

MANUEL ALCÁNTARA, MERCEDES GARCÍA MONTERO  
Y FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ (Coords.)

# *Estudios de Género*

## MEMORIA DEL 56.º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

DOI: [http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251\\_9](http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_9)



AQUILAFUENTE  
**A**



Ediciones Universidad  
**Salamanca**



MANUEL ALCÁNTARA  
MERCEDES GARCÍA MONTERO  
FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ  
(Coords.)



# *Estudios de Género*

DOI: [http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251\\_9](http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_9)



Instituto de Iberoamérica  
universidad de salamanca



VNiVERSiDAD  
D SALAMANCA  
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS  
VNiVERSiDAD  
D SALAMANCA

# AQUILAFUENTE, 251



Ediciones Universidad de Salamanca y  
los autores  
Motivo de cubierta: Idea original de Francisco Sánchez y  
desarrollado por Clint is Good  
<https://clintisgood.com/>

1ª edición: julio, 2018

978-84-9012-913-5 (pdf obra completa)  
978-84-9012-914-2 (pdf, vol. 1)  
978-84-9012-915-9 (pdf, vol. 2)  
978-84-9012-916-6 (pdf, vol. 3)  
978-84-9012-917-3 (pdf, vol. 4)  
978-84-9012-918-0 (pdf, vol. 5)  
978-84-9012-919-7 (pdf, vol. 6)  
978-84-9012-920-3 (pdf, vol. 7)  
978-84-9012-921-0 (pdf, vol. 8)  
978-84-9012-922-7 (pdf, vol. 9)  
978-84-9012-923-4 (pdf, vol. 10)  
978-84-9012-924-1 (pdf, vol. 11)  
978-84-9012-925-8 (pdf, vol. 12)  
978-84-9012-926-5 (pdf, vol. 13)  
978-84-9012-927-2 (pdf, vol. 14)  
978-84-9012-928-9 (pdf, vol. 15)  
978-84-9012-929-6 (pdf, vol. 16)  
978-84-9012-930-2 (pdf, vol. 17)  
978-84-9012-931-9 (pdf, vol. 18)  
978-84-9012-932-6 (pdf, vol. 19)

Ediciones Universidad de Salamanca  
Plaza San Benito, 2  
E-37002 Salamanca (España)  
<http://www.eusal.es>  
[eus@usal.es](mailto:eus@usal.es)

Maquetación:  
Cícero, S.L.  
Tel.: 923 12 32 26  
Salamanca (España)

Realizado en España-Made in Spain



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato  
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:



Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.



NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.



SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE  
Unión de Editoriales Universitarias Españolas  
[www.une.es](http://www.une.es)



Catalogación de editor en ONIX accesible en  
<https://www.dilve.es/>

∞ Comité permanente ∞

Jan-Åke ALVARSSON, Suecia – *Presidente* <sup>[1]</sup>  
Elizabeth DÍAZ BRENIS, México – *Vicepresidente* <sup>[1]</sup>  
Walter RAUDALES, El Salvador – *Secretario* <sup>[1]</sup>  
Antonio ACOSTA RODRÍGUEZ, España  
Milka CASTRO LUCIC, Chile <sup>[1]</sup>  
Horacio CERUTTI GULDBERG, México <sup>[1]</sup>  
Kees DEN BOER, Países Bajos <sup>[1]</sup>  
John R. FISHER, Reino Unido <sup>[1]</sup>  
Enrique FLORESCANO MAYET, México  
Jorge R. GONZÁLEZ MARMOLEJO, México <sup>[1]</sup>  
Adolfo L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, España  
Martina KALLER, Austria <sup>[1]</sup>  
Jacques LAFAYE, Francia  
María Luisa LAVIANA CUETOS, España <sup>[1]</sup>  
Miguel LEÓN PORTILLA, México  
Catalina MACHUCA, El Salvador <sup>[1]</sup>  
Elio MASFERRER KAN, México <sup>[1]</sup>  
David MAYER, Austria <sup>[1]</sup>  
Berthold MOLDEN, Austria <sup>[1]</sup>  
Segundo E. MORENO YÁNEZ, Ecuador <sup>[1]</sup>  
Nohra REY DE MARULANDA, Colombia  
Rafael RIVAS POSADA, Colombia  
Ramón RIVAS, El Salvador <sup>[1]</sup>  
Luis A. RIVEROS CORNEJO, Chile  
Mariusz ZIÓLKOWSKI, Polonia <sup>[1]</sup>

---

*Con asterisco <sup>[1]</sup> los miembros del CP-ICA que han asistido a, por lo menos, uno de los tres últimos Congresos:  
53 ICA-2009, 54 ICA-2012, 55 ICA-2015.*

∞ Comité Científico ∞

**Antropología**

Carmen Martínez-Novio, *University of Kentucky*  
Pablo Palenzuela, *Universidad de Sevilla*  
Arte y patrimonio cultural  
Antonio Notario, *Universidad de Salamanca*

**Arqueología**

Chris Pool, *University of Kentucky*  
Andrés Ciudad, *Universidad Complutense de Madrid*  
Ciencias y medio ambiente

Barbara Hogenboom, *Centre for Latin American Research and Documentation – CEDLA / Universiteit van Amsterdam*

Alfredo Stein, *University of Manchester*

**Comunicación y nuevas tecnologías**

Ángel Badillo, *Universidad de Salamanca*  
Delia Crovi, *UNAM*

**Cosmovisiones y sistemas religiosos**

Elizabeth Díaz Brennis, *Escuela Nacional de Antropología e Historia*  
Mercedes Saizar, *CONICET*

**Educación**

José M<sup>a</sup> Hernández, *Universidad de Salamanca*  
Pablo Gentili, *CLACSO*

**Estudios culturales**

Catherine Boyle, *King's College London*  
Martina Kellar, *Universität Wien*

**Estudios de género**

Gioconda Herrera, *FLACSO-Ecuador*  
Arantxa Elizondo, *Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco*

**Estudios económicos**

Diego Sánchez, *University of Oxford*  
Andrés Rivarola, *Stockholms Universitet*

**Estudios políticos**

Scott Morgensten, *University of Pittsburg*  
Gisella Sin, *University of Illinois*

**Estudios sociales**

Alberto Martín, *Instituto Mora*  
Helene Renee Roux, *Institut de Recherche pour le Développement*

**Filosofía y pensamiento**

José Luis Molinuevo, *Universidad de Salamanca*  
Horacio Cerutti Guldberg, *Universidad Nacional Autónoma de México*

**Historia**

María Luisa Laviana, *CSIC*  
Ascensión Martínez Riaza, *Universidad Complutense*  
Guillermo Mira Delli-Zotti, *Universidad de Salamanca*

**Lingüística y literatura**

Francisca Noguero, *Universidad de Salamanca*  
Carlos Franz, *Academia de Chile*

**Migraciones**

Alberto de Rey, *Universidad de Salamanca*  
Christian Zlolniski, *University of Texas at Arlington*

**Movimientos sociales**

Salvador Martí, *Universitat de Girona*  
David Garibay, *Université de Lyon 2*

**Relaciones Internacionales**

Sergio Caballero, *Universidad de Deusto*  
Detlef Nolte, *GIGA – German Institute of Global and Area Studies*

**Simposios innovadores**

Rodrigo Rodrigues, *Universidad de Salamanca*  
Emerson Urizzi Cervi, *Universidade Federal do Paraná*

∞ Comité organizador local ∞

**Presidente**

Manuel Alcántara Sáez

**Secretario General**

Francisco Sánchez López

**Vocales**

Román Álvarez Rodríguez  
Ignacio Berdugo Gómez de la Torre  
Miguel Carrera Troyano  
Ángel Baldomero Espina Barrio  
Mercedes García Montero  
José María Hernández Díaz  
Guillermo Mira Delli-Zotti,  
Francisca Noguero Jiméñez  
Emilio Prieto de los Mozos  
Antonio Notario  
Julio Sánchez Gómez  
José Manuel Santos

## PRESENTACIÓN

### *Bienvenidos*

El Comité Organizador del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) invita a la comunidad académica a participar en el encuentro que se celebrará en la Universidad de Salamanca el 15 al 20 de julio de 2018. Bajo el lema «Universalidad y particularismo en las Américas», esta edición del ICA llama a la reflexión sobre la dialéctica entre la universalidad y los particularismos en la producción de conocimiento, un diálogo en el que la necesidad de conocer los particularismos de los fenómenos sociales, políticos, artísticos y culturales obliga a formular nuevas hipótesis que enriquecen y replantean las grandes teorías generales de las ciencias y las humanidades.

El carácter interdisciplinario e inclusivo que ha caracterizado al ICA desde su inicio en 1875, como un congreso de estudios de área en sentido completo, hace aún más significativa esa dinámica de producción de conocimiento. Con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, ICA reúne a investigadores que estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultural, lenguas, historia y prehistoria. Así, el Comité Organizador les invita a presentar sus propuestas y participar en el análisis y la reflexión sobre las especificidades de las Américas y el Caribe con el objetivo de enriquecer las grandes teorías generales.

### *Bem-vindo*

O Comitê Organizador do 56º Congresso Internacional de Americanistas (ICA) convida a comunidade acadêmica a participar do encontro que se celebrará na Universidade de Salamanca de 15 a 20 de julho de 2018. Sob o lema “Universalidade e particularismo nas Américas”, esta edição do ICA chama à reflexão sobre a dialética entre a universalidade e os particularismos na produção do conhecimento, um diálogo no qual a necessidade de conhecer os particularismos dos fenômenos sociais, políticos, artísticos e culturais obriga a formular novas hipóteses que enriquecem e reformulam as grandes teorias gerais das ciências e humanidades.

O caráter interdisciplinar e inclusivo que caracteriza o ICA desde o seu início em 1875, como um congreso de estudo de área no seu sentido completo, torna ainda mais significativa esta dinâmica de produção do conhecimento. Com um caráter interdisciplinar e inclusivo, o ICA reúne pesquisadores que estudam o continente americano, desde o Alaska até a Terra do Fogo, incluindo o território do Caribe, a partir da análise de sua política, economia, cultura, línguas, história e pré-história. O Comitê Organizador convida-lhes a apresentar suas propostas e participar na análise e na reflexão sobre as especificidades das Américas e do Caribe com o objetivo de enriquecer as grandes teorias gerais.

### *Welcome*

The Organizing Committee of the 56th International Congress of Americanists (ICA) invites the scholarly community to participate in the congress that will take place in Salamanca from the 15th to the 20th of July of 2018. Under the motto “Universality and particularism in the Americas,” this edition of the ICA invites us to reflect on the relationship between universality and particularism in the production of knowledge, a dialogue in which the need to know the idiosyncrasies of social, political, artistic, and cultural phenomena, leads us to create new hypotheses in order to enrich and rethink grand social theories in the sciences and the humanities.

The multidisciplinary and inclusive character of ICA since its beginning in 1875 as an area congress underscores the importance of this dynamic in the production of knowledge. Based on an interdisciplinary and inclusive approach, ICA gathers together researchers who study the politics, the economics, the cultures, the languages, the history, and the prehistory of the Americas, from Alaska to the Caribbean and Tierra del Fuego. The congress welcomes contributions on the specificities of Latin America and the Caribbean. The goal is to enrich social general theories.



## UNIVERSALIDAD Y PARTICULARISMO EN LAS AMÉRICAS

La Universidad de Salamanca, que conmemora en 2018 el VIII centenario de su creación, en sus últimos quinientos años no ha dejado de estar vinculada con América, con quien hoy mantiene una relación si cabe más estrecha. La enseñanza del español la emparenta con el mundo americano que se expresa en inglés y en portugués, así como en francés, mientras que la vocación latinoamericana se proyecta en las investigaciones y en la docencia que se lleva a cabo en sus aulas y laboratorios. El resultado es un flujo permanente de estudiantes y de docentes que circula entre ambos lados del Atlántico en sendas direcciones. Todo ello explica las razones por las que la Universidad de Salamanca fue agraciada para celebrar en su seno el 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) durante los días 15 al 20 de julio de 2018.

Los textos que aquí se recogen constituyen un número relevante de las ponencias presentadas en el marco del referido Congreso. Abordan una realidad compleja e inmensamente heterogénea desde perspectivas epistemológicas muy diferentes y suponen una muestra excelente del estado del arte en el marco de disciplinas variopintas en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades. Por consiguiente, se trata de textos que, con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultura, lenguas, historia y prehistoria.

En un mundo en el que se cierran fronteras, se apuesta exclusivamente por lo vernáculo, se repudia el carácter multicultural de la humanidad y se privilegian formas identitarias excluyentes basadas en la raza, la lengua y la religión, América supone la evidencia de que otra visión de la realidad es posible. El mestizaje, la plurinacionalidad, los valores comunitarios de solidaridad, empatía e inclusión configuran el día a día de sus diversos pueblos con independencia del nivel de ingreso. Si algo es profundamente americano en el siglo XXI es precisamente su carácter mezclado, pues reúne en su espacio, como ningún otro componente, el potente legado originario al que se sumó el aportado por los pueblos europeos y africanos y, más recientemente, asiáticos. Un crisol social y cultural que ha logrado configurar sistemas políticos en los que la democracia se halla muy asentada afectando a la gran mayoría de sus habitantes, lo que supone la progresiva extensión de sus valores, así como la vigencia de los derechos humanos en su más amplia acepción.

El presente volumen contiene una muestra representativa de la producción académica sobre todo ello. Es, en este sentido, una excelente ventana a la que asomarse para tener una clara idea de los distintos dilemas a los que se enfrentan las Américas en el seno de las tensiones y efectos que está produciendo la globalización. Problemas que deben contemplarse desde una perspectiva comparada y que, por otra parte, requieren de un conocimiento de las claves específicas que se encuentran en sus orígenes.

La publicación de estas ponencias es fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA). Asimismo refleja, exactamente y sin modificaciones por parte de los coordinadores de la obra, el texto enviado por cada uno de los ponentes que expresó su interés y dio su consentimiento para esta publicación. Esta obra no recoge, no obstante, todas las ponencias que se presentaron en el Congreso.

Salamanca, Julio de 2018

Manuel Alcántara Sáez  
Mercedes García Montero  
Francisco Sánchez López



## NOTA EDITORIAL

Estas actas son el fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del *56.º Congreso Internacional de Americanistas (ICA)*, realizado en Salamanca en julio de 2018.

Las textos aquí publicados, son fruto de las descargas efectuadas a mediados de junio de 2018, a partir de las ponencias, previamente evaluadas por el comité científico, admitidas y gestionadas a través de la plataforma *ConfTool Pro - Conference Management Tool*, versión 2.6.117, creada por el Dr. *Harald Weinreich*. © 2001-2018 (Hamburgo/ Alemania).

Ediciones Universidad de Salamanca se ha encargado de compilar los artículos, cuya maquetación y corrección son responsabilidad exclusiva de los autores.

Son accesibles en conocimiento abierto en formato digital bajo  licencia Usted es libre de:

 **Compartir** — Copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

 **Reconocimiento** — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

 **NoComercial** — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

 **SinObraDerivada** — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

La obra se agrupa en 19 volúmenes distribuidos por las siguientes áreas temáticas:

1. Antropología
2. Arqueología
3. Arte
4. Ciencias y medio ambiente
5. Comunicación y nuevas tecnologías
6. Cosmovisiones y sistemas religiosos
7. Educación
8. Estudios culturales
9. Estudios de género
10. Estudios económicos
11. Estudios políticos
12. Estudios sociales
13. Filosofía y pensamiento
14. Historia y patrimonio cultural
15. Lingüística y literatura
16. Migraciones
17. Movimientos sociales
18. Relaciones internacionales
19. Simposios innovadores



## ÍNDICE

Violência Sexual e de Género: pena de prisão, sim ou não?

MORAIS, TATIANA

Entre Suassu, Wosway, Gays e Outras Imagens Identitárias: Diversidade Sexual e de Género, Etnicidade e Classe em Contextos Urbanos da Amazônia Brasileira

SOUZA GONTIJO, FABIANO; ERICK SILVA, IGOR

A religiosidade no enfrentamento da realidade social da maternidade com crianças portadoras de microcefalia, associada ao 'surto' de Zika vírus no nordeste brasileiro

LEMONS, FERNANDA

Nomes: subjetividades transformadoras

TAKAZAKI, SILMARA SIMONE; PEDRO, JOANA MARIA

Los obstáculos que impone un lenguaje patriarcal en la enseñanza de las ciencias jurídicas. Estudio de caso en las dobles licenciaturas de Derecho Francés- Derecho Español

COLLANTES SANCHEZ, BEATRIZ

Arquitetura, técnicas domésticas, técnicas de si: os dispositivos Schröder, E-1027 e Capuava

LIRA, JOSE

Impacto de género y encarcelamiento en la política represiva contra las drogas en Chile

ALONSO MERINO, ALICIA

A presença da mulher na Escola de Arquitetura do Recife

GATI, ANDREA

Gênero e hierarquia religiosa nas religiões afro-brasileiras da região metropolitana do Recife, Brasil

ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS

Sociedades con géneros múltiples: zapotecas del istmo de Tehuantepec

GÓMEZ SUÁREZ, AGUEDA

Arquitetura para os mortos: representações de masculinidade na arte funerária paulistana (1920-1950)

CARNEIRO, MARISTELA

Uma metodologia para Conta Satélite do trabalho reprodutivo - Brasil

PEREIRA DE MELO, HILDETE; MORANDI, LUCILENE; DWECK, RUTH HELENA

Etnosexualidad entre los rarámuris mexicanos: una sociedad con géneros múltiples

GÓMEZ SUÁREZ, AGUEDA

Feminicídio: tipificação penal e reconhecimento da vulnerabilidade das mulheres

DA COSTA E FONSECA, ANA CAROLINA; THUMS, GILBERTO

Trata de personas y turismo sexual en México

MARÍA DE JESÚS RODRÍGUEZ GUERRERO

La presencia de la Mujer en los Sindicatos Mayoritarios en Andalucía

ROMERO GARRIDO, LAURA

- Duas crônicas de Nísia Floresta, “Fany ou o Modelo das Donzelas” (1847) e “A Mulher” (1859): uma análise comparativa  
GABRIEL BATTAZZA LONZA
- As mulheres umbandistas: arquétipos e representatividade feminina em uma religião criada pela sociedade brasileira  
CHIANCA BESSA RIBEIRO DO VALLE, THAÍS
- Lina Bo. Una antifeminista moderna  
SÁNCHEZ LLORENS, MARA; GARRIDO LÓPEZ, FERMINA
- Estrategias utilizadas por las pioneras de la medicina moderna en América y Europa  
IGLESIAS APARICIO, PILAR
- Gênero e políticas públicas de mobilidade: estudo de caso da política nacional brasileira e do plano municipal de belo horizonte  
MENDES SARAIVA, ÁGAR CAMILA
- A bacuroa da aldeia couro dantas: o protagonismo das índias xukuru do ororubá na reativação do terreiro da aldeia couro dantas – pesqueira/pe  
BEZERRA DE MELO, CONSTANTINO JOSÉ
- Relações de gênero na universidade: ingressantes nos cursos da UTFPR - Câmpus Medianeira  
EDEVANIA TREVIZAN
- Violencias visibles, violencias invisibles. El tópico de la violencia contra las mujeres en la psicología argentina  
GONZÁLEZ ODDERA, MARIELA
- El tercer Género de los Binnizá entre Globalización y Etnicidad ¿Identities híbridas?  
STEFANIE GRAUL
- Militância feminista na web brasileira: espaços de transformações e lutas no feminismo contemporâneo (2014-2016)  
LUIZ SCAPINI, GABRIELA; BACELAR RITA, MAYARA; GUARCHE RIBEIRO, MARIA FLORÊNCIA
- Normas, agentes y desigualdades sociales. El devenir de las relaciones de género en la colectividad aymara del norte chileno  
GAVILAN VEGA, VIVIAN THEDA
- A perspectiva dos funcionamentos: desconstruindo o modelo biomédico, sócio-cultural e jurídico de identidade pessoal  
DIAS, MARIA CLARA MARQUES
- O Sexo Travesti como um Fator Político  
DE CASTRO SILVA ZACARIOTTI, DANIEL JOSÉ; WESOLOWSKI MOLINA, ANELISE
- Novos espaços, mesmos discursos? Reflexões sobre mediatização e poder feminino no Reino de Deus  
MONISE MARTINEZ
- Cartografias da violência contra a mulher na América Latina: entre desigualdades de gênero e étnico-raciais  
SOBRINHO, FERNANDO LUIZ ARAÚJO
- Seletividade penal no tratamento à mulher presa e o marco legal da primeira infância  
LAUPMAN, CLARISSE; ARIMA, GABRIELLA
- La trata de mujeres para fines de explotación sexual: una perspectiva comparada entre Brasil y España  
VÁZQUEZ PÉREZ, MARÍA

- De las Cuotas de Género a la Paridad: Violencia Política contra las Mujeres en México  
MIRIAM AIDÉ NÚÑEZ VERA
- Rumo a um queer indígena: Two-spirit crítica pós-colonial  
ESTEVÃO RAFAEL FERNANDES
- Gênero e Sexualidade na educação infantil: desafios para a escola  
LUZ, LUIZ OTAVIO; DUQUE, GISELE
- Do Púlpito ao Palanque: as vereadoras evangélicas eleitas em 2016  
LUIZ SCAPINI, GABRIELA; RODRIGUES DE FREITAS MORITZ, MARIA LÚCIA
- Cabello, africanía y legado cultural  
ADA YADIRA LORA COMPRÉS
- Formas de habitar la ciudad de sujetxs feminizadxs en Tijuana  
MELINA AMAO CENICEROS
- A Igualdade de Género na obra Cívica e Literária da Pedagoga Francisca Senhorinha  
ELSA MARIA GABRIEL MORGADO; ET AL.
- Los obstáculos a la plena ciudadanía de las mujeres catalanas (XIX-XX): formación y titulaciones universitarias y ejercicio profesional  
PALAU VERGÉS, MONTSERRAT; DUCH PLANA, MONTSERRAT
- Inserção de mulheres e homens com nível superior de escolaridade no mercado de trabalho brasileiro  
TRONCOSO LEONE, EUGENIA
- A Lei Maria da Penha e a diversidade de gênero através do Judiciário do Rio de Janeiro, Brasil  
MARIA CELESTE SIMÕES MARQUE
- Mujeres indígenas frente al desarrollo: disputas, negociaciones y construcción de nuevas relaciones de género  
MAITE MARÍN SALAMERO
- Derechos humanos y mujeres indígenas: Retos del pluralismo cultural  
MARÍA-CRUZ LA CHICA
- Como se portar em apartamentos modernos: mulheres e domesticidade em São Paulo  
MOURA, LIGIA CAROLINA SILVA
- Ciberativismo feminista: como a internet contribuiu para a primavera feminista  
BRENDA CRISTINA ALBUQUERQUE DE AQUINO
- A Amálgama das Celas: uma reflexão interseccional sobre a aplicação das “Regras de Bangkok” à realidade brasileira  
BELINTANI DE SOUZA, RAISSA CARLA
- O protagonismo das mulheres no Processo de Cambio na Bolívia: a articulação entre lutas particulares e globais  
LEMONS DE PAIVA, ILANA; ANDRADE, RAYANE; ARAÚJO VALENÇA, DANIEL
- Os sonhos dentro da senzala - um olhar de ivone gebara  
SANDRA HELENA RIOS DE ARAUJO
- La necesidad de redefinir la protección penal de la violencia de género en España  
GORJÓN BARRANCO, MARÍA CONCEPCIÓN
- Epistemologías jurídicas feministas  
MALENA COSTA WEGSMAN

- Dar à luz nas sombras  
HELOÍSA CAMARGO CAMPOS
- Questões de filosofia e gênero na literatura brasileira contemporânea  
CARVALHO, FLÁVIO JOSÉ DE
- Aborto, saúde pública e heteronormatividade: notas sobre a invisibilidade dos homens transexuais e a  
Perspectiva dos Funcionamentos como horizonte de justiça  
GONÇALVES, LETÍCIA; DIAS, MARIA CLARA
- A ausência da mulher Amazônica da historiografia: Um estudo sobre as mulheres das reservas extra-  
tivistas  
DELBONE HADDAD, MARIA IRENE
- O lugar na escrita de Elizabeth Bishop: narrativas do corpo  
HERBST, HELIO
- Entre Gana e Brasil: gênero e raça nas trajetórias de emigrantes ganeses em Criciúma (2014-2019)  
GLÁUCIA DE OLIVEIRA ASSIS; MICHELLE MARIA STAKONSKI CECHINEL
- Justiça Restaurativa como alternativa à Justiça Penal em casos de violência doméstica contra a mulher  
ENGELKE MUNIZ, PALOMA
- Mujeres y Participación Política: posibilidades para la Profundización de la Democracia en tiempos  
de postacuerdo  
VÁSQUEZ GONZÁLEZ, CLAUDIA ALEJANDRA; SOLANO WISWELL, DAYANA; BALLESTEROS, STALIN
- Uma Morte “Travestida”: Enterro, Invenções, corpo e luto.  
BARCELLOS JUNIOR, WALDYR
- Migração internacional e violência de gênero: desdobramentos em brasileiras imigrantes em Portugal  
MARLY DE JESUS SÁ DIAS
- Moças ingênuas ou mulheres marafonas: a ótica judiciária na edificação da identidade feminina nos  
processos crimes entre os anos de 1940 a 1950 em Araguari Minas Gerais  
RIOS, GILMA MARIA; PRUDENTE CASTRO, MARIANE

# **VIOLÊNCIA SEXUAL E DE GÊNERO: PENA DE PRISÃO, SIM OU NÃO?**

MORAIS, TATIANA

# “VIOLÊNCIA SEXUAL E DE GÊNERO: PENA DE PRISÃO, SIM OU NÃO?”

## I. INTRODUÇÃO

Cada comportamento tem uma dimensão social e uma dimensão penal, nem sempre ambas coincidem, em virtude da relevância penal, segundo a qual nem todos os comportamentos são tipificados como crime [o que redundaria na seleção de comportamentos que uma vez ocorridos e provados em sede de julgamento podem comportar a pena de prisão (efectiva ou suspensa) do/a agressor/a]. Desta forma, e tendo como exemplo o crime de violação (que constitui um dos exemplos de uma violência sexual e de género – *vide* a noção avançada pelo UNHCR e IASC), verifica-se que a noção social de violação é mais lata que a noção penal, uma vez que esta última apresenta elementos do tipo legal do crime que restringem o número de casos penalmente relevantes. Isto resulta do facto de que

“o crime em si não existe. Ele é produzido por uma prática social de discriminação e de marginalização, prática mutável e obedecendo a uma lógica social muito complexa. É sobre esta primeira classificação-constituição dos «objectos criminais» que se enxerta uma segunda grelha de classificação, esta doutrinal, produzida pelo discurso jurídico-penal. Não apenas na medida em que este redefine os «crimes vividos», construindo novos conceitos, mas ainda enquanto organiza e inter-relaciona estes últimos em meta-objectos tipológicos (a que chamaremos «campos penais») (...) as estruturas discursivas (...) presidem a esta criação, classificação e arrumação dos «crimes» pelo discurso...” (António Hespanha, 1984: p. 194).

