madrugada, hão de vir, como sempre beijar-me, e dizer-me: bons dias, mãmã; imaginava ella, e eu não poderei ouvir-lhe a meiga voz... e hei de ficar muda... e julgarão que durmo ou que não quero responder-lhes e acceitar-lhes as caricias! ...depois terão fome, frio, medo...medo de mim... de mim... de sua mãe... que os ama tanto!

E quem os acolherá? Quem os aquecerá de encontro ao seio, como eu fazia quando se queixavam?!...

(...)

Aquelles anjos que tinham passado uma parte da noite a explicar tão singularmente o firmamento, ignoravam que o mais brilhante astro do céo de sua existencia, a sua estrella na terra, havia se apagado para sempre! *Patria Mineira*, n. 224, 08 de fevereiro de 1894, p.1, col.1-2).

Mesmo no leito de morte, a mãe tenta amparar seus filhos e pensa no futuro dos mesmos com sua ausência. A figura materna idealizada, associada a uma estrela maior, está presente em outros textos d’*A Patria Mineira,* que destacam a falta da mulher na família. Um desses exemplos estaria nas notas de falecimento, nas quais as qualidades de boas mães, esposas e filhas eram destacadas, apesar do enfoque maior ser dado aos cargos ocupados pelos maridos das mesmas. No conto “As Borboletas”10, escrito por Cândida Fortes, destacamos a “audácia” dos noivos, Bertha e Volmar, na realização do milagre do aparecimento das borboletas brancas, que resulta no consentimento do casamento. Em virtude de no dia que o noivo de Bertha fez o pedido a ela ter aparecido uma borboleta preta, a avó, supersticiosa, não aprovou o casamento da jovem com receio dela ser infeliz. Dessa forma os noivos resolveram intervir na situação.

Ao transporem o limiar da porta, Volmar detem-se, fita com amor a desposada e murmura-lhe sorrindo ao ouvido:

* Graças ao meu milagre de borboletas...
* Oh! cala-te! fez a jovem com gesto adorável, pondo-lhe sobre os labios a mãozinha espalmada – si a vóvó soubesse!...(*A Pátria Mineira*, n. 6, 20 de junho 1889, folhetim).

Uma das possíveis leituras a serem feitas do conto “As Borboletas” seria que, naquele momento que antecede à mudança do regime, a tradição, representada pela

10 Sobre a procedência do conto “As Borboletas”, Sebastião Sette esclarece: *O conto quee offerecemos hoje às leitoras é transcripto do* Clarim *jornal da Cachoeira – Rio Grande do Sul*. O conto vem sob autoria de Marina. Localizamos o mesmo conto na edição de número 19 de *A Mensageira* (1897-1900). Na revista literária *dedicada a mulher brazileira,* o conto aparece sob assinatura de Cândida Fortes. A escritora, natural de Cachoeira do Sul- RS, era diplomada como professora e exerceu a profissão por trinta e sete anos. Mudou- se para o Rio de janeiro em 1922 e colaborou na qualidade de contista e poetisa em vários periódicos e revistas. Dentre eles temos: *O Comércio* de Cachoeira, *Grinalda* de Livramento, *Jornal do Comércio*, *A Pátria* e *A Tribuna* de Porto Alegre. Além das revistas *Escrínio* e *Mensageira,* ambas de São Paulo. O conto *“As Borboletas”* faz parte da obra *Fantasia*, publicado em 1897.

monarquia, deveria ser driblada ou contornada para que os interesses comuns fossem realizados, da mesma forma que a avó supersticiosa – que seria um símbolo da monarquia autoritária e obsoleta – foi driblada pela neta e seu noivo.

# Palestrando em S. João del-Rei

Durante seus cinco anos de publicação, *A Patria Mineira* dialogou com vários jornais do país, sendo uma de suas práticas *a notícia dentro da notícia, procedimento adotado por seu redator, que coloca em evidência o diálogo estabelecido com outros órgão de imprensa de províncias mais adiantadas* (RESENDE, Op. Cit. p.34).

Ao longo da publicação do jornal, percebemos que esse diálogo vai estabelecer a noção de conjunto, de troca de informações, de uma totalidade unida por um mesmo ideal. É a Nação como comunidade imaginada (ANDERSON,1989) que está sendo construída. Assim, as informações devem ser compartilhadas, pois todos devem falar a mesma língua, já que nesse momento não há espaço para a diferença.

Um dos jornais anunciados pel’*A Patria Mineira* que muito chamou nossa atenção foi *A Família* (1888-1897), de Josephina Álvares de Azevedo. Estudos recentes constatam que toda a obra da referida escritora acenava para uma intervenção na ordem social e política do seu tempo, de modo a criar condições mais justas e igualitárias para ambos os sexos. A primeira causa que o jornal defendeu em prol da elevação do *status* das mulheres na sociedade brasileira foi a instrução. Reivindicava para o *bello sexo* um tipo de educação que estaria muito além de apenas exercer a direção da família. A respeito do casamento, Josephina criticava a incoerência da lei do casamento civil, que proibia o divórcio11. A proibição do divórcio era vista como fruto dos preconceitos de mentes dominadas pelo fanatismo religioso (OLIVEIRA, Op. Cit.). Em meados de 1889, determinada a expandir e fortalecer sua propaganda pela libertação das mulheres, Josephina Azevedo empreende uma viagem pelo Nordeste do país, onde visita escolas públicas e particulares, repartições e escritórios de vários jornais, fazendo diversos contatos – visando sempre conquistar mais leitoras e leitores para *A Família* e, obviamente, mais adesões e simpatias para a causa que abraçava. Em 28 de

11 <http://www.amulhernaliteratura.ufsc.br/catalogo/josefina_vida.html> em 26/08/2007.

dezembro de 1893, foi publicada n’*A Patria Mineira* uma nota sobre a estadia de Josephina em São João del-Rei, Minas Gerais:

D. Josephina de Azevedo

Chegou a esta cidade, em companhia de seu esposo, a exma. Sra. D. Josephina de Azevedo, redactora de A Família.

A distincta escriptora seguiu para o centro com destino a Oliveira e Itapecerica, afim de angariar assignaturas para seu jornal, o unico que existe no Brasil dedicado aos interesses do bello sexo (*A Patria Mineira*,

n. 220, 28 de dezembro de 1893, p. 3).

Percebemos na nota uma simpatia do editor para com os ideais defendidos por *A Família*. Essa adesão aos ideais femininos pode ser justificada pelo fato de a esposa do editor, Elisa Lemos, ser uma das colaboradoras do periódico. Não se tem informações, na fortuna crítica, se *A Família* defendia ideais republicanos, porém existem várias propagandas da mesma *n’A Patria Mineira*. O fato de Sebastião Sette o colocar como único jornal dedicado aos interesses do *bello sexo* pode sugerir a idéia de afinidades políticas, ao considerarmos que o periódico dialoga com vários jornais republicanos que circulavam no país. Entretanto, o fato desse periódico, *A Família,* ser citado pelo redator- chefe *d’A Pátria Mineira*, também pode sugerir uma afiliação moral. O título do impresso e seu conteúdo voltado para a educação das mulheres apontam para uma voz “ouvida” e consentida por um mundo predominantemente masculino.

Em 1893, é publicado em *A Patria Mineira* o texto “Palestrando em S. João del Rey...” com o subtítulo “Os Homens serão sempre o que as mulheres quizerem que elles sejam (Rosseau)”, de Elisa Lemos, o artigo reproduz o discurso da responsabilidade da mulher em relação ao bem-estar da família. A educação dos filhos e o zelo pela manutenção da família são enfatizados. A autora ainda esclarece:

(...) a mulher emancipada trabalhará, ajudará o marido a sustentar o peso domestico e terá posição definida na sociedade. (...) Votamos pela liberdade

e independencia feminina. Somos partidarias do trabalho e do amor. (*A Patria Mineira*, n. 193, 16 de março de 1893, p.2).

Resende (Op. Cit.), ao analisar o texto de Elisa Lemos acresce a nossa pesquisa:

O título do artigo intervém diretamente nas vozes d'*A Patria Mineira*, em que o verbo "palestrando" aponta uma dicção específica de um sujeito da enunciação que tem consciência de seus poderes (...). A epígrafe anuncia a força moral das mulheres na sua tarefa de modelar os homens. (...). Reforçando os códigos de moral da época, com o intuito de preservar a pureza das jovens incautas, chama para si o lugar de "esposa, mãe e mulher educadora", que, através da palavra, estabelece um contrato com suas leitoras. Através delas - as mães - a moral da família estaria assegurada. Confirma-se aqui, a mulher como sentinela e guardiã do seu patrimônio afetivo e moral (RESENDE, 2005, p. 199).

Desta forma, os textos de autoria feminina, ao longo dos anos de publicação do periódico *A Patria Mineira*, vão completando, juntamente com outras vozes, o discurso formador da Nação.

# Mulheres marginais

Na edição de 22 de maio de 1890, foi publicada uma nota a respeito de uma mulher que afirmava ter conhecido o mártir Tiradentes:

Vive em Lagoa-Dourada freguezia do termo de Tiradentes, uma velhinha que conheceu o proto-martyr da inconfidência mineira.

Nascida e creada ao pé da fazenda do pombal em que também nasceu Tiradentes, teve ella, quando contava seus encantadores 20 annos, muitas occasiões de entreter relações com o grande patriota.

Descreve a figura do “alferes” conta que o “alferes” foi esquartejado; filha, porém, de gente pobre e ignorante, não sabe cousa alguma acerca do movimento político de que Tiradentes foi protagonista.

Conserva o gozo de todas as faculdades não obstante os 123 annos que lhe tem passado pela frente.

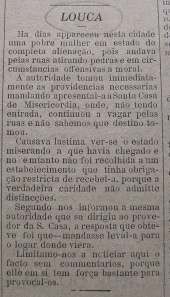
É um monumento vivo! (*A Patria Mimeira*, n.54, 22 de maio de 1890, p. 2)

Ao analisarmos a “nação” como “narração”, observamos que os discursos presentes *n’A Pátria Mineira* constroem – junto ao leitor e, no caso específico, “leitoras” – um pacto de leitura. Não cabe registrar a veracidade da informação acima, embora os dados espaciais e temporais fornecidos pelo editor possam funcionar como “testemunhas”. Entretanto, o jornalista Sebastião Sette, como bom fabulador e excelente pedagogo, compõe, estrategicamente, um repertório de ficções ao longo dos cinco anos de circulação do jornal, em que o “proto-mártir” da Inconfidência Mineira vai sendo construído no imaginário dos leitores, de forma pedagógica. Um dos recursos utilizados na notícia foi destacar a surpresa do editor ao verificar que a “velhinha” não sabia da importância que Tiradentes tivera para a sociedade. Para explicar seu desconhecimento, o editor recorre à justificativa da situação social da mulher. Entendemos a posição de Sette, pois o jornal preconizava a necessidade da educação feminina e, também, recorrentemente, divulgava informações a respeito de Tiradentes (RESENDE, 2005). No tocante à educação, não esqueçamos que em vários números do periódico foram publicadas propagandas do jornal *A Família*. Nas palavras do editor Sebastião Sette, *o unico que existe no Brasil dedicado aos interesses do bello sexo.* Dessa forma, fica a seguinte questão: por mais que *A Família* estivesse também interessada na instrução feminina, como pensar o lugar de atuação da mulher pobre e ignorante nessa *Nação Imaginada* que se formava?

Por mais que consideremos a voz da mulher jornalista, escritora e leitora em diversas páginas d’*A Patria Mineira*, não podemos desconsiderar que outras mulheres também faziam parte desse todo. Temos o exemplo de uma típica narradora *benjaminiana12* que almeja narrar suas experiências – de uma forma diferenciada que demonstraria a heterogeneidade da Nação –, mas que é contestada pela voz hegemônica. É a *mulher da margem*, excluída, tentando ser ouvida, sem, contudo, usufruir de credibilidade. Isso exemplificaria, também, que várias pessoas estariam fora da comunidade imaginada que o jornal buscava promover, na medida em que não tinham acesso à leitura. No fim da Nota, o editor compara a velhinha a um monumento vivo. Seria sua memória o próprio documento da existência de Tiradentes, que se apresenta como prova histórica? Recorremos aos dizeres de Le Goff, em que o historiador afirma que *o documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificado-lhe o seu significado aparente.* Em virtude de seu *status* social, até que ponto é dado “valor” ao saber narrado pela velhinha *pobre e ignorante* acerca do alferes? Até que ponto o fato contado por ela ao ser ouvido pode ser considerado como fonte de informação legítima?

12 Sobre o narrador , ver Benjamin, 1993.

Outra notícia mencionada no periódico, em fevereiro do mesmo ano, e que chamou nossa atenção, foi sobre uma louca que circulava pela cidade:

Louca

Há dias appareceu nesta cidade uma pobre mulher em estado de completa alienação, pois andava pelas ruas atirando pedras e em circunstancias offencivas a moral.

A autoridade tomou immediatamente as providencias necessarias mandando apresental-a á Santa Casa de Misericórdia, onde não tendo entrada continuou a vagar pelas ruas e não sabemos que destino tomou.

Causava lastima ver-se o estado miserando a que havia chegado e no entanto não foi recolhida a um estabelecimento que tinha obrigação restrita de recebel-a, porque a verdadeira caridade não admitte distincções.

Segundo nos informou a mesma autoridade que se dirigiu ao mesmo provedor da S. Casa, a resposta que obteve foi que – mandasse leval-a para o logar donde viera.

Limitando-nos a noticiar aqui o facto sem commentarios, pois elle em si tem força bastante para provocal-os. (A *Patria Mineira*, n.41, 20 de fevereiro de 1890, p.3)

Resende, ao comentar essa notícia, chama a atenção para o título que já insere a louca em um não-lugar de exclusão e marginalidade. Segundo a mesma, *o lugar da não- razão* (op.cit., p. 211) assombra a perspectiva futura da República, ou seja, põe em risco uma ordem já pré-estabelecida.

# Considerações Finais

Tendo problematizado essas vozes dispersas que também compuseram o longo discurso d’*A Patria Mineira*, não resta dúvida de que o editor-chefe deste periódico demonstrou coerência e eficiência em seu projeto pedagógico e doutrinário, através de uma longa “narrativa da nação”, pautada em estratégias discursivas exemplares, prática comum nos jornais do século XIX. Embora os textos escritos por mulheres e para mulheres não configurassem a maior preocupação do jornal, eles tiveram papel relevante para a doutrinação das leitoras – vistas como colaboradoras no processo de construção da República.

Assim, diante do “documento”, através do olhar crítico, nos foi possível *desmistificar nosso monumento*. Desmontagem essa que nos possibilita comprovar que, apesar dos textos femininos serem usados estrategicamente pelo editor, mulheres intelectuais utilizaram o discurso hegemônico, em proveito de um grupo historicamente marginalizado: as mulheres.

Por meio de seus enunciados, as escritoras repetiram o discurso pedagógico. Contudo, confrontaram o binarismo público e privado, que pré-estabelece lugares de atuação fixos para homens e mulheres. Mulheres letradas, através de textos que, aparentemente, pregavam a boa conduta, convocaram outras mulheres a conquistarem seu espaço na nação desejada. Por meio de enunciados que chamavam para si a responsabilidade pela educação e boa conduta das/dos mais jovens, essas escritoras defendiam o direito a educação, pois acreditavam que uma mãe instruída teria melhores condições para educar seus filhos.

Desta forma, percebe-se que os poucos textos de autoria feminina, ao longo de 05 anos de publicação do periódico *A Patria Mineira*, vão completando, mas ao mesmo tempo problematizando, o discurso formador da Nação, juntamente com outras vozes.

Apesar de, na maioria das vezes, o *locus* de atuação da mulher ser o espaço privado, percebemos que elas são convocadas a ocupar um lugar – ainda que restrito a interesses estratégicos do editor – no processo político. Elas são impulsionadas a atuar nesse processo mediante a identificação com figuras femininas presentes no jornal, desde personagens fictícias (d. Pulcheria, d. Helgemira e d. Euphirasia), a escritoras de certa repercussão nacional (Júlia Lopes de Almeida, Cândida Fortes, Josephina Álvares de Azevedo e Elisa Lemos).

A presença de personagens, jornalistas e escritoras no espaço do periódico possibilita confrontar a construção do gênero feminino como “naturalmente” a-político, voltado exclusivamente para as questões domésticas. Representantes de uma minoria silenciada, não só repetiram o discurso dominante, mas o utilizaram para a elaboração de um novo discurso.

Quanto às vozes marginais (a louca, a mulher infiel e a velhinha que dissera haver conhecido Tiradentes) destacamos a “diferença” e a alteridade. Depois das escritoras d’*A Patria Mineira* terem discutido sobre a importância da instrução, chamando para si a responsabilidade da transmissão de valores e virtudes, como poderia aquela que conheceu o “alferes” ser ainda tida como pobre e ignorante, ou aquela outra ser considerada como a que ofende a moral e os bons costumes? Como pensar essas vozes que foram abafadas pela voz republicana homogeneizadora que surgia?

As vozes marginais n’*A Patria* trazem ao leitor a possibilidade de releitura da história oficial. Tal releitura, enquanto resgate histórico necessário, visa não à construção da História das mulheres como uma narrativa paralela, mas almeja revisar o que foi narrado como verdade única – de forma homogênea e silenciadora das diferenças – para que a Nação presente, bem como as narrativas futuras, não perpetuem tal esquecimento.

# Referênas Fontes Primárias:

*A PÁTRIA MINEIRA:* Organ da Idéa Republicana (1889-1894).

*SEXO FEMININO:* Semanario Dedicado aos Interesses da Mulher (1873-1889).

*A MENSAGEIRA*: Revista literaria dedicada á mulher brazileira (1897-1900). Edição fac- similar. São Paulo: Imprensa Oficial do estado/Secretaria de Estado da cultura, 1987.

# Referências:

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional.* Trad. Lólio Lourenço de Oliveira, São Paulo: Ática, 1989.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: *Obras Escolhidas*: Magia e Técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 197-221.

BHABHA, Homi K. DissemiNação. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 198-238.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das Almas*: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados:* O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

COELHO, Nelly Novaes. A Emancipação da Mulher e a Imprensa Feminina (séc. XIX – séc. XX) Disponível em: <http://kplus.cosmo.com.br/> materia.asp?co=119&rv=Literatura. Acesso em 20/10/2006.

DEL PRIORE, História das Mulheres: As Vozes do Silêncio. In: CESAR, Marcos (org.).

*Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998, p. 217-135.

HAHNER, June Edith. *A Mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas:* 1850-1937. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HOHLFELDT, Antonio. Jornalismo cultural: uma perspectiva. In: *Revista do Instituto Estadual do livro, continente Sul Sur*. Porto Alegre, n.2, nov., 1966, p. 57-83.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1996.

MATOS, Sônia Missagia. Repensando Gênero. In: AUDA, Sylvia. *Mulher* - Cinco Séculos de desenvolvimento na América. Belo Horizonte: CREZ, 1999, p.19-57.

OLIVEIRA, Ricardo Santa Rita. A mãe ilustrada. Subjetivação e técnicas de si nos jornais femininos do século XIX. Disponível em: <http://www.simonsen.br/novo/revistadigital/> maeilustrada.pdf. Acesso em 29/10/2006.

PERROT, Michelle*. Os excluídos da História*: operários, mulheres, prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra,1988.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: Edusc, 2005.

RESENDE, Maria Angela de Araujo. *A Republica em Folhetim*: *A Patria Mineira* Formando Almas. Tese de doutorado apresentado à Faculdade de Letras da UFMG. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Cândida Fortes (RS, 1862-1922). In: MUZART, Zahidé Lupinacci (Org.). In: *Escritoras Brasileiras do Século XIX* vol. II. Florianópolis/Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres e Edunisc, 2004, p.143-146.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da História*: novas perspectivas*.* São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 63-95.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

SOUZA, Eneida Maria de. Males do Arquivo. In: MARQUES, Reinaldo e BITTENCOURT NEVES, Gilda (Org.). *Limiares críticos*: ensaios sobre literatura comparada. Belo Horizonte: Autêntica, 1998, p. 81-88.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome A “Casa de Bonecas”: onde a punição é aprender a ser mulher | **A 021**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Rochele Fellini Fachinetto |
| Orientadora/o Prof. Dr. Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo |
| IES: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL |
| Cidade/Estado: RS |
| Outras Informações:Mestre e estudante de doutorado |

1. **Introdução**

A “casa de bonecas” é uma brincadeira bastante comum entre as crianças – especialmente entre as meninas. É assim pois essa brincadeira “imita”, e por que não dizer *reproduz*, as relações que se estabelecem no “mundo real” – o dos adultos, onde as mulheres cuidam da casa e os homens da rua. Assim, as meninas brincam de “cuidar da casa” enquanto os meninos brincam de carrinhos. Na “casa de bonecas”, a casa assemelha-se a uma “casa de verdade”, já que possui cozinha, quartos, banheiros, mesas, cadeiras, armários, louças, fogão e outros itens que remetem a esse espaço, tudo muito organizado – cada coisa em seu lugar. Já as bonecas – que são bonecas e não bonecos – já traduz para quem ela é feita, para elas. São elas que limpam a cozinha, que preparam as “comidinhas” e que cuidam da casa, do papai e dos filhinhos. É assim que funciona a brincadeira.

Na vida real, a “Casa de Bonecas” não se distancia muito daquela da brincadeira. Ela também precisa estar extremamente limpa e organizada – cada coisa em seu lugar. Essa “Casa” é uma unidade de atendimento sócio-educativo que integra a FASE/RS e as “Bonecas” são as adolescentes autoras de ato infracional que ali cumprem medida sócio-educativa de internação. A expressão “Casa de Bonecas” é o modo pelo qual o CASEF1 é mais conhecido, especialmente entre os internos. Esse nome surgiu em função das constantes comparações feitas entre as unidades masculinas e a feminina.

1 CASEF – Centro de Atendimento Sócio-Educativo Feminino/RS. É importante destacar já no início desse artigo que, considerando a realidade das unidades de internação – tanto para meninos quanto para meninas – o CASEF é considerado uma referência no país, a começar pelo tipo de atendimento que disponibiliza profissionais de várias áreas incluindo assistência social, psicologia, psiquiatria, ginecologia, odontologia, educação, recreação, assistência jurídica, entre outras. A Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados realizou a IV Caravana Nacional de Direitos Humanos mostrando a situação dos adolescentes privados de liberdade no Brasil, em 2001, e apontou que o IEF (atualmente CASEF) foi a melhor unidade visitada pela Caravana em todo o país. Assim, todas as informações veiculadas nesse trabalho sobre a instituição devem ser pensadas considerando que ela é uma unidade referência no país.

As razões pelas quais o CASEF recebeu esse apelido devem-se especialmente à sua clientela e ao tipo de atendimento que ali é desenvolvido. Como na brincadeira, a unidade assemelha-se muito a uma casa, a disposição dos móveis, o colorido da sala, as janelas, os sofás – que em nada lembram uma “prisão”. Entretanto, para além da semelhança na estrutura física, a “Casa de Bonecas” também é assim chamada pelo tipo de atendimento que desenvolve. Do mesmo modo que na brincadeira, as atividades realizadas remetem predominantemente aos trabalhos domésticos, ou seja, saber cuidar bem de uma casa, que deve estar sempre limpa e organizada.

É justamente sobre essas questões que este artigo se propõe a discutir, a partir dos resultados de um estudo realizado na unidade de atendimento sócio-educativo feminino do RS. O interesse particular de reflexão sobre esse trabalho deve-se ao fato de que foi identificado um tipo bastante específico de atendimento, destinado às meninas que cumprem medida sócio-educativa e que distingue-se sobremaneira daquele que é desenvolvido em unidades masculinas. A partir disso, este artigo pretende refletir sobre essas diferenças de atendimento que remetem a questões de gênero, ou seja, que se relacionam a percepções a respeito de como são (ou devem ser) os “homens” e como são (ou devem ser) as “mulheres”, neste caso, as adolescentes.

A temática de estudo que envolve a situação das mulheres e adolescentes privadas de liberdade tem sido negligenciada há anos, em função da pouca visibilidade que é dada ao problema. Soares e Ilgenfritz (2002, p. 63) apontam que os estudos criminológicos consagrados à criminalidade feminina são raros e, quando existem, aparecem como títulos acessórios, em curtos capítulos subsidiários de obras que privilegiam sempre o criminoso masculino. Para Assis e Constantino (2001, p. 9), os motivos mais apontados para a ausência de estudos sobre a delinqüência feminina são a sua reduzida incidência, se comparada com a masculina; o papel secundário da mulher na sociedade e na vida extra-familiar; o preconceito que atribui pouco ou nenhum valor às essas manifestações; a falta de pressão da opinião pública, que não se interessa pelo tema.