Desta forma, crime mais não é do que uma construção sociocultural. Um determinado comportamento só é crime fruto da valorização que a sociedade faz acerca do mesmo, não se trata de uma característica intrínseca à natureza do comportamento mas, antes, de uma construção social, logo, humana. É na sequência de um determinado contexto socio-económico e cultural decorrente de um determinado espaço-tempo que a construção da noção de crime se desenrola. Pelo que, nem todo o comportamento que constitui uma violência sexual e de género é crime, assim como nem todo o crime é uma violência sexual e de género. Por violência sexual e de género entendem-se todos os comportamentos que se traduzem em violência sexual, violência física, violência económica, violência psicológica e emocional, e por último, práticas culturais nefastas (ACNUR, 2003: pp. 10-15). A violência sexual e de género tem por base as relações de poder presentes nas sociedades em função do género, isto é, relações de poder baseadas nos papéis sociais de mulheres e homens. Estas relações de poder reflectem-se na redacção, interpretação e aplicação da letra da lei. Desta forma, nem todo o comportamento (seja ele violência de género ou não) redundará na possibilidade de privação da liberdade de quem agride. Perante esta factualidade cumpre reflectir acerca da pena de prisão e da sua utilidade em casos de violência de género (nomeadamente nos casos de violência sexual e de género).

## II. TEORIAS ABOLICIONISTAS DO DIREITO PENAL

A justiça restaurativa surge na década de 1970, como uma alternativa à justiça retributiva, através de mecanismos alternativos de resolução do litígio penal que podem variar entre uma abordagem maximalista e uma abordagem minimalista. A abordagem maximalista de pendor abolicionista é caracterizada pela total substituição da justiça retributiva (sistema penal) com a subsequente aplicação do modelo de justiça restaurativa como reacção a qualquer tipo de crime, entre os quais se incluem os crimes mais graves e os agentes do crime

mais perigosos. A abordagem minimalista centra o seu foco apenas no procedimento e na vontade do agente de crime e da pessoa ofendida. Se estes pretenderem participar na solução do conflito, (em casos em que a possibilidade legal de recurso a processos restaurativos seja admitida), podem solicitar o envio do processo para mecanismos alternativos de resolução de conflitos em complementaridade à justiça retributiva. Por norma, a abordagem minimalista é adoptada para os crimes menos graves pelo que surge como complemento da justiça retributiva, ao invés de ser uma substituição total do sistema penal como no caso da abordagem maximalista.

O abolicionismo penal advoga o repensar de forma crítica o direito penal e a sua resposta perante a ocorrência de ilícitos penais. De acordo com Cláudia Santos Cruz o abolicionismo resulta de uma “rejeição da justiça penal como forma de reagir à «situação-problema» que é o crime” pretendendo o abolicionismo ser uma “alternativa à justiça penal” (Cláudia Cruz Santos, 2014: p. 70-71). O abolicionismo propõe a redução do sistema penal enquanto mecanismo de controlo social sendo que algumas correntes do Abolicionismo advogam mesmo a supressão do sistema penal. Como evidencia Alberto Bovino (*apud* Arthur Kullo) “o abolicionismo tem como objecto de estudo o sistema penal e, como objectivo, a destruição do seu objecto de estudo” (Arthur Kullo, 2014: p. 6913).

Assim, o abolicionismo abriu espaço para o pensamento crítico relativamente ao Direito Penal e às suas respostas perante a ocorrência de actos ilícitos. Entre os abolicionistas encontramos os não radicais, aqueles que apenas rejeitam a pena de prisão como «castigo» preferindo outras formas de «castigar» o agressor, e os radicais, aqueles que rejeitam na sua totalidade o sistema de justiça penal rejeitando qualquer tipo de «castigo» preferindo outro tipo de respostas tais como a terapia ou a reparação<sup>1</sup>.

Desta forma, o abolicionismo dá o mote à justiça restaurativa para repensar o Direito Penal e a sua resposta à ocorrência de ilícitos penais.

### III. JUSTIÇA RESTAURATIVA E A VIOLÊNCIA SEXUAL E DE GÉNERO

No caso português a mediação penal está prevista, contudo, não para os crimes sexuais (artigo 2.º n.º 3 al. b) da Lei n.º 21/2007, de 12 de Junho). Assim, os comportamentos que são violência sexual e de género e que são penalizados estão fora do âmbito da mediação penal. No que respeita à violência doméstica, Cláudia Santos Cruz defende, no quadro penal português, a adopção de mecanismos de resolução de litígio penal alternativos (Cláudia Cruz Santos, 2014: p.725 ss). À semelhança do defendido por Cláudia Santos Cruz para a violência doméstica, defendo a mesma solução, desta feita, para os casos de violência sexual e de género nos quais a pessoa que sobreviveu a uma violência sexual e de género proceda à solicitação do envio do processo para mediação penal (em concordância com a vontade do agressor). A solução que defendida é baseada numa abordagem minimalista, isto é, não é advogada a total substituição do sistema penal por mecanismos alternativos independentemente do crime e do agressor (abordagem maximalista), mas sim a complementaridade do sistema penal através de mecanismos alternativos de resolução de litígios, neste caso, aplicável a casos de violência sexual e de género.

---

<sup>1</sup> Neste sentido cumpre realçar que Elena Larrauri salienta que este tipo de respostas podem ser, em si mesmas, uma forma de «castigo» (*apud* SANTOS, Cláudia Cruz, *A Justiça Restaurativa – Um modelo de reação ao crime diferente da Justiça Penal: Porquê?, para quê e como?*, Coimbra: Coimbra Editora, p.71). Pelo que, há necessidade de distinguir por um lado, o abolicionismo penal (que no fundo mais não é do que o abolicionismo penal radical) e, por outro lado, do abolicionismo institucional, o qual critica as instituições (sejam elas prisões ou hospitais psiquiátricos judiciais) (SANTOS, Cláudia Cruz, *A Justiça Restaurativa...op. cit.*, p.71).

Esta solução não é isenta de críticas e questões. Muitas feministas<sup>2</sup> não recomendam a possibilidade de sobreviventes de violência sexual e de género solicitarem a mediação. Estas críticas prendem-se com o enorme risco de o agressor recorrer à manipulação para reproduzir a mesma dinâmica da relação de poder na mediação, obtendo, assim, domínio e vantagem na mediação. Conforme enuncia Cláudia Cruz Santos, há argumentos que defendem que a informalidade da mediação penal poderá favorecer eventuais manipulações por parte do agressor o que poderá banalizar (e «naturalizar») comportamentos violentos e diminuir a culpa do agressor, podendo culpar a própria sobrevivente de violência sexual e de género (Cláudia Cruz Santos, 2014: p.731). A este argumento acresce outro segundo o qual a ausência de rigidez própria do sistema penal, como também a proximidade do agressor, própria da mediação, podem levar a que a/o sobrevivente de violência sexual e de género sinta uma eventual pressão psicológica que a leve a ir a uma mediação que não deseja ou a aceitar uma reparação que não satisfaça realmente as suas necessidades (Cláudia Cruz Santos, 2014: p.731).

De forma a evitar este risco, há activistas que defendem a adopção da mediação de conflitos<sup>3</sup>, desde que sejam previstas e implementadas medidas que não reforcem nem o patriarcado nem os desequilíbrios das relações de poder característicos da violência sexual e de género.

Com base em ambos os testemunhos defendo a adopção de mecanismos de resolução alternativos para crimes de violência sexual e de género, com vista a, por um lado, reforçar os direitos da sobrevivente de Violência Sexual e de Género e a empoderar a pessoa sobrevivente, e por outro lado, de forma a combater o padrão de relação de poder e domínio característico da violência sexual e de género, através da reabilitação do agressor.

Efectivamente, ao longo das décadas as mulheres sobreviventes de violência sexual e de género têm denunciado as falhas do sistema no apoio às/os sobreviventes, fruto da ocorrência de revitimização, através não só do procedimento penal que leva a que as/os sobreviventes contem o sucedido diversas vezes ao longo do processo, como também através das atitudes pouco empáticas de alguns dos diversos intervenientes ao longo da investigação e julgamento. Tal leva a um sentimento de falta de protecção acrescido de um sentimento de impunidade fruto da mensagem social enviada pelo sistema penal aquando da interpretação e aplicação da letra da lei. Estes mesmos sentimentos de falta de protecção e de impunidade levam a que as/os sobreviventes de violência sexual e de género optem por não denunciar estas situações em função da falta de apoio, compreensão e respostas por parte do sistema penal. O que resulta num número de denúncias inferior às efectivas ocorrências.

Tendo em conta este panorama, bem como o facto de a esmagadora maioria dos agressores (na sua esmagadora maioria homens, conforme retrata o relatório do Ministério da Administração Interna de 2015, p. 43) ser reincidente, entendo que possa haver uma maior utilidade no recurso a um mecanismo alternativo de resolução de litígios. Tal permitirá uma tramitação processual mais célere e o recurso a mecanismos menos formais para produção de prova e, conseqüentemente, uma maior assunção de responsabilidade por parte do agressor, levando esta assunção de responsabilidade a uma postura que poderá iniciar um processo de recuperação e cura do agressor.

Portanto, em vez de a solução centrar-se na retribuição, no castigo do agressor, poderá passar por uma medida que «reabilita» o agressor, que quebra padrões de

---

2 Entrevista concedida à autora a 04.12.2017 m Bristol (PKY\_1).

3 Entrevista concedida à autora a 04.12.2017 m Bristol (PKY\_2).

comportamento e que restaura a confiança e sentimento de protecção da/o sobrevivente de violência sexual e de género.

No entanto, e porque se trata de um mecanismo complementar ao sistema penal, aplicar-se-á caso a/o sobrevivente e o agressor assim o entendam e apenas aos comportamentos de violência sexual e de género que se encontrem criminalizados.

Por outro lado, não se ignora que doutrina há que perante esta possibilidade indagará da mensagem social emitida: poderá a possibilidade de recurso a mecanismos alternativos de resolução de litígios redundar numa mensagem de censura social diminuída e dúbia quanto à gravidade dos crimes de violência sexual e de género?

De acordo com alguma doutrina, a mediação poderá transmitir uma mensagem social que «desvaloriza» os comportamentos que incluam a possibilidade de recurso a mediação penal, no sentido de poder ser transmitida a ideia de que estes comportamentos não têm a mesma censura penal, - e como tal social - que os restantes comportamentos (previstos como ilícitos penal) que não incluam a possibilidade de recurso à mediação penal (André Lamas Leite, 2006: p. 119). Desta forma, poder-se-á veicular a mensagem de que há ilícitos penais «menores» que outros em razão da possibilidade de recurso à mediação penal (André Lamas Leite, 2006: p. 119).

Não obstante a posição desta doutrina, e apesar de reconhecer as preocupações subjacentes às mesmas, creio que a solução será benéfica pelas seguintes razões:

A vantagem da possibilidade de recurso à mediação penal, prende-se não só com a celeridade e a informalidade deste mecanismo, como também pelo facto de existir uma maior facilidade de produção de prova e de assunção de responsabilidade por parte do agressor. Acresce ainda que, na solução que defendo, a redacção da lei penal deverá permitir que os comportamentos penalizados, possam seguir para mediação se agressor e pessoa ofendida estejam de acordo. Quanto à solução final, ao resultado da mediação, se não houver acordo quanto à mesma, a lei deverá prever a possibilidade de continuar o processo em sede de procedimento penal podendo redundar na privação de liberdade para o agressor em caso de prova da prática do ilícito. O que se propõe pois, é tão somente, a possibilidade de recorrer à mediação penal, em alternativa ao julgamento, caso sobrevivente e agressor assim concordem, apresentando-se este mecanismo sugerido como complementar ao sistema penal.

Não obstante os argumentos da doutrina que entende que a mensagem de censura social destes comportamentos pode ficar comprometida, ou de certa forma, diminuída, entendo não ser assim. Efectivamente, esta opção dá a possibilidade de escolha para as/os sobreviventes de violência sexual e de género e agressores de optarem ou por um procedimento penal ou por um mecanismo alternativo de resolução de litígio. Esta alternativa procura reagir à falta de resposta do tradicional modelo de justiça retributiva, o qual reforça o sentimento de falta de protecção e impunidade. Sentimentos, estes, que creio serem combatidos através da mediação penal. Acresce, ainda que, a mediação, dependendo da forma como é prevista legalmente e implementada, poderá não só empoderar as/os sobreviventes de violência sexual e de género, como também despoletar a transformação da dinâmica e padrão comportamental do agressor, uma vez que envolve a assunção da responsabilidade deste último.

Neste sentido, entendo que a mediação penal pode oferecer uma via complementar à do sistema penal, com vista a dar uma resposta mais célere, menos formal e mais ajustada às necessidades de sobreviventes e agressores de violência sexual e de género. De nada serve um sistema rígido com muitas garantias, mas pouca eficácia na resposta aos casos de violência sexual e de género. Assim, mais benéfico será um sistema informal e célere que responda às

necessidades de sobreviventes e agressores e que promova, efectivamente, a pacificação entre ambos e entre aqueles e suas famílias e respectivas sociedades, desde que sejam tomadas as devidas ressalvas de forma a evitar o reforço dos mecanismos de manipulação e de relações de poder próprias da masculinidade hegemónica.

#### IV. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELEZA, Teresa Pizarro e MELO Helena, *A mediação penal em Portugal*, Almedina: 2012.

HESPAÑA, António Manuel Botelho, “Da «Justitia» à «Disciplina»: Textos, poder e política penal no antigo regime” in *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Eduardo Correia*, II, Coimbra: Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra, 1984, pp. 139-232.

KULLOK, Arthur, “O abolicionismo penal segundo Louk Hulsman”, *Revista do Instituto do Direito Brasileiro*, Ano 3 (2014), n.º 9, pp. 6907-6935.

LEITE, André Lamas, “A mediação penal de adultos: análise crítica da Lei n.º 21/2007, de 12 de Junho” in *MaiaJurídica*, n.º 2, Julho-Dezembro 2006, pp. 107-143.

MORAIS, Tatiana, *A violência sexual e de género nos campos de população refugiada: análise e enquadramento legal* [dissertação de mestrado], Junho 2015.

SANTOS, Cláudia Cruz, *A Justiça Restaurativa– Um modelo de reacção ao crime diferente da Justiça Penal: Porquê?, para quê e como?*, Coimbra: Coimbra Editora, 2014.

##### IV.1 Referências Documentais

ACNUR, *Sexual and Gender-Based Violence Against Refugees, Returnees and Internally Displaced Persons. Guidelines for Prevention and Response*, de maio 2003, pp. 10-15, conforme consultado em linha em <http://www.refworld.org/docid/3edcd0661.html> (19.10.2017).

Ministério da Administração Interna, *Relatório MAI 2015*, conforme consultado em linha em <http://www.portugal.gov.pt/pt/pm/documentos/20160331-pm-rasi.aspx> (19.10.2017).

##### IV.2 Legislação

Lei n.º 21/2007, de 12 de Junho, conforme consultado em linha em [http://www.pgdlisboa.pt/leis/lei\\_mostra\\_articulado.php?artigo\\_id=&nid=1459&tabela=leis&pagina=1&ficha=1&nversao=#artigo](http://www.pgdlisboa.pt/leis/lei_mostra_articulado.php?artigo_id=&nid=1459&tabela=leis&pagina=1&ficha=1&nversao=#artigo) (19.10.2017).

**ENTRE SUASSU, WOSWAY, GAYS E OUTRAS IMAGENS  
IDENTITÁRIAS: DIVERSIDADE SEXUAL  
E DE GÊNERO, ETNICIDADE E CLASSE  
EM CONTEXTOS URBANOS DA AMAZÔNIA  
BRASILEIRA**

SOUZA GONTIJO, FABIANO  
ERICK SILVA, IGOR

## ENTRE SUASSU, WOSWAY, GAYS E OUTRAS IMAGENS IDENTITÁRIAS: DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO, ETNICIDADE E CLASSE EM CONTEXTOS URBANOS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA.

Servindo-nos da narrativa biográfica de um indígena do estado do Pará, no Brasil, e baseando-nos na (ou nas ausências da) vasta literatura sobre diversidade sexual e de gênero produzida ao longo das décadas de 1990 e 2000, ponderaremos sobre as articulações transitivas dos sistemas de representações sobre a sexualidade no interior da Amazônia e as maneiras peculiares como sexualidade, etnicidade e classe (mas também, em menor grau, gênero, raça e regionalidade), enquanto marcadores sociais da diferença, se relacionam na base desses sistemas de representações. Assim, será possível tratar das tensões vividas pelo interlocutor em questão entre a sua noção de aldeia e a realidade citadina, entre o coletivismo e o individualismo, entre particularismo e universalismo e entre as políticas indigenistas tradicionalistas e as políticas (pós-) identitárias (pós-) modernas... e a tensão entre sexualidade e etnicidade. Enfim, trata-se de trazer subsídios para o incremento das reflexões sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos pouco estudados até o momento e, deste modo, contribuir para corroborar com a crítica aos silenciamentos colonizadores tradicionalmente impostos, na América Latina, às práticas sexuais e às construções identitárias sexualizadas dos povos indígenas amazônicos pelos estudos de gênero e sexualidade, pelos estudos de etnicidade e pela etnologia indígena.<sup>1</sup>

Foi em meio ao regime das águas e das matas da região amazônica brasileira que surgiu e se desenvolveu ao longo dos últimos sete milênios um emaranhado complexo de sociedades que agrupamos sob o título de “povos indígenas”. A região é conhecida pela maneira peculiar como as águas abundantes regem a vida de seus moradores, caracterizando suas relações, por um lado, com o ambiente e os recursos naturais das florestas de modo geral, e, por outro, entre os humanos e com os não humanos, e, assim, implementando símbolos, mitos e ritos que organizam e dão sentido a modos de ser, estar e pensar singulares (Gontijo & Erick 2017a; Laraia 2006; Lévi-Strauss 2004; Pizarro 2012; Furtado, Leitão & Mello 1993). Registros arqueológicos pré-coloniais e históricos não poderiam deixar de enfatizar, a seu turno, a vocação aquática e florestal das atividades dos humanos que povoaram e que vêm ocupando, em seus movimentos migratórios diversos, essa vasta região (Fausto 2000). Segundo Neves, “[a]s evidências de ocupação humana na foz do Rio Tapajós com o Amazonas – onde hoje se encontra a cidade de Santarém – remontam a cerca de 7 mil anos e a área urbana atual tem sido ocupada continuamente há pouco mais de mil anos, desde o século 10.” (2015: 80) Arqueólogos/as que atuam na região de Santarém avançam ainda que ali existiu aquele que talvez tenha sido o maior aglomerado urbano da Amazônia pré-colonial. Os povos que viveram ali sucederam-se em função de suas atividades relacionadas às águas abundantes e às florestas, ou seja, à pesca nos rios, igarapés, furos e igapós e à coleta na várzea (Neves 2006; Schaan 2010).

No entanto, as grandes transformações econômicas e políticas dos últimos quatro séculos decorrentes das novas configurações do modo de expansão europeia capitalista

---

<sup>1</sup> Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) do Brasil pela bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida para o primeiro autor e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Brasil pela bolsa de Mestrado concedida para o segundo autor através do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

baseado na colonização e na globalização, com suas consequências sociais e culturais e seus rearranjos territoriais na região amazônica, acarretaram uma série de alterações nos modos de vida locais, dentre as quais a dizimação, a migração e/ou a assimilação forçada das populações nativas (Gomes 2016; Roberts *et alii.* 2017; Ruiz-Peinado Alonso & Chambouleyron, 2010). No período colonial, Santarém já despontou como um importante centro urbano, no caminho entre a capital colonial do Grão-Pará, Belém, e o interior amazônico repleto das desejadas “drogas do sertão”, tão interessantes para os colonizadores portugueses, que introduziram escravos africanos para o trabalho agrícola e doméstico e “civilizaram” e “cristianizaram” indígenas para o uso na extração das riquezas vegetais e minerais. Entre os séculos XVIII e XIX, assim, a Amazônia brasileira tornou-se o cenário da instauração de tipos de relações sociais que sustentavam a economia extrativista, por um lado, e, por outro, em menor grau, a atividade agrária, em ambos os casos, baseadas na mão-de-obra e nos conhecimentos indígenas, inclusive através de processos de escravização – chamados comumente de “preação” – que, geralmente, levavam ao extermínio ou à assimilação forçada ou “caboclicação” dos nativos (Beltrão 2012; Chambouleyron 2010; Henrique 2012, 2013; Pacheco de Oliveira 2016; Salles, 2005).

Guzmán aponta que, nesses processos, observa-se:

[...] a escravidão ilegal e sem controle, o excesso de trabalho junto às casas e fazendas dos portugueses, a má nutrição, o alcoolismo, a destruição das referências culturais e familiares [...], a ‘mistura’ a outros grupos nas aldeias missionárias através do processo de caboclicação, por se europeizarem ou mesmo por se africanizarem [...]. (Guzmán 2015: 5)

Taketa atenta também para o fato de que as desigualdades assim produzidas terão

[...] implicações na organização social do trabalho, com a formulação de preconceitos acerca de certos tipos de ofícios associados aos trabalhos manual e físico, e das condições de vida de homens e mulheres indígenas, africanos, mestiços e seus descendentes. (Taketa 2018: 64)

Ao longo dos séculos XIX e XX, essas relações sociais desembocaram na prática do “aviamento”, ainda tão corriqueiro nos dias de hoje, com novas roupagens (Costa 2012a, 2012b; Santos 1980; Santos Júnior, 2014).

Santarém, hoje uma das maiores cidades do interior da Amazônia brasileira com quase 300.000 habitantes<sup>2</sup>, representa, assim como tantas outras cidades da região, a condensação prototípica das contradições e mazelas resultantes dos impactos nefastos dos grandes projetos de desenvolvimento empreendidos nas últimas décadas – deslocamentos de populações de outras regiões em busca de melhores condições de vida, inchaço urbano, êxodo rural, acamponesamento indígena, urbanização e procedente empobrecimento das populações nativas, desastres ambientais consequentes da expansão agrícola e do extrativismo predatório, etc. (Cardoso de Oliveira 1978; Castro & Marín 1993; Mello 2006; Morán 1990; Pacheco de Oliveira 1998; Gontijo 2017) Trata-se de uma cidade povoada por migrantes nordestinos (operários, colonos e pequenos agricultores) e sulistas (empresários, comerciantes e grandes fazendeiros), em meio a uma imensa maioria de “caboclos amazônicos” (Pereira 2004; Trindade Júnior 2011).

---

<sup>2</sup> A população estimada, em 2017, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, é de 294.302 habitantes. De acordo ainda com o mesmo Instituto, Santarém tem 27% de sua população vivendo na zona rural, o salário médio mensal dos trabalhadores formais é de 2,1 salários mínimos, 45,6% da população recebe rendimento nominal mensal per capita de até ½ salário mínimo, 83,1% das receitas do município são oriundas de fontes externas, somente 38,1% dos domicílios possuem esgotamento sanitário adequado e 7,8% das vias públicas são urbanizadas – tudo isso configuraria um município relativamente pobre, marcado por contradições, com médias de bem-estar bem abaixo do nível nacional: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santarem/panorama> (acessado em 28/05/2018).

Segundo alguns especialistas, a identidade cabocla teria sido forjada para negar as múltiplas formas de organização social e cultural das sociedades pré-coloniais, contribuindo, assim, para recusar a possibilidade existencial aos povos indígenas deslocados ou então assimilados (Castro 2013; Harris 2006; Rodrigues 2006). Mas, segundo Taketa:

[...] essa identidade em formação não consegue elimin[ar as múltiplas formas de organização social e cultural das sociedades pré-coloniais] em sua totalidade, tendo, diante de uma agência criativa, renegociado uma série de crenças, práticas e elementos, adquirindo capacidade de resistência e sobretudo de adaptação e mudança diante das tentativas de enquadramento. (Taketa 2018: 70)

Dizimados ou desconhecidos, silenciados, negados e apagados pela situação colonial, subsumidos à força na (periferia da) sociedade global, os povos indígenas da região de Santarém vêm, desse modo, resistindo à fadada dissipação com reações multifacetadas. A produção acadêmica das últimas cinco décadas, em particular nas Humanidades, tem originado reflexões denunciadoras dos mecanismos de opressão e subjugação dos povos tradicionais, contribuindo ainda, de certo modo, para pautar as reivindicações dos movimentos sociais indígenas (Cardoso de Oliveira 1978; Pacheco de Oliveira 1998; Viveiros de Castro 1999, 2006). Mas, essa produção acadêmica parece acabar reforçando, talvez involuntariamente, o emudecimento de alguns temas, tais com a sexualidade indígena, como têm alertado Fernandes (2015) e Fernandes & Arisi (2017). Da mesma forma, os estudos sobre sexualidade no Brasil, já bem consolidados em seus mais de quarenta anos de produção continuada, deixaram de lado as realidades indígenas e etnicamente diferenciadas, como já apontamos em outros textos (Gontijo & Erick 2015; Gontijo & Erick: 2017b). Ora, é possível dizer que se observa, assim, o avigoramento da tutela sobre os povos indígenas, por parte dos próprios acadêmicos denunciadores dos arbitrários culturais históricos de opressão e subjugação, ao denegar-lhes a possibilidade de expressão de suas experiências identitárias sexualizadas?

Em Santarém, pudemos acompanhar, entre 2015 e 2017, a vida de alguns sujeitos indígenas, estudantes da Universidade Federal do Oeste do Pará, que nos narraram suas experiências enquanto sujeitos que mantêm relacionamentos afetivos com sujeitos considerados como sendo do mesmo sexo. São narrativas de desafio e resistência (Scott 2013) que servem para retirar-lhes do duplo anonimato – enquanto indígenas e enquanto homossexuais – ao qual foram submetidos.

Um desses sujeitos, João (pseudônimo), nos forneceu uma narrativa de suas experiências, que passaremos a relatar a partir daqui. Numa maloca em reconstrução<sup>3</sup>, atrás de sua casa, havia uma banca – uma mesa com um pano branco – sobre a qual se encontravam diversas estátuas de santos, tais como Nossa Senhora da Conceição, São Sebastião, Santa Bárbara, Santo Antônio, Santa Rita de Cássia e Nossa Senhora de Aparecida, além de imagens de caboclos, desenhos de indígenas nas paredes de madeira, cabeças de “bichos do mato” pendentes, penas de arara e outras aves e muitos pedaços de pau, folhas e ervas. Uns maracás e restos de cigarro de tauarí completavam a parafernália da maloca, juntamente com tambores pelo chão: com os primeiros, seriam chamadas as entidades indígenas, os caboclos e encantados; com o segundo, seria defumado o ambiente, sacralizando-o para receber os seres espirituais; enfim, com os tambores, tocava-se para

---

<sup>3</sup> Se “terreiro” é como é chamado o espaço sagrado dos rituais religiosos de matriz africana no Brasil, a “maloca” é um dos nomes dado ao local da realização da pajelança de matriz indígena na Amazônia.

convidar as entidades africanas. João nos contou que a primeira entidade a chegar é sua “mãe”, Jarina, indígena; depois, vêm Erundina, Dona Mariana, Caboclo Rompe-Mato, Guaraci; daí, apresentam-se as linhas de pajés, com João da Palha, Laurelino, Merandolino, Antoniozinho do Cafezal de Alenquer, dentre outros, todos eles pajés que viveram na região entre os rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns; em seguida, vêm as entidades serpentes, como Seu Cobra Coral, Joana Caninana, Seu Jiboia, Pirarucuboia, Boiúna, Cascavel, Surucucu do Fogo, etc; enfim, quando possível, toca-se para Oxossi e Oxum, que regem a cabeça de João. Aqui e ali, percebem-se umas apostilas e livros de Antropologia, Sociologia e História, para o uso universitário de João. As coisas presentes em sua maloca e os nomes das entidades citadas mostram que estamos diante de uma pessoa que, identificando-se como indígena de uma etnia<sup>4</sup> da região do rio Tapajós, experimenta o mundo à sua volta de modo múltiplo, a partir de conhecimentos indígenas, afro-brasileiros e científicos, tornando-o um pajé de renome.

João nasceu em 1993 na zona rural do município de Santarém. Sua mãe, muito jovem na época, deixou que ele fosse registrado por seus avós maternos e fosse morar com eles, no município limítrofe de Belterra. Seu avô tinha e ainda tem uma pequena mercearia e sua avó vendia tacacá<sup>5</sup>, o que já não faz mais. Ao longo de sua infância, ajudava os avós na mercearia e no cultivo de frutas, legumes e verduras em um pequeno sítio que seu avô ainda possui a algumas poucas horas de viagem de lá.

O pai havia se separado da mãe logo após o seu nascimento, mudando-se para Manaus, onde ainda reside até os dias de hoje. De vez em quando, visita João e seus pais, residentes em Belterra. Os avós paternos são originários de um grupo étnico indígena da região, a mesma reivindicada como pertença por João – sua avó é evangélica neopentecostal, considerada por João como “*radical*”<sup>6</sup>. Sua mãe, cabeleireira, que nunca morou com ele e tem dois filhos com um outro marido, conta que seu pai teve que ir para Manaus, em razão de difamações relacionadas a acusações sobre a sua suposta homossexualidade: divulgou-se pela região que ele mantinha relações sexuais com homens, o que o fez migrar para Manaus e nunca mais se casar – para viver com mais liberdade a sua sexualidade, segundo João. Por parte de mãe, João revela que sua avó é de origem *tupniá* ou *tupaiú* da região de Santarém, enquanto seu avô teria nascido no Acre, filho de um homem nordestino que para lá migrou para trabalhar na exploração da borracha, e uma mulher indígena *kaxinamá*. Sua avó materna é católica, da vertente “carismática”, também “*radical*”, segundo João.

Até os oito ou nove anos de idade, morou em Belterra, antes de se mudar, com seus avós maternos e um tio, para o bairro onde mora atualmente, uma comunidade rural a uns quinze quilômetros da sede de Santarém, entre os municípios de Belterra e Mojuí dos Campos<sup>7</sup>. A comunidade, formada a partir da BR-163 (conhecida como Santarém-Cuiabá, construída para ser o escoadouro de parte da produção do agronegócio do estado

---

4 Evitaremos citar os nomes das etnias e/ou grupos étnicos. Sabe-se que, na região, há etnias e/ou grupos étnicos que resistiram com mais força ao apagamento promovido pela situação colonial, como os mundurucu e os wai wai, e outras que, mais recentemente, têm reivindicado, através de processos de etnogênese, em razão de seu quase desaparecimento, o reconhecimento político e étnico, como os borari, os tapajó e os arapiuns – ver, a respeito do tema das dinâmicas identitárias étnicas e dos processos de etnicidade dos povos indígenas no Brasil e também da etnogênese, Arruti (2006), Barth (2000), Bartolomé (2006), Beltrão (2012, 2015), Carneiro da Cunha (1986), Pacheco de Oliveira (1998), Santos & Neves (2015) e Viveiros de Castro (2006).

5 Trata-se de um prato tipicamente amazônico (composta por goma de mandioca, folhas de jambu, camarão e tucupi), de origem indígena, geralmente comido ao entardecer em cuias decoradas, em uma das inúmeras barracas que vendem o produto nas ruas das cidades da região.

6 Colocaremos sempre entre aspas e em itálico as palavras, expressões e trechos de falas do interlocutor.

7 Para evitar a identificação do interlocutor, optaremos por não denominar o local exato onde mora.

do Mato Grosso para os portos amazônicos em direção ao Oceano Atlântico) tem entre mil e mil e quinhentos habitantes, segundo João, originários do Nordeste ou de comunidades indígenas deslocadas das ribeiras do rio Tapajós, sobretudo da etnia *borari* de Alter do Chão.

João relata que soube por sua avó que, durante esses primeiros anos de sua vida, desmaiava e tinha convulsões com frequência diante de certas situações, como, por exemplo, quando entrava em “*mata fechada*” e quando se deparava com águas correntes, além de falar com a lua e com os animais. Os médicos nunca souberam exatamente o que lhe acontecia. Foi quando, aos 11 anos, uma rezadeira, mulher de um influente pajé indígena da região, detectou que o que lhe ocorria era a manifestação da mediunidade e que João ia ser um respeitado curador no futuro. A partir daí, embora sua avó fosse católica “*radical e fervorosa*”, João começou a realizar consultas: “*Eu começava a puxar a dimitidura em pessoas, pessoas que dimitiam o braço, aquela rasgadura por dentro da carne, eu ia lá e costurava com agulha e um pano, mas não furava a carne, não, eu ia costurando num pano e rezando e a pessoa ficava boa, não sei de onde vinha isso em mim.*”<sup>8</sup> (entrevista concedida em 2016). João rezava para os anjos da guarda e para os encantados, curava dimitidura, incorporava espíritos e misturava folhas, ervas e óleos que apanhava na floresta para fazer remédios que ajudavam nas rezas e benções.

Um dia, uma vizinha lhe convidou para ir a um templo da Igreja da Paz, confissão neopentecostal muito comum na região. João frequentou essa igreja e outras neopentecostais por oito anos, tornando-se um dos músicos preferidos e um fiel atencioso e rigoroso. Ele conta que frequentava essas igrejas com o intuito de curar a sua mediunidade, convencido também por sua avó paterna indígena que frequentava a Igreja Deus É Amor, em Belterra. Para permanecer na igreja, João foi obrigado, por sua avó e pelos pastores, a se desfazer de seus saberes sobre curandeirismo e, sobretudo, de toda a parafernália indígena que usava para as suas rezas, objetos considerados como demoníacos. Não demorou muito para perceber que essas igrejas operavam com mecanismos muito parecidos com os do curandeirismo e do xamanismo, através das “*revelações de profecias*”, incorporações de entidades, êxtase e transe, visões e vidência, danças frenéticas, etc., tudo ritmado por tambores e batuques que lembravam os terreiros de religiões de matriz africana. Mas, mesmo sendo “*evangélico*”, João conta que: “*sempre ia cheirar um tauari, mesmo sem gostar de fumar; tinha imagens de índios em casa, escondidas; eu era ligado com penas de animais, com casca de pau; até na igreja, às vezes as pessoas pediam para eu rezar elas, pediam para eu fazer um remédio, tudo escondido*” (entrevista concedida em 2016).

Aos 18 anos, João se afasta das igrejas neopentecostais, no mesmo momento em que se envolve com um grupo de valorização étnica indígena da região<sup>9</sup>, um grupo que tem desenvolvido um vigoroso trabalho de incentivo aos processos étnicos locais. Nesse momento ainda, João descobre que, através dos cursos de Humanidades da recém-criada Universidade Federal do Oeste do Pará, poderia se instrumentalizar para a reivindicação de direitos dos povos tradicionais e respeito às culturas indígenas amazônicas. Enfim, João começa a frequentar também terreiros de religiões de matriz africana, atraído pelos tambores e batuques e respondendo aos chamados de Oxum, entidade das águas, e Oxóssi, entidade das florestas. Assim, ao se afastar das igrejas e conhecer ativistas e pesquisadores envolvidos nos movimentos indígenas locais, João parece se descobrir indígena –

---

8 A dimitidura é um mal que acomete as pessoas, com fortes dores musculares, necessitando os serviços de um/a curandeiro/a ou rezadeira que consiste em friccionar a pele do membro, puxando-o fortemente. Ver, a esse sujeito, Langdon (1996), Maués (2007) e Vaz Filho (2016).

9 Para evitar a identificação do interlocutor, optaremos por não denominar as associações indígenas da qual faz parte.

literalmente, retirar a cobertura colonial que abafava o seu sentimento de pertença étnica; mas, um indígena interessado pelas coisas afro-brasileiras e, logo, pelo pertencimento nacional; e, enfim, um indígena consciente da necessidade de se lutar pelo reconhecimento dos povos tradicionais, através do conhecimento universitário libertador, que ajuda a “descobrir” a realidade.

No grupo indígena, João aprendeu o nheengatu, língua geral do tronco tupi usada para a catequese (no passado e também nos dias de hoje) e, atualmente, importante instrumento de afirmação étnica na Amazônia, sobretudo usado por povos que foram proibidos de falar suas línguas originais. O grupo, segundo ele, “[t]rabalha nas aldeias, por exemplo, com o resgate cultural, o resgate do artesanato, grafismos, registro de cânticos, o resgate de rituais, o resgate das línguas perdidas e o ensino do nheengatu, essas coisas, empoderamento indígena mesmo.” (entrevista concedida em 2016). Na sede do grupo, João lia tudo o que encontrava, tudo o que dizia respeito à vida dos povos indígenas, tudo o que lhe aparelhava para a compreensão dos mecanismos de produção e manutenção da etnicidade. Ao conhecer os/as antropólogos/as que produziam o material para as oficinas, João decidiu ingressar na Universidade Federal do Oeste do Pará para seguir uma carreira que contribuísse para as atividades do grupo. Assim, João foi-se tornando uma figura central no grupo, a ponto de, no início de 2018, ser nomeado para um conselho municipal de Santarém, adquirir projeção nacional como compositor e letrista de músicas em línguas indígenas, além de atuar como pajé renomado na região do rio Tapajós, e, enfim, ser uma importante liderança das políticas de ações afirmativas em sua universidade.

“Descobrimo-se” indígena, João parece ter-se “descoberto” homossexual. Embora confesse que desde criança achava “os corpos masculinos mais bonitos” (entrevista concedida em 2016), João passa a se aceitar como “homossexual”, “gay” ou “suassu” (em seus próprios termos, sendo o último usado pelo seu povo para designar a prática entre pessoas do mesmo sexo) quando, por um lado, em Alter do Chão, tenta ter uma relação sexual com uma amiga, aos 19 anos de idade, e não consegue, e, por outro, assume para si mesmo que está apaixonado por um de seus vizinhos que morava com a tia, no mesmo momento. A paixão pelo vizinho é correspondida e João se sente impelido a falar sobre a paixão com a tia do vizinho e com os seus próprios familiares, principalmente com os seus avós maternos. Para a sua surpresa, todos aceitam com normalidade a paixão do jovem casal, com exceção dos pais do vizinho, que o obrigam a se mudar para Manaus. Sua avó paterna, evangélica neopentecostal, tem dificuldade em aceitar a sua homossexualidade e tenta levá-lo novamente para frequentar a sua igreja, em vão. Segundo ele, muitos familiares por parte de pai, geralmente evangélicos, passaram a evita-lo. No grupo indígena onde milita e na universidade, todos sabem de sua homossexualidade, assim como nas comunidades e aldeias que frequenta para a realização das inúmeras atividades de valorização étnica indígena.

Quando perguntado sobre a maneira como, nas comunidades que frequenta, os indígenas aldeados lidam com a sua homossexualidade, João nos cita o exemplo de uma localidade às margens do rio Tapajós, onde, anualmente, acontece uma grande festa que congrega indígenas de toda a região, assim como estudantes da universidade, pesquisadores, ribeirinhos e demais curiosos. Durante os dias de festa, há muita cantoria e dança, momentos durante os quais, segundo ele, sob o efeito das bebidas ingeridas, intercursos sexuais fortuitos acabam acontecendo nas áreas de floresta no entorno, inclusive encontros entre rapazes indígenas. João afirma que, devido a sua fama de pajé eficiente, as lideranças indígenas experientes das aldeias, geralmente mais idosas, o tratam com muito respeito e carinho, assim como os indígenas que vivem na cidade. Conta ainda que, na cidade, tem tido relações afetivas frequentes com outros indígenas que, em suas aldeias, não teriam a coragem de se relacionar com outros rapazes. Um caso curioso

aconteceu quando um desses jovens indígenas perguntou a João se ele tinha “*virado*” homossexual por ter se relacionado com João – ou “*wosway*” (mais um termo, de outra origem étnica, usado para designar práticas entre pessoas do mesmo sexo). João respondeu, dizendo-lhe que ele só se tornaria homossexual se mantivesse o relacionamento na forma de um casamento. O rapaz, então, pediu para se casar com João, ao que João se recusou, por não querer manter um relacionamento fixo. João declara que, depois de sua paixão pelo vizinho, teve diversos relacionamentos, inclusive com homens casados (alguns, indígenas), até se apaixonar novamente, desta vez à distância, por um rapaz que residia, no momento da entrevista, em Manaus, e que estava encantado com o “*jeitinbo indígena*” de João.

Mas, afinal, a afirmação étnica indígena de João tem alguma relação com a sua afirmação identitária homossexual? Para João, a militância no movimento indígena e o pertencimento étnico, o curso que faz na universidade e as desconstruções sociais promovidas pelo curso e a sua mediunidade e atuação na pajelança e nas religiões de matriz africana ajudaram-no a entender melhor que sua homossexualidade é só mais um aspecto na conformação de sua visão de mundo, posto que a sexualidade, para ele, tem a ver com a maneira como percebe as pessoas enquanto entes fluidos, sensitivos e cósmicos. Enfim, João aciona sinais de marcadores étnicos indígenas quando obra nas diversas atividades em prol da valorização dos povos tradicionais e quando atua como pajé; mas, aciona também sinais de marcadores (homo)sexuais quando participa das inúmeras festividades, em grande parte indígenas, já que, nas cosmologias indígenas que compartilha, há lugar para o acionamento desses sinais, sem que isso seja considerado despropositado ou inconveniente.

Através do relato das experiências de João, pode-se dizer que parece haver uma discrepância entre o que é relatado e experimentado por ele e o que os estudos de etnologia indígena e de etnicidade produziram, até bem pouco tempo atrás, sobre os povos indígenas como povos cuja sexualidade só faz sentido no âmbito de suas cosmologias, enquanto ideias, nunca como fatos reais e práticas vinculadas a desejos<sup>10</sup>? Pode-se também dizer que parece haver uma discrepância entre o que é relatado e experimentado por ele e o que os estudos sobre sexualidade produziram, até o momento, dando ênfase demasiadamente vigorosa nos desejos e práticas vigentes nos grandes centros urbanos do eixo Sul-Sudeste do Brasil? Teriam sido, assim, negados e silenciados pela situação colonial (Fernandes 2015), não só os modos de vida dos povos indígenas como um todo, mas sobretudo certas experiências, como as que dizem respeito aos desejos e práticas sexuais em sua vinculação com os processos étnicos (Gontijo & Erick 2015)?

Foi dito a João, certa vez, por uma de suas colegas, que ele tomasse cuidado, ao se expor como homossexual nas aldeias, para não criar constrangimentos. Continuariam as pautas de importância temática sendo organizadas, em parte, em função das verdades colonizadoras e subalternizadoras, desconsiderando a existência de inúmeros sujeitos sociais enquanto seres desejantes e desejados, como denuncia Fernandes (2015)?

Parece que, tanto a colonialidade (do saber e do poder – Lander, 2005), como a produção acadêmica descolonizadora, separaram em eixos distintos os estudos étnicos e

---

10 Recentemente, tem se intensificado a produção de reflexões sobre a sexualidade indígena – ver, a esse sujeito, o excelente dossiê organizado por Luísa Elvira Bealunde no periódico *Cadernos de Campo* (volume 24, número 24, de 2015) e o conjunto de textos de autoria de Cecília McCallum, Dany M. Rubio, Patrícia C. Rosa e Vanessa Lea no periódico *Cadernos Pagu* (número 41, de 2013: ), ambos bem significativos da necessidade de se atentar para a diversidade sexual e de gênero indígena no Brasil. Enfim, nós também produzimos três dossiês – dois no periódico *Amazônica: Revista de Antropologia* e um no periódico *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste* – que trazem artigos sobre a temática – ver Lopes, Gontijo, Fernandes & Tota (2016), Fernandes, Gontijo, Lopes & Tota (2016) e Gontijo, Fernandes, Tota & Lopes (2016).

de etnicidade, por um lado, e, por outro, os estudos da diversidade sexual e de gênero, como campos (do saber e... do poder) que pouca conexão teriam – ou, pelo menos, pouca conexão *relevante* teriam – fragmentando o conhecimento da realidade dos povos indígenas. Os processos de subalternização coloniais, promovendo a heteronormatividade, o dimorfismo sexual essencialista e a heterossexualidade compulsória, teriam naturalizado as divisões sexuais binárias, inscrevendo-as nos corpos e legitimando-as com os conhecimentos científicos. No entanto, na realidade cotidiana dos sujeitos assim subalternizados e marginalizados, aqueles sobre os quais recaíam o silenciamento, o apagamento e a exclusão, a vida seguia o seu ritmo de resistência criativa.

Para descolonizar o saber e o poder e romper com a decolonialidade da sexualidade, seria talvez preciso ouvir o que os sujeitos dizem sobre as suas vivências e experiências, inclusive sobre as relações (indissociáveis?) entre etnicidade e sexualidade, e, assim, contribuir para a elaboração de visões de mundo que não corroborem mais com a ideia colonialista de que a sexualidade é sempre pecado e de que, por conseguinte, a salvação redencionista passaria pela negação da sexualidade indígena. Os próprios povos indígenas – sobretudo os sujeitos mais jovens – estão obrando para isso, como se pode notar nas inúmeras iniciativas que vêm despontando em eventos como os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas, com a pauta da relação entre etnicidade e homossexualidade desde sua quarta edição, realizada precisamente em Santarém, em 2016<sup>11</sup>.

## I. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARRUTI, J. M. A. (2006): “Etnogêneses Indígenas”. Em: RICARDO, Beto / RICARDO, Fany (ed.): *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pág. 50-64.

BARTH, F. (2000). “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. Em: BARTH, Fredrik: *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pág. 25-68.

BARTOLOMÉ, M. A. (2006): “As Etnogêneses: velhos e novos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. Em: *Mana*, v. 12, n. 1, pág. 39-68.

BELAUNDE, L. (2015): “O Estudo da Sexualidade na Etnologia”. Em: *Cadernos de Campo*, v. 24, n. 24, pág. 399-411.

BELTRÃO, J. F. (2012): *Povos Indígenas na Amazônia*. Belém: Estudos Amazônicos.

BELTRÃO, J. F. (2015): *Povos Indígenas nos Rios Tapajós e Arapiúns*. Belém: Supercoros.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1978): *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1986): Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. Em: CARNEIRO DA CUNHA, M.: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EdUSP.

---

11 Os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas acontecem desde 2013, apresentando-se como um importante espaço de discussões que reúne indígenas de todo o Brasil, sobretudo estudantes universitários – em 2013, foi realizado em São Carlos (São Paulo); em 2014, em Campo Grande (Mato Grosso do Sul); em 2015, em Florianópolis (Santa Catarina); em 2016, em Santarém (Pará), organizado por estudantes da Universidade Federal do Oeste do Pará; e em 2017, em Salvador (Bahia).

CASTRO, F. (2013): “A Identidade Negada. Discutindo as representações e autorrepresentações dos caboclos da Amazônia”. Em: *Revista de Antropologia*, v. 56, n. 2, pág. 431-475.

CASTRO, E. / MARÍN, R. E. A. (1993): “Amazônia Oriental: territorialidade e meio ambiente”. Em: LAVINAS, L. / CARLEIAL, L. / NABUCO, M. R. (ed.): *Reestruturação do Espaço Urbano e Regional no Brasil*. São Paulo: Ed. Jucitec/ANPUR.

CHAMBOULEYRON, R. (2010): “Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão”. Em: *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, pág. 79-114.

COSTA, F.A. (2012a): *Economia Camponesa nas Fronteiras do Capitalismo: teoria e prática nos EUA e na Amazônia Brasileira*. Belém: NAEA.

COSTA, F.A. (2012b): *Elementos para uma Economia Política da Amazônia: Historicidade, territorialidade, diversidade, sustentabilidade*. Belém: NAEA.

FAUSTO, C. (2000): *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

FERNANDES, E (2015): *Descolonizando Sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas. Brasília: Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília.

FERNANDES, E./ ARISI, B.M. (2017): *Gay Indians in Brazil: untold stories of the colonization of indigenous sexualities*. Cham: Springer International Publishing.

FERNANDES, E. / GONTIJO, F. / LOPES, M. / TOTA, M. (2016): “Apresentação – Dossiê “Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos ou Periferizados e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades”. Em: *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, pág. 9-12.