Nesse sentido, o estudo analisou os processos socialização primária e secundária das adolescentes que cumprem medida sócio-educativa de internação, no CASEF, em Porto Alegre/RS. A socialização primária, que compreende os primeiros processos de socialização desenvolvidos na família, na escola e na comunidade, foi analisada com vistas a construir o perfil dessas jovens, para identificar quais foram as condutas selecionadas pelo sistema penal. A socialização secundária, por sua vez,

compreendida como o momento em que a jovem ingressa na instituição, foi analisada de modo a compreender como as adolescentes vivenciam a medida sócio-educativa de internação. Para tal, procurou-se observar o cotidiano institucional, as atividades que eram desenvolvidas, as relações que se estabeleciam dentro da instituição e como as adolescentes vivenciavam todo esse processo. Da mesma forma, analisou-se aspectos referentes a sua socialização primária, suas relações familiares, a questão da escola, o seu convívio com os amigos, atividades comunitárias nas quais participava e, especialmente a situação de vulnerabilidade que a expôs como uma conduta merecedora de controle social através do ingresso no sistema sócio-educativo.

# Objetivos

 Identificar qual o perfil das adolescentes e quais as suas situações de vulnerabilidade social que contribuíram para seu ingresso no sistema penal juvenil;

 Verificar, a partir do perfil, qual o tipo de conduta que foi selecionada pelo sistema como merecedora de controle social;

 Observar o cotidiano das adolescentes, a rotina de atividades, os cursos desenvolvidos, os grupos de discussão de modo a compreender como as adolescentes vivenciam e significam o mundo institucional;

 Analisar as relações que se estabelecem no cotidiano da instituição, entre adolescentes e a equipe técnica, entre as próprias adolescentes para verificar como se estabelece a dimensão coletiva no interior da instituição;

 Observar as atividades desenvolvidas, tanto as formais ou previamente definidas como aquelas espontâneas, que ocorrem dentro da instituição, para apreender como são vivenciadas as medidas sócio-educativas e como a socialização secundária se efetiva no cotidiano dessas jovens.

# Procedimentos metodológicos

O trabalho foi realizado a partir de um estudo de caso, considerando-se que o CASEF é o único centro de atendimento sócio-educativo feminino do estado. Da mesma forma, o público atendido representa apenas 2,4% dos adolescentes autores de ato infracional no Estado, o que constitui uma realidade bastante particular.

Dado o caráter dessa pesquisa, que procurou analisar uma realidade bastante particular, centrando a investigação desde os micro processos que constituem tanto a

socialização primária quanto a socialização secundária, a metodologia do estudo de caso foi extremamente pertinente, pois possibilitou a imersão do pesquisador no cotidiano estudado. Isso contribuiu para fosse possível uma proximidade maior com o universo de pesquisa, reunindo o maior número de informações possíveis, de forma bastante detalhada, o que mostra, de fato, que a análise intensiva – que é característica do estudo de caso – foi extremamente pertinente e proveitosa para esse estudo.

Na busca pela maior quantidade possível de informações, utilizou-se como técnicas de coleta de dados as entrevistas semi-diretivas, a observação e a análise de documentos. Essas técnicas de coleta também foram pensadas em função do próprio contexto onde foi feita a pesquisa, pois trata-se de uma realidade institucional, de modo que a relação entre pesquisador-pesquisado assume posição central. Há que se considerar que as adolescentes estavam privadas de liberdade e isso configura uma situação particular e pontual de suas vidas, devendo-se levar em conta o conflito que disso decorre. Nesse sentido a relação de proximidade e de confiança entre o pesquisador e o informante contribui para que este sinta-se mais “à vontade” nas suas explanações.

Por isso, a fim de possibilitar essa proximidade maior com os informantes, o processo de coleta de dados iniciou de modo mais informal, através da observação. Nesta etapa, priorizou-se o contato tanto com as adolescentes quanto com técnicos e monitores, de modo que fosse possível a esperada “imersão” no campo e uma maior proximidade com as meninas. Essa fase da pesquisa caracterizou-se pela participação do pesquisador nas atividades cotidianas da casa, desde as oficinas, as limpezas, o lanche, a escola, os intervalos para assistir televisão e, a partir disso, muitas conversas informais já foram se estabelecendo.

Após esse período inicial, iniciaram-se as entrevistas. Ao todo foram realizadas

24 entrevistas, pois essa era a população ao final da pesquisa. Foi necessário, na verdade, estabelecer um recorte, pois a cada dia novas meninas chegavam e outras saíam. A situação de entrevista foi um momento bastante proveitoso, as adolescentes faziam questão de se manifestar, de contar histórias, vivências, detalhes, situações felizes que viveram ou mesmo aquelas mais traumáticas. Essa “facilidade” para comunicação pode ser compreendida pelo cotidiano regrado em que vivem, onde as conversas são extremamente controladas. Não raras vezes a entrevista se converteu num processo bastante tenso, em que dores, conflitos, mágoas, tristezas vinham à tona na conversa e as jovens eram confrontadas com situações ou realidades sobre as quais elas

não haviam refletido e se viam então diante de fazê-lo – o que se tornava ainda mais doloroso – para ambas.

Outra técnica de coleta de dados foi a análise de documentos. Esta ocorreu principalmente nos arquivos na sede da FASE, que encontram-se na AIG – Assessoria de Informação e Gestão da instituição, que é responsável por todas as questões referentes à pesquisa. Também foram acessados documentos na própria unidade de atendimento sócio-educativo, o CASEF, onde consultou-se as “Normas Gerais” da instituição. Ainda foram consultados todos os prontuários das adolescentes, que foram fundamentais para apreender especialmente aspectos referentes à trajetória da adolescente e seus processos de socialização primária.

Na análise de todos os dados obtidos, foi utilizada como técnica a análise de conteúdo, procurando considerar as condições objetivas de produção do discurso, nesse caso, um ambiente em que os informantes estão privados de liberdade.

# 4 Resultados da pesquisa e discussão

**4.1 O processo de socialização primária: a construção do perfil das adolescentes**

A partir do conceito de socialização primária, conforme desenvolvido por Berger e Luckmann (2006), buscou-se analisar a trajetória da adolescente desde os seus primeiros processos de socialização, a fim de elaborar o perfil dessa jovem. Conforme os autores, trata-se de um processo em que a apreensão não resulta de criações autônomas de significados por indivíduos isolados, mas começa com o fato de indivíduo assumir o mundo no qual os outros já vivem (BERGER e LUCKMANN, 2006, p. 174), por isso justifica-se a necessidade de analisar as relações familiares, escolares e ainda aquelas que estabelece com outros grupos com os quais as jovens convivem.

A análise do processo de socialização primária das jovens foi pertinente para construção de suas trajetórias, para apreender o perfil dessas adolescentes, ou seja, compreender quem são as adolescentes que estão sendo privadas de liberdade pelo cometimento de um ato infracional. Isso se converte num tema de importância sociológica ao considerar que não são todas as jovens que cometem delitos que acabam no sistema sócio-educativo, mas sim algumas apenas. Diante disso torna-se pertinente a análise do perfil dessas jovens, de modo que se compreenda que condutas vêm sendo “selecionadas” pelos mecanismos de controle.

Nesse contexto faz-se pertinente incorporar uma perspectiva teórica que pode contribuir para análise dessa situação de “seletividade” e as suas implicações para os

sujeitos que são “etiquetados” como delinqüentes. Trata-se da teoria do etiquetamento (labeling approach), uma corrente da moderna sociologia criminal, que emerge na década de 60, sofrendo influência decisiva do interacionismo simbólico e, por isso, centra suas análises no processo de estigmatização dos indivíduos considerados desviantes. Ela parte do princípio de que a conduta desviante não é uma qualidade ontológica da ação, mas o resultado de uma reação social e que o delinqüente apenas se distingue do homem normal devido à estigmatização que sofre (DIAS e ANDRADE, 1992, p. 49). Essa abordagem enfatiza como o processo de “etiquetamento” dos indivíduos como delinqüentes acaba sendo interiorizado pelos mesmos, aumentando sua distância social em relação àqueles “não-etiquetados”. Conforme o autor,

A resposta à delinqüência por parte dos mecanismos de controle potencializa a distância social em relação ao delinqüente, estreitando sua margem de oportunidades legítimas, e provoca sua conformação às expectativas estereotipadas da sociedade, a auto-representação como delinqüente e o respectivo role-engulfment, quase sempre irreversível. (AZEVEDO, 2000, p. 84).

Nesse sentido é possível pensar como os mecanismos de controle contribuem para “gerar” ou “definir” o que é criminalidade, na medida em que através do “etiquetamento” de alguns indivíduos como delinqüentes, eles passam a ser os clientes preferenciais do sistema penal e é desta forma que o controle social não recai sobre o delito, mas sobre condutas. Ele não está preocupado em combater a criminalidade mas em controlar socialmente os que são rotulados como delinqüentes. O autor Garcia- Pablos (1996, p. 228) apresenta os principais postulados teóricos do labeling, apontando que a questão da seletividade e do caráter discriminatório do controle social são também centrais para essa abordagem, pois as chances e riscos de um indivíduo ser etiquetado como delinqüente não dependem tanto da conduta executada (delito), mas da sua situação de exclusão social. Deste modo, compreender o perfil dessas jovens torna-se fundamental para pensar as questões trazidas pelo labeling. Em relação ao perfil das adolescentes, constata-se que das 24 internas na instituição no momento da pesquisa2, onze delas eram da capital Porto Alegre e o restante das cidades do interior do estado e até mesmo de outros estados3, o que acabava distanciando as meninas de suas famílias e dificultando as visitas, já que em alguns casos o deslocamento era muito grande. A faixa

2 O trabalho de campo desta pesquisa foi realizado no período de junho a setembro de 2007.

3 Como o número de adolescentes é pequeno, os municípios de origem das adolescentes do interior não serão informados, pois isso facilitaria a identificação das mesmas.

etária das adolescentes variava dos 12 aos 18 anos, sendo que a maior parte delas tinha entre 14 e 17 anos. Em relação à escolaridade das jovens, verificou-se que, a maior parte delas estava entre a 4ª e 6ª séries quando foi internada. Relacionando esse dado à faixa etária das adolescentes constata-se o mesmo problema verificado em relação à população da FASE como um todo – a distorção série-idade. A relação dessas jovens com a escola é bastante problemática, considerando o alto índice de evasão e de repetência, que acaba desestimulando a permanência no sistema escolar. Há uma sistemática de não-freqüência à escola, que pode ser verificada pelo expressivo número de adolescentes que estavam fora da escola quando ingressaram na instituição, que chegou a 18, das 24 que participaram da pesquisa. Em relação ao tempo de permanência na instituição, pode-se verificar que dez adolescentes encontravam-se internadas por um período de até seis meses, cinco delas estavam a mais de seis meses, quatro estavam por mais de um ano e cinco estavam em internação provisória, aguardando a medida sócio- educativa. Todas as adolescentes internadas eram oriundas de famílias cuja situação sócio-econômica era bastante precária. Entre as atividades desempenhadas pelos pais, a maior parte delas era informal – sem benefícios sociais e sem renda fixa.

Na análise dos processos de socialização primária das adolescentes, foi possível identificar dois “tipos” distintos de socialização, que influenciaram na forma como cada uma ingressou no sistema sócio-educativo. Esses dois processos distintos de socialização podem ser associados à dicotomia “casa e rua”, e contribuem para pensar, inclusive, como se estabeleceram as relações familiares e com o grupo de amigos. Foram identificados dois tipos principais de socialização: a socialização cujas relações predominantes são do universo da rua e aquela restrita ao universo doméstico/familiar. Optou-se por apresentar inicialmente a socialização relativa ao universo da rua.

Essa categoria, como o próprio nome já diz, expressa uma socialização que foi fortemente marcada pelas relações que se estabeleceram na rua. Foram quinze adolescentes que relataram elementos bastante semelhantes em relação à sua trajetória, que possibilitou agrupá-las nessa categoria. Os aspectos levantados em relação à família mostram um forte sentimento de “ausência familiar” na vida dessas adolescentes, especialmente em decorrência da ausência paterna. Isso fez com que a mãe assumisse para si a responsabilidade de criar todos os filhos, é ela que permanece no núcleo familiar. Essa sobrecarga de responsabilidade da mãe acarreta uma série de conflitos com as adolescentes, que reclamam ter que dividir a atenção da mãe com os outros irmãos. É pertinente reiterar essa idéia do conflito permanente com a mãe – ela é a

grande referência especialmente para as adolescentes desse grupo, mesmo considerando a relação conturbada que tiveram, pois são essas as meninas que mais relataram sentir a falta da mãe depois que estão privadas de liberdade. Essa dificuldade em impor limites às filhas faz com que muitas mães acabem sendo favoráveis à internação, pois vêem nela uma possibilidade de “correção” de suas filhas – algo que em casa elas não conseguiram.

As jovens referiram que a saída de casa foi bastante precoce, normalmente aos 10 ou 12 anos, quando já começavam a consumir drogas e a cometer delitos. Algumas ainda relataram que começaram na vida infracional a partir dos 7 anos, roubando materiais escolares dos colegas na escola. As trajetórias mostram que o envolvimento com outros delitos – que não aquele que acarretou a internação – era recorrente na vida dessas jovens.

Diante desse conflito estabelecido na dimensão familiar, muitas meninas acabaram indo para a rua e priorizaram os laços que lá encontraram, por isso, a dimensão coletiva assume papel preponderante na socialização dessas jovens. É nesse sentido que a sua socialização se estabelece mais nesse âmbito e não tanto no familiar. Assim, para as adolescentes desse grupo, a dimensão coletiva – que corresponde também ao grupo de amigos acaba se tornando mais forte. Porém, eram nessas relações que, muitas vezes, elas acabavam se tornando mais vulneráveis, tanto em relação ao cometimento de um delito (criminalização primária), quanto ao ingresso no sistema penal (criminalização secundária)4. Era através do contato com essa rede de amigos que elas começavam a se aproximar das drogas – grande parte desse grupo de adolescentes informou ser usuária de substâncias psico-ativas. As próprias meninas relataram que esses amigos são considerados “más companhias” e que essas amizades lhes foram prejudiciais, pois a maior parte delas cometeu o delito em função desses grupos de amigos5. A sociabilidade violenta que tiveram no âmbito familiar não ficou restrita a esse universo. Não significa que na rua elas encontraram o alento para seu abandono.

4 Conforme Andrade (1995), o sistema penal não se reduz ao complexo estático das normas penais mas é concebido como um processo articulado e dinâmico de criminalização ao qual concorrem todas as agências do controle social formal, desde o Legislador (criminalização primária), passando pela Polícia e a Justiça (criminalização secundária) até o sistema penitenciário e os mecanismos do controle social informal. (ANDRADE, 1995, p. 4).

5 Eram constantes as referências feitas estabelecendo uma diferença entre “os que estão bem” – em relação a parentes, amigos e conhecidos que não faziam parte do mundo infracional em oposição a elas e aos seus amigos que estavam no mundo infracional. Os que “estavam bem” eram sempre em relação a “um bom casamento”, “um bom emprego”, ou ainda pelo fato de estarem estudando – em oposição

àqueles que foram pelo caminho do mau – o uso de drogas e a vida infracional.

Elas também estavam expostas a todo um universo de violência que existe na rua – especialmente para os jovens de classes populares (GREGORI, 2000) como brigas, violência policial, estupros, etc. Esses elementos constituem o que denominou-se “socialização em relação à rua” e ela expõe as adolescentes desse grupo a um processo de criminalização primária específico, que influencia decisivamente na forma como cada uma “é selecionada” pelo sistema penal. As adolescentes desse grupo são aquelas que cometeram predominantemente crimes contra o patrimônio, tipificados como roubo, roubo qualificado, furto, danificação de patrimônio público, entre outros6. São essas adolescentes que apresentam os maiores índices de reincidência e que, pelo mesmo tipo de delito retornam muitas vezes ao sistema – o que as distingue das adolescentes que passaram por um processo distinto de socialização – o qual expõe-se a seguir.

O segundo tipo de socialização verificado a partir das trajetórias das adolescentes expressa relações predominantemente no âmbito doméstico – nas relações familiares. Nessa categoria, a figura masculina surge como a principal referência no que concerne à ordenação das regras da casa, que compreende tanto o pai, como padrasto ou mesmo os companheiros das adolescentes. É ele que estabelece as regras rígidas sobre as quais as adolescentes e suas mães devem se guiar. Em relação à dimensão familiar – considerando esse tipo de socialização – o que se verifica é que há uma forte relação com a mãe, mas distinta daquela observada no caso anterior, pois nesse caso ela assume o pólo mais “ameno” da relação. As meninas vivem sob rígidas regras e são controladas a ponto de não poderem sair de casa sem a autorização de um desses homens. Também como no caso anterior, há relatos de violência no lar, mas esta é perpetrada pela figura masculina. Não há relatos de vivências na rua – aquelas que não moravam mais com a mãe estavam morando com o companheiro, que também estabelecia rígidas regras para a saída da adolescente. Nota-se como o conflito existente no primeiro caso é distinto do segundo, pois no primeiro as mães estabelecem regras mas suas filhas não cumprem, ao passo que nesse processo de socialização o conflito está justamente no excesso de regras que não dão espaço para a vivência coletiva dessas adolescentes. Nesse sentido, a

6 É importante ressaltar que, ao contrário do que muitas teorias alegam, em relação ao papel secundário da menina ou da mulher no ato infracional, a grande maioria das jovens que cometeram esses delitos o fizeram junto com amigos, sendo que a cada um cabia uma função distinta. Pode-se verificar que, nessa divisão, a atuação delas no delito foi central e não secundária, ou seja, elas não cumpriam apenas a função de “iscas” para atrair as vítimas, mas participavam ativamente de todo o processo – até mesmo porque muitas delas possuíam armas para cometer delitos, o que lhes atribuía maior poder. Desta forma, na maior parte dos casos que envolviam estes tipos de delito, a participação da jovem não foi secundária, mas ativa durante todo o processo.

Esse tipo de socialização também expõe as adolescentes a um processo específico de criminalização primária – que as faz ingressar no sistema penal através de crimes contra a pessoa como homicídio, tentativa de homicídio e latrocínio. O ato infracional figurou como algo pontual na trajetória dessas adolescentes, elas não relataram envolvimento em outros delitos e, das sete jovens que relataram esse tipo de socialização, todas eram de primeiro ingresso – nenhuma delas era reincidente. Desta forma, esse processo de socialização as expõe a uma forma distinta de ingresso no sistema penal – através de crimes contra a pessoa7 e não contra o patrimônio, como no caso anterior. Para os autores Berger e Luckmann (2006, p. 176), o processo de socialização está além de uma mera “adaptação” às normas sociais, mas é entendido como algo que depende de uma certa identificação com os significativos do mundo social que serão incorporados. Desta forma, os indivíduos escolhem aspectos do mundo de acordo com sua própria localização na estrutura social e também em virtude de suas idiossincrasias individuais, relacionadas ao modo de ser de cada um assim, não existe “o processo de socialização”, mas sim vários processos distintos de socialização, que diferem pois dependem da maneira como cada indivíduo relaciona-se e identifica-se aos significativos que incorpora. Deste modo, é importante refletir sobre o trecho de Berger e Luckmann (2006, p. 176) de modo a compreender como se dá esse processo.

A criança das classes inferiores não somente absorvem uma perspectiva própria da classe inferior a respeito do mundo social, mas absorve essa percepção com a coloração particular que lhe é dada por seus pais (ou quaisquer outros indivíduos encarregados de sua socialização primária). A mesma perspectiva da classe inferior pode introduzir um estado de espírito de contentamento, resignação, amargo ressentimento ou fervente rebeldia. Como conseqüência uma criança da classe inferior não somente irá habitar um mundo grandemente diferente do que é próprio da criança de uma classe superior, mas pode chegar a ter um mundo inteiramente diferente daquele da criança de classe inferior que mora na casa ao lado.

7 Para este caso específico de socialização, as adolescentes cometeram delitos que tinham alguma relação

– direta ou indireta – com o parceiro, padrasto ou parente – mas sempre associado a uma figura masculina. Dos sete casos, três delas atuaram como “iscas” para atrair ou despistar a atenção das vítimas e não tiveram outra participação no delito. Outras três cometeram crimes passionais e uma foi em decorrência do padrasto. Nesse sentido, há uma relação distinta com o ato infracional comparando-se ao processo de socialização anterior, sendo que, neste caso, os delitos sofreram influência de uma figura masculina.

Nesse sentido, percebe-se como a socialização constitui-se de maneira distinta, mesmo entre vizinhos – que ocupam a mesma posição na estrutura social, pois esse não é o único aspecto que vai definir como se estabelece a socialização. Ela depende de como cada indivíduo vai apreender os significativos e nisso, muitos outros aspectos estão em jogo, que transcendem a questão da estrutura social. É assim que se entende como se constituem os diferentes tipos de socialização verificados nas trajetórias das adolescentes, pois cada uma estabelece distintas relações com o mundo à sua volta e seleciona seus significativos de acordo com essas relações.

# 4.2 A socialização secundária o controle para além da seleção de condutas

A socialização secundária compreende, nesse estudo, a realidade institucional na qual estão inseridas as adolescentes autoras de ato infracional. Ela é definida por Berger e Luckmann como as interiorizações posteriores ao processo de socialização primária. Para o autor, a socialização secundária consiste em,

Um programa formalizado e um verdadeiro universo simbólico, veiculando uma concepção do mundo mas que, contrariamente aos saberes de base da socialização primária, são definidos e construídos por referência a um campo especializado de atividades e são, portanto, situados diversamente no interior do universo simbólico enquanto globalidade. (DUBAR, 2005, p. 122).

A partir desse conceito procurou-se compreender como se estabelece esse processo na instituição, ou seja, como se constitui esse processo de socialização secundária e ainda, como as adolescentes vivenciam essa internação. O estudo analisou diversas dimensões no que concerne à vivência institucional das jovens, como as relações coletivas estabelecidas na instituição, as relações familiares, a dimensão escolar/profissional, entre outras. Entretanto, especificamente neste artigo a ênfase repousa na dimensão escolar/profissional já que foi a partir dela que a questão de gênero adquiriu maior expressão no trabalho.

O Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei Federal N. 8.069/90)8 se inspira

na Doutrina de Proteção Integral com o intuito de romper com o atendimento que vinha sendo executado até então, ao considerar as crianças e adolescentes como sujeitos de direito e incorporando um rol de garantias a esse público. Desde que o ECA passou a vigorar, estabeleceu-se que os adolescentes autores de ato infracional não cumprem

8 Essa nova lei concebe as crianças e adolescentes como sujeitos de direito – titulares de direitos e obrigações, não como pessoas incompletas, e sim com a peculiaridade de “condição em desenvolvimento” (SARAIVA, 2005).

pena, como ocorre no sistema convencional destinado aos adultos, mas uma sanção específica, que respeite a sua “peculiar situação de desenvolvimento”: trata-se da medida sócio-educativa. A instituição deverá oferecer atividades pedagógicas aos jovens, com o objetivo de contribuir na sua formação escolar e profissional. Isso é o que demarca seu caráter “sócio-educativo”, ou seja, a obrigatoriedade de oferecer atividades pedagógicas, assim como, escolarização e profissionalização, que são direitos do adolescente privado de liberdade.

Em relação aos cursos, a instituição onde foi realizado este estudo oferece oficina de corte e costura, oficina de artesanato - bordado, crochê, ponto cruz, oficina de artes e de confecção de lingerie, além dos projetos mini-lanches e do projeto lavanderia. No projeto mini-lanches, são selecionadas duas adolescentes de cada grupo, que já tenham internalizado as principais normas em relação às condições de higiene, para fazerem os lanches que são vendidos para os familiares no dia da visita e para os funcionários que trabalham na instituição. No outro projeto, as adolescentes recebem meio salário mínino por mês para trabalhar na lavanderia da instituição.

A proposta de criação de todos esses projetos - projeto lavanderia, instituto de beleza, implantação de micro-unidades de produção (artesanato) e oficinas surgiu ainda na década de 80, quando a instituição denominava-se IEF – Instituto Educacional Feminino e são esses projetos que vigoram atualmente na instituição, cujo objetivo (desde a sua concepção) era “*fortalecimento de suas aptidões e tendências positivas, propiciando condições de atenuar os desvios de conduta e conseqüente ajustamento pessoal*” (Dinâmica Institucional, 1984). Da mesma forma observou-se que os pressupostos que nortearam a criação desses projetos, conforme documento elaborado pelas técnicas da instituição, estavam inspirados na seguinte idéia: *“sendo a mulher, elemento coordenador e/ou executor das tarefas domésticas, seus conhecimentos nessa área, tanto lhe proporcionam autonomia de execução, como condições de coordenação*

*desse trabalho”9*. Ao analisar o “Guia das Internas” da primeira penitenciária feminina

no Brasil, conforme (SOARES e ILGENFRITZ, 2002, p. 58) consta o seguinte:

Pelo regulamento interno da prisão, formulado e aplicado pelas religiosas, chamado *Guia das internas*, as presas só tinham dois caminhos para remirem as suas culpas, e ambos supunham que elas se transformassem nas perfeitas mulheres piedosas, recatadas, discretas, dóceis e pacíficas vislumbradas por Lemos de Brito. Dedicadas às prendas domésticas de todo o tipo (bordado, costura, cozinha, cuidado da casa e dos filhos e marido) elas

9 Essas informações foram coletadas nos arquivos da FASE – Fundação de Atendimento Sócio- Educativo, e o relatório onde consta esse histórico denomina-se: Dinâmica Institucional – Instituto Educacional Feminino – FEBEM – 1984.

estariam aptas a retornar ao convívio social e da família, ou, caso fossem solteiras, idosas ou sem vocação para o casamento, estariam preparadas para a vida religiosa.