FURTADO, L.G. / LEITÃO, W. / MELLO, A.F. (ed.) (1993): *Povos das Águas: realidades e perspectivas na Amazônia*. Belém: MPEG.

GOMES, D. (2016): “O Lugar dos Grafismos e das Representações na Arte Pré-Colonial Amazônia”. Em: *Mana*, v. 22, n. 3, pág. 671-703.

GONTIJO, F. (2017): “Gênero, Sexualidade e Etnodesenvolvimento na Amazônia: reflexões a partir de tipos-ideais”. Em: *Revista FSA*, v. 14, n. 5, pág. 55-72.

GONTIJO, F. / ERICK, I. (2015): “Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações”. Em: *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 4, pág. 24-40.

GONTIJO, F. / ERICK, I. (2017a): “ ‘Pesca Profissional’, Mudança Social e Resistência em Santarém, Pará”. Em: *Illuminuras*, v. 18, n. 44, pág. 236-250.

GONTIJO, F. / ERICK, I. (2017b): “Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades no Pará”. Em: *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 4, n. 7, pág. 249-272.

GONTIJO, F. / FERNANDES, E./ TOTA, M. / LOPES, M. (2016): “Apresentação: ainda sobre novos descentramentos em outras axialidades da diversidade sexual e de gênero”. Em: *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, pág. 261-262.

GUZMÁN, D.A. (2015): “Festa, Preguiça e Matulagem: o trabalho indígena e as oficinas de pintura e escultura no Grão-Pará, sécs. XVII-XVIII”. Em: *Revista Estudos Amazônicos*, v. XIII, n. 1, pág. 1-29.

HARRIS, M. (2006): “Presente Ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo”. Em: MURRIETA, R. / ADAMS, C. / NEVES, W. (ed.): *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablum, pág. 81-108.

HENRIQUE, M. C. (2012): *Índios na Amazônia do Século XIX*. Belém: Estudos Amazônicos.

HERNIQUE, M. C. (2013): “A Perspectiva Indígena das Missões Religiosas na Amazônia (Século XIX)”. Em: *História Social*, n. 25, pág. 133-156.

LANDER, E. (ed.) (2005): *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: Clacso.

LANGDON, E.J. (1996): *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC.

LARAIA, R.B. (2006): “Resenha – Claude Lévi-Strauss, Quatro Décadas Depois: As Mitológicas”. Em: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, pág. 167-169.

LEA, V.R. (2015): “O Som do Silêncio (Paul Simon)”. Em: *Cadernos Pagu*, n. 41, pág. 87-93.

LÉVI-STRAUSS, C. (2004): *O Cru e o Cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify.

LOPES, M. / GONTIJO, F. / FERNANDES, E. / TOTA, M. (2016): “Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades – apresentação”. Em: *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, pág. 10-13.

McCALLUM, C. (2015): “Nota sobre as Categorias “Gênero” e “Sexualidade” e os Povos Indígenas”. Em: *Cadernos Pagu*, n. 41, pág. 53-61.

MAUÉS, R.H. (2007): “Religião e Medicina Popular na Amazônia: etnografia de um romance”. Em: *Revista Antropológicas*, v. 18, n. 2, 2007, pág. 153-182.

MELLO, N.A. (2006): *Políticas Territoriais na Amazônia*. São Paulo: Annablume.

MORÁN, E. (1990): *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

NEVES, E.G. (2006): *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Zahar.

NEVES, E.G. (2015): “A Cidade de Todos os Tempos”. Em: *National Geographic*, Edição brasileira - dezembro de 2015, pág. 76-90.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (1998): “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados?’ Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. Em: *Mana*, v. 4, n. 1, pág. 47-77.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2016): *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades”*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PEREIRA, J.C.M. (2004): *Importância e Significado das Cidades Médias na Amazônia: uma abordagem a partir de Santarém*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém: Núcleo de Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará.

PIZARRO, A. (2012): *Amazônia: as vozes do rio*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

ROBERTS, P. / HUNT, C. / ARROYO-KALIN, M. / EVANS, D. / BOIVIN, N. (2017): “The Deep Human Prehistory of Global Tropical Forests and its Relevance for Modern Conservation”. Em: *Nature Plants* 3, n. 17093 - <https://www.nature.com/articles/nplants201793>

RODRIGUES, C.I. (2006): “Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença”. Em: *Novos Cadernos NAEA*, v. 0, n. 1, pág. 119-130.

ROSA, P.C. (2015): “Romance de Primas com Primas e o Problema dos Afetos. Parentesco e Micropolítica de Relacionamentos entre Interlocutores Tikuna, Sudoeste Amazônico”. Em: *Cadernos Pagu*, n. 41, pág. 77-85.

RUBIO, D.M. (2015): “Sexualidad y Afecto entre os Macuna e los Nükak, Pueblos de la Amazonía Colombiana”. Em: *Cadernos Pagu*, n. 41, pág. 63-75.

RUIZ-PEINADO ALONSO, J.L. / CHAMBOULEYRON, Rafael (ed.) (2010): *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Açai / Centro de Memória da Amazônia / PPHIST-UFPA.

SALLES, V. (2005): *O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão*. Belém: IAP/Programa Raízes.

SANTOS, R. (1980): *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz.

SANTOS, R.R.N. / NEVES, T.M. (2015): “Índios e Resistência Adaptativa na Amazônia Setecentista: além da mera reação espasmódica”. Em: *Revista Estudos Amazônicos*, v. XIII, n. 1, pág. 68-98.

SANTOS JÚNIOR, R.A.O. (2014): “Notas sobre o Dualismo Sociedade/Natureza e o Papel das Ciências Sociais na Questão Ambiental”. Em: VIEIRA, I.C. / TOLEDO, P.M. / SANTOS JÚNIOR, R.A.O. (ed.): *Ambiente e Sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, pág. 79-100.

SCHAAN, D.P. (2010): “Deixando a Terra Natal: as migrações pré-colombianas”. Em: CANCELA, C.D. / CHAMBOULEYRON, R. (ed.): *Migrações na Amazônia*. Belém: Açai, pág. 9-26.

SCOTT, J.C. (2013): *A Dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre.

TAKETA, B.V. (2018): *O Novo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance* Belém do Grão-Pará. Texto de Exame de Qualificação. Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará.

TRINDADE JÚNIOR, S.-C.C. (2011): “Cidade Médias na Amazônia Oriental: das novas centralidades à fragmentação do território”. Em: *Estudos Urbanos e Regionais*, v. 13, n. 2, pág. 135-151.

VAZ FILHO, F.A. (2016): *Pajés, Benzedeiros, Puxadores e Parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia*. Santarém: Ed. UFOPA.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1999): “Etnologia Indígena”. Em: MICELI, Sérgio (ed.): *O Que Ler na Ciência Social Brasileira*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS, pág. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006): “No Brasil, Todo Mundo é Índio, Exceto Quem Não é”. Em: RICARDO, Beto / RICARDO, Fany (ed.): *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pág. 41-49.



**A RELIGIOSIDADE NO ENFRENTAMENTO  
DA REALIDADE SOCIAL DA MATERNIDADE  
COM CRIANÇAS PORTADORAS DE MICROCEFALIA,  
ASSOCIADA AO 'SURTO' DE ZIKA VÍRUS  
NO NORDESTE BRASILEIRO**

LEMONS, FERNANDA

## A RELIGIOSIDADE NO ENFRENTAMENTO DA REALIDADE SOCIAL DA MATERNIDADE COM CRIANÇAS PORTADORAS DE MICROCEFALIA, ASSOCIADA AO ‘SURTO’ DE ZIKA VÍRUS NO NORDESTE BRASILEIRO

Essa comunicação busca descrever a realidade e o impacto social do surto de microcefalia, bem como analisar a construção e a elaboração de teodiceias, no contexto de enfrentamento da maternidade diante dessa realidade social epidêmica. Objetiva-se, portanto, analisar a influência da religiosidade no enfrentamento da realidade social da maternidade junto a crianças com microcefalia, associada ao surto de Zika vírus no nordeste brasileiro.

Há três anos a sociedade brasileira deparou-se com uma grave e tríplice situação epidêmica: os casos de Dengue, Chikungunya e Zika (ZIKV), doenças que têm como vetor o mosquito *Aedes aegypti*. Essa epidemia, não apenas mobilizou instituições nacionais e internacionais responsáveis pela saúde pública, como também alarmou toda a população brasileira, uma vez que veio acompanhada de um aumento crescente no número de casos de microcefalia, nas regiões aonde ocorre maior incidência do surto.

Segundo dados fornecidos pelo Governo Federal, especificamente do Ministério da Saúde, a dengue é encontrada em outros países, entretanto, só foi detectada no Brasil no ano de 1986. Porém, um artigo publicado em 1993, pela Revista do Instituto de Medicina Tropical de São Paulo, evidencia que ‘a primeira epidemia de dengue diagnosticada em bases clínicas e laboratoriais no Brasil, ocorreu em Boa Vista, Roraima, em 1982’ (VASCONCELOS 1993: 141). Logo, 1986 seria, portanto, a detecção epidêmica nos estados do Rio de Janeiro, Ceará e Alagoas, totalizando doze mil pessoas contaminadas nestes estados. No caso da febre Chikungunya, foi identificada no Brasil em 2014, entretanto, o vírus já havia sido isolado – pela primeira vez – na Tanzânia, em 1953.

No nordeste brasileiro, no primeiro trimestre do ano de 2015, um número considerável de indivíduos apresentou sintomas similares ao da dengue e da Chikungunya, entretanto, o diagnóstico sorológico fora negativo para estas doenças, porém, positivo para o ZIKV. ‘Este foi o primeiro caso notificado de infecção por ZIKV no Brasil’ (ZANLUCA 2015: 569).

Dada a complexidade do mapeamento entre os primeiros relatos de infecção humana na África e Ásia e sua primeira aparição no nordeste brasileiro, uma das hipóteses levantada é de que a chegada do vírus pode ter se dado pela entrada massiva de estrangeiros no Brasil, em decorrência da Copa do Mundo, no ano de 2016. Outrossim, casos autóctones da doença já foram relatados, bem como a presença do vírus na urina, na saliva e no sêmen, o que indicaria uma possibilidade, ainda não estudada com profundidade, de transmissão sexual. Entretanto, dada a prematuridade de sua presença nos estudos científicos, ainda não há certezas sobre as formas de transmissão do ZIKV.

Não bastasse o impacto dessa tríplice epidemia, observou-se uma intensa correlação entre microcefalia e a infecção por ZIKV. Um número significativo de mulheres, que ainda grávidas tiveram contato com o vírus, conceberam seus bebês com uma malformação cerebral congênita,

Seis meses após o início do surto ZIKV, houve um aumento incomum de recém-nascidos com microcefalia no Brasil. Em 2015, 1.248 novos casos suspeitos foram registrados, o que representa um aumento de vinte vezes quando comparado aos últimos anos. A transmissão materno-fetal do ZIKV foi previamente demonstrada. No Brasil, o ZIKV foi detectado no líquido amniótico de duas mulheres grávidas de bebês com microcefalia e no tecido de um

recém-nascido com microcefalia que morreu após o nascimento. Assim, o Ministério da Saúde do Brasil tem associado esta malformação com a infecção ZIKV intra-útero (VENTURA 2016: 1).

A médica cearense Adriana Melo, que atua como pediatra e especialista em medicina fetal na cidade de Campina Grande no estado da Paraíba, foi a primeira pesquisadora a suspeitar da relação entre o ZIKV e a microcefalia, quando os casos começaram a aparecer com frequência em seu consultório. Após a divulgação de sua descoberta enfrentou muita desconfiança por parte da comunidade científica, entretanto, a partir de novembro de 2015, o Ministério da Saúde do Brasil reconheceu a possibilidade dos casos de microcefalia estarem associados às gestantes que tiveram contato com o ZIKV, e apesar de não haver confirmações dessa correlação epidêmica, os indícios e o crescente número de casos apontaram para a transmissão materno-fetal da doença.

Hoje, transcorridos quase três anos dessa realidade, os boletins epidemiológicos publicados pelo Ministério da Saúde demonstram que foram notificados 13.385 casos, dos quais 2.753 foram confirmados e 3.211 estão em processo de investigação. Diante disto, chamou-nos atenção tal fenômeno, que aparentemente só poderia ser explorado pelo campo da saúde, entretanto, observando os meandros que envolviam a realidade social das famílias afetadas pela epidemia, debruçamo-nos à exploração do tema no âmbito das Ciências Sociais das Religiões.

Outrossim, observou-se que diante do fenômeno que se apresentara, tanto a realidade social dos sujeitos afetados pela doença, quanto as implicações de gênero a respeito das representações da maternidade, poderiam ser abordadas a partir da religiosidade dos sujeitos, bem como suas legitimações religiosas diante dessa experiência paradoxal.

O interesse pelo tema surgiu a partir da repercussão midiática, nacional e internacional, sobre a suspeita de associação do ZIKV com a microcefalia. Num primeiro momento, o que nos chamou a atenção foi o impacto que a epidemia causou na realidade social brasileira, principalmente, entre indivíduos em situação de vulnerabilidade social. Num segundo momento, inquietou-nos a potencial expansão e o aumento progressivo dos casos de microcefalia associado ao ZIKV, entre os anos de 2015 a 2017. E por fim, a concentração dos casos de microcefalia (com possibilidade de infecção congênita pelo ZIKV) no Nordeste, totalizando em 2016 cerca de 91% dos diagnósticos confirmados da doença no Brasil.

Diante das evidências inventariadas inicialmente, pressupomos que um estudo com esse nível de problematização poderia assumir uma perspectiva transdisciplinar, haja vista a dimensão multifacetada que o problema social apresenta. Ou seja, apesar dos dados epidemiológicos indicarem uma inserção da pesquisa, exclusivamente, no campo da saúde, na verdade seu impacto social para a realidade de grupos familiares afetados pela epidemia ultrapassou este campo temático. Portanto, fez-se necessário considerar também as implicações sociais da doença, bem como sua incidência, que estão diretamente condicionadas às questões regionais, de classe, de gênero, de saneamento e saúde pública, logo, pertinente às ciências sociais.

No que tange às Ciências das religiões, consideramos que esta área poderia agenciar meios para o diálogo transdisciplinar sobre o problema, se considerarmos, neste caso, que o campo religioso pode proporcionar condições para significar as precárias condições humanas (BERGER, 1985). Ou seja, diante de uma realidade social precária, como o caso da epidemia de microcefalia associada ao surto ZIKV no Nordeste, é possível que a religiosidade das mães contribua como um recurso ao enfrentamento da doença. Para isto, buscou-se compreender o impacto social do surto de microcefalia, a partir da realidade de famílias residentes no Nordeste; analisou-se as implicações de gênero sobre a maternidade diante dos

casos de microcefalia, assim como as atribuições do cuidado familiar como representação exclusivamente feminina; e por fim, observou-se a construção e elaboração de teodiceias, no contexto de enfrentamento da maternidade associada à realidade social da microcefalia.

Nossa hipótese inicial é de que em situações de precariedade social e biográfica, a religiosidade constituía-se enquanto elemento significativo e reordenador da realidade. Tal fato, baseou-se na constatação de que o impacto do surto epidêmico de microcefalia na região nordeste do Brasil afetou grupos familiares que já se encontravam em situação de vulnerabilidade social, principalmente, no caso das mulheres, uma vez que a maternidade está marcadamente permeada pelas representações sociais de sexo, que destinam à mulher a responsabilidade do cuidado infantil. E, no caso da maternidade relacionada à doença, potencializou-se este encargo feminino, produzindo uma condição paradoxal, como pode também ser observado em um estudo realizado para analisar a ‘experiência da maternidade de mães de crianças com e sem doença crônica no segundo ano de vida’,

A experiência da maternidade no grupo de crianças com doença crônica tendeu a ser mais difícil do que no grupo de mães de crianças sem doença crônica pelo sofrimento da criança decorrente de sua condição, pelos inúmeros sentimentos controversos despertados nas mães - alguns deles associados à culpa, angústia e superproteção -, pela ansiedade de separação mãe-criança e pelo pouco auxílio de outras pessoas (CASTRO E PICCININI 2004: 97).

Essa condição paradoxal – que envolveu a expectativa da chegada de um filho e o defronte com suas limitações físicas e/ou neurológicas – despertou sensações múltiplas. Pois, influenciou na produção e elaboração de teodiceias diante desta realidade precária, haja vista a influência que os elementos religiosos podem ter no contexto social brasileiro (PRANDI & PIERUCCI, 1996; TEIXEIRA & MENEZES, 2010; MONTERO, 2006).

A importância das religiões no contexto brasileiro pode ser visualizada por meio de dados censitários do IBGE. Segundo o último Censo realizado (2010), no que se refere à religião da população brasileira, apenas 8% dos entrevistados responderam o quesito ‘sem religião’. Isto significa que, praticamente 92% da população brasileira declara algum tipo de religião, e destes ‘sem religião’, não é possível dimensionar o significado dessa declaração, uma vez que na concepção individual tal afirmativa pode representar uma não filiação a grupos religiosos, não excluindo, portanto, práticas e crenças construídas e bricoladas individualmente (HERVIEU-LÉGER, 2008). Comparado a outros países como a França, o Brasil apresenta uma laicidade relativa, uma vez que mesmo indiretamente, os elementos de religiosidade estão presentes no cotidiano (MONTERO, 2006). Apesar da presença de ‘forças secularizantes’ (BERGER, 2001), a religião ainda se apresenta como um elemento significativo na realidade social dos brasileiros (PRANDI & PIERUCCI, 1996), logo, um importante sistema cultural (GEERTZ, 2011).

Enquanto referencial teórico, servimo-nos das concepções de Peter Berger acerca da realidade social enquanto construção humana, e sua relação com a religião. Também fora fundamental sua perspectiva sobre a construção e elaboração das teodiceias, para explicar e justificar a realidade social, uma vez que ‘a religião é a ousada tentativa que conceber o universo como humanamente significativo’ (BERGER, 1985). Danièle Hervieu-Léger (2008) contribuiu com a análise da religiosidade enquanto elemento ‘bricolado’, a partir de experiências individuais e coletivas. Segundo ela, a religiosidade composta pelo sujeito contemporâneo independe da instituição religiosa e seus dogmas, pode se constituir a partir das necessidades subjetivas e simbólicas dos sujeitos. No que se refere às discussões acerca das representações da maternidade, autores como Anthony Giddens (1993) e Elisabeth Badinter (1985), apresentaram-nos recursos teóricos para analisar as transformações entorno de tais representações contemporâneas.

De maneira geral, elementos teóricos da antropologia cultural e da sociologia da saúde contribuíram para análise de nosso objeto de pesquisa, se considerarmos que estamos partindo dos dados extraídos do campo da saúde para analisar, a partir de um problema epidêmico, suas implicações socioantropológicas. Outrossim, a categoria gênero fora de fundamental importância para o diálogo das questões pertinentes às representações da maternidade, uma vez que contribuíram para percepção das construções sociais de sexo.

No que se refere ao estado da arte, só foi possível encontrar pesquisas (AZEVEDO, 2015; ZANLUCA, 2015; VENTURA, 2016) que discutissem nossa temática a partir do campo da saúde, quando os primeiros ensaios nacionais e internacionais, sobre a associação do ZIKV com a microcefalia, apresentaram seus primeiros resultados. O que mais se aproxima do estado da arte de nossa pesquisa, discutindo as relações entre maternidade e cuidado infantil diante de doenças, foram estudos da área da Psicologia (CASTRO & PICCININI 2004; MOURA, 2004), que apesar de não tratarem da microcefalia em associação com a infecção congênita por ZIKV, contribuíram para nossa análise. Isso posto, após levantamento bibliográfico, no Brasil e no Exterior, não encontramos pesquisas que discutissem o problema epidêmico da microcefalia associado ao ZIKV, a partir da área das Ciências Sociais das Religiões. Talvez pelo fato de não haver, aparentemente, possibilidade dialógica desta área com os problemas que cercam nosso objeto, tese que justificaremos posteriormente.

Como já mencionado, essa pesquisa caracteriza-se pelo caráter trans e multidisciplinar, pois partiu de um problema nacional epidemiológico no campo da saúde e perpassou por grandes áreas como as Ciências Sociais e das Religiões. Baseados em pressupostos socioantropológicos da relação saúde-doença, a análise dos dados epidemiológicos demonstrou a capacidade de refletir, mesmo que em perspectiva, aspectos significativos da realidade social brasileira.

Doenças como a microcefalia já foram analisadas pelo campo da saúde, uma vez que tal infecção congênita, bem como as consequências para a criança portadora da síndrome, já foram verificadas, analisadas e bem sistematizadas no campo acadêmico. Entretanto, sua análise associada ao surto de ZIKV é muito recente, tendo sido observada pela primeira vez em 2015. Ainda se menciona, com muita reserva, a exclusiva responsabilidade do ZIKV pela epidemia de microcefalia em território nacional, dado o desconhecimento científico desta realidade e o pouco tempo de exploração do problema. Porém, os dados são significativos e alarmantes, conduzindo-nos à provável constatação desta associação. Desde que fora iniciado o protocolo de notificação para suspeitas de ‘casos de microcefalia e/ou malformações, sugestivos de infecção congênita’, pelo Ministério da Saúde do Brasil, foram notificados 13.835 casos, dos quais 5.892 (42,6%) foram descartados, 2753 (19,9%) foram confirmados e 3.211 (23,2%) ainda estão em processo de investigação.

Desde que houvera a suspeita de ‘casos de Microcefalia e/ou malformações, sugestivos de infecção congênita’ associados ao ZIKV, instaurou-se um problema de abrangência nacional, com consequências gravíssimas às gestantes. Entretanto, a situação é mais grave na região nordeste do país, que como já mencionada, concentra 91% dos casos confirmados da doença. Destaca-se nesta região os estados de Pernambuco, com 27% dos casos confirmados de ‘microcefalia e/ou malformações, sugestivos de infecção congênita’, seguidos da Bahia com 18% e da Paraíba com 9%. Entretanto, quando os dados são cruzados com a densidade demográfica e o tamanho territorial, fornecidos pelo IBGE, a Paraíba aparece em 2º lugar, uma vez que este estado é significativamente menor que a Bahia.

A pesquisa fora desenvolvida no núcleo regional onde o problema foi identificado e comunicado à comunidade científica pela primeira vez (Paraíba). A importância do estudo deve-se ao fato de tratar de uma questão em pauta no cenário nacional, momento em que tal

discussão encontra pertinência e fundamental relevância. Estudos acadêmicos têm sido promovidos pelas Universidades brasileiras e estrangeiras, e patrocinados pelo Ministério da Saúde, entretanto, no âmbito da saúde. Tais pesquisas são fundamentais, pois, buscam a detecção do vírus, sua genotipagem e associação com o desenvolvimento congênito da microcefalia, bem como as formas de infecção e ação do vírus. Entretanto, faz-se necessário também, concomitante às pesquisas laboratoriais no âmbito da infectologia e das ciências médicas, compreender a realidade social que envolve o problema e seus sujeitos, nunca, antes de 2015, registrado na literatura médica.

As questões epidêmicas têm implicações no campo da saúde, mas também determinantes consequências socioculturais, pois podem alterar significativamente a organização política e econômica das cidades. A história social das doenças demonstra que, alguns surtos epidêmicos foram responsáveis pela devastação de grandes cidades, impactando significativamente sociedades e culturas. A título de exemplo, podemos citar o surto de cólera-morbo ocorrido no Brasil no final do século XIX, responsável pela morte massiva de milhares de pessoas no nordeste brasileiro, em virtude da entrada de europeus pelo litoral. Na ocasião, uma série de leis higienistas surgiram para tentar frear a epidemia que se espalhava rapidamente, pela ausência de saneamento básico, o que implicou na criação de espaços para enterrar os mortos (cemitérios).

Academicamente, oferece uma perspectiva transdisciplinar para abordar o problema exposto, partindo das construções sociorreligiosas da realidade para significar um problema em pauta no contexto brasileiro. Além de observar, *in loco*, a realidade do surto de microcefalia e seu impacto social no Nordeste, ela ainda analisa a religião como sistema cultural, ou seja, sua importância diante de uma sociedade considerada secularizada. Além do mais, uma das características de nossa pesquisa foi seu ineditismo e pioneirismo acadêmico, no campo da Teologia e das Ciências Sociais das Religiões, pretendendo associar-se às demais pesquisas já iniciadas na área da saúde.

Esse estudo, apesar de partir de um problema macrosocial, não desconsidera os aspectos mais subjetivos, como a experiência das mães e das famílias afetadas pelo surto, relacionando-se assim, às questões microsociais da comunidade. Além do mais, se considerarmos a capacidade de abrangência nacional, no que se refere à representatividade da amostra, esse estudo mostrou-se pertinente, pois, além de ser sediado no Nordeste, mais especificamente nos estados com maior número de casos do surto, abarcou (por meio de amostragem) 5% dos casos catalogados no Brasil, respeitados os devidos desvios padrão do universo pesquisado.

## I. O SURTO DE MICROCEFALIA NO NORDESTE BRASILEIRO

O surto epidêmico de dengue no Brasil, bem como as mortes em decorrência da doença, já configurava uma preocupação do governo federal, entretanto, com o surgimento da febre Chikungunya e do ZIKV, colocou-se em pauta uma questão relacionada à saúde pública. Quando detectados os focos de infestação do mosquito *Aedes aegypti*, observou-se sua associação com a falta de saneamento básico.