Não se pode negar a semelhança nas idéias expressadas em ambos os regulamentos, na medida em que essas atividades são vistas como a única opção, tanto para as mulheres se redimirem do delito que cometeram quanto para retornarem à sociedade e ao seu local de origem na vida social – o lar. Mas efetivamente, o aspecto mais interessante é, de fato, que o Guia das Internas da primeira penitenciária feminina no Brasil é de 1942, enquanto que a Dinâmica Institucional do atual CASEF é de 1984 – e ainda assim as semelhanças são grandes. Além disso, após vinte anos de elaboração desses projetos eles continuam vigorando, vinculados a esses pressupostos que direcionam a mulher prioritariamente ao âmbito doméstico e é ainda mais problemático pensar que esses projetos são apontados como a possibilidade de “profissionalização” dessas adolescentes.

Nesse sentido, a realidade verificada no cotidiano das adolescentes, revela também uma preocupação predominantemente voltada às atividades do lar, em “preparar” e “formar” nessas adolescentes os valores de uma boa “dona-de-casa”, isso fica claro pelo tipo de atividades que elas desenvolvem na instituição. A rotina diária das adolescentes é basicamente a mesma – todos os dias, algumas freqüentam a escola no turno da manhã, outras à tarde e para aquelas que freqüentam o ensino médio as aulas são no vespertino. No turno inverso ao da aula as adolescentes que não estão recolhidas nos quartos participam nos cursos oferecidos pela instituição e fazem a

limpeza da casa10.

Um dos pontos interessantes para analisar a questão de gênero presente na instituição refere-se ao fato de que no projeto lavanderia, além das adolescentes lavarem as roupas de funcionários e outros clientes da comunidade de entorno, elas também lavam as roupas de uma unidade masculina da Fase, o que reforça o papel delas como responsáveis por este tipo de trabalho. Isso denota como essa instituição está marcada

1. A limpeza da instituição fica à cargo das adolescentes e ela está organizada num sistema de revezamento, o que também facilita o controle das meninas. Semanalmente são feitas as “escalas” que atribuem qual atividade compete à adolescente naquela semana, que pode ser a faxina do refeitório, dos banheiros, do corredor, das cortinas, dos armários, etc, de modo que todas tenham atividades, todos os dias, durante toda a semana. A cada semana a escala é substituída, mas somente as atividades são alteradas, pois todas as adolescentes são escaladas. Também são escaladas algumas adolescentes que fiscalizam o trabalho desenvolvido pelas demais e após a conclusão da atividade a fiscal deve ser chamada pela adolescente para averiguar se o trabalho foi bem executado.

pelo objetivo de construir nessas adolescentes um modelo de “mulher” socialmente aceito, através de um efetivo controle social sobre as suas condutas. Segundo a análise de Chies (2007, p. 7), o trabalho prisional feminino “ainda hoje reconduz a mulher à preponderância do espaço doméstico e à submissão masculina, seja como do lar, seja como trabalhadora das prisões subalternas num sistema de inclusão social precária”. É nesse sentido que torna-se pertinente dar mais atenção a atuação do sistema penal quando a clientela é feminina. O que ocorre é que, como as mulheres representam um número bastante inferior se comparado aos homens que cometem atos infracionais, essa questão não ganha repercussão. Entretanto, estudos sobre encarceramento feminino (SOARES e ILGENFRITZ, 2002; LEMGRUBER, 1999; ESPINOZA, 2004; CHIES,

2007) têm mostrado que a relação que o sistema punitivo estabelece no caso das mulheres infratoras é bastante particular e se associa a estereótipos socialmente construídos sobre os papéis sociais destinados aos homens e às mulheres.

A questão do controle social novamente precisa ser problematizada, na medida em que o objetivo da instituição (ainda presente através desses projetos) é o de “corrigir condutas” mais do que combater ou reduzir a criminalidade e possibilitar a efetiva inclusão social dessas jovens. Cabe também questionar como esses projetos, que reduzem essas adolescentes às atividades domésticas, não tenham sido problematizados e mesmo alterados a partir da promulgação do ECA.

Para além das questões referentes ao trabalho e “profissionalização”, existem outras diferenças - que aqui são tratadas como sendo do âmbito das questões de gênero, e o são pelo fato de que somente ocorrem por se tratarem de meninas e que corroboram o que os estudos sobre gênero e sistema punitivo têm mostrado11.

Em alguns relatos das adolescentes aparecem diferenças importantes no atendimento das meninas e dos meninos, como o fato de que elas não podem fumar na instituição, ao contrário dos meninos. Da mesma forma, elas não podem jogar futebol, somente vôlei, também ao contrário dos meninos, pois o futebol é considerado um esporte muito violento e, por isso, não pode ser praticado por meninas que precisam

1. É importante acrescentar também outro aspecto que demarca uma diferença de gênero: as visitas de familiares. Conforme relatos tanto das adolescentes quanto das técnicas, as visitas dos familiares aos meninos são mais sistemáticas do que às meninas. Eles recebem visitas duas vezes por semana enquanto que as meninas apenas uma vez. Quando os familiares têm meninos e meninas internos na instituição, as visitas são preferencialmente aos meninos. Cabe questionar como a família encara diferentemente o fato de uma menina ter cometido um crime e um menino – incorporando a noção de que ela é “duplamente culpada” pois além do delito, ela também infringiu as leis morais da sociedade, em função de seu comportamento “desajustado” – não cabível para uma mulher.

aprender a ser “dóceis” e não violentas. Isso marca efetivamente uma diferença no atendimento, que reforça os padrões acima descritos de como deve se “comportar” uma mulher. Novamente percebe-se como controle social atua, no sentido de ensinar a essas adolescentes como deve se portar uma mulher, quais as regras que ela deve aprender para o bom convívio social. As diferenças entre o atendimento dos meninos e das meninas também é uma preocupação para elas, como mostram os trechos das entrevistas:

*Os guris acham que a gente tem mordomia, mas eu acho que eles têm.... eu fico revoltada por causa que eles podem fumar e nós não...e aqui as gurias não... e as gurias: ah os guris podem fumar porque a gente não pode? As gurias ficam pensando nisso...*

*Eu acho que os guris também deviam não fumar... e as gurias eu acho que o juiz quer tirar o vício delas... eu não sei o que o juiz pensa... acho que os guris é os guris e as gurias é as gurias.... o juiz quer cuidar mais da gente que os guris....* (adolescente 15 anos - roubo).

Nesse caso, o fato de haver mais controle sobre as meninas em relação à questão do cigarro é entendido como uma preocupação maior do juiz em relação a elas do que a eles. No trecho seguinte fica claro o embate existente entre as unidades masculinas e a feminina. Ao mesmo tempo em que a adolescente acha que os meninos têm mais “mordomia” por não terem tantas regras para obedecer, ela prefere a rotina da unidade feminina, que proporciona outras atividades como televisão, o espaço de convivência, entre outras coisas. O problema é que essas “regalias” que só as meninas têm, existem concomitantemente a um universo extremamente controlado, em que há normas para tudo e que devem ser obedecidas, diferente dos meninos, que têm uma rotina mais “flexível”.

*Eu acho que aqui, pra mim é mais bom que a Febem dos guri, a dos guri eu acho que é meio ruim assim, eu acho que os guri não tem norma como a gente tem norma né e a gente mantém contato com os guri porque os guris na última quinta do mês eles vem aqui para jogar vôlei, dançar... e pra mim no meu pensamento lá fora Febem era outra coisa, pensava que cada um numa cela, e ahh chegou uma nova no pedaço, uma carne nova no pedaço, sei lá... tudo diferente do que eu pensava...*

*E tem algumas coisas aqui que é meio estranho que os guris não tem.... os guris não fazem nada pela vida só ficam no quarto... no meu pensamento eles só ficam no quarto, e pra nós eles dizem que a gente tem mais liberdade do que eles, por várias coisas: a gente tem DVD, a gente come pipoca no final de semana, olha filme até tarde, a gente joga vôlei, tem pátio.. eles também tem tudo, mas não tem o que a gente tem.. eu aposto que os guri quando vão pro colégio eles voltam direto pro quarto e nós tem mais liberdade porque a gente tem um grupo, conversa, olha televisão e os nossos quartos é mais organizado do que o deles, mais caprichoso por causa que a gente limpa, faz faxina... e os guris falam pras gurias da ICPAE [internação com possibilidade de atividade externa] que aqui é uma casa de bonecas, eu acho que é uma casa de bonecas, mas o problema é das regras... se não tivesse regras ia ser muito melhor... daí sim que as gurias iam ir e voltar, ir e voltar...* (adolescente 17 anos - homicídio).

A “casa de bonecas” permeia o imaginário dessas adolescentes, como uma casa bem organizada, limpa e que funciona exatamente como a “brincadeira” das meninas: há cozinha, fogão, pratos e panelas onde as meninas fazem as “comidinhas” que serão servidas aos papais e aos filhinhos. Na concepção das adolescentes a instituição funciona como uma “casa de bonecas” tanto em relação a sua estrutura – que lembra uma casa realmente (com sofás, cortinas, camas – tudo o que não faz lembrar uma “prisão”), como em relação às atividades que são realizadas ali (predominantemente domésticas). A unidade feminina é chamada assim pelos meninos pelo fato de que, para eles, ali há mais “regalias” no atendimento, como ver filmes, comer pipoca, assistir televisão, etc.

Entretanto, a problemática levantada nesse trabalho refere-se exatamente às diferenças existentes na forma de atendimento. As normas e o controle só existem dessa maneira na unidade feminina e, por mais que exista controle nas masculinas é um controle de caráter distinto. Por isso que, a partir do trabalho, foi possível verificar que não há incidência do controle apenas no momento da seleção das condutas das meninas, mas ele se efetiva ainda de forma mais intensa no processo de socialização secundária dessas jovens, na medida em que tenta internalizar um modelo de “mulher” distinto daquele que elas construíam na socialização primária. Um modelo socialmente aceito, que direciona a mulher para o âmbito doméstico e privado da vida.

Todas as questões trazidas até o presente momento e que aqui são declaradas como pertencentes ao universo do gênero, devem ser entendidas a partir da introdução da categoria gênero nos estudos sobre mulheres no campo das ciências sociais. Segundo Izumino (1998, p. 84), a definição primeira para essa categoria nas ciências sociais seria a oposição que se estabelece entre sexo biológico e sexo social, ou seja, enquanto sexo refere-se às diferenças biológicas e anatômicas entre homens e mulheres, gênero ocupa- se em designar as diferenças sociais e culturais que definem os papéis sexuais destinados a homens e mulheres em cada sociedade. Desta forma, aqui trata-se por gênero as diferenças que remetem a *construções sociais* a respeito de como “deve ser um homem” e como “deve ser uma mulher”.

Diante desse processo, as meninas acabam internalizando que a mulher precisa de mais cuidado do que o homem e, por isso, a existência de tantas normas no atendimento feminino, como mostra o trecho da entrevista:

*Por causa que a guria tem tudo aqui, tem que cuidar, tem que cuidar para não cair... tem tudo aquilo da guria, os guris já não, os guris, tudo jogam bola e se acham o tal e tudo, acho que o juiz não dá muita bola pros guris mas mais pras gurias porque as gurias são meninas e tem que cuidar... eu acho isso..* (adolescente 17 anos – tráfico de drogas).

Da mesma maneira, há ainda outro aspecto importante em relação à questão de gênero e que também tem sido verificado na maioria dos estudos sobre mulheres e sistema punitivo. O fato da mulher/adolescente estar privada de liberdade acarreta maior punição do que no caso dos homens. Os vínculos rompidos são maiores no caso das mulheres e a punição é mais intensa pois,

A mulher é vista como transgressora da ordem em dois níveis: a) a ordem da sociedade; b) a ordem da família, abandonando seu papel de mãe e esposa – o papel que lhe foi destinado. E deve suportar uma dupla repressão: a) a privação de liberdade que é comum a todos os prisioneiros; b) uma vigilância rígida para protegê-las contra elas mesmas, o que explica porque a direção de uma prisão de mulheres se sente investida de uma missão moral. (LEMGRUBER, 1999, p. 100).

Apenas para se ter uma idéia do quanto esse discurso e essa prática “moralizante” ainda se encontram enraizados na sociedade, observa-se os trechos de alguns comentários tecidos durante as audiências das adolescentes, que mostram – tanto na visão do juiz(a) que presidiu a audiência quanto de testemunhas que participaram do caso, como há um forte julgamento moral que pesa na análise de sua “conduta delitiva”. No primeiro trecho, uma testemunha relata o que sabe sobre o comportamento de uma adolescente envolvida no caso: *“Provavelmente, o grupo com quem a vítima andava era integrado por mulheres pouco civilizadas, de baixo nível, insuportáveis”* (depoimento de testemunha). Neste segundo trecho, aparece a fala de um(a) operador(a) jurídico(a) que analisava o caso de uma das adolescentes, acusada de homicídio:

*Mariza (fictício) pouco declarou em juízo, já concluiu o ensino fundamental, era casada e é mãe de uma criança de meses. Assim, o comportamento que se esperava dela seria diferente daquele revelado pelas integrantes do outro grupo, freqüentadoras de cabarés. (...) Tem razão o culto defensor ao dizer que o nível de cultura e moralidade das pessoas não é o mesmo e que o ambiente de cada uma deve ser investigado.*

É interessante notar neste último trecho, como os comportamentos da agressora e da vítima são julgados de forma diferente pelo fato da agressora já ser mãe e casada e, por isso, seu dever “moral” era o de apresentar um comportamento distinto das demais. Para Soihet (2006, p. 369), “a condição de „casada‟ por si só pressupunha um comportamento irrepreensível da mulher. Isso parece denotar a influência da cultura dominante sobre as camadas populares”. É igualmente interessante refletir sobre a forma como a “etiqueta” de delinqüente acaba estigmatizando mais as meninas do que os meninos, justamente pelo fato de que no caso delas, além da punição à infração, persiste um julgamento moral da sua conduta.

Relatos, tanto de adolescentes como de monitoras, mostram casos em que meninos e meninas foram internados na mesma época – inclusive pelo mesmo delito – e a menina normalmente fica internada por mais tempo que o menino. Conforme mostra o relato da adolescente:

*Isso que eu acho estranho, assim sabe, que as gurias vão pra audiência e tem algumas que é delito leve assim e chega lá pra audiência né, vai um monte de guri junto assim sabe... chega lá os guris vão tudo embora e as gurias voltam...* (adolescente 17 anos - roubo).

A expressão utilizada por uma monitora exemplifica bem essa questão, segundo ela, a “menina puxa mais internação que o menino”. Disso depreende-se também que os operadores entendem haver a necessidade de “corrigir condutas” e por isso mantêm a menina mais tempo internada que os meninos.

# 5 Conclusões

Os principais aspectos verificados a partir da socialização primária das adolescentes mostram que o perfil das jovens selecionadas pelo sistema não se distingue muito daquele que constitui a população carcerária em geral: baixas condições econômicas; baixa escolaridade e dificuldade de se manter no sistema escolar; pouca ou nenhuma inserção no mercado de trabalho formal; entrada precoce no mundo infracional e também precoce iniciação no consumo de drogas.

Ocorre que, todos esses aspectos que constituem o perfil da jovem autora de ato infracional não são os fatores que contribuem para a inserção no mundo infracional, mas antes são elementos que a definem como uma conduta merecedora de controle social. Dito de outra forma, são práticas que constroem um perfil que é socialmente associado à delinqüência e que, por isso, precisa ser controlado pelos mecanismos de controle social. É esse perfil que é definido como criminoso e merecedor de controle social. Não significa que se “exime” a adolescente da autoria do delito, colocando a culpa somente no sistema, mas esse delito é definido de modo que algumas sejam mais vulneráveis ao seu cometimento do que outras. O “tipo de conduta” selecionado refere- se massivamente às jovens de classes populares, com baixa escolaridade, sem inserção profissional e oriundas de famílias chefiadas por mulheres, cujas práticas são vistas como perigosas pela sociedade e, por isso precisam ser controladas socialmente.

A análise da socialização primária também possibilitou identificar dois tipos principais de socialização, que correspondem a uma forma diferenciada de ingresso no sistema sócio-educativo.

Foi possível verificar que não há incidência do controle apenas no momento da seleção das condutas das meninas, mas ele se efetiva ainda de forma mais intensa no processo de socialização secundária dessas jovens, na medida em que tenta internalizar um modelo de “mulher” distinto daquele que elas construíam na socialização primária. Um modelo que seja socialmente aceito, que direciona a mulher para o âmbito doméstico e privado da vida. Isso porque os cursos que contribuiriam para a “profissionalização” da adolescente são predominantemente voltados às atividades domésticas. Essas atividades também atuam no sentido de desconstruir as práticas da socialização primária, vistas como “inadequadas”, contribuindo assim para transformar as condutas das jovens e ainda “ensinam” o modo como uma mulher deve se comportar. Ainda em relação à questão de gênero, o fato da adolescente estar privada de liberdade acarreta maior punição do que no caso dos meninos. Os vínculos rompidos são maiores no caso delas e a punição é mais intensa no sentido de que, a menina, assim como a mulher, transgrediu a ordem social em dois níveis: o da sociedade e o da família. Então, além da punição decorrente da infração à lei, ela enfrenta o estigma que lhe atribuem por ter infringido as leis morais da sociedade, fazendo algo que não é

cabível para as mulheres.

A contribuição central desse estudo foi constatar que, além da seleção das condutas para ingresso no sistema sócio-educativo, verificou-se que o controle social continua a se efetivar depois do ingresso na instituição, através da tentativa de internalizar nessas meninas valores que remetem a um padrão de “feminino” que seja aceito socialmente. A “Casa de Bonecas” só existe dessa maneira porque se destina a meninas, ela configura um tipo particular de atendimento, distinto daquele destinado aos meninos, pois o controle para elas é muito mais intenso. Da mesma forma, esse controle tem uma característica específica, a de internalizar nas meninas um modelo de mulher que seja socialmente aceito. É dessa forma que se concebe a punição ao seu delito.

# REFERÊNCIAS

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Do paradigma etiológico ao paradigma da reação social: mudança e permanência de paradigmas criminológicos na ciência e no senso comum. **Seqüências**: Florianópolis, v. 30, ano 16, p. 24-36, junho. 1995.

ASSIS, Simone Gonçalves de; CONSTANTINO, Patrícia. **Filhas do Mundo**: Infração Juvenil Feminina no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. **Informalização da Justiça e Controle Social:** estudo sociológico da Implantação dos Juizados Especiais Criminais em Porto Alegre. São Paulo: IBCCRIM, 2000.

BERGER, P. e LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: Tratado de sociologia do conhecimento. 26º edição. Petrópolis: Vozes, 2006.

Câmara dos Deputados. IV Caravana Nacional de Direitos Humanos: uma amostra da situação dos adolescentes privados de liberdade nas FEBEMs e congêneres: o sistema Febem e a produção do mal. Brasília: Comissão de Direitos Humanos, Câmara dos Deputados,

Coordenação de Publicações, 2001. Série ação parlamentar; n.155.

CHIES, Luiz Antonio Bogo. Gênero, Criminalização, Punição e “Sistema de Justiça Criminal”: um olhar sobre as sobrecargas punitivas e as dominações do masculino. Texto produzido para o painel: Direitos Humanos, Gênero e Criminalização, da **Jornada de Estudos Criminológicos**, do Mestrado de Ciências Criminais do PUC-RS, 2007.

DIAS, Jorge de Figueiredo e ANDRADE, Manuel da Costa. **Criminologia**: O Homem Delinqüente e a Sociedade Criminógena. Coimbra: Coimbra, 1992.

DUBAR, Claude. **A socialização**: construção das identidades sociais e profissionais. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESPINOZA, Olga. **A mulher encarcerada em face do poder punitivo**. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

FEBEM – Fundação Estadual de Bem-Estar do Menor. **Dinâmica Institucional – Instituto Educacional Feminino**. FASE – Fundação de Atendimento Sócio-Educativo. Porto Alegre, 1984.

GARCÍA-PABLOS, Antonio. **Criminologia**: Uma Introdución a sus fundamentos teóricos para Juristas. 3ª edición. Valencia: Tirant lo Blanch, 1996.

GREGORI, Maria Filomena. **Viração: experiências de meninos nas ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

IZUMINO, Wânia Pasinato. **Justiça e Violência contra a mulher:** o papel do sistema judiciário na solução dos conflitos de gênero. São Paulo: Annablume: FAPESP, 1998.

LEMGRUBER, Julita. **Cemitério dos Vivos:** análise sociológica de uma prisão de mulheres. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

PORTO ALEGRE. Prefeitura Municipal. CMDCA. **ECA: Estatuto da Criança e do Adolescente**. Porto Alegre, CMDCA, 2003. Lei Federal N. 8.069 de 13 de julho de 1990.

SARAIVA, João Batista Costa. **Adolescente em conflito com a lei**: da indiferença à proteção integral: uma abordagem sobre a responsabilidade penal juvenil. 2ª edição. Revisão ampliada. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SOARES, Bárbara Musumeci; ILGELFRITZ, Iara. **Prisioneiras**: Vida e Violência atrás das grades. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

|  |  |
| --- | --- |
| Nome SEXUALIDADE, GÊNERO E ABJEÇÃO: UMA REFLEXÃO SOBRE DIREITOS HUMANOS E LGBT NO BRASIL CONTEMPORÂNEO | **A 022**  **Menção**  **Honrosa** |
| Autora/o Tiago Duque2 |
| Orientadora/o |
| IES: |
| Cidade/Estado: |
| Outras Informações: Estudante de mestrado |

**RESUMO:**

As discussões em relação à sexualidade e gênero em 1948, quando a Organização das Nações Unidas (ONU) proclamou a Declaração Universal dos Direitos Humanos eram parcas ou quase inexistentes. A sexualidade tendia a ser compreendida como dado natural, mas durante os últimos 60 anos, as ciências sociais desenvolveram um modelo construtivista de compreensão desta esfera, o que permite trazê-la como questão social pertinente na discussão dos direitos humanos.

A sexualidade e o gênero são uma das formas mais poderosas de diferenciação social, vetor de formas diversas de desigualdade, daí a necessidade de refletir sobre elas dentro do conjunto de direitos civis, políticos, econômicos, culturais e sociais, considerados fundamentais e universais pela ONU.

Partimos de um entendimento teórico de que a sexualidade é um dispositivo histórico de poder que, através de saberes, procura ordenar os corpos. Um dispositivo é um conjunto

2 Mestre em Sociologia pela UFSCar. Mais informações em [www.tiagoduque.com.](http://www.tiagoduque.com/)

heterogêneo de discursos e práticas sociais, uma verdadeira rede que se estabelece entre elementos tão diversos como a literatura, enunciados científicos, instituições e proposições morais (FOUCAULT, 1998). Esta filiação a uma perspectiva foucaultiana já se dá informada também pelas inovações que sua obra suscitou nos estudos norte-americanos sobre sexualidade a partir do final dos anos 1980, ou seja, pela Teoria *Queer3.*

A Teoria *Queer* volta-se para a compreensão dos processos de categorização sexual e sua desconstrução (GAMSON, 2006: 347) focando nas maneiras como a distinção homossexual/heterossexual serviu de base para todos os aspectos da vida contemporânea e, além disso, visibilizam o caráter compulsório da heterossexualidade e a forma como ela embasa saberes e práticas sociais (MISKOLCI, 2005).

Nesta perspectiva que a teórica queer Judith Butler (2003) nos auxilia na definição de gênero como uma complexidade cuja a totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada (BUTLER, 2003: 37). O que nos interessa em sua análise é o seu apontamento para a desnaturalização e mobilização das categorias de gênero “masculino” e “feminino”. Como ela, entendemos que a unidade aparente no binarismo de gênero

baseado em dois ditos “sexos biológicos4” é efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar

a identidade de gênero por via da heterossexualidade como valor central. Por isso, entendemos que,

quando o status constituído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a conseqüência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino (BUTLER, 2003:25).

Neste sentido, propomos uma análise exploratória a partir de algumas discussões sobre gênero presentes dentro do Movimento Social brasileiro de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT), o qual tem interesse de que os direitos humanos sejam garantidos aos sujeitos que representam, mas se depara com impasses político-teóricos.

Nossa discussão partirá da análise do Texto-Base e do Regimento da I Conferência Nacional LGBT do Brasil (05 a 08 de junho, Brasília-DF), cujo tema foi: “Direitos Humanos e Políticas Públicas: O caminho para garantir a cidadania de LGBT”. Além da análise destes dois documentos, utilizaremos da observação participante realizada na IV Conferência Municipal LGBT de Campinas

1. “Queer”, em inglês, pode significar “excêntrico”, “esquisito”, “diferente”; bem como o “pervertido sexual”, “marginal”, “estigmatizado” ou “anormal” (ESCOFFIER, 1998).
2. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado;

tem de designar também o aparato mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo o sexo natural é produzido e estabelecido como pré-discursivo, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura (BUTLER, 2003 25).