A região nordeste do Brasil é responsável por 91% dos casos confirmados de ‘microcefalia e/ou malformações, sugestivos de infecção congênita’, conforme tabela abaixo,

Conforme dissemos anteriormente, o estado de Pernambuco representa 27% dos casos confirmados de ‘microcefalia e/ou malformações, sugestivos de infecção congênita’, seguidos da Bahia com 18% e da Paraíba com 9%. Esta constatação condiciona-nos a focalizar os casos na região nordeste do Brasil, haja vista sua discrepância proporcional em relação às demais regiões brasileiras.

Isto posto, apresentamos um panorama das doenças causadas pelo surto epidêmico ocasionado pelo mosquito *Aedes aegypti* no último ano, com objetivo demonstrar o surgimento e a possibilidade já admitida – pelos órgãos governamentais – da associação do ZIKV com os casos de microcefalia, a partir de 2015. O referido panorama é capaz de indicar a realidade social dos sujeitos afetados pela epidemia.

A suspeita e a confirmação da doença no âmbito familiar desajustam as relações no grupo. O impacto do diagnóstico confirmado da microcefalia está diretamente associado à mudança de vida, principalmente das mulheres, se considerarmos as implicações de gênero sobre a maternidade e o cuidado infantil. Além dos cuidados específicos que um indivíduo com essa malformação exige, soma-se o estigma da doença do filho. Segundo Goffman (1985), o “estigma pode ser definido na relação como algum elemento diferencial, que a realidade social denomina como ‘normal’, ou seja, o estigmatizado só o é, porque determinados indivíduos considerados ‘normais’ se distinguem do estigmatizado, por alguma característica específica”. Segundo o autor, as deformidades físicas podem ser classificadas como um dos tipos de estigma. A título de exemplo, Erving Goffman considera que a doença ainda acompanha a mesma lógica de sentido que traziam os gregos ‘para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava’ (GOFFMAN 1985: 5). Considera ainda que entre os primeiros cristãos, ‘os sinais corporais de distúrbio físico’ estavam relacionados às alusões religiosas. Ou seja, qualquer espécie de malformação física era resultado de atos pecaminosos, de pouco ou nenhuma obediência às determinações divinas.

Desde o diagnóstico intrauterino, até o nascimento da criança com microcefalia, há uma sucessão repentina e desenfreada de episódios dramáticos que afetam o grupo familiar, mas principalmente as mães, o que representa uma série de implicações biopsicossociais para a mulher. Diante desse percalço na trajetória biográfica das mães, há que se buscar sentido para a realidade social precária que se apresenta, que suspeitamos ainda ser antecedida pela escassez de recursos básicos a sobrevivência.

Diante dessa realidade social precária, a religião – entendida aqui não exclusivamente por sua dimensão institucionalizada, mas enquanto elaboração dos sujeitos sociais em torno de suas mais variadas composições de credo, crenças e espiritualidades (religiosas ou não) – pode contribuir para o ajuste social dos sujeitos envolvidos nessa problemática. Ou seja, é provável que dentre as mães que enfrentam esta precária e fortuita experiência, surjam aquelas que encontrem nas legitimações religiosas explicações para significar suas realidades, haja vista que ‘a religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas’ (BERGER 1985: 41).

Estamos nos perguntando, portanto, pela influência da religiosidade, entre mães de crianças com microcefalia, e a produção de sentido no enfrentamento desta realidade social. Diante deste problema central, observou-se impacto social da doença entre as famílias afetadas pelo surto de microcefalia na região nordeste do Brasil; observou-se também significativas implicações de gênero para a representação da maternidade no cuidado de crianças microcéfalas; e por fim, constatou-se a construção e elaboração de teodiceias diante da experiência da maternidade diante da microcefalia. Esse estudo demonstrou, portanto, que a religiosidade dos sujeitos contribui para a formulação de teodiceias, que por sua vez, contribui para o enfrentamento da realidade social precária diante da maternidade com crianças portadoras de microcefalia.

## II. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Raimunda do Socorro da Silva; OLIVEIRA, Consuelo Silva; VASCONCELOS, Pedro Fernando da Costa. Chikungunya risk for Brazil. Rev. Saúde

Pública, São Paulo, v. 49, 58, 2015. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-89102015000100509&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102015000100509&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 28 abr. 2016. Epub 18-Set-2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-8910.2015049006219>.

BADINTER, Elisabeth. Um Amor Conquistado: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BERGER, Peter L. Perspectivas Sociológicas: uma visão humanística. Trad. Donaldson M. Garschagem. 29ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 204 p. (Antropologia, I).

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 248p. (Antropologia, 5).

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1), pp.9-23, 2001.

BERGER, Peter L. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica das religiões. São Paulo: Paulus, 1985. 194 p. (Sociologia e Religião).

CASTRO, Elisa Kern; PICCININI, Cesar Augusto. A experiência de maternidade de mães de crianças com e sem doença crônica no segundo ano de vida. *Estud. Psicol. (Natal)*, Natal, v. 9, n. 1, p. 89-99, Apr. 2004. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-294X2004000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2004000100011&lng=en&nrm=iso)>. access on 30 Apr. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2004000100011>.

CASTRO, Elisa Kern; PICCININI, Cesar Augusto. Implicações da Doença Orgânica Crônica na Infância para as Relações Familiares: algumas questões teóricas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15 (3), 2002, pp. 625-635.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. São Paulo: LTC, 2011. 213 p.

GIDDENS, Anthony. A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Unesp, 1993. 228p.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação das identidades deterioradas. Trad. Mathias Lambert. 4ª ed. São Paulo: Zahar, 1985.

GOMES, Mônica Araújo; PEREIRA, Maria Lúcia Duarte. Família em situação de vulnerabilidade social: uma questão de políticas públicas. *Ciênc. Saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 357-363, Apr. 2005. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232005000200013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232005000200013&lng=en&nrm=iso)>. access on 28 June 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232005000200013>.

HERVIEU-LÉGER Danièle. La Religión, Hilo de Memoria. Tradução de Maite Solana. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

HERVIEU-LÉGER Danièle.. O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LUZ, Madel T. Complexidade do Campo da Saúde Coletiva: multidisciplinaridade, interdisciplinaridade, e transdisciplinaridade de saberes e práticas – análise sócio-histórica de uma trajetória paradigmática. *Revista Saude Soc.* São Paulo, v. 18, n. 2, pp. 304 – 311. 2009.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-)

33002006000100004&lng=en&nrm=iso>. access on 12 June 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>.

MOURA, Solange Maria Sobottka Rolim de; ARAUJO, Maria de Fátima. A maternidade na história e a história dos cuidados maternos. *Psicol. Cienc. prof.*, Brasília, v. 24, n. 1, p. 44-55, mar. 2004.. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932004000100006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932004000100006&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 22 maio 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932004000100006>.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, July 2006. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002006000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200008&lng=en&nrm=iso)>. access on 21 May 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>.

PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antonio Flávio. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCAVONE, Lucila. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. *Interface\_ Comunic, Saúde, Educ.* v.5, n. 8, pp. 47-60, 2001.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. 352 p.

VASCONCELOS, Pedro Fernando da Costa et al. Epidemia de febre clássica de dengue causada pelo sorotipo 2 em Araguaiana, Tocantins, Brasil. *Rev. Inst. Med. trop. S. Paulo*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 141-148, abr. 1993.. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0036-46651993000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-46651993000200005&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 28 abr. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0036-46651993000200005>.

VENTURA, Camila V. Et al. Ophthalmological findings in infants with microcephaly and presumable intra-uterus Zika virus infection. *Arq. Bras. Oftalmol.*, São Paulo, v. 79, n. 1, p. 1-3, fev. 2016.. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0004-27492016000100002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-27492016000100002&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 28 abr. 2016. <http://dx.doi.org/10.5935/0004-2749.20160002>.

ZANLUCA, Camila et al. First report of autochthonous transmission of Zika virus in Brazil. *Mem. Inst. Oswaldo Cruz*, Rio de Janeiro, v. 110, n. 4, p. 569-572, jun. 2015. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0074-02762015000400569&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0074-02762015000400569&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 28 abr. 2016. Epub 09-Jun-2015. <http://dx.doi.org/10.1590/0074-02760150192>.

# **NOMES: SUBJETIVIDADES TRANSFORMADORAS**

TAKAZAKI, SILMARA SIMONE  
PEDRO, JOANA MARIA

# NOMES: SUBJETIVIDADES TRANSFORMADORAS

## I. INTRODUÇÃO

"Meu nome é minha voz dirigida ao pensamento."

(Cinatti 1996)

Neste estudo, junto a breves teorias sobre feminismos, identidade e nomeações, apresentam-se algumas pessoas transgênero, interlocutoras de relatos temáticos sobre algumas questões do universo trans. Kaito, Matheus, Pedro e Vitor são homens transgênero brasileiros, e seus depoimentos acerca de suas trajetórias de (re)afirmação de identidade pela adoção de nomes sociais e/ou alteração do nome e gênero no registro civil estão, aqui, justapostos a alguns teóricos que tratam da temática.

Como metodologia, utilizam-se referenciais teóricos que tratam de identidade, além de livros e reportagens que relatam trajetórias da transição de pessoas trans, e ainda alguns depoimentos orais de pessoas trans. Os depoimentos escritos ou gravados em áudio e transcritos, baseados em um questionário próprio e focado na questão do nome social ou retificado. Os depoentes assinaram um termo de consentimento de uso de suas histórias. Relacionando estas fontes, este artigo traz a discussão sobre os significados implícitos na adoção de um novo nome na construção da identidade dos depoentes, buscando as subjetividades da escolha deste novo nome e as percepções pessoais sobre a mudança.

Se, quantitativamente, as questões LGBT\*<sup>1</sup> têm sido minoritárias nas discussões acadêmicas, dentro deste universo as questões trans são ainda mais invisibilizadas, por se tratar de um tema relativamente recente, e pela marginalização dos assuntos. Sem usurpar algum lugar de fala da comunidade trans, pretende-se com este trabalho abrir espaços para que mais algumas vozes ecoem, visto a necessidade de visibilizar violências, lutas por direitos, políticas e questões de saúde.

## II. O QUE É PARA O SER HUMANO SER O QUE É?

Hall trata da crise de identidade que atinge o sujeito na modernidade. Este sujeito, um dia unificado, agora se encontra dividido em várias categorias: nacionalidade, classe, etnia, religiosidade, língua, sexualidade e gênero. (Hall 2006: 09)

O autor traz três concepções de sujeito: a) do Iluminismo, cuja identidade era centrada e unificada desde o nascimento até a morte; b) o sociológico, que tinha uma identidade baseada entre o "eu" e a "sociedade"; e c) o pós-moderno, que pode possuir várias identidades, às vezes contraditórias e/ou não resolvidas. Esta identidade móvel, que pode ser diferente em momentos diversos, é a única possível nos dias atuais. Hall defende a percepção de descentração do indivíduo a partir de cinco avanços nas teorias sociais:

-questões externas, como as condições históricas e recursos materiais e culturais sob o qual nasce um indivíduo e que o identificam de diferentes formas (a partir das teorias de Marx);

-processos psíquicos que independem da razão, como sexualidade e desejos, sobre os quais o sujeito não tem domínio (Freud), e a necessidade do outro para se refletir na construção de sua identidade (Lacan);

---

<sup>1</sup> LGBT\*: Lésbicas, Gays, Bissexuais e Trans. O asterisco (\*) pretende abranger termos não contemplados na sigla, como Travestis, Intersexo, *Queer*, Assexual etc.

-a linguagem, anterior ao indivíduo (Saussure) em sua narrativa: ou seja, o indivíduo não é autor das afirmações ou dos significados das expressões na linguagem;

-o poder disciplinar (Foucault) exercido por instituições que regulam e vigiam cidadãos controlando corpo, trabalho, atividades, saúde, práticas sexuais; e

-o feminismo, como crítica teórica e movimento social, que trouxe novos hábitos para a sociedade junto a outros movimentos, como revoltas estudantis, lutas por direitos civis e movimentos pela paz, e apelava pela identidade social de seus manifestantes, sejam mulheres, gays e lésbicas, negros, etc. Questionou a distinção entre privado e público (com o *slogan* "o pessoal é político") e trouxe a contestação política sobre a família, sexualidade, trabalho doméstico, posição social das mulheres – incluindo a formação de identidades a partir de orientação sexual e gênero – e pautando-se sobre a diferença sexual. (Hall 2006: 37)

Ciampa (como Hall) não trata especificamente das questões LGBT\*, mas suas teorias são cabíveis no tema das identidades trans, quando afirma que o problema da identidade é a cisão entre o indivíduo e sociedade, que faz com que cada um não reconheça o outro como ser humano, e que a tarefa decorrente é um projeto político.

Defendendo uma identidade impermanente e instável, que não patologize a contradição, mudança ou transformação, o autor traz sua definição de identidade como movimento, desenvolvimento do concreto, metamorfose: "é sermos o Um e um Outro, para que cheguemos a ser Um, numa infundável transformação." (Ciampa 1984: 74)

Apesar do termo "identidade" estar sujeito a uma grande diversidade conceitual, conforme a área que o estuda (Antropologia, Filosofia, Psicologia, Sociologia) e que divide autores, estas duas concepções nos interessam, visto sua interrelação e complementação: de Ciampa, a partir da psicologia, que trata da identidade como metamorfose dada sua constante transformação, e que destaca a história pessoal dos sujeitos marcada pelo contexto histórico e social; e a partir da sociologia de Hall, que a defende como fragmentada, descentrada e deslocada culturalmente. Ambos tratam da identidade como mutante e passível de transformações.

### III. NO PRINCÍPIO, ERA O VERBO

Na psicologia, sabe-se da importância do nome na narrativa da identidade. A pergunta "quem é você?" leva invariavelmente a um questionamento interno do que o define, diferencia e distingue. O nome surge nesta resposta, como marco de identificação, mas não há resposta que produza conhecimento completo sobre alguma pessoa. (Ciampa 1984: 58)

Ginzburg trata da nomeação como um mecanismo de referência social. Tal prática é um mecanismo global de referência social, com duas funções: identificar cada elemento por meio da individuação no conjunto, a partir do nome próprio; e vincular este elemento a um grupo social restrito, por meio do sobrenome da família, por exemplo. Este vínculo a um grupo maior também pode ser etnia, religião, gênero; e estabelece o sentimento de pertença a determinado conjunto social: "[...] aquilo que distingue um indivíduo de outro em todas as sociedades conhecidas: o nome. As linhas que convergem para o nome e que dele partem, compondo uma espécie de teia de malha fina, dão ao observador a imagem gráfica do tecido social em que o indivíduo está inserido". (Ginzburg, apud Feijó, 2008)

A identificação a partir do nome, e também a diferenciação, também é corroborada por Ciampa, quando afirmar como o nome vem antes de tudo, na distinção do indivíduo em relação aos outros:

Nós nos identificamos com nosso nome, que nos identifica num conjunto de outros seres, que indica nossa singularidade: nosso nome próprio. Falamos: "chamo-me Fulano", sem prestar muita

atenção ao fato de que, antes que eu "me chamasse Fulano", eu "era chamado Fulano", ou seja, nós nos chamamos da forma como os outros nos chamam. Nós nos "tornamos" nosso nome: pense em você mesmo com outro nome (não como outra pessoa, mas você mesmo com outro nome); há um sentimento de estranheza, parece que não "encaixa". Geralmente as pessoas se sentem ofendidas quando, por qualquer motivo, trocamos seu nome; é sinal de amizade e respeito não esquecer nem confundir o nome das pessoas que prezamos." (Ciampa 1984: 63)

Segundo o autor, o nome não é identidade, e enquanto substantivo não revela a identidade, mas parte dela. O substantivo é o que nomeia o ser, mas para isso é necessária uma atividade: nomear. Portanto, a identidade não é o substantivo, mas verbo: identidade é atividade.

Todas as subjetividades imbuídas em um nome (pertença à família; diferenciação; significados conforme língua de origem; gênero imposto; referência e vínculo a pessoas/familiares) podem ser aceitas ou rejeitadas, e a adoção de um nome novo seja por qual motivo (casamentos; batismos religiosos; nomes artísticos; alterações por erros de grafia; mudança de gênero, etc) traz novos significados subjetivos, porém reais e concretos, e implica em transformações individuais e sociais.

#### IV. BRASIL

Como país latino-americano, o Brasil traz algumas particularidades nos debates. Alvarez trata dos movimentos feministas da América Latina como "campos discursivos de ação", fundamentais para ir além da história oficial e da sociedade civil, ao propor o debate sobre questões com pluralidade social, cultural e política. A autora sugere a coligação dos diferentes grupos, para que um feminismo plural descentralizado reúna as diferentes lutas, das lésbicas, das bissexuais, das mulheres trans, das pessoas designadas como mulheres, mas se identificam como homens, por exemplo. A diversidade e inclusão destes novos e/ou reconhecidos feminismos registra, portanto, um cenário heterogêneo, onde os debates são múltiplos, abrangendo questões sobre "corporalidades, sexualidades, e identidades de gênero" como também o "transfeminismo, o transgênero, o pós-gênero, o *queer*, e outros debates trazidos pelas trabalhadoras do sexo, mulheres trans, lésbicas e bissexuais". (Alvarez 2014: 44)

Tais diferenças demarcadas por estas autoras também são percebidas nas questões referentes à transsexualidade: apesar de várias similaridades com outros países, algumas diferenças são percebidas. A alteração do nome no registro civil, por exemplo, é rápida em vários países europeus; ou mesmo o uso do nome social é desnecessário, visto que em vários países do Hemisfério Norte é comum que as pessoas sejam chamadas pelo sobrenome, o que evita a demarcação de gênero. No Brasil, onde o prenome é o mais utilizado, a retificação de nome e gênero no registro civil pode demorar vários anos, e exige laudos de acompanhamento psicológico/psiquiátrico por períodos longos, visto a patologização da questão transgênero ainda vigente. Em vistas à demora do sistema judiciário ou mesmo o desejo de permanência do nome registrado (por diversos motivos), o Brasil inaugurou uma solução criativa: o uso de um nome social, conforme o desejo do requerente (Bento 2014).

Em 2018 o MEC (Ministério da Educação) homologou o uso de nome social nas escolas de educação básica de todo o Brasil. Com a mudança, estudantes podem solicitar que as escolas usem nomes sociais em documentos, listas de presença e outros documentos oficiais escolares, ainda que não constem no documento de identidade. A professora da Unilab e ativista Luma Nogueira de Andrade cita a importância do respeito, em reportagem:

O lema fundamental da educação é a inclusão. Não é incluir despindo as diferenças. Pelo contrário. É incluir aceitando e respeitando as diferenças. Para respeitar e tratar bem as pessoas trans é necessário, primeiro, o respeito à sua identificação, que é o nome. O nome pelo qual eu me identifico é o nome pelo qual eu existo. (Andrade 2018)

Tal urgência de discussões sobre o tema pode ser percebida com o relato de um dos depoentes, Kaito, que faz o tratamento hormonal há vários anos e solicitou judicialmente a alteração do nome e gênero no registro civil. A alteração do nome foi deferida em 2015; mas a alteração do gênero foi indeferida. Somente após um ano de processos e julgamentos, a mudança de gênero nos documentos foi aprovada, em 2016.

Seja em livros, entrevistas, vídeos, os depoimentos de pessoas trans sempre recaem, em algum momento, na questão do nome. Algumas pessoas mantêm o nome de registro, como a cartunista brasileira Laerte, que por pouco tempo utilizou o nome Sonia, mas decidiu voltar a usar o nome já conhecido profissionalmente. Outras trocaram ilegalmente, numa época em que não existia respaldo legal para esta questão, como João Nery – que, com isso, perdeu a validade de seus documentos acadêmicos. O caso está em processo judicial para legalização do nome novo.

Um projeto de lei no Brasil tenta reconhecer o direito à identidade de gênero das pessoas trans no Brasil, sem necessidade de autorização judicial, laudos médicos ou psicológicos, cirurgias ou hormonioterapias; preservando histórico de vida, assegurando acesso à saúde no processo transexualizador, e visa despatologizar as trans-identidades para a assistência médica, preservando o direito à família perante as mudanças registradas.

## V. SUBJETIVIDADES

A relação das pessoas trans com o nome anterior é diversa. Enquanto uns escondem e preferem desfazer a relação com o nome de registro, outros sentem a necessidade de manter esta relação – mantendo iniciais, usando a versão masculina/feminina do nome anterior, ou mesmo adotando o nome social, mas mantendo o nome de registro (por ativismo e/ou manutenção da identidade anterior). O nome de registro é a referência mais direta ao gênero designado, e a relação que se mantém (ou não) está ligada à visão que a pessoa tem sobre gênero/corpo, sobre a vida antes da transição ou sobre a própria transição.

Nery reitera a ideia da associação do nome atual/identidade com o nome de registro/identidade anterior: "rompi alguns tabus dentro da própria comunidade trans, quando não reneguei minha identidade social do passado, mesmo depois das cirurgias: Joana também sou eu e graças a ela me tornei o João que sempre tive dentro de mim". (Nery 2017: 61)

T. Brant fala da relação de seu nome anterior com uma identidade que permaneceu durante um tempo, mas que deve partir – como outra pessoa, outra identidade.

Reconheço que a Tereza não só fez parte de mim como veio para me ensinar a ser um homem melhor. [...]. Até ano passado eu dizia que seria sempre Tereza e não deixarei de ser na minha essência. Mas a vejo como um ciclo. Ela iniciou, eu termino. Ela me encontrou, agora está na hora de partir... (Brant 2017: 167)

Seja pela sonoridade, pelo formato de nome composto, pela versão feminino/masculino do nome dado no nascimento, muitos mantêm o vínculo da identidade que carregou e, em muitos casos, se reclama manter internamente, como outro alguém dentro de si, ou que pertence a si. Os relatos a seguir reiteram esta ideia:

O meu nome de registro (Aline) parece-me que fica cada vez mais distante de quem eu sou hoje. Acredito que ele teve a sua importância, até o momento da transição. Afinal, eu me perguntei por vários momentos: como eu faria para que todos compreendessem que eu prefiro ser tratado no masculino, se não fosse pela alteração de nome? Hoje, eu estranharia se ouvisse alguém pronunciar o meu nome de nascimento, mas não porque o nome em si me incomoda, mas pelo que vem junto com ele.

Quanto ao meu pai e aos meus amigos íntimos, se referindo ao meu nome de nascimento e também ao meu passado, sinceramente, não me incomoda. Isso de certa forma associa-se ao vínculo que tenho com a pessoa (intimidade). Além disso, é algo que me aproxima da minha história. Ou seja, é um nome que fez parte da minha vida. Acho que manter o nome de registro é, sim, uma forma de visibilidade da nossa existência. (Vitor)

---

Meu nome é Pedro Gai da Silva Soares, o meu nome de registro é Ana Claudia da Silva Soares e nome foi a pior parte de toda a transição, porque é como tu se apresenta. O Gai foi escolhido porque eu queria um nome composto, para ter ligação com o nome anterior. Ele se origina do nome Gaia, que é um nome feminino. (Pedro Gai)

---

Meu nome de registro é Priscila Mara, nome dado pela minha mãe, não tenho nenhum problema com este nome. Uso por não estar acostumado com o nome social... Mas faço a alteração em breve, para Matheus Henrique. (Matheus)

---

Quase que uma continuação natural dos jogos que eu própria já vinha fazendo com o nome que me deram ao nascer. Omar > Amaromar > Humoromar > Amara Moira. [...] E ainda lembram Moreira, meu último sobrenome, "pé de amora". (Moira 2017: 67)

Para outras pessoas, o rompimento é necessário: "minha relação com o nome velho era péssima, até hoje eu faço de tudo pra esconder. Teve amigos que tirei da minha vida por resistência [ao nome novo], meu pai.... Eu odeio o nome velho não falo pra ninguém, e retifiquei". (Kaito). Amara (2017) descreve relutância, erros, falta de compreensão de outras pessoas, e como isto lhe causava o desconforto: "eu queria a morte" (quando chamada pelo nome masculino).