(SP), I Conferência Estadual LGBT de São Paulo e I Conferência Nacional LGBT de Brasília. Também fazem parte das fontes de pesquisa deste texto e-mails enviados para grupos on-line de discussão LGBT do país, como os encaminhados para o grupo da rede nacional de ativistas negras e negros LGBTs e para o Fórum Municipal de Organizações Não Governamentais (ONG) LGBT de Campinas (SP) .

# Sexualidade hierarquizada e restrição de direitos: problematizando um “monstro contemporâneo”

O Texto-Base, após informar que um Estado democrático de direito não pode aceitar práticas discriminatórias em relação a sexo, orientação sexual e identidade de gênero, faz a seguinte afirmação:

A prática sexual entre adultos do mesmo sexo é um direito de fórum íntimo, bem como o é a apresentação social do seu sentimento de pertencimento a um determinado gênero, independentemente do seu sexo biológico (TEXO-BASE, 2008: 5).

Considerando a afirmação acima, em relação ao reconhecimento das práticas sexuais restritas a sujeitos adultos do “mesmo sexo”, o Texto-Base não permite uma ruptura integral com o discurso dos grupos sociais hegemônicos, pautado numa idéia de estratificação sexual. Segundo Gayle Rubin (2003), a estratificação sexual a que nos referimos dá maior legitimidade e poder a uma “sexualidade boa” dos eleitos (heterossexual, conjugal, monogâmica, de mesma geração, reprodutiva e não comercial), em oposição a uma “sexualidade má” dos marginalizados (homossexual, fora do casamento, promíscua, entre gerações, que não visa à reprodução ou é comercial). Em outras palavras, as práticas sexuais entre adolescentes ou mesmo àquelas entre gerações com consentimento não estão problematizadas ou reconhecidas no documento5. O mesmo Texto-Base dá margem a uma interpretação que restringe a prática da sexualidade apenas à vida adulta, colocando jovens, adolescentes e crianças fora da legalidade do exercício de suas sexualidades, e, conseqüentemente, distante de parte de seus direitos: “Não há fundamento legal que coíba as práticas relativas ao exercício da sexualidade de LGBT, observada a idade adulta e o consenso” (TEXO-BASE, 2008: 11). Mas, o documento reconhece que a experiência etária do adolescente e jovem LGBT, bem como da criança que foge aos estereótipos de gênero, “deve ser

1. Segundo RUBIN (2003), a perseguição erótica e a estratificação social entre sexualidade “boa” e “má” tem na legislação o mais implacável instrumento. Segundo ela, “A lei é especialmente implacável ao estabelecer uma fronteira entre a „inocência‟ da infância e a sexualidade „adulta‟. Em vez de reconhecer a sexualidade dos jovens e tentar dar-lhe suporte de forma prudente e responsável, nossa cultura nega e pune o interesse e atividade erótica de qualquer pessoa que não atingiu a maioridade. O volume de disposições legais destinadas a proteger os jovens de um exercício prematuro da sexualidade é espantoso” (RUBIN, 2003: 43).

compreendida a partir de uma perspectiva de uma maior vulnerabilidade, demandando iniciativas políticas que visem a proteção dos seus direitos” (TEXO-BASE, 2008: 44).

Porém, durante as discussões das propostas na I Conferência Nacional LGBT, um militante combateu com temor a proposta de inserir travestis adolescentes ou menores de doze anos nas campanhas midiáticas de enfrentamento prostituição infanto-juvenil, com a justificativa de que as práticas LGBT poderiam ser, ainda com mais freqüência, relacionadas com a pedofilia6. Apesar de seus esforços, a plenária aprovou a proposta.

É freqüente o pânico em discutir relações entre gerações, assim como é comum a resistência em diferenciá-las dos contextos específicos de pedofilia. O Movimento Social LGBT, portanto, não tem observado o que há por de trás da organização de uma cruzada moral internacional contra a

„pedofilia‟, que mostra a passagem de um antigo silêncio, para uma visibilidade ruidosa, de modo que o problema vem reunindo cada vez mais esforços e instâncias de controle. Segundo Laura Lowenkron (2008), há entrecruzamentos de instâncias que, a seu ver, “são as principais responsáveis pela produção e institucionalização do „pedófilo‟ como *monstro contemporâneo*: as classificações psiquiátricas, as práticas legislativas e judiciais, as investigações policiais e a publicização midiática” (LOWENKORON, 2008: 19). O que a autora ressalta é a existência de estratégias diferenciadas que fazem parte do processo de construção social da pedofilia:

patologização, judicialização, espetacularização e politização. Porém, o que temos observado é que envolvido nestas estratégias encontra-se um pânico moral7. Este pânico aponta para a “pedofilia” como definidora de toda e qualquer situação de práticas sexuais entre gerações, desde que envolvam adultos e “menores”. Esta generalização esconde processos hierarquizados de sexualidades “boas” ou “más”, e busca manter a sexualidade heterossexual idealizada no centro dos valores sociais, restringindo o exercício da sexualidade como direito a inúmeros sujeitos, e não somente sujeitos

LGBT.

1. Historicamente, grupos sociais estigmatizados por sua religião, visão política ou orientação sexual são socialmente representados como um perigo para as crianças. No caso dos judeus, são conhecidas as lendas de que usariam crianças em rituais de sacrifício humano. Já os comunistas foram apontados como "devoradores de criancinhas". E os gays relacionados à pedofilia (MISKOLCI, 2007: 109 - nota 13).
2. Entendemos pânico moral como se referindo a um temor coletivo. “O que se teme é uma suposta ameaça à ordem

social ou a uma concepção idealizada de parte dela, ou seja, instituições históricas e variáveis, mas que detém um *status* valorizado como a família e o casamento” (MISKOLCI, 2007: 112). A política simbólica que estrutura os pânicos morais, segundo Miskolci (2007: 114) costuma se dar por meio da substituição, ou seja, grupos de interesse ou empreendedores morais chamam a atenção para um assunto, porque ele representa, na verdade, outra questão. (...) Todo pânico moral esconde algo diverso e, ao invés de aceitar um temor social como dado, o pesquisador precisa desvelar o que reside por trás do medo.

# Por uma sexualidade pública diversificada

O Texto-Base também aponta para a prática sexual como direito de “fórum intimo”, como vimos no fragmento destacado anteriormente. Este apontamento tende a nos colocar diante de posturas em que valorizam as práticas sexuais como “segredo”, o que Foucault (1998) nos mostrou como sendo uma característica regulatória dos discursos/práticas das sociedades modernas. Em outras palavras, Lauren Berlant e Michael Warner (2002) afirmam a respeito da cultura sexual hegemônica que uma de suas características é separar a vida pessoal da vida pública, entendendo que tudo o que diz respeito à sexualidade está no âmbito da intimidade pessoal. Segundo estes autores, é desta forma que a cultura heterossexista busca impedir a construção de novas culturas sexuais não normativas ou explicitamente públicas.

Um exemplo que garante o espaço público como sinônimo de heterossexualidade é a “política da vergonha”, que envolve desigualdades silenciadas, desinteresses, efeitos de isolamento e a falta de acessos públicos (WARNER, 2000: 07). A vergonha é vista aqui como fonte de expressão e atitudes individuais ou de valores culturais que colocam experiências vergonhosas, neste caso de sexualidades não hegemônicas, no campo do segredo. Ela e as suas conseqüências como o isolamento e o segredo, nos colocam diante da oposição público-privado, já que a sexualidade se constrói em uma dinâmica de conhecimento e ignorância, entre o que pode ser visível (público) e o que é relegado ao segredo (privado). Nesse sentido, “o efeito da vergonha é a dominação heterossexual” (Warner, 2000: 06).

Pensar o segredo diante das experiências de homossexualidades implica em compreender o dispositivo do “armário” em nossas sociedades. Segundo Eve Kosofsky Sedgwick (2007), o “armário” é a forma como a ordem sexual – desde ao menos o final do século XIX – se constitui dividindo a todos dentro do binário hetero-homo de forma a garantir a manutenção do espaço público como sinônimo de heterossexualidade pela restrição da homossexualidade ao privado.

Assim, alocando as práticas sexuais à noção de fórum intimo, portanto a espaço privado, o Texto-Base tende a legitimar uma possível invisibilidade das incoerências e contradições da identidade homossexual em nossa cultura. Incoerências e contradições estas que respondem (e evocam) as incoerências e contradições da heterossexualidade compulsória (SEDGWICK, 2007: 40). A compulsoriedade da heterossexualidade está no fato de existir a obrigatoriedade social (legitimadamente construída) das pessoas se relacionarem afetiva e sexualmente com pessoas reconhecidas como do “sexo oposto” desde o momento em que “descobrem nosso sexo”, comumente antes mesmo de nascermos. Esta obrigatoriedade nos convida à reflexão sobre os

mecanismos poderosos que unem a “invisibilidade” de seu dispositivo aos resultados socialmente eficazes na manutenção da heterossexualidade como central em nossa sociedade.

O caráter compulsório da heterossexualidade aponta para as restrições e para as mais diversas formas de violência contra aqueles e aquelas que vivem fora dos marcos da heterossexualidade. Não por acaso, os dados de violência revelam uma maior vulnerabilidade com relação àqueles e àquelas que publicamente mais se afastam dos modelos da masculinidade hegemônica contemporânea8.

O mesmo Texto-Base que aloca a sexualidade ao “fórum íntimo”, defende a importância da visibilidade pública, por exemplo, da lesbianidade. Diz o documento: “o não reconhecimento da legitimidade social da vivência e da expressão pública da lesbianidade associa-se até mesmo a privação do direito de as lésbicas serem vistas ou entendidas como mulheres” (TEXO-BASE, 2008: 51). Esta defesa apropriada da expressão pública da lesbianidade contradiz o próprio documento, evidenciando algumas das incoerências que apontam a complexidade do Texto-Base, suas tensões, potencialidade e fragilidades na busca de embasar a reflexão por Direitos Humanos para LGBT no Brasil.

# A restrição ao feminino que cria a abjeção: lógica a serviço da heteronormatividade

No entanto, o que mais se destaca no Texto-Base é a afirmação no que se refere ao direito das pessoas se apresentarem socialmente com o “seu sentimento de pertencimento a um determinado gênero, independentemente do seu sexo biológico”, pois, este direito é restringido pelo seguinte artigo do Regimento da própria Conferência Nacional:

Artigo 28 - A delegação a ser eleita nas Conferências Estaduais para a Conferência Nacional LGBT deverá ser composta por, no mínimo, 50% de pessoas com identidade de gênero feminina (mulheres, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis) (REGIMENTO, 2008: 65).

O fato da única identificação possível, segundo o regimento, ser a da identidade feminina para as “mulheres, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis”, reforça o binarismo de gênero ainda com vestígios na diferença sexual, o que contribui para manter a rejeição social relativa às pessoas com experiências que não cabem nestas normas binárias. Isto tende a relegá-las à abjeção, ou seja, à esfera social do estigma, do “menos humano”. As experiências destes sujeitos constituem, a rigor, o

1. Segundo a pesquisa realizada na Parada do Orgulho LGBT de São Paulo em 2006, 85% das trans (travestis e transexuais), já sofreram agressão verbal ou ameaça de agressão. Em relação à violência física, 60% das trans responderam que já foram agredidas (seguidas de 16% dos homossexuais masculinos). Os dados apontam ainda para os locais destas agressões, os quais se concentram (72%) nos espaços públicos (FACCHINI, 2007: 74).

domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano hegemônico se estabelece (BUTLER, 2003).

Em outras palavras,

as normas que nos permitem ser reconhecidos como humanos são articuladas socialmente e com variações. E, em certas ocasiões, as mesmas normas que conferem a qualidade de “humano” a certos indivíduos são aquelas que privam os outros da possibilidade de conseguir o mesmo status, produzindo assim um diferencial entre os “humanos” e os “menos humanos”. Estas normas têm conseqüências de largo alcance sobre a nossa concepção do modelo de humano com direitos e do humano que se inclui na esfera na participação da deliberação política (BUTLER, 2006: 14).

Neste sentido, em relação à abjeção, referimo-nos aos sujeitos que têm tido experiências que não são classificadas nos pólos normativos do masculino ou feminino, isoladamente. Por exemplo, inscritos para participar da I Conferência Estadual LGBT de São Paulo, criaram novas categorias além das duas binárias (masculino e feminino) oferecidas na ficha de inscrição. Uma delas foi a categoria “travesti”. Em outras situações, mesmo os sujeitos que não se identificam como travestis e transexuais, marcaram as duas opções de identidade de gênero oferecidas como possíveis, tanto a feminina como a masculina. Além do exposto acima, na busca de historicizar as identidades que as experiências de travestis produzem, o que temos observado junto às experiências de adolescentes que vivenciam processos de travestilidades, em Campinas (SP), é que estes sujeitos têm se autodefinido ora como pertencentes ao gênero masculino, ora ao gênero feminino, e, às vezes, aos dois gêneros simultaneamente, reforçando assim a idéia de que os binarismos e sua fixidez não contemplam as identificações possíveis das experiências identitárias contemporâneas (DUQUE, 2008).

Berenice Bento (2008) afirma que o que dá coerência às diferenças binárias entre os gêneros é a heterossexualidade, a qual se constitui como norma não-expressa, ainda que seja a lei que regula e determina a impossibilidade de vida fora de seus marcos. A esta centralidade normalizadora da heterossexualidade a autora chama de heteronormatividade. Em outras palavras, a heteronormatividade sintetiza o conjunto de normas prescritas, mesmo que não explicitadas, que marcam toda a ordem social e não apenas no que concerne a escolha de parceiro amoroso, e que ainda, refere-se ao conjunto de instituições, estruturas de compreensão e orientação prática que se apóiam na heterossexualidade como ponto de referência nodal (MISKOLCI & PELÚCIO, 2008: 03).

Neste sentido, entendemos que

o gênero não deve ser constituído como uma unidade estável ou um locus de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuamente

9

constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. (BUTLER, 2003: 200).

Em outras palavras, a ação do gênero requer uma performatividade repetida (BUTLER, 2003). Esta noção de performatividade de gênero butleriana “se baseia na reiteração de normas que são anteriores aos agentes e que, sendo performaticamente reiteradas, materializam aquilo que nomeiam” (MISKOLCI & PELÚCIO, 2006). A performatividade, que não se trata de uma simples escolha, mas de uma coibição, quer garantir o reconhecimento via a inteligibilidade de gênero9, de acordo com as normais sociais vigentes, independentemente da diferença sexual. Nas palavras de Butler (2003):

a performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito (BUTLER, 2003: 200)

A nós, sabendo que o gênero é uma “temporalidade social constituída” (BUTLER, 2003), nos cabe perguntar, afinal, por que o Movimento Social LGBT buscou esta forma binária e naturalizante de organização da sua I Conferência Nacional?

# A valorização de um “feminino autorizado”: frágeis justificativas e velhos interesses

O que pudemos perceber, das justificativas anunciadas por parte do Movimento Social LGBT, é que ele buscou criar, aparentemente, uma forma de composição dos delegados e delegadas10 para a I Conferência Nacional LGBT que valorizasse “o feminino” ou “as vítimas preferenciais” de preconceito e violência. Três justificativas centrais foram apontadas para que assim se desse a composição dos delegados e delegadas da I Conferência Nacional LGBT:

1 – De forma limitadora, a-histórica e universalizante, diferentes militantes usaram a motivação de uma possível “luta feminista contra o patriarcado” para dar destaque à composição por gênero.

Butler (2003) aponta que a noção de um patriarcado universal tem sido muito criticada por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero nos contextos culturais concretos onde ela existe. Esta autora afirma que a noção de uma luta contra o patriarcado serviu para alimentar os esforços de colonizar e se apropriar de culturas não ocidentais, tendendo a construir um

1. “Gêneros „inteligíveis‟ são aqueles que , em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2003: 38).
2. O número total de delegados e delegadas (sociedade civil e poder público) foi 600, divididos por Estado conforme o

número da sua população. Considerando convidados internacionais e observadores, a I Conferência Nacional LGBT atingiu aproximadamente 1.000 participantes.

“Terceiro Mundo”, ou um “Oriente”, intrinsecamente bárbaro, independentemente do Ocidente.

Além disso, Butler (2003) destaca que

a urgência do feminismo no sentido de conferir um status universal ao patriarcado, com vistas a fortalecer aparência de representatividade das reivindicações do feminismo, motivou ocasionalmente um atalho na direção de uma universalidade pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres (BUTLER, 2003:21).

Segundo RUBIN (1993), o termo “patriarcado” destinou-se à distinção das forças que mantêm o sexismo de outras forças sociais, como o capitalismo. Mas, segundo ela, o uso do termo “patriarcado” esconde outras distinções.

Usar este termo é como usar o termo capitalismo para designar todos os modos de produção, quando a utilidade do termo “capitalismo” é precisamente a de que ele permite fazer a distinção entre os diferentes sistemas pelos quais as sociedades se provêm e se organizam (RUBIN, 1993: 13)

Neste sentido, Sedgwick (1985), lembra que as relações homossociais na Grécia Antiga, mesmo fortemente marcada por características patriarcais, não eram necessariamente homofóbicas. Avta Brah (2006), por sua vez, considerando que as “relações patriarcais” são uma forma específica de relação de gênero em que as mulheres estão em uma posição subordinada, defende que seria muito mais útil do que usar o termo “patriarcado”, compreender como relações patriarcais se articulam com outras formas de relações sociais num contexto histórico determinando (BRAH, 2006: 351). As relações sociais em contextos históricos determinados nos levam a compreender a especificidade da subalternidade do feminino não descontextualizada, analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relação de poder.

Entendemos assim que não é possível hierarquizar as opressões e privilegiar uma em detrimento da outra, ainda que existam questões específicas a cada uma delas, como tem feito parte do Movimento Social LGBT nacional ao privilegiar o uso do termo “patriarcado” para justificar sua forma de se organizar. “Estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como “variáveis independentes” porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída da outra e constitutiva dela” (BRAH, 2006: 351).

2 – Defendeu-se erroneamente que, dessa forma, o gênero feminino (“historicamente oprimido”) teria maior valorização, sem considerar que o binarismo baseado na diferença sexual esconde (ou impede a expressão) da feminilidade em “gays” ou mesmo da masculinidade em “mulheres” e “lésbicas”.

Historicamente, segundo Bento (2008), o discurso da diferença sexual, isto é, que existem dois sexos “biológicos” hierarquicamente diferentes e separados, um para o homem e um outro para a mulher, deu suporte ao julgamento das condutas, naturalizando e essencializando o que se entedia por comportamentos masculino e feminino. Segundo a autora, para esta lógica dicotômica não é possível haver deslocamentos. Além disso, nestes termos, “o masculino e o feminino só conseguem encontrar sua inteligibilidade quanto referenciados à diferença sexual” (BENTO, 2008: 25). Porém, as experiências de LGBT no país têm revelado o contrário. Travestis e Transexuais podem ser tomadas como exemplos de que o masculino e o feminino não são estanques e inseparáveis, ou naturalizados e essencializados em corpos tidos como de “homem” ou de “mulher”.

Entendemos assim que os binarismos e suas pretensas oposições fixas, como argumentou SCOTT (1994), escondem a heterogeneidade de cada categoria e a extensão da interdependência de termos apresentados como oposição; neste caso, sugerida no referido documento como gays = homens = masculino e lésbicas = mulheres = feminina. Em outras palavras, “oposições de categorias reprimem as ambigüidades internas de cada uma delas. Qualquer conceito unitário se apóia sobre – e contém – material reprimido ou negado e, portanto, é instável e não unívoco” (SCOTT, 1994: 20).

A repressão das ambigüidades internadas das categorias pode ser analisada neste caso a partir, por exemplo, da definição da categoria “gay” apresentada no Texto-Base: “pessoa do gênero masculino que tem desejos, práticas sexuais e relacionamento afetivo-sexual com outras pessoas do gênero masculino” (TEXO-BASE, 2008: 50). Esta definição apresenta, pelo menos, dois limites:

a-) esconde expressões de sujeitos que se identificam no universo da intelegibilidade das expressões de gênero femininas e se reconhecem frequentemente como gays11;

b-) dá margem para a inclusão equivocada na categoria “gay”, sujeitos que se identificam no universo da intelegibilidade das expressões de gênero masculinas, mas não se entendem como gays, apesar de se relacionarem com diferentes pessoas reconhecidas ou auto-identificadas com o universo do gênero masculino12.

Além disso, segundo as observações realizadas nos dias da realização da I Conferência Nacional LGBT, a valorização do feminino foi frágil e ocasional. Por exemplo, a formação das mesas da I Conferência Nacional LGBT não seguiu a composição por gênero defendida no Regimento, reservando esta exigência apenas para a seleção de delegados, mas não para a efetivação dos responsáveis pela condução dos trabalhos em Brasília. A polêmica em volta da

1. Refiro-me aos sujeitos reconhecidos e auto-identitifacados como homossexuais efeminados, que se tratam no feminino: “bichas”, “gayrotas” (DUQUE 2008), “bichinhas póc-póc”, “as gays”, “monas”, “amigas” etc.
2. Refiro-me aos sujeitos reconhecidos e auto-identitifacados como: 1- Homens Bissexuais; 2 -“T-lovers” - homens que

fazem parte de um grupo mais ou menos organizado que “gostam de fazer sexo com travestis” (PELÚCIO, 2007); 3 - “Michês” - homens que fazem sexo comercial, principalmente com outros homens.

proposta de alterar a ordem das categorias político-identitárias GLBT para LGBT é outro exemplo disso. Afinal, esta proposta foi fortemente atacada por muitos militantes Gays e Travestis, que disputavam a visibilidade de ter sua “letrinha” iniciando as citações das categorias político- identitárias do Movimento Social brasileiro (GLBT ou TGLB). Mesmo no dia seguinte a sua aprovação, lia-se em cartazes levantados por militantes: “Na minha cidade continuaremos usando GLBT”.

3 – Que esta forma supostamente não-identitária de composição é coerente com a Teoria *Queer*, sem compreender que um dos fundamentos desta corrente teórica é a rejeição crítica e fundamentada dos binarismos sexuais e de gênero.

O suposto discurso não-identitário buscou justificar a divisão binária por gênero, porque o Movimento Social LGBT, até a sua I Conferência Nacional, se organizou distribuindo as vagas para os delegados ou participantes de encontros, congressos e seminários entre as categorias político-identitárias, isto é, 20% para Gays, 20% para Lésbicas, 20% para Bissexuais, 20% Travestis e 20% para Transexuais. Assim, a comissão organizadora15 da I Conferência Nacional LGBT convenceu grande parte dos militantes do Brasil a acreditar na falácia de que a composição por gênero destrói as identidades fixas e estáveis, avançando para uma organização social “mais *queer*”.

Segundo Richard Miskolci & Larissa Pelúcio (2006), a Teoria *Queer* busca apontar e compreender os sujeitos em conflito com a ordem de gênero vigente. Segundo estes autores, o seu

compromisso político é o de evidenciar a produção de diferentes identidades não categorizáveis e a necessidade de mudar o repertório existente para que os indivíduos qualificados como menos-humanos, perseguidos, até mesmo assassinados, possam encontrar um mundo habitável e mais acolhedor. (MISKOLCI & PELÚCIO, 2006).

A visibilidade *queer* da produção de diferentes identidades não categorizáveis, históricas e não estáveis daqueles sujeitos tidos como não humanos e por isso, ainda mais distantes do exercício pleno dos direitos humanos, denuncia os limites das definições identitárias presentes no glossário do Texto-Base (2008), que além de não datar e contextualizar as categorias LGBT, reafirma aquilo que as experiências já mostraram não ser real.

A afirmação, por exemplo, de que a “pessoa Transexual” se identifica “confortavelmente nos parâmetros de gênero estabelecidos (masculino e feminino), independente e sobretudo dos atributos biológicos sexualmente diferenciados” (TEXO-BASE, 2008: 52), está em contraposição

com uma das principais reivindicações de muitas lideranças de transexuais do país: a garantia da cirurgia de transgenitalização13 pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

Outro exemplo é a definição de “Travesti”, que ao restringir a sua caracterização a partir do sexo biológico binário, masculino ou feminino, impossibilita pessoas intersex14 de vivenciar esta expressão identitária, afinal, pelo documento, é impensável um sujeito com genitália ambígua ser Travesti, porque Travesti é uma “pessoa que nasce do sexo masculino ou feminino, mas que tem sua identidade de gênero oposta ao seu sexo biológico...” (TEXO-BASE, 2008: 52).