Antes de se conseguir o reconhecimento judicial, o nome social é importante como respeito e reconhecimento da identidade. Por outro lado, o nome registro é usado para constranger a pessoa trans: "Geral da polícia [...] com requintes de crueldade, eles esfregando o RG na minha cara, me obrigando a dizer em voz alta o nome que estava ali, para todo mundo ouvir, me chamando de 'senhor' como forma de humilhação..." (Moira 2017). Outros relatos descrevem como as pessoas podem ser invasivas e o constrangimento, ainda que não intencional, é inevitável:

Mudar meu nome no RG é um novo passo. Vou assumir uma identidade masculina, isso vai evitar a série de explicações que tenho de dar quando apresento meus documentos. Já pensaram até que eu estava usando identidade falsa. Sempre que chego a algum lugar diferente, o segurança me coloca naquela situação constrangedora do "cara-crachá". (Brant 2017: 167)

---

A patologização das pessoas trans não colabora com a retificação do nome... pois só após quase 2 anos de acompanhamento multidisciplinar, laudo psicológico, é possível entrar com o pedido. E mesmo assim, após essa longa trajetória, alguns de nós tem os seus processos de alteração negados por juizes que misturam religião, crenças, ou não compreendem a totalidade de violência e agressões que estamos expostos, e o quanto essa alteração é importante. Eu, particularmente, ainda não quis ir atrás, porque não sinto tal necessidade, contudo como sou sempre questionado sobre minha documentação, genitália e afins, às vezes penso em entrar com o processo, porque tais situações cansam. (Vitor)

Enfim, o nome e a identidade são indissociáveis. Tal como relatam os depoentes, o pertencimento ao gênero com o qual se identifica é respaldado pelo respeito a um nome que condiz com sua percepção de si:

A mudança significou tudo, porque mudou minha autoestima em 100%. Fez eu ver que era possível fazer a mudança e por mais que as pessoas ainda errem em algumas coisas, estou caminhando. Talvez fique mais fácil quando meu exterior condizer melhor com o nome. (Pedro)

---

Quando minha mãe me chamou de Vitor, eu confesso que fiquei aliviado, porque pensei que a partir daquele momento, que ela pararia de impor esse universo hetero-cis-normativo... (Vitor)

---

Me senti livre me senti encaixado, parecia que deveria sempre ser assim, a cada Matheus ou Henrique me sinto feliz. (Matheus)

Enfim, a escolha do nome ainda pode se pautar no significado da palavra, como "Amara Moira", título de um poema sobre si mesma escrito muito tempo antes da transição, e expressão que ela encontrou na Odisseia de Homero, significa Destino Amargo; ou, no depoimento de Vitor (que significa "vitória, conquista"): "decidi pegar aquele mais próximo de um significado que remetesse ao contexto de superação".

## VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Preciado é filósofo espanhol, homem trans, ainda que não proclame disforia de corpo ou de gênero. Seu posicionamento é político e filosófico, e questiona a relação de gênero com o corpo – a ideia de ser considerado 'mais' ou 'menos' homem/mulher conforme níveis hormonais. Em 2015, solicitou o uso do nome Paul, mantendo o B. (Beatriz) de sua identidade anterior. Declarou, em entrevista:

...una variable discursiva tremendamente importante para modular mi género. A todas las sensaciones que experimento con el cambio de nombre y esta nueva transición las anoto compulsivamente. El nombre nuevo es una ficción, igual que el anterior. Pedirle complicidad a la gente, que te llame por otro nombre, incluso uno en el que al principio no te reconoces, es un pacto colectivo bellissimo. Un ejercicio de desidentificarme. Vivo este borrado con un enorme goce político. Cada vez que alguien me llama 'Paul' borra conmigo lo que el género normativo quiso hacer de mí. Tengo 44 años y me siento como un niño, llamando a todas las cosas de nuevo. (Preciado 2017:1)

Desidentificar-se de uma identidade anterior, apagando-a, para se reconhecer em outra, exige o pacto social de ser chamado pelo nome novo, e assim ser reconhecido como deseja. Os conceitos de identidade mutante de Ciampa, e descentrada de Hall podem, enfim, ser aplicadas para questão transgênero/corpo/sexualidade/nome, pelos mesmos motivos listados anteriormente:

- as condições históricas, culturais, geográficas trazem diferentes olhares sobre a questão de como a pessoa se identifica com seu gênero.
- a sexualidade e os desejos, e a necessidade do outro para se refletir na construção de sua identidade, também são decisivos na narrativa que desejamos ter de nós. Butler aponta a necessidade do outro no relato narrativo de si: o outro representa a possibilidade de a história ser devolvida de uma forma nova. O 'outro' é o receptor e reflexo da história contada (Butler 2017: 103).
- a linguagem anterior ao indivíduo em sua narrativa, tal como o nome escolhido, o gênero designado, os significados de "mulher" e "homem", também são citados por Butler. A

autora trata de uma possível "pré-história", anterior ao indivíduo, e aponta para a questão da linguagem já existente no relato que o indivíduo pode fazer de si:

Quando o infante chega ao mundo, ele é entregue desde o início a uma linguagem e a uma série de signos, interpretados de maneira geral, que começam a estruturar um modo já operante de receptividade e demanda. Dessa experiência primária de ter sido entregue desde o início surge um "eu". E o "eu", quaisquer que sejam suas pretensões de domínio, nunca vai superar o fato de ter sido entregue desde o início dessa maneira. (Butler 2017: 102)

- o poder disciplinar é importante na construção destas novas identidades fragmentadas e descentradas: a regulação das instituições (Estado, Igreja, escolas) sobre o corpo, seja na patologização, acesso a tratamentos, manutenção de preconceitos e as burocracias vigentes no Brasil quanto a documentação e retificações judiciais no registro civil.
- se, enfim, o movimento social feminista trouxe discussões importantes para a sociedade, é urgente que pautas transfeministas possam trazer novas políticas e pensamentos sobre o reconhecimento destas identidades. Homens e mulheres trans precisam do feminismo, bem como todas as pessoas que não se reconhecem neste sistema binário de gênero, visto suas lutas também terem como fonte de opressão as culturas machistas impostas.

Vitor, encerrando seu relato, aponta para a contribuição das discussões sobre transgeneridade na desconstrução de estereótipos:

No começo escolher um novo nome foi necessário apenas por conta dos pronomes, que me geram desconforto. Mas, de certa maneira, essa nova vivência também me fez enxergar que um nome não consegue transparecer tudo o que podemos ser. O Vitor que nasceu em 2016 não vai só ao encontro ao que é masculino: para mim, está mais associado a uma nova fase de desconstrução. Eu estou aprendendo a ressignificar as coisas sem necessariamente encaixá-las numa divisão binária. Talvez fizesse mais sentido procurar um nome unissex? Não sei. Confesso que a única coisa que me importa hoje é ignorar esses modelos. E me reconstruir todos os dias, sem me limitar a essa separação. E isso vai além do que um nome comporta. (Vitor)

Nomear é validar uma identificação, e respeitar um processo de pertença a um grupo – ainda que binário, e pautado em gênero – e sua diferenciação entre os pares. A prática de nomeação traz o poder de reafirmação da identidade requerida, imbuída de significados quase ontológicos (quem sou?) e individuais (o que significa para mim este nome, ser chamado por ele?). No entanto, exige a ação externa, da sociedade, em seu reconhecimento: não é suficiente chamar a si mesmo (eu sou Fulano), mas espera-se ser chamado desta forma pelo outro, e por todos os outros. Um nome social ou retificado, a que se atribui um gênero, é uma ficção que precisa deste pacto coletivo (Preciado 2017), onde a sociedade colabora com a renomeação, em respeito à identidade. Citando Foucault, Butler considera esta relação entre o relato de si e a necessidade da sociedade: "a relação com o si-mesmo é uma relação social e pública, sustentada inevitavelmente no contexto de normas que regulam as relações reflexivas: como poderíamos e deveríamos aparecer? Que relação conosco deveríamos manifestar?" (Butler 2017: 147)

Pautamos, portanto, sobre esta ficção – pertencer a um gênero, binário, e respaldado por um nome que também obedece a este formato – o relato que temos de nós mesmos, mas a partir do outro e de uma história/linguagem que já existia antes de nossa própria história começar. É no nosso reflexo, que percebemos na outra pessoa, que nos identificamos, pertencendo a grupos sociais e nos diferenciando dentro destes.

## VII. REFERÊNCIAS

Andrade, Luma (2018). Entrevista. Em <https://g1.globo.com/educacao/noticia/mec-homologa-resolucao-que-permite-que-transexuais-e-travestis-usem-o-nome-social-nas-escolas-do-brasil.html>. (17 jan 2018)

BENTO, Berenice (2014). Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. In: *Contemporânea* - Revista de Sociologia da UFSCAR. V. 4, n. 1. São Carlos: UFSCAR. Em <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/197> (22 set 2017)

BUTLER, Judith (2017). *Relatar a Si Mesmo*: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica.

CIAMPA, Antonio C. (1984). Identidade. In: W. Codo & S. T. M Lane (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense.

CINATTI, Ruy (1996). *Um Cancioneiro para Timor*. Lisboa: Presença.

FEIJÓ, Rui Graça (2008). Língua, nome e identidade numa situação de plurilinguismo concorrencial: o caso de Timor-Leste. *Revista Etnográfica*, vol. 12. Portugal: Cria. Em <http://etnografica.revues.org/1641> (22 set 2017)

HALL, Stuart (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

MOIRA, Amara/ROCHA, Marcia/BRANT, T./NERY, João (2017). *Vidas Trans - a coragem de existir: a luta de transgêneros brasileiros em busca de seu espaço social*. São Paulo: Astral Cultural.

PRECIADO, Paul B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008. \_\_\_\_\_. Entrevista. Em <http://www.lecturalacanianana.com.ar/beatriz-preciado-una-sexualidad-especial> (17 jan 2018)

SHOHAT, Ella/STAM, Robert (2006). *Crítica da imagem eurocêntrica: Multiculturalismo e Representação*. São Paulo: Cosac Naify.

## VIII. ENTREVISTAS PESSOAIS PARA A AUTORA:

GUIMARÃES, Vitor. Entrevista. 22 jan. 2018, mensagens escritas.

SOARES, Pedro Gai S. Entrevista. 18 jan. 2018, áudios gravados e transcritas.

FELIPE, Kaito. Entrevista. 23 jan. 2018, mensagens escritas.

SANTOS, Matheus H. Entrevista. 15 jan. 2018, mensagens escritas.

**LOS OBSTÁCULOS QUE IMPONE UN LENGUAJE  
PATRIARCAL EN LA ENSEÑANZA  
DE LAS CIENCIAS JURÍDICAS. ESTUDIO DE CASO  
EN LAS DOBLES LICENCIATURAS  
DE DERECHO FRANCÉS-DERECHO ESPAÑOL**

COLLANTES SANCHEZ, BEATRIZ

## “LOS OBSTÁCULOS QUE IMPONE UN LENGUAJE PATRIARCAL EN LA ENSEÑANZA DE LAS CIENCIAS JURÍDICAS. ESTUDIO DE CASO EN LAS DOBLES LICENCIATURAS DE DERECHO FRANCÉS- DERECHO ESPAÑOL.”

Cuando las universidades se originaron en Europa, hace unos tres cuartos de milenio, los estudiantes y los académicos (todos ellos varones) solían circular libremente y difundían con rapidez sus conocimientos por todo el continente. Sin embargo, a finales de los años 90, aún eran muchísimos el número de estudiantes que todavía se graduaban sin haber tenido la oportunidad de realizar un periodo de estudios al otro lado de las fronteras nacionales.

La globalización, la necesidad de sentirse parte de la ciudadanía de un mundo que abría sus ventanas a nuestras fronteras a través de internet y de las nuevas tecnologías, y las consecuentes demandas de la sociedad del conocimiento, requirieron que las universidades europeas en los albores del siglo XXI decidieran emprender una serie de reformas para enfrentar la nueva realidad económica, social y cultural de esta globalización.

En este contexto, la Unión Europea contempló la necesidad de que las instituciones de educación superior realizaran cambios en las metodologías de enseñanza –aprendizaje, la estructura curricular, la gestión del personal docente, la movilidad estudiantil, entre otros.

Así, en el año 1998, los cuatro ministros representantes de los gobiernos de Alemania, Francia, Italia y Reino Unido, firmaron la “Declaración de Sorbona”<sup>1</sup>. Esta declaración suponía el primer paso de un proceso político de cambio, a largo plazo, de la enseñanza superior en Europa y creaba el marco para el desarrollo de un "Espacio Europeo de Educación Superior".

Un año después de la firma de la “Declaración de Sorbona”, se firmaba el 19 de junio de 1999 la “Declaración de Bolonia”<sup>2</sup>, que contó con mayor participación que la anterior, siendo suscrita por 29 Estados europeos.

Esta declaración que dio lugar al “Proceso de Bolonia”<sup>3</sup> sentó las bases para la construcción de un "Espacio Europeo de Educación Superior"<sup>4</sup>, organizado conforme a ciertos principios calidad, movilidad, diversidad, competitividad y orientado hacia la consecución, entre otros, de dos objetivos estratégicos: el incremento del empleo en la Unión Europea y la conversión del sistema Europeo de Formación Superior en un polo de atracción para estudiantes y profesorado de otras partes del mundo.

---

1 Declaración de Sorbona, París Francia. 25 de mayo de 1998. [http://www.eees.es/pdf/Declaracion\\_Bolonia.pdf](http://www.eees.es/pdf/Declaracion_Bolonia.pdf) (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

2 Declaración de Bolonia, Bolonia Italia. 19 de junio de 1999 [http://www.eees.es/pdf/Declaracion\\_Bolonia.pdf](http://www.eees.es/pdf/Declaracion_Bolonia.pdf)

La Declaración de Bolonia se articuló en torno a la consecución de 6 objetivos: 1.- La adopción de un sistema fácilmente legible y comparable de titulaciones, mediante la implantación, entre otras cuestiones, de un Suplemento al Diploma. 2.- La adopción de un sistema basado, fundamentalmente, en dos ciclos principales. 3.- El establecimiento de un sistema de créditos, como el sistema ECTS. 4.- La promoción de la cooperación Europea para asegurar un nivel de calidad para el desarrollo de criterios y metodologías comparables. 5.- La promoción de una necesaria dimensión Europea en la educación superior con particular énfasis en el desarrollo curricular 6.- La promoción de la movilidad y remoción de obstáculos para el ejercicio libre de la misma por los y las estudiantes, el profesorado y el personal administrativo de las universidades y otras Instituciones de enseñanza superior europea. (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

3 El proceso de Bolonia se inició con la Declaración de Bolonia (1999) y que se evalúa cada tres años en conferencias ministeriales, tiene por objeto introducir un sistema más comparable, compatible y coherente para la educación superior europea.

4 Toda la documentación relevante al Espacio Europeo de Educación Superior se puede encontrar en su página web oficial: <http://www.eees.es/es/home> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

Se formalizaba así la creación del Espacio Europeo de Educación Superior, un proyecto promovido por la práctica totalidad de los países europeos, cuya finalidad principal era desarrollar un proceso de convergencia y de refuerzo de la enseñanza superior o universitaria en Europa, reestructurando el sistema universitario hasta lograr la compatibilidad entre diferentes países. Su total implantación finalizó en 2010.

Se había constituido de esta manera un sistema universitario flexible, que facilitaba mayores posibilidades de formación y empleo, mediante el reconocimiento de las titulaciones obtenidas en otros países.

Un claro ejemplo de esta nueva “universidad europea” podemos encontrarla en la Universidad Paris Nanterre, en Francia. En ella se imparte (entre otros) el doble grado: “Derecho Frances – Derecho Español y Latinoamericano”<sup>5</sup>. En este Grado<sup>6</sup> se imparten indistintamente las materias esenciales tanto de la titulación del Grado en Derecho Español (es decir tal y como está recogido en la Universidad Pública española, y cuyas clases se dan en español) como las propias relativas al *Diplôme en Droit* (titulación del Grado en Derecho Francés cuyas clases se dan en francés).

Sin embargo, no han faltado, ni faltan críticas a la creación de este Espacio Europeo de Educación Superior, tanto en cuestiones de forma<sup>7</sup> como de fondo<sup>8</sup> y no cabe duda alguna, que se trata de un proceso que, como cualquier proceso, es mejorable.

De hecho, el eje de esta comunicación se basa, como se verá más adelante, en las graves consecuencias negativas que se están generando en la enseñanza de las ciencias jurídicas, por no haber incorporado de manera obligatoria y transversal la perspectiva de género en los planes de estudio dentro del Espacio Europeo de Educación Superior, y más concretamente en los Grados en Derecho.

Pese a haberse conseguido grandes avances en el trabajo para lograr la creación de un sistema de títulos académicos que pudiesen reconocerse y compararse fácilmente, que fomentase la movilidad de estudiantes, profesorado, investigadores e investigadoras, y que además garantizase un aprendizaje y una enseñanza de alta calidad, hoy en día sabemos que estos avances estarán siempre incompletos si no se hacen de una manera transversal.

---

5 Université Paris Nanterre. Licence Droit, Economie, Gestion. Mention : Droit Français - Droits Etrangers. Parcours: Droit français - Droit espagnol et latino-américains. <https://www.parisnanterre.fr/offre-de-formation-/licence-droit-economie-gestion-br-mention-droit-francais-droits-et-rangers-br-parcours-droit-francais-droit-espagnol-et-latino-americains-345694.kjsp?RH=1302100973890> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

6 El alumnado de este grado es mayoritariamente francés, mientras que el profesorado encargado de las disciplinas de Derecho Español y Latinoamericano es hispanófono y en la gran mayoría de los casos se han formado en universidades españolas y /o latinoamericanas. El profesorado encargado de las disciplinas de Derecho Francés que mayoritariamente es Francés. Pueden comprobarse con detalle las asignaturas en el “Livret droit francais- droit étrangers 2017-2018” en línea <https://www.parisnanterre.fr/offre-de-formation-/licence-droit-economie-gestion-br-mention-droit-francais-droits-et-rangers-br-parcours-droit-francais-droit-espagnol-et-latino-americains-345694.kjsp?RH=1302100973890> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

7 Véase en un primer momento por ejemplo las señaladas críticas por el Profesor Juan Manuel De Faramiñán Gilbert, Catedrático de Derecho Internacional Público, Titular de la Cátedra Jean Monnet y Director del Observatorio de la Globalización de la Universidad de Jaén. En su artículo “AGAINST BOLONIA” Revista de Estudios Jurídicos nº 10/2010 (Segunda Época) ISSN 1576-124X. Universidad de Jaén (España). <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rej/article/download/548/490> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

8 Nieves Saldaña, M. “Los Estudios de Género en los Grados en Derecho: Propuestas para un diseño curricular de la enseñanza del Derecho Constitucional con perspectiva de género en el Espacio Europeo de Educación Superior” REVISTA DE EDUCACIÓN Y DERECHO. EDUCATION AND LAW REVIEW. Número 3. octubre 2010 – marzo 2010

## I. LO QUE BOLONIA SE DEJÓ ATRÁS EN LOS PLANES DE ESTUDIO DEL GRADO EN DERECHO: A NOSOTRAS

La fuerza de la costumbre casi me hace comenzar este segundo epígrafe de nuestra comunicación, explicando el por qué se hace necesario la introducción de la perspectiva de género en las enseñanzas universitarias<sup>9</sup>, como si no se hubiese explicado, analizado, y evaluado con anterioridad.

Son muchísimas las compañeras docentes y algunos compañeros docentes, de todos los ámbitos educativos y de todas las universidades españolas, las que han defendido de manera magistral, a través de conferencias, artículos, debates, esta necesidad<sup>10</sup>.

Por ese motivo, por el respeto y admiración al inagotable trabajo que han hecho todas estas docentes y sobre todo porque creo que ya en 2018 hay que dejar de pedir permiso para poder integrar, dentro de lo que conocemos como el saber oficial, los estudios de género. Ya que como observa el Grupo de Investigación Isonomía de la Universitat Jaume I, el saber oficial, a día de hoy, todavía cuestiona en algunos casos abiertamente, y en otros casos de forma indirecta, la validez de estos estudios, que, por cierto, incorporan la Historia de la mitad de la Humanidad, a la vez que incluyen la historia de dos sujetos en todos los ámbitos de la ciencia, donde hasta ahora se operaba con un solo sujeto hegemónico y modelar, el hombre.<sup>11</sup>

Como docente, como jurista y como feminista, creo que la respuesta que a día de hoy debe darse ante el por qué se debe introducir la perspectiva de género en la educación superior es muy simple: porque así lo establece la Ley.

Así en primer lugar, la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género<sup>12</sup>, establece en su artículo 4. 7 relativo a los principios y valores del sistema educativo, que: «las Universidades incluirán y fomentarán en todos los ámbitos académicos la formación, docencia e investigación en igualdad de género y no discriminación de forma transversal».

Posteriormente, la Ley Orgánica para la Igualdad efectiva de mujeres y hombres de 2007<sup>13</sup> estableció que “en el ámbito de la educación superior, las administraciones públicas en el ejercicio de sus respectivas competencias fomentarán la enseñanza y la investigación sobre el significado y alcance de la igualdad entre mujeres y hombres [...] Promoverán la realización de estudios e investigaciones especializadas en la materia”.

Sin embargo, y pese a la existencia de estas leyes puede afirmarse que las Universidades españolas no han adoptado las medidas necesarias para introducir, tanto en los planes de estudios como en las programaciones curriculares de las asignaturas, las materias relacionadas con la

---

9 Se especifica enseñanzas universitarias por ser el objeto de la presente comunicación, aunque obviamente partimos de la base que esta introducción de la perspectiva de género debe tener un carácter obligatorio y transversal a toda la docencia, desde primaria.

10 Nieves Saldaña, M. en el citado artículo ya señala como en el 1er. Congreso Los Estudios sobre las Mujeres, de Género y Feministas. Grados y Postgrados en el Espacio Europeo de Educación Superior (Madrid, 2006), se demandó la inclusión de los estudios de género en todas las disciplinas y titulaciones de los nuevos Grados, al constituir un criterio esencial para la obtención de un Título universitario en una sociedad democrática.

11 Grupo de Investigación Isonomía Dirección y coordinación: Unitat d Igualtat de la Universitat Jaume I: Estudio e Informe desarrollados en el marco del Programa de Realización de actividades, en el ámbito de la Universidad, relacionadas con las áreas de competencia del Instituto de la Mujer –Resolución de la Dirección General del Instituto de la Mujer de 13 de julio de 2009 (B.O.E. de 22/07/2009) <http://docplayer.es/13078804-Informe-de-situacion-realizacion-grupo-de-investigacion-isonomia-direccion-y-coordinacion-unitat-d-igualtat-de-la-universitat-jaume-i.html> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

12 Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género «BOE» núm. 313, de 29/12/2004.

13 Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres. «BOE» núm. 71, de 23/03/2007.

igualdad de mujeres y hombres. Y son muy pocas las que han conseguido instaurar un Título de Grado de Estudios de las Mujeres.

Pero no todos son sombras, sin quitar un ápice de aspereza a lo anterior, no se puede dejar de poner de relieve que ese techo de cristal que protege a los saberes oficiales que han negado a la mitad de la población, se va resquebrajando, lo estamos rompiendo.

Porque ante la no instauración oficial y vinculante de asignaturas, y materias relacionadas con la igualdad de mujeres y hombres, nosotras hemos ido creando nuestros propios espacios educativos. Como docentes nos hemos formado en igualdad, hemos abierto nuevas puertas en forma de congresos como este, de jornadas de estudio, de Masters<sup>14</sup> e incluso de asignaturas de libre configuración<sup>15</sup>, que hemos impartido (en muchos casos altruistamente y sin descarga docente) y hemos visto llenarse nuestras aulas de un alumnado al que ya no hay que explicarles por qué estas asignaturas son necesarias, sino que se trata de un alumnado que pide unas herramientas para la consecución de una sociedad donde exista una igualdad real y de oportunidades en todos los ámbitos.

Sí, estamos haciendo un muy buen trabajo, ¡claro que sí!, lo hacemos desde los márgenes cierto, pero se está haciendo. Cada día más, el alumnado universitario español (y por ende su profesorado y los sectores en los que estos alumnos y alumnas terminan ejerciendo, sectores tales como la magistratura<sup>16</sup>) está más sensibilizado y cuenta con una mayor formación en igualdad real y de oportunidades de mujeres y hombres, y aunque no se pueda computar oficialmente algo que no es oficial, sirva de baremo la reacción universitaria ante la publicación de la Sentencia judicial del 26 de abril de 2018 relativa al caso de “la Manada” que abrió todo un debate social sobre los delitos sexuales.<sup>17</sup>

Así nosotras como docentes que integramos la perspectiva de género en nuestra labor diaria estamos deconstruyendo lo jurídico para alcanzar la plena realización del principio de igualdad y no discriminación. Porque la introducción de la perspectiva de género permite constatar con argumentos jurídicos que de manera sistemática se ha construido la norma jurídica y su hermenéutica en torno a lo masculino singular, olvidando las singularidades de las personas, especialmente las de las mujeres.