A definição de “lésbica” também possibilita uma reflexão pertinente. Partindo do pressuposto de que lésbica é a “pessoa do gênero feminino que tem desejos e práticas sexuais, e relacionamento afetivo-sexual com outras do gênero feminino” (TEXO-BASE: 2008, 51), e de que na lógica do Texto-Base, travestis são necessariamente do gênero feminino, perguntamos: As travestis que têm desejos e práticas sexuais, relacionamento afetivo-sexual, com outras travestis ou mesmo com mulheres, são reconhecidas pelo Movimento Social, em especial o Movimento Lésbico, como lésbicas? E estas mulheres, que se relacionam com travestis, são reconhecidas e acolhidas no Movimento Social como lésbicas? Questionamos quando e porque estas categorias são usadas, questionamos a sua unidade, estabilidade e viabilidade política nos diferentes contextos brasileiros por entendermos que “as categorias de identidade fixas são tanto a base da opressão como do poder político” (GAMSON, 2002: 143).

Então, partindo de uma provocação *queer*, de um olhar para as experiências individualizadas de LGBT, seja na forma anterior de distribuição das vagas de participação política no Movimento Social LGBT, ou na forma atual, como seriam as demandas e o discurso político do Movimento Social LGBT, e quais as suas prioridades se quem compusesse estas vagas se assumissem

publicamente enquanto gays que desejam ser mulheres? Transexuais que se identificam prazerosamente com seus órgãos genitais? Lésbicas que se vêem como homens? Bissexuais15 que mantém desejo afetivo e sexual por travestis?

Em outras palavras, o que queremos visibilizar são as experiências LGBT que estão fora dos marcos politicamente corretos do Movimento Social LGBT e suas definições político identitárias fictícias, a-históricas e generalizantes, isto é, queremos fugir daquilo que Brah (2006) chamou de essencialismo, nos estudos de identidade, mas que também tem sido usado pelos militantes LGBT

1. A cirurgia de transgenitalização é também conhecida como mudança de sexo, redesignação sexual, readequação sexual e cirurgia corretiva. Ela faz parte do processo transexualizador, que possibilita aos sujeitos transexuais a passagem do gênero atribuído para o identificador (BENTO, 2008).
2. Identificadas em alguns contextos como hermafroditas.
3. No Texto-Base a experiência bissexual é reduzida a “pessoa que têm desejos e práticas sexuais e relacionamento

afetivo-sexual com homens e mulheres” (TEXO-BASE, 2008: 50), não contribuindo para a problematização da complexidade do desejo tido como bissexual, afinal nesta perspectiva não considera aqueles bissexuais, sejam “masculinos” ou “femininos”, que sentem desejo afetivo e sexual por travestis.

ao valorizar uma noção identitária de essência última que transcenderia limites históricos e culturais. “Contra a idéia de um „sujeito da experiência‟, já plenamente constituído a quem as

„experiências acontecem‟, a experiência é o lugar da formação do sujeito (BRAH, 2006: 360)”. Em outras palavras, entendemos que não são os sujeitos que constroem a experiência, mas as experiências que os tornam possíveis (SCOTT, 1998). Tomando as experiências nesta perspectiva podemos nos aproximar daqueles sujeitos mais reais, marginais e menos idealizados, isto é, mais abjetos e com experiências “mais *queer*”. Assim, como denunciar a fragilidade e os interesses do uso das categorias político-identitárias fictícias pelo Movimento Social LGBT no Brasil?

Afinal, sabendo que a postura *queer* questiona os Movimentos identitários e suas categorias fixas, naturalizadas, binárias e a-históricas; por que parte do Movimento Social LGBT brasileiro tem usado dela para justificar suas empreitadas heteronormativas e identitárias?

Entendemos que a divisão binária dos delegados favoreceu a maior participação na I Conferência Nacional LGBT daqueles pertencentes à categoria político-identitária gay, reivindicação presente no Movimento Social LGBT há tempos, pelo fato destes se anunciarem como sendo a maioria dos militantes no Brasil e, por isso, se verem como injustiçados quando a divisão das vagas era feita “igualmente” entre cinco grupos político-identitário. Ainda que o Regimento favorecesse a maior participação daqueles “autorizados como femininos” (50 % no mínimo de vagas), a disputa pelas vagas dos “autorizados masculinos” era significativamente menor. Afinal, as “mulheres, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis” (as autorizadas a se declararem como femininas) são em maior número e de organização mais sistematizada do que homens bissexuais e homens transexuais, os que possivelmente disputaram as vagas com os gays. O que nos parece é que esta iniciativa tende a legitimar os discursos de parte do Movimento Social LGBT não hegemônico, de que os gays dominam a arena de disputas e decisões políticas no Brasil em relação a diversidade sexual.

# O queer e parte do contexto do Movimento Social LGBT no Brasil

Segundo o que observamos a partir do processo de construção e realização da I Conferencia Nacional LGBT, podemos destacar analiticamente pelo menos dois visíveis contextos políticos do Movimento Social LGBT no Brasil diante das reflexões *queer*:

O primeiro é composto por militantes que vêem essa reflexão teórica e política como uma grande ameaça às conquistas na área de direitos humanos, pois desconstruiria as categorias político-identitárias LGBT e enfraqueceria a luta e conquistas dos direitos no campo das políticas públicas. Comumente estes militantes atacam qualquer tentativa de incorporar essa corrente teórica

às questões LGBT, mantendo o discurso identitário essencialista e seus locais políticos na hierarquia da organização do Movimento Social LGBT no país.

No segundo contexto, os militantes assimilam parte do vocabulário *queer* no sentido de legitimar ações tidas como inovadoras e atualizadas com Movimentos LGBTs internacionais, mas que também objetivam mantê-los identitariamente e politicamente na hegemonia do Movimento Social LGBT no Brasil. Muitos deste segundo grupo cita a Teoria *Queer* como referencial “respeitável” e sólido, algo aceitável, mas não a compreendem e a distorcem segundo seus interesses práticos imediatos.

Assim, em parte do contexto brasileiro o *queer* parece ter sido esvaziado do seu real conteúdo político, pelo menos entre as lideranças de destaque nacional do Movimento Social LGBT. Este processo de esvaziamento político também tem ocorrido na França, de forma ainda mais acentuada16.

No entanto, Preciado (CARRILLO, 2007), ao refletir sobre o contexto espanhol, oferece uma possível via de análise para pensarmos a realidade brasileira diante do *queer* e da luta por direitos humanos. Assim, ela afirma:

No contexto espanhol, em que temos passado da criminalização da homossexualidade para a adoção do casamento gay, a crítica queer (...) não pode operar sem um trabalho conjunto de estratégias hiper-identitárias anti- assimilacionista, críticas pós-coloniais e anti-globalização. (CARRILLO, 2007: 398 - tradução livre)

Joshua Gamson (2002), por sua vez, refletindo sobre o *queer* e o Movimento identitário gay americano afirma que o *queer* não visa apenas rebelar-se contra a condição marginal, mas desfrutá- la. Em outras palavras, o *queer* “adota a etiqueta da perversidade e faz uso dela para destacar a

„norma‟ daquilo que é „normal‟, seja heterossexual ou homossexual” (GAMSON, 2002: 151). A partir desta posição *queer*, podemos levantar algumas questões provocativas como:

* 1. O Movimento Social LGBT pode reivindicar o direito à união civil entre três ou mais pessoas, independentemente do “sexo biológico” dos interessados?
  2. Há interesse em priorizar a despatologização das identidades transexuais, garantindo a cirurgia de transexualização para todos os sujeitos que desejarem, mesmo aqueles que não se reconhece portadores de uma “patologia de gênero”?

16 Segundo Preciado (CARRILLO, 2007), a fórmula *queer* foi absorvida lá como uma expressão *fashion & Chic* da cultura gay. A autora se refere à popularizada expressão *Queer de luxe.* Isto também já é observável em meios de comunicação brasileiros, como as novas revistas voltadas ao público jovem gay, especialmente aqueles pensadas para as classes mais privilegiadas economicamente.

* 1. Por que a experiência das cirurgias feitas nas crianças intersex não são denunciadas como uma violência cientificamente institucionalizada, não permitindo assim que aqueles sujeitos cresçam e escolham com qual genitália querem viver, ou se desejam ou não desejam passar pela cirurgia de “adequação genital”?
  2. Por que não assumimos que as práticas sexuais entre gerações não são sempre e necessariamente violentas e intrinsecamente desiguais e exploradoras?

Enfim, as ações do Movimento Social LGBT têm buscado novos parâmetros culturais para que toda a sociedade, inclusive os próprios LGBT, sejam reconhecidos como humanos? Em outras palavras, os direitos civis (como o “casamento gay” e adoção de crianças por casais homossexuais) defendidos por grande parte do Movimento Social LGBT deixam de lado quais experiências de LGBTs marginalizados, estigmatizados e violentados cotidianamente?

# Considerações finais

Segundo o que pudemos observar e analisar, a adoção do binarismo de gênero de maneira fixa e pouco flexível compôs a organização do Movimento Social LGBT na I Conferência Nacional LGBT de forma marcadamente **“**homofóbica” e “transfóbia”, considerando os próprios apontamentos sobre homofobia e transfobia presentes no Texto-Base.

Segundo este documento, a homofobia

desencadeia e realimenta processos discriminatórios, representações estigmatizantes, processos de exclusão, dentre outros, voltados contra tudo àquilo que remeta, direta ou indiretamente, às práticas sexuais e identidades de gênero discordantes do padrão heterossexual e dos papéis estereotipados de gênero (TEXO-BASE, 2008: 50).

A transfobia, por sua vez, segundo Texto-Base (2008)

se expressa por meio do não reconhecimento das vivências das identidades de gênero distintas dos ditames postos pelas normas de gênero e pela ideologia do binarismo sexual (TEXO-BASE, 2008: 52)

Entendemos que um dos resultados imediatos da imposição deste binarismo é a falsa noção de que desta forma o Movimento Social LGBT está revendo e transformando lógicas machistas e opressoras de organização social. Pelo contrário, o Movimento Social LGBT, ao reproduzir e legitimar o binarismo de gênero no Texto-Base e no Regimento que fundamentou a I Conferência Nacional LGBT reforça lógicas de ordenamento social focadas na diferença sexual que contribuem para a desumanização das experiências de milhares de sujeitos. A estratificação sexual também é, de certa forma, legitimada pelo Texto-Base, que não problematiza e nem desconstrói as construções

sociais que buscam legitimar as sexualidades “boas” em detrimento das tidas como “más”, isto é, abjetas. Esta postura dificulta o enfrentamento e a denúncia de lógicas que impedem a garantia do exercício pleno dos Direitos Humanos no Brasil e no mundo.

Refletir sobre sexualidade e abjeção no Brasil contemporâneo, na perspectiva *queer*, não equivale a ameaçar conquistas de Direitos Humanos para pessoas LGBT. A Teoria Queer representa, sim, um questionamento profundo do poder político-identitário de alguns grupos de LGBT, poder conquistado e mantido através do envolvimento destes na reprodução de lógicas hegemônicas de organização social que são a origem da negação dos direitos que eles dizem querer defender e garantir.

Nesta breve discussão, mantivemos o compromisso *queer* de alargar os limites do que nossa sociedade reconhece como humano, o que consideramos impossível sem questionar a que grupos e com quais hierarquizações estes limites dialogam. Se as pessoas só se tornam inteligíveis, isto é, adquirem humanidade, ao adquirir o seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero (BUTLER, 2003), então é necessário manter um olhar atento sobre os processos pelos quais as experiências de sujeitos têm sido desumanizadas e distanciadas dos Direitos Humanos no Brasil.

Judith Halberstam (2005) afirma a necessidade de visibilizar a existência dos usos *queer* de espaço e tempo que se desenvolvem em oposição à família, heterossexualidade e reprodução, apontando para experiências fora de marcadores sociais naturalizados como a sucessão (verdadeiro script incentivado socialmente) de nascimento, casamento, reprodução e morte. Assim, visibilizando as experiências pelas quais estes sujeitos e suas identidades não-categorizáveis se constituem podemos rever nossa compreensão do que é humano.

A Teoria *Queer* mostra que a humanidade é prescritiva e só é reconhecida dentro de normas socialmente compulsórias, mas que, por serem históricas e culturais, são passíveis de crítica e transformação. Quiçá este olhar *queer* sobre as questões LGBT possa contribuir para que se perceba que a luta por reconhecimento destes sujeitos não será ampla e democrática sem o questionamento das normas de humanidade vigentes, em particular aquelas que mantém a desigualdade de gênero.

# Referências bibliográficas

BENTO, Berenice Alves de Melo. O que é transexualdiade. São Paulo: Brasiliense, 2008. BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Regimento da Conferência Nacional de

Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travesti e, Transexuais. In: BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Texto-Base da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Brasília, 2008. pp. 59-68.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Texto-Base da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Brasília, 2008.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. Cadernos Pagu (26), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 2006, pp. 329-376.

BERLANT, Laurent e WARNER, Michael. Sexo em Público. In: Jiménez, Rafael M. M. (editor) Sexualidades Transgressoras. Barcelona, Içaria, 2002. pp. 229-257.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

. Deshacer el Género. Barcelona, Paidós, 2006. pp. 13-34.

DUQUE, Tiago. Novas travestilidades: notas preliminares de um estudo sociológico com travestis adolescentes. Texto apresentado no Simpósio Temático: Sexualidades, corporalidade e transgêneros: narrativas fora da ordem, no Seminário Internacional Fazendo Gênero 8: Corpo, Violência e Poder, realizado em Florianópolis/SC, 2008.

CARRILLO, Jesús. 2007. Entrevista com Beatriz Preciado. Cadernos Pagu, nº 28, 2007. pp.

375-405.

FACCHINI, Regina. FRANÇA, Isadora Lins, VENTURINI, Gustavo. Sexualidade, cidadania e homofobia : pesquisa 10ª Parada do Orgulho GLBT de São Paulo – 2006. São Paulo: APOGLBT, 2007. Disponível em: [http://www.paradasp.org.br/modules/mydownloads/singlefile.php?cid=1&lid=21](http://www.paradasp.org.br/modules/mydownloads/singlefile.php?cid=1&amp;lid=21) Acesso em: 15 de abril de 2007.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

GAMSON, Joshua. “Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema”. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer. Barcelona: Icária editorial, 2002, pp. 141-172.

HALBERSTAM, Judith. In a queer time and place: transgender bodies, subcultural lives.

New York and London, New York University Press, 2005

LOWENKRON, Laura. Deslocamentos históricos no emaranhado da „violência sexual‟ e seus atores: a emergência da pedofilia. Texto apresentado no Grupo de Trabalho Sexualidade, corpo e gênero: erotismo, interseccionalidades e políticas sexuais, no 32º Encontro Anual da ANPOCS, realizado em Florianópolis/SC, 2008.

PELÚCIO, Larissa. Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. Tese de Doutorado. São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2007.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. 2008 (Mimeo)

. O Armário Ampliado - Notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. Artigo a ser apresentado na Mesa “Estudos Queer, políticas identitárias e cenários futuros” do Seminário “Das Margens aos Centros: Sexualidades, Gêneros e Direitos Humanos”. UFG setembro de 2008a.

. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. In: Cadernos Pagu, nº 28, 2007. pp. 101-128.

& PELÚCIO, Larissa. “Aquele não mais obscuro negócio do desejo”. In: PERLONGHER, Nestor. O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

& PELÚCIO, Larissa. “Fora do Sujeito e Fora do Lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis”. CD Anais do XXX Encontro Anual da ANPOCS – GT Sexualidade, Corpo e Gênero. 2006.

RUBIN, Gayle. “Pensando sobre Sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade”. In: Cadernos Pagu, nº. 21, 2003. pp. 01-88.

. O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo. Recife: SOS corpo, mimeo, 1993.

SCOTT, Joan Wallach. “A Invisibilidade da Experiência”. In: Projeto História. São Paulo, 1998, p.297-325.

. Prefácio a “Gender and politcs of history”. Cadernos Pagu, nº 03. 1994. p.

11-27.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. Between Men English Literature and Male Homosocial Desire.

New York, University of New York Press, 1985.

. A epistemologia do armário. In: Cadernos Pagu, nº 28, 2007. pp. 19-54.

1. Graduanda do Curso de Direito da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, Bolsista Voluntária da Pós-Doutora Marli M. M. da Costa. Atua no Conselho Municipal dos Direitos da Mulher de Santa Cruz do Sul, como Conselheira. Integrante do Grupo de Pesquisa: Direito, Cidadania e Políticas Públicas, coordenada pela professora Pós-Drª Marli M. M. da Costa. quelenbrondani@yahoo.com.br [↑](#footnote-ref-1)
2. Professora de Direito Civil e de Direito da Criança e do Adolescente/Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Direito-Mestrado na Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Coordenadora do Grupo de Estudos Direito, Cidadania e Políticas Públicas na mesma Universidade. Psicóloga com Especialização em Terapia Familiar. Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Pós-doutora em Direito pela Universidade de Burgos - Espanha. [↑](#footnote-ref-2)
3. Especialista em Direito Penal e Processual Penal e Mestre em Direito, área de concentração: Políticas Públicas de Inclusão Social pela Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Integrante do Grupo de Pesquisa: Direito, Cidadania e Políticas Públicas, coordenada pela professora Pós-Drª Marli M. M. da Costa. Professora de Direito Penal na UNISC. rosaneporto@unisc.com.br [↑](#footnote-ref-3)
4. [MILLER, Jean - Marie. *O* princípio *de não-violência.* Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p.19](http://www.justiciarestaurativa.org/aroundla/costaricareflexiones/view). [↑](#footnote-ref-4)
5. FINCO, Daniela; VIANNA Cláudia Consuelo. Meninas e meninos. In: PINTO, Graziela Pinto (coord). A mente do bebê: o fascinante processo de formação do cérebro e da personalidade. *Revista*. 2 ed. rev. e atual. São Paulo: Duetto, 2008, p.17-23. Nos dicionários brasileiros, o termo *gênero* é definido como uma forma de classificação e como o modo de expressão, real ou imaginário, dos seres. A partir da década de 80, o conceito de gênero foi incorporado pela sociologia como referência à organização social da relação entre os sexos. A elaboração desse conceito ainda recebe forte influência de áreas como lingüística, psicanálise, psicologia, história e antropologia, responsáveis por demonstrar a variabilidade cultural dos comportamentos, aquisições e habilidades considerados femininos e masculinos. Isso significa que masculinidade e feminilidades plurais são configuradas fundamentalmente pela cultura. [↑](#footnote-ref-5)
6. SABADELL, Ana Lucia. *Manual de Sociologia Jurídica*: introdução a uma leitura externa do Direito. 3. ed. São Paulo: *Revista* dos Tribunais, 2005, p. 234. [↑](#footnote-ref-6)
7. FINCO, Ibidem, p.17-23. [↑](#footnote-ref-7)
8. BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas.* Campinas: Papirus, 1996, p. 19. [↑](#footnote-ref-8)
9. BOURDIEU, Pierre; tradução Maria Helena Kühner. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p.17. [↑](#footnote-ref-9)
10. COLE, Susan. Mulheres de Atenas. O Nascimento da Democracia. História viva. Ano V - nº 58. Duetto, São Paulo, p.41. A assimetria entre homens e mulheres na vida política e pública da cidade se repetia na assimetria de autoridade na vida familiar. O casamento era resultado de um acordo entre dois homens sem a participação da mulher. O pai da noiva prometia a filha e um dote a um potencial marido com uma metáfora agrícola: ‘ Eu te concedo esta garota para lavrar crianças legítimas’. Essa metáfora reflete a terminologia grega para verbos referentes a relações sexuais, usados na voz ativa pelo homem e na passiva pela mulher. Um gesto significativo das noivas sugere a mesma relação. No momento do casamento, a noiva oferecia seu corpo a seu novo marido pela primeira vez levando o véu e mostrando o seu rosto, um gesto de submissão chamado anacalipteria (*anakalypteria*, revelação). Xenofonte descreve o casamento ateniense como uma parceria, mas as relações entre marido e mulher nunca eram uma relação de iguais. A relação de casados era algumas vezes descrita como afeição mútua (*philia*), mas a primeira experiência sexual da noiva era freqüentemente relatada em textos literários como dominação e submissão, com a mesma linguagem usada para domar animais. Zeus era mantida no Partenon para simbolizar harmonia do casamento, mas também a relação desigual entre o marido-deus e sua esposa. [↑](#footnote-ref-10)
11. BOURDIEU, Op. Cit., p.18. [↑](#footnote-ref-11)
12. BOURDIEU, Ibidem, p.22. Quando os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação de dominação que lhes é imposta, seus atos de *conhecimento* são, inevitavelmente, atos de *reconhecimento*, de submissão. [↑](#footnote-ref-12)
13. BOURDIEU, Ibidem, p.7- 8. [↑](#footnote-ref-13)
14. BOURDIEU, Ibidem, p. 47. [↑](#footnote-ref-14)
15. BOURDIEU, Ibidem, p. 46. [↑](#footnote-ref-15)
16. BOURDIEU, Ibidem, p. 49-50. [↑](#footnote-ref-16)
17. BOURDIEU, Ibidem, p. 72. [↑](#footnote-ref-17)
18. BOURDIEU, Ibidem, p. 73. [↑](#footnote-ref-18)
19. SOARES, Barbara Musumeci. Mulheres Invisíveis: violência conjugal e novas políticas de segurança. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 33. [↑](#footnote-ref-19)
20. SOARES, Ibidem, p. 39. [↑](#footnote-ref-20)
21. Pesquisa DataSenado sobre Violência Doméstica contra a Mulher. Disponível em: http://www.violenciamulher.org.br/apc-aa-patriciagalvao/home/index.shtml [↑](#footnote-ref-21)
22. SOARES, Op. Cit., p. 224. [↑](#footnote-ref-22)
23. SOARES, Ibidem, p. 49. [↑](#footnote-ref-23)
24. Pesquisa DataSenado, Ibidem. [↑](#footnote-ref-24)
25. DIAS, Maria Berenice. A Lei Maria da Penha na Justiça: a efetividade da Lei 11.340/2006 de combate a violência doméstica e familiar contra a mulher. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2007, p. 43. [↑](#footnote-ref-25)
26. [MILLER, Jean - Marie. *O princípio de não-violência.* Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p.16.](http://www.justiciarestaurativa.org/aroundla/costaricareflexiones/view)“No começo, é o conflito. A nossa relação com os outros é constitutiva da nossa personalidade. A existência humana do homem não é estar no mundo, mas sim estar com os outros. O homem é essencialmente ser de relação. Só existo em relação com o outrem. Todavia, a maior parte das vezes, experimento inicialmente o meu encontro com o outro como uma adversidade, como um confronto. [↑](#footnote-ref-26)
27. ZEHR,Howard. *Trocando as lentes*: um novo foco sobre o crime e a justiça. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2008, p.169-170 [...] O crime é uma violação de pessoas e relacionamentos. Ele cria a obrigação de corrigir os erros. A justiça envolve a vítima, o ofensor e a comunidade na busca de soluções que promovam reparação, reconciliação e segurança. [↑](#footnote-ref-27)
28. ZEHR, Ibidem, p.26. [↑](#footnote-ref-28)
29. ZEHR, Ibidem, p.27-28. Aquilo que a vítima vivencia com a experiência de justiça é algo que tem muitas dimensões[...] As vítimas precisam ter certeza de que o que lhes aconteceu é errado, injusto, imerecido. Precisam oportunidades de falar a verdade sobre o que lhes aconteceu, inclusive seu sofrimento. Necessitam ser ouvidas e receber confirmação. Profissionais que trabalham com mulheres vítimas de violência doméstica sintetizam as necessidades delas usando termos como “dizer a verdade”, “romper o silêncio”, “tornar público” e “deixar de minimizar”. [↑](#footnote-ref-29)
30. ZEHR, Ibidem, p. 176-177. [↑](#footnote-ref-30)
31. Art. 14. Os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, órgãos da Justiça Ordinária com competência cível e criminal, poderão ser criados pela União, no Distrito Federal e nos Territórios, e pelos Estados, para o processo, o julgamento e a execução das causas decorrentes da prática de violência doméstica e familiar contra a mulher. [↑](#footnote-ref-31)
32. BALESTRERI, Ricardo Brissolla. *Prevenção ao uso indevido de drogas*: Curso de Capacitação para Conselheiros Municipais. Brasília: Presidência da República, Secretaria Nacional Antidrogas, 2008, p. 132. O conceito de **rede social** como um conjunto de relações interpessoais que vinculam indivíduos a outros indivíduos vem se ampliando dia-a-dia, à medida que se percebe o poder de **cooperação** como atitude que enfatiza pontos comuns em um grupo para **gerar** **solidariedade** e **parceria.**  [↑](#footnote-ref-32)
33. BALESTRERI, Ibidem, p. 146. [↑](#footnote-ref-33)
34. ZEHR, Ibidem, p. 176. [↑](#footnote-ref-34)
35. ZEHR, Ibidem, p. 177. [↑](#footnote-ref-35)
36. SOARES, Op. Cit., p. 274. [↑](#footnote-ref-36)
37. ZEHR, Op. Cit., p. 178. [↑](#footnote-ref-37)
38. SOARES, Op. Cit., p. 274. [↑](#footnote-ref-38)
39. Episódio lembrado pelo jornalista Sérgio Cabral em debate-homenagem a João Saldanha realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 1990. [↑](#footnote-ref-39)
40. \* Aluno de graduação do curso de História da Universidade Federal de Santa Catarina – xuliro@hotmail.com, orientado pela Professora Doutora Cristina Scheibe Wolff. Bolsista PIBIC / CNPq , integrado ao projeto Relações de Gênero na Luta da Esquerda Armada: Uma Perspectiva Comparativa entre os Países do Cone Sul (1960-1979), coordenado pela Profa. Dra. Cristina Scheibe Wolff, tendo como participantes os alunos de doutorado, mestrado e Iniciação Científica. [↑](#footnote-ref-40)
41. BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos.c / Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos - - Brasília : Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007 p.21. Disponível em: < http://www.presidencia.gov.br/estrutura\_presidencia/sedh/.arquivos/livrodireitomemoriaeverdadeid.pdf >. Acesso em: julho de 2008. [↑](#footnote-ref-41)
42. BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. *Direito à Memória e à Verdade:* Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. Brasília : Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007. p.27. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura\_presidencia/sedh/.arquivos/livrodireitomemoriaeverdadeid.pdf>. Acesso em: julho de 2008. [↑](#footnote-ref-42)
43. RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. p. 63. [↑](#footnote-ref-43)
44. COMISION NACIONAL DE VERDAD Y RECONCILIACION. Informe de la comisión nacional de verdad y reconciliación. *Estudios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 41. Santiago, 1991. p. 326. Disponível em: <http://www.cepchile.cl/dms/lang\_1/doc\_1183.html>. Acesso em: junho de 2008. [↑](#footnote-ref-44)
45. COMISION NACIONAL DE VERDAD Y RECONCILIACION. Informe de la comisión nacional de verdad y reconciliación. *Estudios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 41. Santiago, 1991. p. 301. Disponível em: <http://www.cepchile.cl/dms/lang\_1/doc\_1183.html>. Acesso em: junho de 2008. [↑](#footnote-ref-45)
46. RIDENTI, Marcelo S. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. p.198. [↑](#footnote-ref-46)
47. COLING, Ana Maria. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil.* Rio de Janeiro: Recorde, 1997. p. 43-44. [↑](#footnote-ref-47)
48. **GARRAO, Andrea Zamora.** La mujer como sujeto de la violencia de género durante la dictadura militar chilena: apuntes para una reflexión . Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2008. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/index27162.html>. Acesso: setembro de 2008. [↑](#footnote-ref-48)
49. SARTI, Cynthia A. *O feminismo brasileiro desde os anos 70*: revisitando uma trajetória. Revista de Estudos Feministas. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 12, n. 2, 2004. p. 37. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/381/38112203.pdf>. Acesso em: junho de 2008. [↑](#footnote-ref-49)
50. COMISION NACIONAL DE VERDAD Y RECONCILIACION. Informe de la comisión nacional de verdad y reconciliación. *Estudios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 41. Santiago, 1991. p. 314. Disponível em: <http://www.cepchile.cl/dms/lang\_1/doc\_1183.html>. Acesso em: junho de 2008. [↑](#footnote-ref-50)
51. Iniciou sua militância em 1932, na Juventude do Partido Comunista.Ficou preso de 1939-1945. Elegeu-se deputado federal da Bahia em 1946. Em 1967, rompeu com a direção do PCB e passou a dedicar-se a atividades de resistência armada, criando a ALN. Morreu em São Paulo, em 1969, durante emboscada dos agentes policiais equipados com armamento pesado, sob o comando de Sérgio Paranhos Fleury, delegado do DOPS, líder de um grupo de extermínio de marginais, o Esquadrão da Morte.

    Brasil. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. *Direito à Memória e à Verdade:* Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. Brasília : Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007. p.108. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura\_presidencia/sedh/.arquivos/livrodireitomemoriaeverdadeid.pdf>. Acesso em: julho de 2008. [↑](#footnote-ref-51)
52. BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. *Direito à Memória e à Verdade:* Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. Brasília : Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007. p.469. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura\_presidencia/sedh/.arquivos/livrodireitomemoriaeverdadeid.pdf>. Acesso em: julho de 2008. [↑](#footnote-ref-52)
53. MARIGHELLA, Carlos. *Manual do Guerrilheiro Urbano*. 1969. p. 2. [↑](#footnote-ref-53)
54. GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas*. 5ª ed. rev., ampliada e atualizada. São Paulo: Ática, 1998. p. 167. [↑](#footnote-ref-54)
55. ROLLEMBERG, Denise. *O apoio de Cuba a luta armada no Brasil*: o treinamento guerrilheiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. [↑](#footnote-ref-55)
56. PÉREZ, Cristián. Historia del MIR: “Si quieren guerra, guerra tendrán…”. *Revista Estúdios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 41. Santiago, 2003. p. 14. Disponível em: < http://www.cepchile.cl/dms/lang\_1/doc\_3208.html>. Acesso em: junho de 2008. [↑](#footnote-ref-56)
57. Os militantes deverão aceitar as regras de uma rigorosa clandestinidade. O militante que ingressará no MIR deve ser diferente dos que antes ingressavam. Os amadores deverão abandonar a organização (...) Não ingressará e nem haverá abandono do partido de qualquer forma. Deverá haver uma total devoção. A organização decidirá se o militante deverá trabalhar ou estudar, ou onde morar, e etc. E para o período de 1973-1974 a meta tática era (...) fortalecer e converter (...) o partido, constituir a força revolucionária e dar origem ao exercito revolucionário do povo. Para derrotar a ditadura e conquistar o poder. (Tradução realizada por Andrei Martin San Pablo Kotchergenko)

    AMBIADO, Carlos Sandoval. *M.I.R.:* Una Historia. Santiago, 1990. p. 46-47. [↑](#footnote-ref-57)
58. BRIENZA, Hernán. *Mario R. Santucho*: la guerrilla de izquierda. Buenos Aires: Capital Intelectual. 2006. p.18. [↑](#footnote-ref-58)
59. SECRETARIADO NACIONAL MOVIMIENTO DE IZQUIERDA REVOLUCIONÁRIA. *El MIR frente al aniversario de la muerte del CHE*. CEME – Centro de Estudios Miguel Enríquez – Archivo Chile. Santiago. 8 de outubro de 1972. Disponível em: < http://www.archivochile.com/Archivo\_Mir/Doc\_68\_a\_10\_sept\_73/mir68a730015.pdf>. Acesso em: setembro de 2008. [↑](#footnote-ref-59)
60. GUEVARA, E. El socialismo y el hombre en Cuba. In: Obras. t. 2. Cuba: Casa de las Américas. p.375. (...) “o homem novo” ou “o homem do século XXI” seria o individuo que quebrou as correntes da alienação, e que se relaciona com os demais com laços de solidariedade real, de fraternidade universal concreta. (Tradução realizada por Andrei Martin San Pablo Kotchergenko) [↑](#footnote-ref-60)
61. WOLFF, Cristina; BACK, Lilian; SENA, Priscila Carboneri de. Relações de gênero na definição de um guerrilheiro: um paralelo entre o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8 – Brasil) e o *Ejercito Revolucionario del Pueblo* (ERP – Argentina). *Anais do IV Encontro Regional Sul de História Oral – Cultura, identidades e memórias,* Florianópolis, 12 a 14 de novembro de 2007. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/abho4sul/pdf/CristinaScheibeWolff.pdf>. Acesso em: 13 de maio de 2008. [↑](#footnote-ref-61)
62. MARIGHELLA, Carlos. *Manual do Guerrilheiro Urbano*. 1969. p. 1. [↑](#footnote-ref-62)
63. CARVALHO, Luiz Maklouf de. Mulheres que foram à luta armada. São Paulo: Globo, 1998. p. 297. [↑](#footnote-ref-63)
64. MARIGHELLA, Carlos. *Manual do Guerrilheiro Urbano*. 1969. p. 3 [↑](#footnote-ref-64)
65. GABEIRA, Fernando. *O crepúsculo do macho*. Rio de Janeiro: Codecri, 1981. p. 75. [↑](#footnote-ref-65)
66. WOLFF, Cristina Scheibe. Jogos de gênero na luta da esquerda armada no Brasil: 1968-1973. In: WOLFF, Cristina Scheibe, FÁVERI, Marlene de e RAMOS, Tânia Regina de Oliveira.(org.) *Leituras em rede: gênero e preconceito*. Florianópolis: Mulheres, 2007, pp. 95-114. [↑](#footnote-ref-66)
67. SARTI, Cynthia A. *O feminismo brasileiro desde os anos 70*: revisitando uma trajetória. Revista de Estudos Feministas. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 12, n. 2, 2004. p. 37. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/381/38112203.pdf>. Acesso em: maio de 2008. [↑](#footnote-ref-67)
68. WOLFF, Cristina Scheibe. Feminismo e configurações de gênero na guerrilha: perspectivas comparativas no Cone Sul. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882007000200003&lng=ptrg&nrm=iso>>. Acesso em maio de 2008. p. 17. [↑](#footnote-ref-68)
69. FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. *Mulheres, militância e memória*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.155. [↑](#footnote-ref-69)
70. FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. *Mulheres, militância e memória*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.155. [↑](#footnote-ref-70)
71. “as mulheres que ultrapassaram o limite assinalado, foram consideradas inimigas e tratadas como tais” (Tradução realizada por Andrei Martin San Pablo Kotchergenko)

    OLAVARRIA, José. *El sexismo que tortura y mata.* Política de género y represión política hacia las mujeres en Chile. Chile: Editorial FLACSO, 2003. p. 03. Disponível em: <http://www.flacso.cl/flacso/biblos.php?code=620>. Acesso em: setembro 2008. [↑](#footnote-ref-71)
72. CARBONARI, Márcia. *A atuação da mulher na resistência à ditadura militar*. Passo Fundo. 2005 Disponível em: <http://www.2csh.clio.pro.br/marcia%20carbonari.pdf>. Acesso em: Junho de 2008. [↑](#footnote-ref-72)
73. Direitos Humanos. *A Luta Armada*: um aprendizado para a mulher. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/amelinha/feminismobrasil/luta.html>. Acesso em: Agosto de 2008. [↑](#footnote-ref-73)
74. RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. p. 68 [↑](#footnote-ref-74)
75. RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. p.123 [↑](#footnote-ref-75)
76. COMISIÓN NACIONAL SOBRE PRISIÓN POLÍTICA Y TORTURA. Capítulo III del informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Revista Estúdios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 97. Santiago, 2005. p. 473. Disponível em: <[http://www.cepchile.cl/dms/](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3480.html)archivo\_3480\_1917/r97\_informe\_extractos.pdf>. Acesso em: setembro de 2008. [↑](#footnote-ref-76)
77. COMISIÓN NACIONAL SOBRE PRISIÓN POLÍTICA Y TORTURA. Capítulo III del informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Revista Estúdios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 97. Santiago, 2005. p. 472. Disponível em: <[http://www.cepchile.cl/dms/](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3480.html)archivo\_3480\_1917/r97\_informe\_extractos.pdf>. Acesso em: setembro de 2008. [↑](#footnote-ref-77)
78. COLLING, Ana Maria. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997, p. 75. [↑](#footnote-ref-78)
79. GLADYS. Entrevista concedida a Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro (digital). Chile, 27/06/07. [↑](#footnote-ref-79)
80. Diário de uma guerrilheira. *Jornal do Commercio*, Pernambuco, 03 de abr. 2004. Disponível em: < http://amparo\_araujo.blog.uol.com.br>. Acesso em: Agosto de 2008. [↑](#footnote-ref-80)
81. RUIZ, Lucía Sepúlveda. Presentan um libro sobre tres militantes del MIR asesinadas por la dictadura. *Correo Semanal*, Santiago, 26 de jan. 2007. Disponible em: <http://correosemanal.blogspot.com/2007/01/presentan-un-libro-sobre-tres.html>. Acesso em: Agosto de 2008. [↑](#footnote-ref-81)
82. VITALE, Luis. *Contribuición a la História del MIR(1965-1970)*. Ed. Instituto de Investigación de Movimientos Sociales “Pedro Vuskovic” CEME- Archivo Chile, Santiago, 1999. p. 10. [↑](#footnote-ref-82)
83. FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. *Mulheres, militância e memória*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.155. [↑](#footnote-ref-83)
84. (...) como sendo um elemento transgressor e rompedor com o tradicional sistema patriarcal chileno e com as relações de gênero socialmente designadas. Este é um elemento fundamental para compreender em que medida as presas políticas sofreram as práticas realizadas pelos órgãos estatais na hora de reprimir a subversão. (Tradução realizada por Andrei Martin San Pablo Kotchergenko)

    Maravall, Javier. La mujer en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria chileno: movilización política, represión y sobrevivencia bajo la Dictadura Militar (1973-1990), Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2004. p.7. [↑](#footnote-ref-84)
85. RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. p. 197-198. [↑](#footnote-ref-85)
86. ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil nunca mais.* 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 31. [↑](#footnote-ref-86)
87. RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. p. 204-205 [↑](#footnote-ref-87)
88. COMISIÓN NACIONAL SOBRE PRISIÓN POLÍTICA Y TORTURA. Capítulo III del informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Revista Estúdios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 97. Santiago, 2005. p. 491. Disponível em: <[http://www.cepchile.cl/dms/](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3480.html)archivo\_3480\_1917/r97\_informe\_extractos.pdf>. Acesso em: setembro de 2008. [↑](#footnote-ref-88)
89. COMISIÓN NACIONAL SOBRE PRISIÓN POLÍTICA Y TORTURA. Capítulo III del informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Revista Estúdios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 97. Santiago, 2005. p. 481. Disponível em: <[http://www.cepchile.cl/dms/](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3480.html)archivo\_3480\_1917/r97\_informe\_extractos.pdf>. Acesso em: setembro de 2008. [↑](#footnote-ref-89)
90. COMISIÓN NACIONAL SOBRE PRISIÓN POLÍTICA Y TORTURA. Capítulo III del informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Revista Estúdios Públicos* – Revista do Centro de Estudios Públicos de Santiago, n. 97. Santiago, 2005. p. 475. Disponível em: <[http://www.cepchile.cl/dms/](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3480.html)archivo\_3480\_1917/r97\_informe\_extractos.pdf>. Acesso em: setembro de 2008. [↑](#footnote-ref-90)
91. CARVALHO, Luiz Maklouf de. Mulheres que foram à luta armada. São Paulo: Globo, 1998. p. 295. [↑](#footnote-ref-91)
92. GLADYS. Entrevista concedida a Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro (digital). Chile, 27/06/07. [↑](#footnote-ref-92)
93. Com a desintegração do Império Otomano (1918), França e Grã-Bretanha passaram a exercer mandatos na região do Oriente Médio. A Palestina ficou sob Mandato inglês até a criação do Estado de Israel em 1948. Devido a fortes pressões árabes e sionistas em relação à Palestina, a Inglaterra, enfraquecida com a 2ª Guerra Mundial, e não conseguindo conciliar seus interesses com os de ambos os povos, entregou, em 1947, o caso para as Nações Unidas. Na Assembléia Geral das Nações Unidas, a votação sobre a partilha da Palestina contou com a participação de 56 países: 33 votaram a favor da partição (entre eles EUA, URSS e Brasil); 13 votaram contra (todos os países árabes e/ou muçulmanos envolvidos) e 10 se abstiveram (entre eles o Reino Unido). [↑](#footnote-ref-93)
94. Após a guerra, a Resolução 181 das Nações Unidas concernente à partilha da Palestina jamais entrou em vigor. [↑](#footnote-ref-94)
95. A Guerra dos Seis Dias, marcada pelo confronto entre Israel e os países árabes (Egito, Síria e Jordânia), teve como conseqüência a ocupação dos territórios da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, além da Península do Sinai egípcia, das Colinas de Golã na Síria e de Jerusalém Oriental. [↑](#footnote-ref-95)
96. Sobre a imigração síria e libanesa cristã, ver: Truzzi (2005), Knowlton (1961), Nunes (2000), Safady (1972). Ressalta-se que, embora muito pouco estudada, também houve, no início do século XX, uma imigração palestina cristã ao Brasil, principalmente para o Rio Grande do Norte e para Pernambuco (Asfora, 2002). Esta imigração palestina cristã, ocorrida durante o Império Otomano, é expressiva no Chile (Baeza, 2003) e em Honduras (Marín-Guzmán, 2006), países que contam com as maiores comunidades palestinas da América Latina. [↑](#footnote-ref-96)
97. Em relação às pesquisas com palestinos nas ciências sociais, destaca-se o trabalho precursor de Jardim (2000) sobre os palestinos na fronteira Chuí/Chuy; a pesquisa desenvolvida por Espínola (2005) sobre a comunidade árabe muçulmana de Florianópolis, cujos principais grupos abordados foram os libaneses e os palestinos; e a recente investigação de Peters (2006) sobre família e rituais de casamento entre palestinos da cidade de Porto Alegre. Embora concentradas no Sul do país, há comunidades palestinas em vários estados brasileiros, como São Paulo, Amazonas, Goiás, Brasília etc. No que toca à Brasília, ver: Hamid (2007). [↑](#footnote-ref-97)
98. A idéia de que para certos grupos “as mulheres não migram, mas são migradas” foi desenvolvida por Woortmann (1995) em seu estudo sobre a imigração japonesa ao Brasil. [↑](#footnote-ref-98)
99. Todos os nomes apontados são fictícios, conforme pedido de algumas interlocutoras. [↑](#footnote-ref-99)
100. A palavra mascate, cuja origem é árabe, faz referência à cidade de Mascate do Golfo de Ácaba (atual Omã), conquistada pelos portugueses entre 1507 a 1658. Considerada um grande ponto comercial, os portugueses que regressavam de lá com seus produtos, eram chamados de mascate (Khatlab, 2002). [↑](#footnote-ref-100)
101. Para maiores informações sobre a construção de Brasília, ver: Ribeiro, 1980. [↑](#footnote-ref-101)
102. No caso das que migraram na década de 1990, o casamento se deu com uma segunda geração de imigrantes. Elas casaram-se com seus primos paralelos patrilaterais, ou seja, com o filho do irmão do pai. Neste caso, foram os seus tios que emigraram ao Brasil na década de 1950. [↑](#footnote-ref-102)
103. Criada em 1949, a UNRWA propõe uma definição de “refugiado palestino”: refugiados são todas as pessoas que possuíam casas e viviam na Palestina entre junho de 1946 e maio de 1948, mas que, devido ao conflito israelo-palestino de 1948, perderam suas casas e seus meios de sustento. [↑](#footnote-ref-103)
104. No momento das entrevistas, enquanto as palestinas que migraram nas décadas de 1960/70 tinham entre 45 e 52 anos, as que vieram na década de 1990 tinham entre 27 e 28 anos. Todas eram casadas com primos, tendo uma média de 3 a 4 filhos. Dentre elas, apenas duas mulheres que se auto-identificavam “refugiadas” haviam ingressado no sistema superior, o fazendo já mais velhas. Nenhuma possuía uma profissão independente. O ingresso ao país se deu com passaporte jordaniano e, na década de 1990, com documentação palestina. [↑](#footnote-ref-104)
105. Pollak (1992), ao apontar os elementos constitutivos da memória individual e coletiva, fala sobre a importância dos *acontecimentos vividos,* dos *vividos por tabela (*experenciados pela comunidade a que o indivíduo pertence*)* e dos *acontecimentos herdados* (frutos de um processo de socialização política e histórica). [↑](#footnote-ref-105)
106. É interessante perceber que se a religião não esteve tão presente durante o processo de socialização das palestinas que migraram até a década de 1970, entre as que migraram na década de 1990, o discurso e as práticas religiosas tiveram maior importância em suas vidas. A explicação desta mudança está, em parte, no fortalecimento do “islamismo político” ocorrido no “mundo árabe” na década de 1980. Além de ter sido incorporada politicamente, a religião se materializou através das escolas religiosas, das mesquitas e da assistência aos pobres. Apesar de, atualmente, as palestinas não tomarem a religião islâmica como o principal símbolo da identidade étnica, verifica-se que, internamente, o prosseguimento ou não das obrigações religiosas tem sido usado como critério para avaliar aqueles que estão “se abrasileirando” ou que continuam “árabes”. O véu é usado por somente duas palestinas, embora as demais esbocem o desejo de utilizá-lo no futuro. Para elas, tal acessório expressa tanto o alcance de uma maturidade espiritual quanto a tentativa de estabelecer fronteiras entre homens e mulheres. Ver: Hamid (2007b). [↑](#footnote-ref-106)
107. Entre elas, quatro casaram-se com o filho do irmão do pai; uma casou-se com o filho do irmão da mãe; e a outra, com seu primo de terceiro grau. No caso de duas das refugiadas, foram seus maridos que migraram pelo casamento, deslocando-se da Palestina para o Brasil. [↑](#footnote-ref-107)
108. Para nenhuma das palestinas o casamento endogâmico foi vivido como uma imposição familiar ou paterna. Embora não haja namoro, nos moldes ocidentais, expressões tão familiares em nossa sociedade, como “foi amor à primeira vista”, “eu gostei dele” ou “fiquei atraída” estiveram presentes em seus discursos, sendo essenciais para que decidissem aceitar o pedido de casamento. Malak, por exemplo, recusou dois outros primos que lhe propuseram união, casando-se apenas com aquele que lhe despertou algum interesse. [↑](#footnote-ref-108)
109. Este artigo é um recorte do terceiro capítulo da Dissertação de Mestrado *Loucas mulheres alemãs*: a loucura visitada no Hospício São Pedro (1900-1925) apresentada em 2002 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. [↑](#footnote-ref-109)
110. FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica.* 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987. [↑](#footnote-ref-110)
111. CERTAU, Michel. *A Escrita da História.*  Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 83. [↑](#footnote-ref-111)
112. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996. [↑](#footnote-ref-112)
113. CUNHA, Maria Clementina Pereira. De historiadoras e escandinavas: loucuras, folias e relações de gêneros no Brasil (século XIX e início do XX). In: *Tempo*. Jan. 1998. [↑](#footnote-ref-113)
114. O Hospício São Pedro continua em atividade. Parte das documentação foi doada ao Arquivo Público, mas necessita de autorização do Conselho de Ética do Hospício para ser manipulada. [↑](#footnote-ref-114)
115. As classes 1ª, 2ª e 3ª eram de pensionistas, necessitando de fiança, um documento a mais mostrando envolvimento de familiares ou mesmo empresas no internamento. A grande maioria, porém, era da 4ª classe (pobres ou indigentes). [↑](#footnote-ref-115)
116. #### Além da Chefatura de Polícia observa-se também a incidência de particulares e outras instituições que encaminham os insanos (Santa Casa e Casa de Correção, por exemplo).