## II. UN ESPACIO EUROPEO DE EDUCACIÓN SUPERIOR DONDE SOLO SE TRANSMITEN SABERES PATRIARCALES.

El hecho de que el marco legislativo adoptado en España para la implantación del Proceso de Bolonia no haya garantizado la efectiva inclusión de los estudios de género en los Grados (más

---

14 Entre otros: “Máster Universitario en Investigación Aplicada en Estudios Feministas, de Género y Ciudadanía” de la Universidad Jaume I. Este Máster se centra en tres ejes fundamentales: los estudios de género, el feminismo y la ciudadanía, todos ellos valores básicos en los proyectos investigadores. <https://www.uji.es/estudis/oferta/base/masters/actual/centre/fchs/estudis-feministes-2016/?urlRedirect=https://www.uji.es/estudis/oferta/base/masters/actual/centre/fchs/estudis-feministes-2016/&curl=/estudis/oferta/base/masters/actual/centre/fchs/estudis-feministes-2016/> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

15 Un magnífico ejemplo lo encontramos en el Proyecto de Investigación I+D+i Orientado a los Retos de la Sociedad, DER2014-57244-R del Ministerio de Economía y Competitividad, titulado Carenias y alternativas jurídico-políticas al tratamiento de las Violencias de Género: Formación e Investigación en Derecho Antidiscriminatorio. Los resultados del mismo pueden encontrarse en el artículo: Gil Ruiz J. M. “Formación en Derecho antidiscriminatorio: carencias e incumplimientos institucionales” Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho año 13, número 26, 2015, pp. 49-77. Buenos Aires, Argentina (ISSN 1667-4154)

16 La Asociación de Mujeres Juezas de España (AMJE) se ha consolidado hoy en día como claro ejemplo de cómo se puede y se debe impartir justicia desde una perspectiva de Género. <http://www.mujeresjuezas.es/> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

17 «Polémica sentencia. El veredicto sobre La Manada abre un debate social sobre los delitos sexuales» Editorial El País de 27 de abril de 2018. [https://elpais.com/elpais/2018/04/26/opinion/1524767528\\_961949.html](https://elpais.com/elpais/2018/04/26/opinion/1524767528_961949.html) (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

concretamente en los Grados en Derecho) y que estos estudios de género se estén impartiendo de una manera tan heterogénea como azarosa, tiene grandes repercusiones negativas no solo dentro del sistema educativo del Estado español, sino que también repercute en el ideal del “Espacio Europeo de Educación Superior” que aspira, como se señaló anteriormente, a desarrollar un proceso de convergencia y de refuerzo de la enseñanza superior o universitaria en Europa, reestructurando el sistema universitario hasta lograr la compatibilidad entre diferentes países, entre otros objetivos.

Así, tomando como ejemplo la enseñanza de las asignaturas relativas al Derecho español dentro del doble grado Derecho Frances – Derecho Español y Latinoamericano antes mencionado, nos encontramos con la siguiente paradoja, y es que dar a conocer al alumnado universitario francés un sistema jurídico diferente al suyo, el español, hasta finales del siglo pasado nunca resultó problemático. En gran medida porque ambos sistemas jurídicos están inspirados en el Código de Napoleón de 1804, heredero histórico y político de un sistema patriarcal, colonial y heteronormativo que, en grandes líneas, tiene como modelo universal al hombre blanco, rico y heterosexual.

Pero como señalábamos anteriormente, este Derecho ya no es válido, por lo menos no debería serlo desde un punto de vista ético y social, porque se trataba de un Derecho, un saber oficial que ha obviado a la mitad de la población.

La magistrada Lucia Avilés Palacios en su artículo: “Juzgar con perspectiva de género. Por qué y para qué”<sup>18</sup> lo explica así:

“El Derecho como todos los vestigios del conocimiento humano (arte, ciencia, medicina, Historia, etc) se ha conformado mayoritaria e incluso exclusivamente por hombres. La inclusión de las mujeres en los ámbitos de conocimiento ha sido como objeto mismo de conocimiento, normalmente para dar cuenta de su condición de inferioridad y siempre teniendo como modelo de lo humano al hombre y a lo masculino. Las mujeres han quedado privadas tanto del proceso de creación de la norma, como de su aplicación e interpretación. Si las mujeres estaban excluidas de la vida política, tampoco podían participar en el poder legislativo lo que se traducía en que los intereses y los derechos de las mujeres eran sistemáticamente ignorados en las políticas públicas y en las normas. Conceptualmente, las diferencias entre sexos no debieran comportar una desigualdad legal. Sería posible pensar que mujeres y hombres son legalmente iguales en su diferencia mutua. Sin embargo, esta idea no ha sido la predominante en, calculo, los cinco o seis mil últimos años. Desde el punto de vista histórico las diferencias entre sexos y las diferencias legales están estrechamente unidas.”

La enseñanza de nuestro sistema jurídico, de las ciencias jurídicas en la educación superior, fuera de nuestras fronteras, pero dentro del Espacio Europeo de Educación, no puede seguir limitándose a la reproducción de la enseñanza de un Derecho arcaico, clasista, patriarcal y excluyente, por mucho que se haya hecho así durante décadas.

No podemos permitirnos el lujo del doble discurso dentro del EEES. No deberíamos poder diferenciar entre el profesorado que integra la perspectiva de género en sus clases y el que no lo hace, porque además de empobrecer nuestro oficio y a las generaciones venideras, esto provoca una distinción entre el alumnado y repercute directamente en la calidad de las y los ciudadanas que estamos formando para un mañana que ya está aquí.

El sistema es tan perverso que otorga en un mismo diploma de Grado a aquellas titulaciones en Derecho que se abstienen (aunque la Ley haya dispuesto su obligatoriedad) de introducir la perspectiva de género de manera transversal en sus planes de estudio, como aquellas que si lo hacen

---

18 Avilés Palacios, L (Magistrada): «Juzgar con perspectiva de género. Por qué y para qué». Tribuna Feminista Elplural.com 29/08/2017. <https://tribunafeminista.elplural.com/2017/08/juzgar-con-perspectiva-de-genero-por-que-y-para-que/> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

(obviaremos el tema de los costes personales que esto conlleva, pero que daría para diez artículos más). Y lo que es aún más preocupante es que esta dicotomía no se reduce a lo que ocurre en nuestras fronteras, sino que afecta en gran medida a todas las titulaciones en Grado de Derecho del EEES.

Si retomamos el ejemplo del doble grado Derecho Francés – Derecho Español y Latinoamericano, que se imparte en la Universidad de Paris Nanterre, donde ejerzo como docente, éste resulta francamente esclarecedor.

Francia como Estado miembro de la Unión Europea y uno de los cuatro miembros firmantes de la Declaración de Sorbona, también recoge en su legislación la necesidad de establecer en sus políticas públicas todas aquellas medidas que favorezcan la igualdad de mujeres y hombres. La prueba de ello es la reciente ley de igualdad y ciudadanía de 27 de enero de 2017<sup>19</sup>. Y obviamente estas medidas también se han aplicado al ámbito de la educación superior, en gran parte gracias a la ley Fioraso<sup>20</sup> y a las modificaciones que esta introdujo en el Código de la educación<sup>21</sup>. Esta ley Fioraso establecía, por ejemplo, la obligación de crear organismos denominados “misiones de igualdad” que debían contribuir a la formulación de estrategias y planes de acción en materia de igualdad de mujeres y hombres, entre otras funciones.

Sin embargo, al igual que ha pasado en España, estas medidas legislativas en muy pocas ocasiones se han traducido en la adopción de las medidas necesarias para introducir, tanto en los planes de estudios como en las programaciones curriculares de las asignaturas, las materias relacionadas con la igualdad de mujeres y hombres. Y el Grado en Derecho no ha sido tampoco una excepción.

Esta circunstancia nos lleva a la casilla de salida, si no se ha previsto la introducción de la perspectiva de género en el Plan de Estudios del doble grado Derecho Francés – Derecho Español y Latinoamericano que se imparte en la Universidad de Paris Nanterre: ¿Qué “Derecho Español” estamos enseñando fuera de nuestras fronteras: un Derecho exclusivo y excluyente heredero del Código de Napoleón de 1804 o este “nuevo Derecho” que utiliza la categoría género como método jurídico de análisis que requiere constatar la existencia de una relación desequilibrada de poder?

Lamentablemente, la respuesta a este interrogante que pregunta por el caso específico de una titulación impartida en Francia, pero que sirve de ejemplo de tantas otras titulaciones de Grado en Derecho dentro del EEES (convirtiéndose así en un interrogante genérico), pasa por dos hipótesis previas: la existencia de un voluntarismo y casi militantisismo por parte de las personas responsables de estas enseñanzas y la formación de las mismas en materia de igualdad de real y de oportunidades de mujeres y hombres.

---

19 LOI n° 2017-86 du 27 janvier 2017 relative à l'égalité et à la citoyenneté. <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000033934948&categorieLien=id> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

20 LOI n° 2013-660 du 22 juillet 2013 relative à l'enseignement supérieur et à la recherche. <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000027735009> Esta ley se vio reforzada con la publicación de la ley de igualdad y ciudadanía de 2017.

Actualmente la sociedad francesa, principalmente la todo los miembros de la comunidad educativa están viviendo uno de los momentos más convulsos de su historia reciente, casi a la altura del “Mayo del 68 Francés”. Esto es debido a la reciente aprobación de la ley de Orientación y Existo del alumnado, conocida como las ley ORE (loi n°2018-166 du 8 mars 2018 relative à l'Orientation et Réussite des Etudiants <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000036683777&categorieLien=id> ) que modifica todo el sistema de enseñanza superior. Dada su reciente aprobación, no estamos en condiciones de valorar como se imbricará esta ley en el EEES y mucho menos podemos saber qué medidas en relación a la introducción de la perspectiva de género en la educación universitaria ha previsto, si es que lo hecho.

21 Code de l'éducation. <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006071191> Las reformas señaladas se recogen principalmente (en lo referente al tema que nos ocupa) en el artículo L121-1 del Código de la Educación (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018).

Solo si el profesorado está formado en igualdad y además de ello está dispuesto a invertir su tiempo, casi siempre de manera altruista, en formar a su alumnado se podrá aspirar a la impartición de una titulación de Grado en Derecho propia de una sociedad que busca la justicia social y la igualdad de todas las personas.

Sin embargo, esto no resuelve la cuestión de la heterogeneidad de los mismos planes de estudio en el EEES, y nos reenvía una y otra vez al mismo punto: la urgente necesidad de dar cumplimiento a lo exigido por la Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres (AUDEM), en su Declaración por la plena integración de los Estudios de las Mujeres, Feministas y de Género en el Espacio Europeo de Educación Superior<sup>22</sup>:

“...Que en los Títulos universitarios, en coherencia con el principio de igualdad entre los sexos, se garanticen los conocimientos, las destrezas y las competencias esenciales para el respeto de la igualdad entre hombres y mujeres, demandándose, entre otros aspectos: la inclusión de un Título de Grado de Estudios de las Mujeres en el catálogo de las nuevas titulaciones de Grado que contemple el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), para dar respuesta a los perfiles profesionales derivados de las políticas de igualdad; la inclusión de asignaturas troncales y obligatorias adaptadas a las diferentes titulaciones universitarias dirigidas a introducir la aportación de los estudios de género en las distintas disciplinas; asegurar la transversalidad de la perspectiva de género en todas las disciplinas académicas mediante su inclusión en los objetivos y los contenidos formativos comunes de cada titulación que están constituidos por los conocimientos, aptitudes, capacidades y destrezas necesarios para alcanzar los objetivos formativos del Título; la creación de un Área de Conocimiento de Estudios de las Mujeres en cada Universidad...”

Durante mis años como estudiante en la facultad de Derecho, creo haber aprendido gran parte de lo que hoy transmito a mi alumnado, pero no es sino ahora, como mujer, como jurista, como docente y como feminista, cuando leo y aprendo de otros libros, de otras maestras, de otras colegas, que me doy cuenta de que solo conocía una ciencia jurídica a mitad, un Derecho elaborado por hombres y para ellos en el que las mujeres solo hemos sido objeto de esta regulación.

Aunque la finalidad del aprendizaje sigue siendo tan esencial como el aprendizaje en sí mismo, la metodología docente, el cómo transmitiremos nuestro saber a nuestro auditorio, ayudará a conformar una ciudadanía más inclusiva y más justa, que se impone tan necesaria en estos tiempos que corren.

### III. BIBLIOGRAFIA

Association Nationale Des Etudes Feministes, 2014 : «Le genre dans l'enseignement supérieur et la recherche. Livre blanc » La dispute - Le genre du monde. France (ISBN 978-2-84303-248-6)

Barrère, M. A. 2007 “Igualdad y discriminación positiva: un esbozo de análisis teórico conceptual”, Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, num. 9.

– “La igualdad de género desde el activismo de las profesiones jurídicas”, en R. V. A. P., num. especial 99-100, 2014, pp. 513-528.

– Discriminación, derecho antidiscriminatorio y acción positiva a favor de las mujeres, Madrid, Civitas, 1997.

Bodelón, E. 2010 “Derecho y Justicia no androcéntricos”, Cuadernos de Psicología, vol. 12, nro. 2, pp. 183-193.

---

<sup>22</sup> “Declaración por la plena integración de los Estudios de las Mujeres, Feministas y de Género en el Espacio Europeo de Educación Superior” Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres (AUDEM). 2006. <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article459> (Consultado en última ocasión el 30 de mayo de 2018)

De Faramiñán Gilbert, JM. 2010 “Against Bologna” Revista de Estudios Jurídicos n° 10/2010 (Segunda Época) ISSN 1576-124X. Universidad de Jaén (España).

Delzangles, B. 2017 « Les « missions égalité entre les hommes et les femmes » dans les universités: quelles évolutions depuis la loi relative à l’enseignement supérieur et à la recherche du 22 juillet 2013? », La Revue des droits de l’homme [En ligne], ISSN: 2264-119X. France

García Añón, J. 2008 “Los estudios de Derecho en Europa: Alemania, Francia, Italia, Reino Unido e Irlanda. Educació”, Informes i Dossiers 6. Valencia: Universitat de València. (2008)

Gil Ruiz J. M. 2015 “Formación en Derecho antidiscriminatorio: carencias e incumplimientos institucionales” Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho año 13, número 26, pp. 49-77. Buenos Aires, Argentina (ISSN 1667-4154)

Grosbon, S. 2017 « La parité femmes-hommes à l’université », La Revue des droits de l’homme [En ligne], ISSN: 2264-119X. France

Luengo Rodríguez, T., Rodríguez Sumaza, C. 2009 “Enfoque de Género en la docencia universitaria: Apuntes para la elaboración de un protocolo de buenas prácticas”. En Jaime de Pablos M<sup>a</sup>. E. (ed.). Identidades femeninas en un mundo plural. AUDEM (pp. 441-447).

Nieves Saldaña, M. 2010 “Los Estudios de Género en los Grados en Derecho: Propuestas para un diseño curricular de la enseñanza del Derecho Constitucional con perspectiva de género en el Espacio Europeo de Educación Superior” Revista De Educación Y Derecho. Education And Law Review. Número 3. octubre 2010 – marzo 2010.

VVAA (Bajo la dirección de Mekki M). 2017 “Reformer l’enseignement du droit en France à la lumière des systèmes étrangères » LexisNexis. Paris, France (ISBN 97827111028771)

V.V.A.A (Con la participación de la autora del presente artículo Collantes Sanchez, B), 2013 “Mulier. Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano” Dykinson. S.L. Colección: Monografías de Derecho Romano. Madrid. España. ISBN: 978-84-9031-413-5

**ARQUITETURA, TÉCNICAS DOMÉSTICAS,  
TÉCNICAS DE SI: OS DISPOSITIVOS SCHRÖDER,  
E-1027 E CAPUAVA**

LIRA, JOSE

## ARQUITETURA, TÉCNICAS DOMÉSTICAS, TÉCNICAS DE SI: DISPOSITIVOS SCHRÖDER, E.1027 E CAPUAVA

O modernismo e a vida privada foram frequentemente tomados como categorias antitéticas. Foi comum, por exemplo, evocar a conotação original da vanguarda como linha de frente militar: seus heróis marchando para a vitória no campo de batalha da alta cultura, bem longe de casa (Reed 1996). Muitas autoras feministas – como vários aqui tem lembrado - acusaram essa oposição como produto da “generização” masculina do modernismo e a consequente elisão não só do doméstico, mas também do feminino de seu horizonte (Heynen 2005: 3-4).

Desde os anos 1990, contudo, uma diferenciação importante começou a ser formulada nos estudos de gênero, questionando a identificação do modernismo aos postulados de autonomia estética em detrimento do empírico, do sensível, do privado. Valorizando a potência transgressiva das vanguardas em relação à própria instituição artística e ao sistema social como um todo, começaram a emergir novos olhares para a arte e a literatura modernistas em sua natureza polifônica, móvel, e não menos sobrecarregada sexualmente, inclusive em suas formas de expressão ditas femininas, e mesmo feministas, engajadas entre outras coisas em verdadeiras revoluções nas representações do doméstico (Heynen 2005: 4-11). Victoria Rosner, em seu “kitchen table modernism”, por exemplo, observou o quanto a casa desde o final do século XIX vinha se tornando um terreno de disputas importantes na literatura, onde floresciam novos perfis femininos – de escritoras e de protagonistas – incompatíveis com os padrões vitorianos de domesticidade e resistentes a enredos conjugais ou proles e criadagem numerosas (Rosner 2005).

Minha ideia não é passar em revista essas tendências de análise, mas tão somente examiná-las à luz de alguns projetos clássicos de casas, produzidos por homens, mulheres, arquitetos e clientes concretos. Tomando como premissa as pretensões mais gerais do Movimento Moderno de revisão do espaço da habitação, retornarei a alguns experimentos residenciais radicais, que se por certo operaram no estabelecimento do cânone (nem sempre muito moderno em questões de gênero e sexualidade, como foi notado no primeiro dia), por vezes o confrontaram.

Refiro-me as casas de Truus Schröder/ Gerrit Rietveld (Utrecht, Holanda, 1924-1925), Eileen Gray/ Jean Badovici (Roquebrune-Cap-Martin, França, 1926-1929) e Flávio de Carvalho (Valinhos, Brasil, 1930-1938). Esses projetos clássicos, (e outros, como o projeto da Kings road house, de Schindler, que o Richard evocou), já foram muito estudados (essa última inclusive foco de meu paper no último seminário), mas me parecem ainda proveitosos para repensarmos as contaminações e desvios entre modernismo e domesticidade, o masculino e o feminino, o arquitetônico e o não arquitetônico, a autoria e a encomenda em projetos de residências particulares de vanguarda, de maneira geral. Por isso aqui revisitá-las. À procura dos rebatimentos entre algumas de suas expressões de dissonância e as trajetórias, posições e aspirações de seus idealizadores-destinatários, vistas tanto em termos profissionais ou intelectuais, e enquanto reveladoras de determinadas escolhas éticas, existenciais, sexuais, de gênero, domésticas ou pós-domésticas. Pra tal, proponho acentuar três de suas alegorias: a do sótão, a da cabana e a da nave, que se, de um lado, antecipam ou recorrem a conceitos arquitetônicos de vanguarda; de outro, aludem a soluções menos impolutas, mais informais e envolventes do que as previstas pelas pedagogias e profilaxias da arquitetura moderna.

## I. SÓTÃO PÓS-CONJUGAL

Foi essa a imagem que Truus Schröder evocou em um trecho da conhecida série de entrevistas de 1982, aos 93 anos: “Um certo dia fiz baby-sitting para uma amiga que morava em um grande sótão vazio. Naquela noite, fiquei imaginando como seria morar em um lugar como aquele. Creio que isso foi para mim o início de minha ideia sobre esse estilo de vida”. (Van Zijl 2010: 53) Ao que tudo indica, a referência ao sótão não foi apenas um devaneio de juventude. Em 1924, nas plantas submetidas à municipalidade de Utrecht pra construção de sua residência, a indicação “zolder” (sótão) descreve o andar superior da casa. Tratava-se de fato de driblar o código de obras local, que ameaçava recusar a distribuição ali tão inusual. (Van Zijl 2010: 53-7; Friedman/Casciato 2006: 76) Contudo, parece-me instrutivo levar a sério a alegoria.

A casa Schröder é um dos clássicos experimentos residenciais da história da arquitetura moderna. Reveladora das rupturas em andamento e desde então associada por toda a historiografia especializada ao neoplasticismo holandês, a obra consagrou Gerrit Rietveld (1888-1964) como um de seus pioneiros. Não custa evocar a solução: relativamente pequeno, edificado em um trecho de urbanização recente da cidade, o imóvel foi construído com três de suas quatro faces recuadas das divisas do lote. Entre os dois andares principais, uma clara separação. Ainda que amplamente vazado, com todos os cômodos diretamente acessíveis do exterior, o andar térreo é inteiramente compartimentado: garagem (logo convertida em escritório), quarto-escuro, sala de trabalho (antes quarto de empregada), copa-cozinha, gabinete sanitário e a biblioteca-saleta, além do estreito hall de distribuição e acesso ao andar superior. Este, por sua vez, foi definido pela flexibilidade espacial e a possibilidade de integração quase total entre a ampla sala de estar e jantar, as varandas em todas as faces e os quartos de dormir, à exceção do quartinho apertado ao fundo, de paredes fixas, do proprietário. Seja no interior, seja no exterior, o jogo abstrato de linhas e planos independentes, sugeria um objeto autônomo, livre das ideias de massa e fechamento no continuum espacial que o vazava.

Diversos aspectos da leitura estabelecida são emblemáticos para nossos propósitos. A começar por sua autoria, atribuída insistentemente a Rietveld, tal a descendência direta da casa em relação aos móveis que vinha desenhando desde 1918; seu compromisso neoplasticista, por outro lado, era patente na publicação precoce de alguns de seus projetos em *De Stijl* ou em sua colaboração nos interiores dos apartamentos populares de Oud; sua forma geral, enfim, mais do que episódios secundários ou aplicados, revelava a ruptura estética, em última instância, como condição suficiente, finalidade sem fim do projeto. Por mais relevantes que tais episódios sejam para a compreensão da obra, até bem recentemente, quase nunca acentuou-se o fato de a casa ser o primeiro projeto arquitetônico de Rietveld; de ele jamais ter obtido educação formal completa, nem se formado arquiteto; e mais do que tudo, de que o qualificativo Schröder do imóvel aludia a uma figura peculiar, não um homem, mas Geertruida Antonia (Truus) Schröder-Schräder (1889-1985).

Trabalhos como os de Maristella Cacciato, Paul Overy, Alice Friedman e Ida van Zijl, vem revelando aspectos centrais da história de Rietveld, de Truus e da Casa. De família católica de alta classe média, órfã de mãe aos quatro anos, após o segundo casamento do pai, ela e sua irmã mais velha, An, foram transferidas prum colégio interno. An Harrenstein-Schräder, que se estabeleceria em Amsterdam como escritora e crítica de arte e integraria os círculos locais de vanguarda, se tornaria uma figura proeminente do feminismo holandês de classe média em suas campanhas contra os malefícios do casamento e em favor do amor livre, do controle de natalidade e do subsídio estatal das mães solteiras. Em 1930, Harrenstein foi também uma das fundadoras do jornal *A Mulher Trabalhadora*, no qual também Truus veio a colaborar, com artigos sobre a cozinha de Frankfurt ou de arquitetura de interiores (Friedman/ Casciato 2006: 64-91). Em 1911, Truus se

casou com um advogado de prestígio em Utrecht, Fritz Schröder, onze anos mais velho, em suas palavras, um “homem muito bonito e charmoso, extremamente cordial e extremamente difícil de conviver”. Com ele teve três filhos e cedo afloraram os conflitos ideológicos e morais sobre sua educação, o que por três vezes levaram-na a sair de casa. Em 1921, ela conheceu Gerrit e lhe encomendou a ambientação de um cômodo pessoal, uma espécie de refúgio no interior do sobrado tradicional que habitava com a família no centro de Utrecht.

Ao fim de 1923, após a morte precoce do marido, a ideia de construir para si e os filhos uma casa menor, completamente distinta da anterior, se impôs a esta mulher de ideias firmes sobre como desejava viver. A primeira versão do projeto da casa, elaborado por Gerrit, foi rejeitada por Truus, que lhe sugeriu eliminar o excesso de repartições de modo a permitir a sobreposição de usos, o convívio franco e o intercâmbio de gostos e ideias entre pais e filhos, familiares e visitantes. A segunda versão recomeçou pelo piso superior, o tal sótão, onde ela efetivamente pretendia morar, como dizia, livre das restrições (e do olhar) da rua (Friedman 2006: 74; Van Zijl 2010: 52-60). As obras aprofundaram a relação entre a cliente economicamente bem situada e o profissional de origem modesta, logo desdobrando-se em um romance de vida inteira, ainda que sigiloso. Após a conclusão das obras em 1925, ele transferiu seu escritório para o térreo da casa, iniciando uma parceria profissional por quase duas décadas com a amante e, com ela passaria a morar permanente em 1957, depois da morte da esposa.

De significado intensamente pessoal na vida de ambos, é difícil distinguir o que a casa tem de um e de outro. Pois pra Truus, a casa se afirmara como um laboratório de renovação de modelos familiares e de educação das crianças, então com 12, 11 e 6 anos, por meio dos estímulos nela lançados à sensibilidade, à autonomia individual e à interação entre gerações. Se nela havia muito de disciplinado e até de moralista, a referência ao sótão parece efetivamente apontar para uma função lúdica essencial ao projeto, uma espécie de refúgio próprio à invenção de novas regras de domesticidade (Friedman 2006: 66-68). Ali, além de recriadas, ela podiam ser praticadas ora através dos jogos de montagem e desmontagem, deslizamento, giro, retração e encaixe, que a casa com suas paredes e folhas de esquadria móveis sugeria; ora na disposição informal e manipulável das peças do mobiliário, em suas variadas escalas, cores, formas e materiais; ora ainda nos aparatos fixos de comodidade, pias, pontos de gás e armários embutidos, instalados em cada cômodo, como se a demandar a atuação de todos, adultos e crianças, mulheres e homens, nos fazeres da higiene, da alimentação ou da arrumação, sem a continência, a etiqueta e a hierarquia de gênero e idade peculiares à família romântica burguesa.