     [↑](#footnote-ref-116)
117. Sobre *Análise de Conteúdo* ver MORAES, Roque. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva*. Ciência e Educação*, v. 9, n. 2, Bauru, 2003; CONSTANTINO, Núncia Santoro. *Pesquisa Histórica e Análise de Conteúdo:* pertinência e possibilidades. Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v. XXVIII, n. 1, Porto Alegre, jun. 2002. [↑](#footnote-ref-117)
118. Aquele que cuida de alienados. A palavra alienado está hoje em desuso, mas até meados do século XX o termo era sinônimo de *loucura,* de perturbação mental grave (*psicose*) com perda da ligação e sentido da realidade. PESTANA, Emanuel; PÁSCOA, Ana. *Dicionário Breve de Psicologia*. Lisboa: Presença, 1998, p. 16. [↑](#footnote-ref-118)
119. Anamnese ou anamnésia: informação ou histórico dos antecedentes de uma doença. In: FERNANDES, Francisco; LUFT, Celso Pedro; GUIMARÃES, F. Marques. *Dicionário Brasileiro Globo.* 14 ed. São Paulo: Globo, 1994, s/p. [↑](#footnote-ref-119)
120. PHSP de Carlos Max K., 26 anos, casado, de Porto Alegre, contido na caixa n. 31. Por tratar-se de prontuário com 1ª internação posterior aos prontuários contidos na caixa 31, pode ser ele, no futuro, remanejado pelas arquivistas, sendo necessário procurá-lo por índice. *A sigla PHSP se refere a:* Prontuário do Hospício São Pedro. [↑](#footnote-ref-120)
121. HSP: sigla para Hospício São Pedro. [↑](#footnote-ref-121)
122. Foram pesquisados os prontuários contidos nas caixas de número 4 a caixa de número 39. Para o levantamento de alemães dois aspectos foram observados: o sobrenome e a nacionalidade. Nesta lista não foram acrescentados polacos, russos, austríacos e húngaros, quando vinham especificadas as nacionalidades nos prontuários. [↑](#footnote-ref-122)
123. PHSP de Maria F., 32 anos, solteira, de Taquari, contido na caixa n. 6. [↑](#footnote-ref-123)
124. PHSP de Margarida K., 23 anos, solteira, de Santa Cruz, contido na caixa n. 6. [↑](#footnote-ref-124)
125. Poderia ocorrer que a retirada não fosse realizada por familiares, mas por pessoas que se responsabilizavam pelo insano. [↑](#footnote-ref-125)
126. Quando o percentual não fecha em 100% é devido a ausência de dados. Neste caso específico das mulheres, duas solteiras e duas casadas não possuem em seu registro de que forma obtiveram alta. Além de que uma das alemãs não informa o estado civil. A título de informação: são 41 mulheres solteiras, 37 casadas, 9 viúvas e uma em que não consta estado civil. Para os homens são: 32 solteiros, 19 casados, 1 viúvo e um prontuário em que não consta estado civil do insano. [↑](#footnote-ref-126)
127. Embora existam nos relatórios enviados a Secretaria do Interior e Exterior do início do século XX queixas dos responsáveis pelo HSP de que eram enviados insanos como indigentes mas em verdade possuíam recursos financeiros (nos relatórios não há a especificação de nacionalidade), acredito que a profissão dos germânicos, poderia ser fator de comprovação de que a maioria ali internada não tinha recursos para serem pensionistas. [↑](#footnote-ref-127)
128. PHSP de Margarida S., 48 anos, casada, de São Sebastião do Caí, contido na caixa n. 36. [↑](#footnote-ref-128)
129. Ação de falar muito e sem nexo. FERNANDES, Francisco, et. ali., op. cit., s/p. [↑](#footnote-ref-129)
130. PHSP de Josephina B., 44 anos, solteira, de Venâncio Aires, contido na caixa n. 21. [↑](#footnote-ref-130)
131. PHSP de Margarida S., 48 anos, casada, de São Sebastião do Caí, contido na caixa n. 36. [↑](#footnote-ref-131)
132. PHSP de Maria E., 31 anos, solteira, de Lageado, contido na caixa n. 26. [↑](#footnote-ref-132)
133. PHSP de Maria Guilhermina J., 32 anos, casada, de Santo Ângelo, contido na caixa n. 24. [↑](#footnote-ref-133)
134. “*Introdução de uma agulha* entre as apófises espinhosas da 4ª e 5ª vértebras lombares ou a 5ª lombar e a 1ª sacra, com o objetivo de retirar um pouco de líquido (...) para praticar diversos exames neurorradiológicos ou introduzir um anestésico” [grifos meus]. *Grande Enciclopédia Larousse Cultural.* São Paulo: Círculo do Livro, 1987, p. 4931. [↑](#footnote-ref-134)
135. Este alienado não é alemão, mas sua carta informa alguns dados complementares quanto ao trato aos doentes no HSP. [↑](#footnote-ref-135)
136. PHSP de Demétrio M. J., 26 anos, solteiro, contido na caixa n. 17. Carta escrita em 15-02-1918. [↑](#footnote-ref-136)
137. PHSP de Anna L., de 36 anos, solteira, de Venâncio Aires, contido na caixa n. 12. [↑](#footnote-ref-137)
138. PHSP de Ernesto R., 31 anos, casado, de Lageado, contido na caixa n. 14. [↑](#footnote-ref-138)
139. PHSP de Bernardo L., 25 anos, solteiro, de Cachoeira, contido na caixa n. 39. [↑](#footnote-ref-139)
140. PHSP de Henrique Jorge K., 38 anos, solteiro, de Estrela, contido na caixa n. 25. [↑](#footnote-ref-140)
141. PESTANA, Emanuel; PÁSCOA, Ana. *Dicionário Breve de Psicologia*. Lisboa: Presença, 1998, p. 131-132. [↑](#footnote-ref-141)
142. CARROL, Stephen; SMITH, Tony. *Guia da Vida Saudável.* ZERO HORA/UNISINOS, s/d. editado pela primeira vez na Grã-Bretanha em 1992, p. 201. [↑](#footnote-ref-142)
143. PERROT, Michel. *História da Vida Privada: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra.* Vol. 4. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 565-566. [↑](#footnote-ref-143)
144. PESTANA, Emanuel.; PÁSCOA, Ana. op. cit., p.100. [↑](#footnote-ref-144)
145. Apud: MAGALHÃES, Marionilde B., op. cit., p. 34. [↑](#footnote-ref-145)
146. RSIE.3-011 de 1902, p. 238. *A sigla RSIE refere-se a:* Relatório da Secretaria do Interior e Exterior. [↑](#footnote-ref-146)
147. PHSP de Catharina K., de 54 anos, de São Sebastião do Caí, casada, contido na caixa n. 5; Margarida K., de 40 anos, solteira, de São Sebastião do Caí, não possui prontuário individual, a papeleta de internação está contida no prontuário da irmã. [↑](#footnote-ref-147)
148. PHSP de Frida P., 34 anos, viúva, de Porto Alegre, contido na caixa n. 16. [↑](#footnote-ref-148)
149. PHSP de Martha M., 21 anos, solteira, de Porto Alegre, contido na caixa n. 28. [↑](#footnote-ref-149)
150. PHSP de Maria Paulina S., 32 anos, viúva, de São Leopoldo, contido na caixa n. 6. [↑](#footnote-ref-150)
151. PHSP de Leopoldina B., 42 anos, viúva, de Porto Alegre, contido na caixa n. 10. [↑](#footnote-ref-151)
152. PHSP de Otília Maria S., 19 anos solteira, Porto Alegre, contido na caixa n. 23. [↑](#footnote-ref-152)
153. Faltaram dados de uma alienada. [↑](#footnote-ref-153)
154. Faltaram dados de um alienado. [↑](#footnote-ref-154)
155. PHSP de Catarina Cecília W., 19 anos, solteira, de São Luiz Gonzaga (informado como Colônia Guarani em São Luiz Gonzaga), contido na caixa n. 29. A data de saída de maio de 1946 não bate com a informação na capa. As saídas para assistência em domicílio não significava o retorno do paciente a casa familiar. Na última saída de Catarina ela sai para trabalhar em uma casa familiar. [↑](#footnote-ref-155)
156. PHSP de Catarina Cecília W., 19 anos, solteira, de São Luiz Gonzaga, contido na caixa n. 29. [↑](#footnote-ref-156)
157. Nos Dados Comemorativos o alienista anota informações prestadas por alguém que conhece a pessoa a ser internada. [↑](#footnote-ref-157)
158. PHSP de Carolina R. B., de 37 anos, casada, de Estrela, contido na caixa n. 9. [↑](#footnote-ref-158)
159. ENGEL, Magali. Psiquiatria e Feminilidade. In: DEL PRIORE, Mary. (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, 333-334. [↑](#footnote-ref-159)
160. PHSP de Fausta U., 27 anos, casada, (sem outras informações) contido na caixa n. 4. [↑](#footnote-ref-160)
161. ENGEL, Magali, op. cit, p. 334-335. [↑](#footnote-ref-161)
162. PHSP de Matilde Y. F., 19 anos, casada, de Santa Maria, contido na caixa n. 24. [↑](#footnote-ref-162)
163. Ficha de encaminhamento com uma série de perguntas acerca do estado do paciente. [↑](#footnote-ref-163)
164. Ausência de menstruação. [↑](#footnote-ref-164)
165. PHSP de Paulina L. D., 17 anos, solteira, de Montenegro, contido na caixa n. 22. [↑](#footnote-ref-165)
166. PHSP de Maria Emília M., 25 anos, solteira, de Estrela, contido na caixa n. 36. [↑](#footnote-ref-166)
167. Resultados evidenciados no relatório da pesquisa “Memória e Reconstrução sóciohistórica” PIBIC-CNPq/FAPEAL 2007-2008 sob orientação da Prof**ª** Dr**ª** Adélia Augusta Souto de Oliveira. [↑](#footnote-ref-167)
168. Dados obtidos em 2007 pelo bolsista PIBIC/CNPq Daniel Santos Libardi. [↑](#footnote-ref-168)
169. Dados obtidos em concomitância a este por Maria Natália Matias Rodrigues (bolsista PIBIC/CNPq) [↑](#footnote-ref-169)
170. Projeto de pesquisa “Memória psicossocial e Reconstrução sociohistórica” PIBIC-CNPq 2008-2009. [↑](#footnote-ref-170)
171. ² Tradução nossa. [↑](#footnote-ref-171)
172. Optamos em manter os termos utilizados pelos músicos locais, visto que é por esta forma que eles se reconhecem e divulgam seus trabalhos. O termo ‘samba de raiz’ costuma ser usado para identificar o trabalho de sambistas tradicionais, que aceitam em menor medida a influência da indústria fonográfica. Sua sonoridade remete ao estilo do Estácio (anos 30 e 40) até ao estilo desenvolvido no Cacique de Ramos por volta dos anos 80. Na literatura há diversas designações, como: Neopagode (Moura, 2004), samba moderno (Pereira, 2007), pagode (Diniz, 2006), pagode de raiz ou pagode ‘original’ (Lima, L., 2002). Embora tidos como ‘de raiz’, tocam músicas bastante atuais. Já o termo ‘pagode’ costuma ser associado aos grupos menos conservadores, mais comerciais, abertos ao gosto das grandes mídias. Suas sonoridades remetem ao estilo desenvolvido nos anos 90 por grupos como Raça Negra, Negritude Jr. Na literatura os termos mais comuns associados a este estilo são: pagode romântico (Pereira, 2007; Lima, L., 2002), pagode comercial (Diniz, 2006), pagode paulista (Pereira, 2007), pagode brega. Em realidade, o termo ‘pagode’ acabou sendo alvo de disputa entre esses dois segmentos. Muitos sambistas tradicionais preferiram abandoná-lo e adotar o termo “samba de raiz” como forma de se diferenciar desta nova tendência, como é o que tem ocorrido em Florianópolis. [↑](#footnote-ref-172)
173. Ver nota anterior. [↑](#footnote-ref-173)
174. Para evitar a possibilidade de confusão com os diversos significados da palavra “gênero”, visto que neste trabalho ela aparece em dois contextos diferentes, utilizaremos sempre a expressão *relações de gênero* como aquela ligada às relações entre homens e mulheres e *gênero musical* quando estivermos tratando especificamente da categorização dos estilos musicais. [↑](#footnote-ref-174)
175. Em se tratando do discurso das letras, o posicionamento das mulheres no samba se contrapõe com o que acontece no hip-hop. Enquanto no samba, em sua maioria, elas reproduzem e aceitam os estereótipos femininos, no hip-hop elas se colocam como contestadoras, posicionando-se de acordo com sua condição de gênero, conforme podemos perceber nos estudos de Ângela M. de Souza (2006), Mariana S. de Lima (2005), Priscila S. Matsunaga (2006). Segundo as autoras, “as mulheres se colocam no Movimento Hip Hop no sentido de provocar uma reflexão sobre sua condição de gênero, [...] criticando fortemente a forma como vários rappers (homens) referem-se às mulheres de forma pejorativa e objetificante” (SOUZA, A., 2006). “Os raps femininos promovem a importância da mulher, o desenvolvimento de sua auto-estima questionando a posição estereotipada de que são sexualmente submissas” (LIMA, M., 2005, p. 64). “A tentativa de reverter este quadro [da supremacia masculina] está presente, principalmente, no discurso das mulheres que fazem parte do movimento e reivindicam para si outras representações” (MATSUNAGA, 2006, p. 183). [↑](#footnote-ref-175)
176. Termo empregado pelo autor para contrapor o estilo de pagode dos anos 90 (pagode romântico) – tendo como precursores os grupos Raça Negra, Só pra Contrariar, Negritude Jr. – com o pagode dos anos 80 praticados pelos freqüentadores do Cacique de Ramos. [↑](#footnote-ref-176)
177. Outros pesquisadores como Lucina Prass (2004) e Paulo C. de Oliveira Neto (2004) também têm observado em outras escolas do país uma concentração feminina nos chocalhos. É um indicativo que este movimento está se tornando uma tendência na cultura das escolas de samba. [↑](#footnote-ref-177)
178. Embora o termo ‘intérprete’ no senso comum seja empregado para contrapor o músico que executa daquele que compõe, nos registros da escola de samba intérpretes são os cantores que fazem a voz principal do samba-enredo. As pastoras, embora sejam também cantoras, não são destacadas como intérpretes do samba. [↑](#footnote-ref-178)
179. Karla Terezinha. Há oito anos ritmista da escola, sempre nos chocalhos. Nos dois últimos anos assumiu a função de coordenadora deste naipe. [↑](#footnote-ref-179)
180. À parte deste senhor, nenhum outro ritmista da escola saia da sua posição. Também trazia seu próprio instrumento que, por sinal, não tinha as mesmas características físicas daqueles usados pelos demais. Ao que parece, se trata de um ícone da escola, ou seja, um senhor que há muito tempo desfila nesta posição e já tem seu lugar reservado todos os anos. [↑](#footnote-ref-180)
181. Em conversa informal, perguntei sobre sua presença nos chocalhos, sua reposta: “É, mas eu sou da bateria show”. [↑](#footnote-ref-181)
182. Luize Caroline dos Santos. Há um ano ritmista da ala dos tamborins. [↑](#footnote-ref-182)
183. Sandra Regina de Jesus. Há sete anos ritmista da escola, sempre nos chocalhos. [↑](#footnote-ref-183)
184. Karla Terezinha. Há oito anos ritmista da escola, sempre nos chocalhos. Nos dois últimos anos assumiu a função de coordenadora deste naipe. [↑](#footnote-ref-184)
185. Eloísa Costa Gonzaga. Há seis anos pastora da escola. [↑](#footnote-ref-185)
186. O chocalho utilizado pelas escolas de samba consiste em um instrumento de grande dimensão, três a quatro vezes maior que um tamborim, pesando em média de um quilo a um quilo e meio. Para executá-lo deve ser sustentado numa região próxima altura do pescoço, exigindo para isso firmeza e controle de mãos e braços. Somando a isso várias horas consecutivas de ensaios, numa altíssima intensidade sonora, dia trás dia, não é de causar estranheza o cansaço percebido ao final de cada jornada. [↑](#footnote-ref-186)
187. Sandra Regina de Jesus. Há sete anos ritmista da escola, sempre nos chocalhos. [↑](#footnote-ref-187)
188. Daniela M. dos Santos. Há seis anos pastora da *Embaixada Copa Lord* e vocalista do grupo *Os Novos Bambas*. [↑](#footnote-ref-188)
189. Daniela M. dos Santos. Há seis anos pastora da *Embaixada Copa Lord* e vocalista do grupo *Os Novos Bambas.* [↑](#footnote-ref-189)
190. Eloísa C. Gonzaga. Há seis anos pastora da *Embaixada Copa Lord* e vocalista do grupo *Os Novos Bambas*. [↑](#footnote-ref-190)
191. Jandira, vocalista, percussionista e compositora do grupo *Um Bom Partido.* Atuou como pastora da *Embaixada Copa Lord* em anos anteriores. [↑](#footnote-ref-191)
192. Esse dado sobre a sexualidade dos integrantes não foi publicado em seu trabalho, mas confiado a através de contato pessoal. As integrantes do grupo *Entre Elas* também não souberam indicar nenhuma outra mulher fora de seu grupo que estivesse fazendo pagode na cidade. [↑](#footnote-ref-192)
193. A escassa presença de mulheres no pagode em Florianópolis não parece não parece algo tão surpreendente se comparado à tendência nacional. Grupo de grande sucesso, como Raça Negra, Negritude Jr., Revelação, Gerasamba, Exaltasamba, Katendê, Só pra Contrariar, para citar alguns poucos, são formados exclusivamente por homens. Não me vem à memória uma mulher sequer atuando neste meio. Diferentemente do movimento pagode dos anos 80 onde, embora ainda minoria, mulheres freqüentemente se destacavam nas práticas musicais, como por exemplo, Beth Carvalho, Jovelina Pérola Negra, Leci Brandão, Alcione, Elza Soares, Eliane Machado, para citar algumas. [↑](#footnote-ref-193)
194. Priscila Rangel Link, percussionista do grupo *Entre Elas*. [↑](#footnote-ref-194)
195. Jandira, vocalista, percussionista e compositora do grupo *Um Bom Partido.* [↑](#footnote-ref-195)
196. Elisa Rebelo, empresária do grupo *Entre Elas.* [↑](#footnote-ref-196)
197. Piâm Id-Biyên Id-Prõ são palavras do vocabulário Apinayé. Piâm significa “qualidade que define certas relações”; Id-Biyên “marido” e Id-Prõ “mulher”. [↑](#footnote-ref-197)
198. Optamos pela grafia “Apinayé” com y, apesar de “Apinajé” com j ser usual nos dias atuais, por entendermos que assim preservamos sua originalidade. [↑](#footnote-ref-198)
199. Transdisciplinaridade diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objeto de estudo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento. [↑](#footnote-ref-199)
200. Nimuendajú, Curt (1883-1945), etnólogo brasileiro de origem alemã, um dos pioneiros nos estudos relacionados às comunidades indígenas no Brasil. Nasceu Curt Unkel, em Jena, Alemanha, em 1883. Sem formação acadêmica, chegou ao Rio de Janeiro, em 1903. Dois anos depois, fixou residência em São Paulo e começou a dedicar-se às pesquisas sobre os povos indígenas. Naquele mesmo ano, entrou em contato com os apapocuvas, um subgrupo guarani do interior de São Paulo, cujo cacique o adotou como filho e lhe deu o nome Nimuendajú ("aquele que criou seu lar"). Em 1913, depois de estudar os guaranis e caingangues, mudou-se para Belém, PA. Nos anos seguintes, em seus primeiros trabalhos publicados no Zeitschrift für Ethnologie de Berlim, assinou Curt Nimuendaju-Unkel. Mais tarde, passou a usar apenas o nome indígena com o qual se tornaria conhecido internacionalmente. Em viagens financiadas, no início, com recursos próprios, e, em seguida, com os de diversas instituições científicas internacionais e brasileiras, percorreu o litoral do Pará, o Oiapoque, a ilha de Marajó e as regiões próximas aos rios Tapajós, Caviana, Iamundá, Trombetas e Tocantins. Em 1922, naturalizou-se brasileiro. Morreu no igarapé Santa Rita, no norte do estado do Amazonas, em 1945, quando visitava os índios tucanos**.** Fonte:Enciclopédia® Microsoft® Encarta. © 1993-1999 Microsoft Corporation. Todos os direitos reservados. [↑](#footnote-ref-200)
201. Por exemplo, somos sistematicamente indagados com perguntas tais como: “O que deu em você para trabalhar com ‘esses índios’”? “Você vai à aldeia, pega na mão deles, senta no chão com eles e como a comida deles”? Sem contar a preocupação de algumas pessoas a cada ida nossa às aldeias, sempre preocupadas com “o que pode acontecer”. [↑](#footnote-ref-201)
202. Iniciamos nossa pesquisa em julho de 2008 com incursão nas aldeias duas vezes por semana. Não temos apoio financeiro. [↑](#footnote-ref-202)
203. Região do extremo norte do Estado do Tocantins com 25 municípios, incluindo Tocantinópolis. A população total do Bico é de 150 mil habitantes, entre estes os Apinayé – grupo indígena integrante dos Timbira do Norte. [↑](#footnote-ref-203)
204. "Enciclopédia® Microsoft® Encarta. © 1993-1999 Microsoft Corporation. Todos os direitos reservados. [↑](#footnote-ref-204)
205. Dados fornecidos por Ana Rosa Sotero Apinayé, da aldeia São José, 40 anos, professora do Ensino Fundamental, casada e mãe de dois filhos. [↑](#footnote-ref-205)
206. Odair Giraldin é graduado em História, mestre em Antropologia Social e doutor em Ciências Sociais pela Unicamp. É professor da Universidade Federal do Tocantins – UFT - Campus de Porto Nacional. Em 1997, publicou Cayapó e Panara. Luta e Sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central, pela Editora da Unicamp. [↑](#footnote-ref-206)
207. Kiyê palavra do vocabulário Apinayé que significa grupo, metade (NIMUENDAJU, 1983: 26). [↑](#footnote-ref-207)
208. Muitas das mulheres Apinayé trabalham em casa costurando, na roça e também nas escolas das aldeias. [↑](#footnote-ref-208)
209. Como todos os Timbira, os Apinayé não conheciam nenhuma bebida embriagante. Suas festas são até hoje celebradas com comida. Antes de aprenderem com “os vizinhos civilizados” o uso do álcool, a água era sua única bebida, quando muito misturada com ananás ou frutas da taperaba socadas no pilão, cujo trabalho de buscar água e preparar tais bebidas é atribuído às mulheres, conforme Nimuendajú (1983:76): [↑](#footnote-ref-209)
210. Os Apinayé em 1823 tinham uma população de 4.200 pessoas; em 1859 eram 2000; em 1897 400; em 1926 150 e em 1937 160 (NIMUENDAJÚ (1983). Atualmente são aproximadamente 750 pessoas distribuídas em 14 aldeias, segundo informação de Ana Rosa Sotero Apinayé, professora da aldeia São José. [↑](#footnote-ref-210)
211. Na sociedade Apinayé existem dois tipos de família, a nuclear, formada pelos pais e filhos, e a extensa, que comporta também o marido que se agrega à família da esposa, e sua “parentela” – (NIMUENDAJÚ (1983) e DA MATTA (1975). [↑](#footnote-ref-211)
212. Nimuendajú (1983) relata que, ao voltar de uma viagem,o chefe da aldeia Bacaba – atual São José – José Dias Matuk suspeitou de adultério por parte da esposa e, indagado se ela teria que deixar a casa, ele falou que não, pois era ele quem teria de se retirar. [↑](#footnote-ref-212)
213. Presenciamos um casamento num sábado à tarde na aldeia São José e a fala de dona Jovina acontece no momento da cerimônia quando, simultaneamente, as famílias estavam assistindo “Luciano Huck” e alguns moços jogavam futebol num campo no centro da aldeia. [↑](#footnote-ref-213)
214. Os Apinayé são organizados em quatro Kiyês: Ipôg-nyô-txwúdn; Ikré-nyô-txwdúdn; Krã-ô-mbédy e Kré’kãra. [↑](#footnote-ref-214)
215. Segundo Dona Jovina, esse costume está quase desaparecendo, pois cada dia mais cedo as garotas se inicia no sexo, e por vezes terminam casando fora da tradição. [↑](#footnote-ref-215)
216. Segundo NImuendajú (1983: 60), o costume de casar as moçinhas em estado imaturo parece ser tradicional entre os Apinayé, isto é, sem terem sofrido a primeira menstruação. [↑](#footnote-ref-216)
217. Segundo dona Jovina, esse ritual está quase desaparecendo, o que ela atribui à pouca importância dada pelos mais novos às tradições culturais de seu povo, motivados pelas “novelas da televisão”. [↑](#footnote-ref-217)
218. Nimuendajú (1983) e Da Matta (1975) fazem referências às moças que, iniciadas no sexo, e que por algum motivo não se casam ficam livres para terem quantos homens quisessem, e fazem uma alusão à “rapariga pública”, fazendo entender que podiam se relacionar com quem quisessem, não fazendo menção de qualquer tipo de pagamento, como ocorre em nossa sociedade. [↑](#footnote-ref-218)
219. Nimuendajú (1983: 59) diz que: “casos de incesto, como os que presenciei entre os Xerente são desconhecidos entre os Apinayé”. [↑](#footnote-ref-219)
220. Pa-kram se refere à criança. Kramgéd-ti, feminino e Kramgédy, masculino, são pessoas simpáticas às famílias, um homem e uma mulher, e escolhidas para entrar com a criança na relação de Kramgéd (masculino: Kramgéd-ti, feminino: Kramgédy). A diferença de idade entre esses Kramgéd e a criança chamada por eles de (pa-)kram é sempre de uns dez anos, sendo que os Kramgéd-ti pertencem ao Kiyê paterno, e os Kramgédy ao Kiyê materno (NIMUENDAJÚ (1983:27). [↑](#footnote-ref-220)
221. Fazemos questão de identificar as aldeias às quais pertencem nossas entrevistadas uma vez que cada aldeia é um universo específico, e muitos ritos e também costumes diferem de uma aldeia para outra. [↑](#footnote-ref-221)
222. “ O recém-nascido é banhado numa infusão de casca de aroeira, que contém um látex que adere a sua pele, limpa-se lhe a boca com a ponta do dedo e endireita-se-lhe o crânio. As mais das vezes opequeno fica a maior parte da noite com a avó ou irmã desta, que só o leva para o cubículo de reclusão para a mãe amamentá-lo. O pai só pode tocar na criança depois de duas ou três semanas (...) pai e mãe falam o menos possível, nem mesmo um com o outro, guardando durante esse tempo rigorosa dieta de beiju de mandioca, assado segundo o costume antigo, sobre uma chapa de pedra aquecida. [↑](#footnote-ref-222)
223. Segundo Da Matta (1975:33), os Apinayé sempre construíram suas aldeias na região ligeiramente elevada que separa ribeirões, onde não precisam derrubar muitas árvores para impor sua cultura: aldeias circulares com uma praça no centro, marca registrada dos grupos Jê do Norte, tradição que se mantém até os dias atuais. [↑](#footnote-ref-223)
224. Andar pelas ruas insólitas de Tocantinópolis é se deparar sempre com índias Apinayé e suas crianças, pois, por ser a cidade mais próxima de muitas aldeias, é o local onde se compra o necessário para a manutenção da família. [↑](#footnote-ref-224)
225. Este texto foi elaborado a partir de minha dissertação de mestrado, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em junho de 2008, sob orientação da Prof.ª Dr.ª Maria Elizabeth Lucas, e cujo título é *Batuque de Mulheres: Aprontando Tamboreiras de Nação nas Terreiras de Pelotas e Rio Grande,RS*. A execução deste trabalho foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), mediante concessão de bolsa de mestrado. Algumas versões preliminares,elaboradas a partir de recortes específicos de minha dissertação, foram apresentadas no *Simpósio sobre Gênero, Arte e Memória,* organizado pela Prof.ª Dr.ª Úrsula Silva (IAD/UFPel), em setembro e outubro de 2008, e no *Seminário de Etnomusicologia UFRGS/UFPel: Temas, Problemas e Métodos*, coordenado pela Prof.ª Dr.ª Maria Elizabeth Lucas, em outubro do mesmo ano. [↑](#footnote-ref-225)
226. A autora é Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS-UFRGS e pesquisadora do Grupo de Estudos Musicais (GEM-UFRGS). [anapls@pop.com.br](mailto:anapls@pop.com.br) [↑](#footnote-ref-226)
227. Professora do Programa de Pós-Graduação em Música (PPGMUS-UFRGS) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFRGS). Pesquisadora do CNPq e coordenadora do Grupo de Estudos Musicais (GEM-UFRGS), cujo apoio advém do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. [↑](#footnote-ref-227)
228. As *Casas de Nação* são também usualmente chamadas de *Casas de Religião* e, mesmo que dificilmente se encontrem casas que sejam “só” de *Nação* (isto é, que não disponham de uma segunda ou eventualmente terceira modalidade de culto afro-gaúcho concomitantemente), deixo claro aqui de antemão o uso dessas designações. No contexto etnográfico em questão, o termo “terreiro” diz-se de modo geral no feminino (a terreira), o que evidencia uma categoria *êmica*. Utilizo ora o termo “casa” ora “terreira”, referindo-me a essas duas casas pesquisadas que, integrando ao menos duas ou mais modalidades de cultos ao mesmo tempo, são enquadradas em dois tipos diferentes, sem contudo excluírem-se mutuamente: as de *Linha* *Cruzada*, isto é, aquelas em que se toca nas várias linhas da Umbanda (como, por exemplo, nas linhas de Caboclo, Preto-Velho, Cigano) e na linha de Exu; e as de *Nação* (Batuque ou Candomblé). As duas referidas casaspor tocarem, simultaneamente, tanto para a *Umbanda* como para o *Batuque* (ou *Nação*) são consideradas, portanto, como *Casas de Linha Cruzada*. Tal fato faz com que seus nomes variem de acordo com o tipo de atividade religiosa desempenhada, o que geram, respectivamente, à *Casa de Religião de Mãe Noemy do Xangô* (Pelotas) ora a designação de *Ilê Axé Xangô Aganjú* ora a de *C.E.U. Mensageiros da Luz – Reino de Iansã* e, à *Casa de Religião de Mãe Neli da Oiá* (Rio Grande) o correspondente a *Reino de Iansã e Cabocla Juremita*. [↑](#footnote-ref-228)
229. Tarefa árdua já que as mulheres não são reconhecidas, muitas vezes pelos próprios fiéis e adeptos, como compondo a “posição ritual” de instrumentistas neste contexto. [↑](#footnote-ref-229)
230. Entrevistas com o consentimento do uso do gravador. [↑](#footnote-ref-230)
231. Privilegiaram-se as narrativas sobre si mesmas, as representações individuais e sociais através dos discursos e das práticas musicais. [↑](#footnote-ref-231)
232. Sem o uso do gravador. Cabe salientar aqui que muitas das situações vividas em campo não foram gravadas uma vez que, nessas religiões, a “palavra falada” é considerada uma importante fonte de *axé*, veículo do poder sagrado, o que faz do mistério e dos segredos vinculados à *Religião* uma espécie de fonte de proteção por parte dos batuqueiros. [↑](#footnote-ref-232)
233. Os quais se deram sob a devida condição de permissão dos chefes das casas mencionadas onde atuam tais mulheres. [↑](#footnote-ref-233)
234. “O pertencimento a uma das modalidades rituais (*lados*) implica em pequenas diferenças nos procedimentos rituais relacionados aos Orixás, tais como: alimentos oferecidos, hierarquia mítica, *axés cantados* (cantigas), processo de iniciação religiosa, etc.” (BRAGA, 2003:8). Há diferenças entre as casas que se classificam em *nações* distintas, mas também entre as que se classificam na mesma *nação*, assim como existem vários tipos de combinações entre *nações*. [↑](#footnote-ref-234)
235. O *Keto* esteve historicamente ausente no RS, vindo somente nos últimos anos a se integrar por meio do Candomblé. [↑](#footnote-ref-235)
236. Reelaboração de posições rituais que acabam refletindo, consequentemente, na reelaboração da imagem do homem e da mulher nesses cultos. Uma “reelaboração” de homens e mulheres através das religiões afro-brasileiras foi formulada anteriormente como perspectiva, pelo antropólogo Peter Fry (1982). [↑](#footnote-ref-236)
237. “De fato, o santo da pessoa é independente não só de seu sexo anatômico mas também da forma preferencial em que ela expressa a sua sexualidade, isto é, da sua preferência por parceiros homo ou heterossexuais” (idem :427). [↑](#footnote-ref-237)
238. Questão de “cabeça” (*ori*) que, segundo os relatos dessas mulheres, seria escolhida antes de se encarnar e, junto com ela, o “dono-da-cabeça”(*orixá*). Só que junto a esse *ori* e *orixá* somar-se-ia o “destino”, também denominado por elas de *dom*, o qual não se poderia mudar, apenas desenvolver e aperfeiçoar. *“O destino não se muda, se lapida, se melhora... e a gente também ajuda ele”* (Eneida de Oxalá, nação Jêje, Rio Grande). [↑](#footnote-ref-238)
239. “[...] os indivíduos podem, em momentos diferentes e de acordo com a situação, invocar componentes diversos de gênero que formam parte de sua identidade e, assim, transitar da identificação com uma categoria de gênero a outra fluidamente” (ibidem :464). [↑](#footnote-ref-239)
240. O único impedimento religioso quanto ao cumprimento de atividades rituais (e que diz respeito a toda e qualquer mulher dentro da *Religião* independentemente de seu papel ou posição ocupada dentro da hierarquia), refere-se aos períodos de menstruação, momentos que devem ser de resguardo. [↑](#footnote-ref-240)
241. Conforme salienta Braga, houve no Rio Grande do Sul no século passado, por volta da década de 1960, algumas mulheres de destaque nesta tradição percussiva reconhecidas enquanto tais, e que continuam referenciadas no cenário batuqueirogaúcho até os dias de hoje como “exceções”. Como as famosas tamboreiras *Evinha do Xangô* (nação Jêje), *Ritinha do Xangô* (nação Ijexá), *Jurema do Xangô* (nação Jêje), *mãe Lína do Ode*, *Odete da Oxum*, entre outras citadas e trazidas como exemplos pelos tamboreiros homens com os quais Braga pesquisou.Segundo um deles, *Alfredo do Xangô* (conhecido por Eco), sobrinho das duas primeiras tamboreiras mencionadas, *“botavam muitos dos tamboreiros da época pro bolso...”* (BRAGA, 2003:146). Conforme apontam os dados etnográficos trazidos por Braga, parece ter havido, de umas décadas para cá, um crescimento maior no número de adeptas interessadas pelo aprendizado do *Tambor de Nação* (o número de mulheres como aprendizes parece ter aumentado no caso da cidade de Porto Alegre – contexto da pesquisa). Não se podem precisar ao certo as reais causas para tal aumento – a tese de Braga não tinha a pretensão de analisar ou responder a esta questão –, mas ao menos foram percebidos e relatados casos freqüentes e mais atuais também de mulheres em busca desse aprendizado junto a tais *Tamboreiros* profissionais. [↑](#footnote-ref-241)
242. Obrigada a se desenvolver, pois o santo se manifestou no tambor enquanto tocava um batuque e, como “*é o santo quem te escolhe, não tu...”,* nas palavras de Andrea, Elaine deixaria a posição de tamboreira-mestra da casa, passando o posto à sua irmã mais nova, Andrea. Segundo me esclareceu Andrea, Elaine teria preparado o tambor mas não teria recebido, contudo, como sacrifício no tambor, um animal de 4 pés, só aves. [↑](#footnote-ref-242)
243. Noemy Mendes Alves, nascida em 23/10/1939, em Pelotas, e falecida em 22 de abril de 2007, aos 67 anos de idade, na mesma cidade. Cheguei a conhecê-la, entrevistando-a diversas vezes inclusive. Com o falecimento da *yalorixá,* sua casa ver-se-ia obrigada a “parar” momentaneamente suas atividades, pelo menos até que o luto diante da morte da sacerdotisa se cumprisse, período este que se estenderia para além do previsto, já que, em 13 de dezembro do mesmo ano, também sua filha de sangue e sucessora na *Religião*, *Mãe Branca de Ogum,* viria a falecer. Duas grandes perdas em um mesmo ano; ano que certamente marcou a vida daqueles que costumavam acompanhar seu *Ilê* que, fundado há mais de 50 anos pela *yalorixá Noemy*, possuía cerca de trezentos filhos com seus assentamentos, além de alguns com suas próprias casas de nação, em diversas localidades da região sul do Estado. Desses tantos, alguns teriam passado às mãos de *Mãe Branca de Ogum* logo em seguida da morte de *mãe Noemy*, outros tantos, passado a se “governar” ou, então, migrado para outras *casas de religião* e, apenas alguns poucos, permaneceriam sob às mãos de *mãe Preta do Xapanã*, segunda filha sucessora de mãe Noemy, na ordem de sucessão religiosa feminina. [↑](#footnote-ref-243)
244. Neli Guterres Menezes, nascida em 3 de setembro de 1932, em Rosário do Sul, cidade do interior do estado (RS), e falecida em 18 de julho de 1988, aos 55 anos de idade, em Rio Grande. [↑](#footnote-ref-244)
245. Expressão algumas vezes usada por *Andrea do Bará* ao se referir aos preparos religiosos especialmente feitos para os tamboreiros. [↑](#footnote-ref-245)
246. Obviamente, não me foram explicitadas de que tipo de ingredientes são feitas tais “misturas”. [↑](#footnote-ref-246)
247. Aqui cabe ressaltar, como já visto, que os estudos etnomusicológicos no campo da religiosidade afro-brasileira centram-se nessa relação, e como exemplo dos mesmos, encontra-se o trabalho de Reginaldo Braga sobre o Batuque gaúcho (1998). [↑](#footnote-ref-247)
248. “[...] a saber e, principalmente a textura ontológica dos elementos - ou melhor das relações - constitutivos do candomblé, o que pode, talvez, ser resumido na questão: o que é, afinal, um orixá?” (GOLDMAN, 2005: 103). [↑](#footnote-ref-248)
249. Esse artigo foi baseado na pesquisa de mestrado desenvolvida sob a orientação do professor doutor Luís Felipe Ríos. [↑](#footnote-ref-249)
250. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). [↑](#footnote-ref-250)
251. Classifico de “primeira mulher” aquela que coabita com o homem para evitar ambigüidades na compreensão das realidades conjugais. [↑](#footnote-ref-251)
252. Os termos e expressões nativas virão seguidos de aspas, enquanto as palavras ou frases destacadas ao longo do trabalho estão em itálico. [↑](#footnote-ref-252)
253. As mulheres que traíam os maridos eram classificadas genericamente pelo mesmo atributo de “gaieira”. Nesse contexto, o termo “gaia”, com o mesmo sentido do vocábulo “chifres”, é usado para denominar as traições masculina e feminina. [↑](#footnote-ref-253)
254. No bairro era comum encontrar três, quatro, cinco famílias dividindo o mesmo teto. Na compreensão de Guedes e Lima (2006, p. 139), os “puxadinhos” são “construções em geral precárias que aumentam horizontal ou verticalmente, edificações originais”. [↑](#footnote-ref-254)
255. 52 anos, dona de casa, casada no civil e na igreja há 32 anos. [↑](#footnote-ref-255)
256. Both (1976) pesquisou a família e suas redes na intenção de compreender os relacionamentos dentro da família, dando maior ênfase aos relacionamentos estabelecidos fora dela. Prefere falar em rede social ao invés de grupo organizado: no grupo organizado, os indivíduos formam um todo social mais abrangente, tendo objetivos comuns e papéis interdependentes; enquanto na formação das redes, nem todos os indivíduos têm relações sociais uns com os outros, inclusive os relacionamentos podem ser marcados por conflitos ou pode ser que as pessoas nem ao menos se conheçam, como veremos na constituição das redes de fofocas. [↑](#footnote-ref-256)
257. A exemplo do queocorreu quando fui instada a me relacionar ao mesmo tempo com duas pessoas (Zélia e Silvana) que eram intrigadas. [↑](#footnote-ref-257)
258. Em Nova Guanabara, as fofocas ocorrem, sobretudo, entre pessoas do que entre grupos. Quando elas emergem num grupo de parentes, por exemplo, podem surgir tanto de forma elogiosa como depreciativa. [↑](#footnote-ref-258)
259. A palavra “original” está sendo usada no sentido de precedência, de origem. [↑](#footnote-ref-259)
260. 60 anos, aposentada, teve uma filha de uma relação consensual vivida na juventude. [↑](#footnote-ref-260)
261. As idades dos dois homens foram estimadas. [↑](#footnote-ref-261)
262. Desconheço quem seja o pai biológico. [↑](#footnote-ref-262)
263. “Amigado” é o termo usado para classificar as uniões que não se baseiam no vínculo civil e/ou religioso. [↑](#footnote-ref-263)
264. A discussão sobre honra masculina não será tratada nesta pesquisa. Nesse sentido, apenas aponto o modo como os homens reagem diante da infidelidade feminina, pois o foco da pesquisa está centrado na honra da mulher infiel. [↑](#footnote-ref-264)
265. 45 anos, mantém-se financeiramente com uma pensão herdada de um homem (falecido) que estabeleceu, por algum tempo, um caso extraconjugal. [↑](#footnote-ref-265)
266. 44 anos, diarista, terceira união conjugal de caráter consensual mantida há oito anos. [↑](#footnote-ref-266)
267. 42 anos, gari, segunda união conjugal de caráter consensual mantida há oito anos. [↑](#footnote-ref-267)
268. As mulheres que mantêm relacionamentos fixos e simultâneos com dois homens são lembradas por algumas pessoas como “Dona Flor”, numa clara referência à personagem da narrativa literária de Jorge Amado (2001). [↑](#footnote-ref-268)
269. Na visão de homens e mulheres predomina a concepção de que a infidelidade conjugal desestrutura a família. [↑](#footnote-ref-269)
270. 67 anos, aposentando, separado da mulher e pai de uma filha. [↑](#footnote-ref-270)
271. 58 anos, aposentado, casado no civil e no religioso há trinta anos. [↑](#footnote-ref-271)
272. 42 anos, dona de casa, casada no civil há 22 anos. [↑](#footnote-ref-272)
273. 33 anos, pescador, terceira união conjugal de caráter consensual. [↑](#footnote-ref-273)
274. Para Pitt-Rivers (1968), a honra possui uma estrutura geral presente nas instituições sociais e nos hábitos de avaliação das diversas culturas. Sendo assim, possui uma linguagem comum que rege as culturas, por mais que elas possam ser diferentes entre si. [↑](#footnote-ref-274)
275. “Guampas” é o termo usado no contexto gaúcho para designar a condição sociocultural vivida pelo homem traído. [↑](#footnote-ref-275)
276. “Safado” é um dos termos usados para denominar os homens que traem suas esposas com outra(s) mulher(es). [↑](#footnote-ref-276)
277. Sarti (2004, p. 17) expõe o caráter primário e significativo da família ao ressaltar que: “Nela, aprende-se a falar e, por meio da linguagem, a ordenar e dar sentido às experiências vividas. A família, seja como for composta, vivida e organizada, é o filtro através do qual se começa a ver e a significar o mundo”. [↑](#footnote-ref-277)
278. 60 anos, dona de casa, trabalha no mangue catando mariscos e é casada no civil há 37 anos e não coabita com o marido porque ele trabalha noutra cidade. [↑](#footnote-ref-278)
279. 65 anos, dona de casa, casada no civil e na igreja há quarenta e cinco anos. [↑](#footnote-ref-279)
280. Engenheira Agrônoma, Casa Familiar Rural de Sulina – PR. [↑](#footnote-ref-280)
281. Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela UFPR; professora e pesquisadora da UTFPR/Campus Pato Branco. [↑](#footnote-ref-281)
282. Analisaremos neste artigo alguns dos significados do termo “feminismo” no período que antecedeu a fundação da Federação Feminina para o Progresso Feminino, que ocorre em 1922 e que representou um marco na ascensão do movimento em prol do voto feminino no Brasil. [↑](#footnote-ref-282)
283. Ver AULETE, F., 1881 e SILVA, A., 1890. [↑](#footnote-ref-283)
284. Mas alguns dicionário publicados nas primeiras décadas do século XX não incluem os verbetes “feminismo” e “feminista”. Ver CARLOS TESCHAVER, S. J. *Novo diccionario nacional.* Porto Alegre: edição da livraria do globo, 2ª. Edição, 1928. [↑](#footnote-ref-284)
285. Uma pesquisa mais extensiva de materiais talvez revelasse referências ainda mais antigas. [↑](#footnote-ref-285)
286. *A mensageira*, n.3 15/11/1897 [↑](#footnote-ref-286)
287. Miguel Lemos assim se posicionava sobre a educação feminina. “Formar o homem é a função moral da mulher. A sua instrução deverá sempre ser instituída tendo em vista este alto destino, que só pode realizar-se no lar. Libertar a mulher da oficina e do trabalho exterior, tal deve ser a condição necessária de qualquer plano que tenha por fim fornecer às nossas companheiras uma instrução equivalente à nossa.” (Miguel Lemos apud Bernardes, 1989, p.24). Para maiores informações sobre o posicionamento dos positivistas sobre a “questão feminina”, ver: MENDES, T. *A mulher: sua preeminência social e moral segundo os ensinamentos da verdadeira sciência pozitiva.* Rio de janeiro: Igreja e Apostolado Pozitivista do Brasil, s.d. [↑](#footnote-ref-287)
288. “Os escritos dos socialistas sobre a mulher e a família são prolíferos e diversos. Mas os sufrágios do povo não vão nem para Enfantin, defensor da reabilitação da carne, nem para Dézamy, partidário da união livre e do fim do enclausuramento familiar em proveito da comunidade; vão preferencialmente para os mais conservadores neste ponto, para Cabet nos anos 1840 e para Proudhon, vinte anos mais tarde” (PERROT, 2005:172) [↑](#footnote-ref-288)
289. Entrevista concedida a Maira Abreu, 2004. [↑](#footnote-ref-289)
290. Os nomes das participantes foram alterados para se preservar a identidade das participantes, assim como outros dados que pudessem facilitar sua identificação. [↑](#footnote-ref-290)
291. Apesar de não ter formalizado o casamento da maneira tradicional, ela se considera casada e mora com o companheiro há 18 anos. [↑](#footnote-ref-291)
292. Apesar de não ter formalizado o casamento da maneira tradicional, ela e o marido assinaram um termo de união estável. [↑](#footnote-ref-292)
293. [↑](#footnote-ref-293)
294. Embora os dados empíricos deste estudo tenham sido coletados em 2003, os resultados continuam sendo atuais por demonstrar como um movimento campesino integra em suas lutas a preocupação com relações igualitárias, no que se refere à participação das mulheres nas instâncias de liderança. [↑](#footnote-ref-294)
295. As práticas estudadas se referem à participação das mulheres na liderança junto à Diretoria Estadual do MST do Paraná e nas instâncias do Assentamento do Contestado, localizado no município da Lapa- PR. Escolheu-se este assentamento por ser o mais próximo de Curitiba e por ser um dos primeiros a ser implantado dentro na nova proposta de organização do MST [↑](#footnote-ref-295)
296. As entrevistas foram utilizadas na pesquisa de campo realizada junto à Direção Estadual do MST/PR e ao Assentamento Contestado. Os dados coletados visaram perceber como as políticas e metas presentes no do movimento aconteciam concretamente nas suas práticas. Esses dados não serão evidenciados no presente artigo. Far-se-á uma breve referência desses resultados nas considerações finais. [↑](#footnote-ref-296)
297. O conceito de gênero de Joan Scott faz conexão entre duas preposições fundamentais para o desenvolvimento desse estudo – gênero e poder. Segundo Scott (1995, p.14) “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. [↑](#footnote-ref-297)
298. O conceito de FOUCAULT (1999, p. 185), define o poder como “constelações de relações desiguais constituídas de discursos nos campos sociais”. Este conceito de Foucault permite analisar o fenômeno do poder também a nível micro, que é onde se inscrevem as relações de poder entre mulheres e homens. Portanto, este conceito parece útil para compreender como se dão as relações de poder no seio das relações de gênero. [↑](#footnote-ref-298)
299. Os principais documentos consultados na investigação sobre a trajetória da participação da mulher no MST, estão citados nas referências bibliográficas. [↑](#footnote-ref-299)
300. Esta constatação da participação maciça das mulheres na luta pela terra em conjunto com os homens, sobretudo nos acampamentos, foi constatada no estudo da UNESCO, sobre as relações de gênero nos assentamentos rurais, realizada por Abramovay e Rua. Essa pesquisa foi publicada em 2000. [↑](#footnote-ref-300)
301. Tais constatações se encontram num breve histórico da participação das mulheres elaborado por Isabel Greem 1995, da coordenação do Setor de Educação e do Setor Gênero do MST do PR, e membro da coordenação estadual do MST. [↑](#footnote-ref-301)
302. MST. ***Cadernos de formação nº 1***. Movimento dos Trabalhadores sem Terra. 1986. [↑](#footnote-ref-302)
303. MST. Normas Gerais do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. São Paulo, 1988. [↑](#footnote-ref-303)
304. Neste sentido, segundo LOPES (2001), se os movimentos sociais privilegiaram por muito tempo as relações de classes tanto em seu campo teórico como em seus planos de ações, vários movimentos de mulheres também mantiveram gênero como o seu único foco de atenção, sem fazer conexão entre relações de gênero e de classe. Nos últimos anos, porém, vem se verificando, tanto nos movimentos sociais mistos, como no movimento de mulheres, uma significativa preocupação em considerar ambos os aspectos sociais em seus programas. [↑](#footnote-ref-304)
305. A construção de novas relações de gênero também acontece pelo processo de desconstrução dos modelos que foram historicamente construídos, em grande parte, fundados sobre a diferença de sexo. Essa questão foi muito bem trabalhada por LOURO (1999). Nesse sentido a formação, a reflexão e as mudanças culturais são fatores importantes no processo da construção de novas relações de gênero. [↑](#footnote-ref-305)
306. Segundo SAFFIOTI (1992, 196 e 206) “Capitalismo e patriarcado são formas mutuamente constitutivas de dominação, um em dimensão do outro: gênero e relações sociais são integrantes da organização social de classe, e similarmente, a classe é constitutiva de gênero [...] As relações de classes estão presentes na reprodução, assim como as relações de gênero penetram na produção. Não existem fronteiras para as relações humanas, sejam elas de gênero ou de classes, uma vez que elas são constitutivas umas das outras, fundindo-se numa simbiose da lógica contraditória”. [↑](#footnote-ref-306)
307. Os Coletivos de Gênero são setores formados por coletivos de pessoas responsáveis pelas atividades relacionadas à temática de gênero, que refletem e qualificam-se na área, visando o bom funcionamento e organização do movimento dentro desta dimensão. [↑](#footnote-ref-307)
308. Os setores foram surgindo a partir de situações específicas, nas quais o movimento sentiu necessidade de avançar na reflexão em vista de outras conquistas. Estes setores são: formação, produção, educação, saúde, direitos humanos, comunicação e cultura... [↑](#footnote-ref-308)
309. Vale dizer que outros movimentos de inspiração marxista tem incorporado questões como preocupações ecológicas e de gênero, que não foram priorizadas pelo pensamento marxiano, embora estivessem presentes na sua dimensão da sociedade capitalista. Neste sentido LOPES (2001,2), acredita que “nas ultimas décadas, ocorreu uma mudança em relação a orientação marxista, permitindo ampliar as preocupações e os enfoques das lutas e das teorias para além do eixo político-econômico. As lutas de classe continuam tendo sua grande importância, mas compreende-se que a ‘nova sociedade’, não implica somente em novas relações de classe, mas também em novas relações de raça e de gênero (...)” [↑](#footnote-ref-309)
310. O MST propõe uma nova forma de pensar a educação, incluindo também a perspectiva de gênero. Isso pode ser constatado no Caderno de Formação 08 – *“Princípios da Educação no MST”*. [↑](#footnote-ref-310)
311. Isso foi constatado na pesquisa de Campo, no Assentamento Contestado. As mulheres estão mais representadas nos setores de educação, gênero e religião. Já os homens estão mais nos setores de infra-estrutura, produção, finanças e esportes. [↑](#footnote-ref-311)