## II. CABANA PÓS-FAMILIAR

Até bem recentemente, um dos poucos relatos que dava conta dessa dupla autoria do projeto da casa Schröder foi aquele produzido por Jean Badovici (1893-1956) no número especial de *L'Architecture Vivante* dedicado aos holandeses, que saudara, ainda em 1925, a tradução das ideias do *De Stijl* em uma obra de arquitetura. (Badovici 1925) Editor chefe do periódico criado em 1923, o arquiteto de origem romena havia visitado a casa pouco depois de sua finalização ao lado da amiga Eileen Gray (1878-1976). Dois anos antes, ele se envolvera com a artista irlandesa residente em Paris, quinze anos mais velha, em uma intensa parceria amorosa e profissional que duraria toda a década. Gray fora profundamente impactada pela exposição sobre “Os arquitetos do grupo *De Stijl*”, em Paris, em 1923. No ano seguinte, seus móveis e objetos foram publicados em número especial da revista *Wendingen*. (Bonillo 2015: 14) Mesmo antes da guerra, ela se aproximara das vanguardas: de Apollinaire, dos Balés Russos (por intermédio da dançarina Loïe Fuller e do costureiro Paul Poiret, seus amigos próximos) e ao fim da guerra, de Gertrude Stein, Foujita e Berenice Abbott. Em 1922, Gray fundou a galeria *Jean Désert* para expor e vender seus móveis mais simples, práticos e confortáveis que as peças em laca que então a notabilizavam: as

poltronas Bibendum e Transat, os bancos e mesas em tubos de aço cromado ou os tapetes criados em parceria com Evelyn Wyld.

Ela já era então uma empresária e se afirmava como *ensemblée*, nas decorações dos apartamentos de Jacques Doucet e, especialmente, de Mme Mathieu Lévy, dona da célebre Suzanne Talbot, à rua Lota, quando começaria a obter grande destaque, inclusive internacional (Adam 2012: 68-74, 79-86). O vínculo com Badovici e *L'Architecture Vivante*, que vinha difundindo as ideias dos modernos de Wright e Loos a Taut, Le Corbusier e Rietveld, constituía por certo uma via de acesso privilegiada à produção arquitetônica contemporânea (Adam 2012: 126-7). Pouco depois, entre 1926 e 1929, ela assumiu a construção da casa de veraneio do casal em Roquebrune-Cap-Martin, na Riviera francesa. Foi a primeira obra construída (de um total de 45 projetos) desta arquiteta autodidata, mas sua autoria foi cedo questionada, inclusive pela *Union des Artistes Modernes*, que ela ajudara a criar. (Constant 2000; Colomina 1996). Ela não era arquiteta de formação, ao contrário do amante, Badovici, proprietário da casa, à época ocupado com a revista e outras publicações, que sempre insistiu no protagonismo ali de Gray. Aliás ela se mudou pra Saint-Raphael e lá viveu por três anos pra acompanhar de perto o canteiro (Adam 2012: 137).

No ano da inauguração, *L'Architecture Vivante* publicou um número especial sobre a casa, “E.1027. Maison en bord de mer, par Eileen Gray et Jean Badovici, architecte”, com fotografias feitas pela própria Eileen e um eloquente diálogo entre os dois, intitulado “De l'éclectisme au doute”, que testemunha sua grande afinidade de pontos de vista (*L'Architecture Vivante* 1929). Era uma casa de veraneio implantada entre os rochedos à beira mar e a estrada de ferro, nos arredores de Mônaco. A descrição do projeto começaria justamente pela reivindicação de um elo indissociável entre arquitetura e ambientação, criticando o conceito de uma casa como puramente destinada ao “prazer dos olhos” e não ao bem-estar dos habitantes: ainda que o lirismo importasse, “o interior precisa responder às necessidades humanas e individuais de repouso e privacidade”. E a questão se impunha ainda mais no tempo presente, pois as exigências práticas da “vida doméstica moderna” e os meios técnicos de atendê-las eram outros. (*L'Architecture Vivante* 1929: 11)

Aproveitando-se do declive natural, o programa distribuiu-se em dois níveis: no andar superior, acessava-se o interior pelos fundos, seja em direção à cozinha (duplicada com uma área externa à maneira regional), seja em direção ao grande salão frontal conectado ao terraço longitudinal de frente para o mar; do salão tinha-se acesso direto seja à área de serviço, seja aos aposentos de Eileen, que também se conectavam internamente, assim como ao jardim sobre os rochedos por meio de uma escada externa; por uma segunda escada helicoidal interna acessava-se o terraço-jardim acima assim como o nível inferior, que abrigava os aposentos de Jean, com acesso direto ao exterior, e o de empregados. Nas palavras de ambos,

Procuramos exprimir nesta pequena casa duas fórmulas de vida: a fórmula camping que responde a uma necessidade circunstancial de exteriorização, e a fórmula normal que assegura ao indivíduo um centro independente e isolado onde ele possa desenvolver seus poderes profundos. É preciso prever que a necessidade atual de movimento, de vida agitada, chegará ao fim; que ela será atenuada à medida que se dissipem as influências da guerra, e que será substituída pela necessidade de um cultivo interior e de vida refinada. Cabe aos artistas antecipar o inevitável reequilíbrio, modificar os seus significados e facilitar o seu desenvolvimento. (*L'Architecture Vivante* 1929: 13)

Era necessário conciliar esses dois estilos de vida: provisório, informal, convivial, exterior, de um lado; e, de outro, sossegado, individualizado, propício à vida interior. Assim, em nome da “sociabilidade privada”, informal, divertida, entre amigos, justificam-se dispositivos que sugerem ora a fluidez do grupo doméstico ora a diluição da casa no espaço, como a máxima integração e flexibilidade entre os cômodos (salas com canapés conversíveis em leitos, banheiro com parede à

meia altura, mesa de jantar transportável), a variedade de acessos e circulações, móveis práticos, transportáveis, versáteis como as mesas de chá reguláveis, os toldos, gelosias e caixilhos sanfonáveis, ou ainda o dispositivo magistral do tanque externo para banho de sol e coquetéis. Simultaneamente, uma série de elementos apelam ao culto da autonomia, da sensibilidade e da introspecção, como as células ou apartamentos separados para o casal, os estímulos à imaginação, tácteis, visuais, literários, como as pequenas inscrições espalhadas pelas paredes, a multiplicidade de recantos, recessos, nichos, com seus aparatos de repouso ou de trabalho, propícios à autossuficiência e à evasão.

Afinal a casa não fora concebida por moradores convencionais. Ao término da obra em 1929, Jean tinha 34 anos, Eileen, 49. Antes da casa, eles vinham partilhando de múltiplos projetos: as viagens, o coquetismo, a militância modernista, círculos de amizade, relações amorosas. A diferença de idade e de temperamento relacionam-se por certo à tentativa de conciliar os prazeres da confraternização e do recolhimento. Mas a tentativa é também coerente com a biografia amorosa de Eileen. “uma aristocrata na elegância indumentária com o toque de esquisitez”, como evocou Kathleen Bruce (Adam 2012: 33). Sempre impecavelmente vestida, embora suas relações sociais fossem convencionais, ela estava longe de sê-lo em matéria de sexualidade. Segundo Peter Adam, Eileen vivenciou a bissexualidade com enorme desenvoltura, cultivando relações íntimas, casos e romances, às vezes simultâneos: com Jessie Gavin, que costumava travestir-se de homem para passear com ela pela cidade (uma drag king avant la lettre); com o ocultista Aleister Crowley, e o escritor e notório libertino, Paul Léautaud; com Gabrielle Bloch, que se tornou sua companheira em 1911 por 15 anos; com Marisa Damia, a exuberante cantora dramática por quem Eileen se apaixonou perdidamente; com Romaine Brooks, amiga de Natalie Barney, a escritora feminista de cujo Temple de l’Amitié, um salão feminino, também Eileen tomou parte.

Se não há como o projeto de sua própria casa ignorar valores e códigos biograficamente elaborados, seu peso de exemplaridade remete a um conceito diverso de espaço privado, irreduzível à família e ao núcleo doméstico. A alegoria da cabana – uma versão contemporânea da cabana primitiva – sugere o modo de vida ao mesmo tempo telúrico e ascético, permeado pelos princípios de exterioridade e refúgio, impermanência e autonomia, ali propostos (Lavin 1996: 184). Ele é patente no diálogo entre Jean e Eileen, que acompanhou a publicação do projeto em 29, onde eles propõem a reconciliação entre as exigências do cálculo e o novo pathos moderno: tratava-se de traduzir em arquitetura “o homem individual com seus desejos, suas paixões e seus gostos”, conferindo “ao objeto a forma que melhor convém aos gestos espontâneos ou aos reflexos instintivos”; recuperando seu contato com a vida e sua capacidade de exprimir as “relações as mais concretas e as exigências mais secretas da vida subjetiva”. (Gray/Badovici, 1929: 6-7)

### III. NAVE FÉTICHE

Em junho de 1930, no IV Congresso Pan-americano de Arquitetos no Rio, o arquiteto Flavio de Carvalho (1899-1973) apresentou a tese A cidade do homem nu. Nela, lançou ataque severo ao que chamou de conceitos cristãos de família, matrimônio e propriedade privada, concluindo com um apelo aos delegados americanos para “retirarem suas máscaras de civilizados e porem à mostra suas tendências antropófagas”, reprimidas pela colonização. O homem antropofágico, nu e livre dos dogmas clássicos, tabus escolásticos e rotinas burguesas, exigiria um mecanismo urbano inteiramente novo, “um centro de sublimação natural dos desejos do homem”, contendo inclusive uma complexa “zona erótica”:

Um imenso laboratório onde se agitam os mais diversos desejos, onde o homem nu pode encontrar a sua alma antiga, pode projetar a sua energia solta em qualquer sentido, sem repressão,

onde ele realiza desejos, descobre novos desejos, impõe a si mesmo uma seleção rigorosa e eficiente, forma o seu novo ego, orienta a sua libido e destrói o ilógico. (Carvalho 1930)

Vale notar que esse apelo ao primitivo, então comum ao modernismo brasileiro, estava em alta entre as vanguardas parisienses. (A própria Gray deixara-se cativar pelo exotismo etnográfico nas artes decorativas). E elas estavam interessadas também em nossos modernistas bárbaros. Em 1925, Blaise Cendrars lançou em Paris o livro *Pau Brasil*, de Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral. Em 1929, quando de seu tour sul-americano, Le Corbusier (que em 1924 evocara o espírito de lógica do homem nu, livre das velharias decorativas), saudou os jovens antropófagos de São Paulo (Le Corbusier 1980: 22; Le Corbusier 1994: 17). Benjamin Péret, então exilado no Brasil, consolidou a ponte com o surrealismo (Andrade 1928). Foi ele quem colocou Carvalho em contato com Tzara, Breton, Man Ray e Roger Caillois, quando de sua viagem pela Europa em 1934. Ele já vinha se aproximando de algumas dessas ideias. Ao retornar da Europa, em 1923, logo engajou-se nos círculos do modernismo paulistano e, no fim da década, no movimento antropofágico liderado por Oswald, Tarsila e Patrícia Galvão. Em sua famosa *Experiência n. 2*, realizada sobre uma procissão de Corpus-Christi, de 1931, evoca o Ramo de Ouro de Frazer, Totem e Taboo e Psicologia das Massas, de Freud, e o Zarathustra de Nietzsche, que adquirira na Inglaterra (Carvalho 1931). Em 1932, liderou a criação do Clube dos Artistas Modernos e, em 1933, do Teatro da Experiência, iniciando uma carreira pública também como escritor, dramaturgo, pintor, escultor, cenógrafo, figurinista e não somente como arquiteto.

Flavio de Carvalho nasceu em 1899, em uma família de abastados cafeicultores fluminenses, em 1911 foi enviado para um colégio interno de Paris e permaneceu na Europa até 1923, quando se formou em engenharia em Durham. Assim que voltou pra São Paulo, começou a trabalhar como engenheiro no escritório de Ramos de Azevedo, de onde saiu em 1926 para se estabelecer como arquiteto, notabilizando-se entre 1927 e 1931 pelo escândalo de suas participações em concursos de arquitetura do período. A casa que construiu para si entre 1934 e 1938 na fazenda Capuava (Lira 2017), em Valinhos, próximo a São Paulo, distingue-se imediatamente na paisagem pela silhueta trapezoidal da sala principal - com 16,5m de extensão por 7,5m de largura e 8m de altura – atravessada por um longo pergolado em concreto que recobre os dois amplos terraços frontais. O partido fortemente iconográfico não se acomoda às classificações disponíveis, aludindo a referências arcaicas e correntes, exóticas e familiares. Espacialmente, ela é marcada pelos múltiplos espaços de convívio: o grande salão de estar e jantar, sem quaisquer compartimentações, os terraços povoados de redes, os vários pátios, às vezes mobiliados com mesas fixas de pedra ou chafariz. O que aliás é reforçado pela generosa capacidade de hospedagem: seis quartos, labirinticamente articulados, como nos interiores libertinos, e acessos/ fugas diretas para o exterior (Delon 2000); aos fundos, três outras salas, uma biblioteca, ateliê e uma idiossincrática "sala ancestral", espécie de capela edipiana com a mobília e decoração austera e retratos pintados da família sobre as paredes.

A decoração parece ter sido sempre recheada de simbolismo e valores emocionais, referidos de maneira informal no bric-à-brac exuberante de amuletos, artefatos indígenas, cerâmica andina, amazônica e nordestina, imagens religiosas, jogos de porcelana, uma carranca do São Francisco, uma máscara chinesa, uma cabeça de crocodilo empalhada, os materiais e revestimentos variados (alvenaria aparente, pedra, concreto, tintas de cores fortes, folhas de alumínio, lambris de madeira,) e o mobiliário também híbrido, peças coloniais, canapés otomanos, redes, almofadas e mantas em padrões variados lançadas ao acaso, e a grande mesa de jantar, desenhada pelo próprio arquiteto, com estrutura de metal cromado e tampo de cristal belga de uma polegada, quatorze poltronas e os spots instalados nos pés que produzem sombras e reflexos em trompe l'œil sobre os corpos dos comensais, obscurecendo os alimentos ainda que iluminando perfeitamente suas pernas e barrigas, um recurso que parece evocar "as mesas radiantes para o amor" de Aragon. (Wood 2007) Misturando, pois, materiais, formas, épocas, origens e simbolismos diversos, combinando o

popular, o moderno, o bizarro e o ritual, os objetos, tudo se passa como se ali os objetos assumissem o papel dos "ossos do mundo" a que ele se referira em seu livro de 1936: alguns deles tinham sido herdados ou reunidos ao longo da vida, outros eram inteiramente novos, mas arranjados em uma espécie de coleção imaginária como se a sugerir comparações e contrastes ou a sustentar, qual fetiches, eles espirituais com os habitantes e frequentadores, como se pertencessem à morfologia dos resíduos de mundos perdidos ou de outros mundos. (Carvalho 1936: 42-49)

Recursos como esses de fato contribuíam para subverter qualquer imagem de casa. Dedicada à arte de viver, à sensibilidade, ao repasto, à festa, à sensualidade, havia nela uma poética inusual, absolutamente coerente com o modo de vida desse solteiro muito capaz. Nos relatos e fotografias disponíveis, ele aparece como um homem atraente, elegante, a face limpa e longilínea arrematada pelos óculos arredondados. De estatura acima da média, o físico opulento e o antológico apetite sexual, são inúmeras suas relações amorosas: com a jovem bailarina Cacilda Becker, em 1939; com a jornalista e poetisa Lydia de Alencastro Graça, em 1944; com Josephine Forrestal, esposa do Ministro da Marinha norte-americano em plena Segunda Guerra; com a soprano lituana Maria Kareska, que se mudou para Capuava em 1949, e com quem viveu sete anos entre casos episódicos, festins pantagruélicos e pequenas orgias; com a atriz Eva Harms, que em 1959, aos 20 anos, também passou a viver na fazenda como sua secretária e modelo.

Planejada para abrigar uma quantidade razoável de pessoas, de modo mais ou menos informal, mais ou menos ritualizado, ela seria frequentemente evocada quase como um domínio mitológico, livre de convenções morais e sociais e avessa ao casamento e à família nuclear, monogâmica, prolífica, estável. Não era nenhum Oikema privado, nem uma Playboy Mansion (Preciado 2014: 110-111), mas ali também o corpo nu ou semi-nu, principalmente feminino, seria uma constante ao redor da piscina. Região de excessos e práticas desviantes, ela era uma espécie de máquina totêmica de promoção da fantasia e do erotismo na vida social. Enquanto tal, mais do que um modelo de domesticidade, o que estava em jogo era a possibilidade de nela promover cuidadosa elaboração psicossocial, política, anímica, estética, sexual, sensorial.

#### IV. VANGUARDA, DOMESTICIDADE E TÉCNICAS DE SI

Ainda que bem diferentes entre si, as três casas já põem a nu a insuficiência das referências de domesticidade, família e privacidade disponíveis aos arquitetos. Falam de rupturas ao mesmo tempo arquitetônicas e subjetivas. Talvez só possam ser mesmo compreendidas se lidas na chave dos cuidados de si. Não estou falando exatamente de sua antiga acepção – na referência à dietética, à cosmética, aos exercícios deambulatórios ou exames de consciência, aos jogos de perguntas e respostas, cartas aos amigos e interpretações dos sonhos, que Foucault anotou. Mas o que está em jogo são também transformações sobre corpos, desejos, prazeres, com suas técnicas de produção, transformação, controle, intensificação. Para além da ideia de um espaço disciplinar, ainda tão operante em tantas versões modernistas da moradia mínima ou máquina de morar, o foco aqui recaía sobre certas práticas concretas, certas formas de subjetivação, certamente crivadas de valores e gestos morais, mas inundadas de sentimentos, aspirações, transgressões, comportamentos eróticos e sexuais, nem sempre tão codificados.

Mas o que, enfim, essas três casas têm em comum além de seu claro alinhamento de vanguarda? Ou a despeito da suas grandes diferenças, dadas inclusive pela atitudes diversas de seus autores, mais ou menos minuciosos, delicados, refinados, contundentes? Parece-me que pralém de suas variações tipológicas e construtivas no interior do cânone, há nelas uma dimensão de radicalidade que se liga diretamente às experiências de vida de seus idealizadores. Suas grandes inovações – eu diria - não poderão ser explicadas como fruto de meras escolhas estéticas, mas da reivindicação de um elo mais estreito entre a forma arquitetônica e uma hermenêutica das éticas

nelas encenadas. Ao menos naquilo que as casas articulam em torno das relações entre interno e externo, íntimo e coletivo, físico e sensível, e não menos entre homens e mulheres, adultos e crianças, anfitriões e visitantes. Como centro de gestação e animação de subjetividades e sexualidades polimorfos. Muito além das noites monótonas da burguesia vitoriana.

## V. REFERÊNCIAS

- Adam, Peter (2012): *Eileen Gray: sa vie, son oeuvre*. Paris: Éditions de la Différence.
- Andrade, Oswald de (1928): “Manifesto Antropofago”. Em *Revista de Antropofagia*, No. 1
- Badovici, Jean (1925) : “Entretiens sur l’architecture vivante. Maison à Utrecht (Pays Bas) par T. Schröder e G. Rietveld”. Em : *L’Architecture Vivante*, outono/inverno, pág. 28-29.
- Bonillo, Jean-Lucien (2015) : “E.1027, la poétique raffinée du quotidien”. Em : *E.1027. Maison en bord de mer (réédition)*. Marselha: Imbernon, 2015,
- Carvalho, Flávio de (1930): “Uma these curiosa”. Em: *Diário da Noite*, São Paulo, 1/7.
- Carvalho, Flavio de (1931): *Experiência n. 2, realizada sobre uma procissão de Corpus-Christi; uma possível teoria e uma experiência* São Paulo: Irmãos Ferraz.
- Carvalho, Flávio de (1936): *Os Ossos do Mundo*. São Paulo: Ariel.
- Casciato, Maristella (1987): “Gerrit Thomas Rietveld, Truus Schröder-Schröder: casa unifamiliare, Utrecht, 1924”. Em: *Domus*, No. 686, set., pág. 40-49.
- Colomina, Beatriz (1996): “Battle lines: E.1027”. Em: Agrest, D.; Conway, P e Weisman, L.K., *The Sex of Architecture*. Nova York: Harry & Abrams, pág. 167-182.
- Constant, Caroline (2000): *Eileen Gray*. Londres: Phaidon.
- Delon, Michel (2000) : *Le savoir-vivre libertin*. Paris : Hachette.
- Friedman, Alice (2006): *Women and the making of the modern house: a social and architectural history*. New Haven: Yale University Press.
- Friedman, Alice/ Casciato, Maristella (2006): “Family matters: the Schröder house, by Gerrit Rietveld and Truus Schröder” Em: Friedman, A. (ed): *Women and the making of the modern house: a social and architectural history*. New Haven: Yale University Press.
- Gray, Eileen/ Badovici, Jean (1929) : “De l’éclectisme au doute”. Em : *L’Architecture Vivante*, outono/ inverno, pág. 6-7
- Heynen, Hilde (2005) : “Modernity and domesticity: tensions and contradictions”. Em : Heynen, Hilde e Baydar, Gulsum (ed.) : *Negotiating domesticity*. Londres: Routledge.
- L’Architecture Vivante* (1929) : “E.1027. Maison en bord de mer, par Eileen Gray et Jean Badovici, architecte”. Em : *L’Architecture Vivante*, outono/ inverno de 1929
- Lavin, Sylvia (1996), “Colomina’s web”. Em: Agrest, D.; Conway, P e Weisman, L.K.: *The Sex of Architecture*. Nova York: Harry & Abrams.
- Le Corbusier (1980): *L’Art decoratif d’aujourd’hui*. Paris: Arthaud.
- Le Corbusier (1994): *Précisions sur un état present de l’architecture et de l’urbanisme*. Paris: Fondation Le Corbusier/Altamira.

Lira, José (2017): “Modernismo, erotismo e domesticidade masculina: a casa Capuava de Flavio de Carvalho”. Em: Brito, Flavia/ Mello, Joana/ Lira, José/ Rubino, Silvana (ed): Domesticidade, Gênero e Cultura Material. São Paulo: Edusp/ CPC-USP, pág. 283-312.

Overy, Paul et al (1988): The Rietveld Schröder House. Cambridge, Mass: the MIT Press.

Preciado, Beatriz (2014): Pornotopia: an Essay on Playboy's Architecture and Biopolitics. Nova York: Zone Books.

Reed, Christopher (ed.) (1996) : Not at home: the suppression of domesticity in modern art and architecture. Londres: Thames and Hudson.

Van Zijl, Ida (2010): Gerrit Rietveld. Londres: Phaidon.

Wood, Ghislaine (2007) : “The Illusory Interior”. Em: WOOD, G. (ed.). Surreal Things: Surrealism and Design. Londres: Victoria and Albert Museum.

**IMPACTO DE GÉNERO Y ENCARCELAMIENTO  
EN LA POLÍTICA REPRESIVA CONTRA LAS DROGAS  
EN CHILE**

ALONSO MERINO, ALICIA

# IMPACTO DE GÉNERO Y ENCARCELAMIENTO EN LA POLÍTICA REPRESIVA CONTRA LAS DROGAS EN CHILE

## I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas el número de personas privadas de libertad a nivel mundial no para de crecer. Mientras el número de población reclusa femenina ha aumentado un 50% desde el año 2000, la población masculina lo hizo en un 18%. El total de mujeres<sup>1</sup> aumentó proporcionalmente más que el total de hombres en todos los continentes (Institute for Criminal Policy Research, 2017).

El uso de la cárcel como respuesta frente a tráfico o consumo de drogas está afectando de forma selectiva a las mujeres. En Chile, la realidad observada no es diferente, en concreto, desde la entrada en vigor en el año 2005 de la Ley No. 20.000, que sanciona el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias sicotrópicas, las cifras de mujeres privadas de libertad se han multiplicado. De 4.270 condenadas en el 2005 se pasó a 9.579 condenadas en el 2013 (Ministerio de Justicia de Chile, 2014).

El presente artículo pretende realizar un acercamiento al impacto de género de la política prohibicionista y represiva de la llamada guerra contra las drogas. Su objetivo es estudiar qué efectos y consecuencias tienen respecto al encarcelamiento de las mujeres en Chile.

Iremos analizando de los niveles macro a los niveles micro más concretos. Primero nos cuestionaremos hasta qué punto el patriarcado y el androcentrismo también afecta al Derecho Penal como instrumento preferente que se utiliza en la guerra contra las drogas. Dentro de la utilización del Derecho Penal consideraremos cómo funciona la selectividad penal en el caso de las mujeres y los delitos de tráfico de drogas. Veremos algunas figuras jurídicas, en concreto se abordará qué consecuencias tienen esta falta de perspectiva de género en el uso -y abuso- de la prisión preventiva y en la limitación al derecho a la defensa que establece la Ley No. 20.000. Respecto a la ejecución de la pena nos centraremos en dos figuras como son la libertad condicional y los permisos de salida. Se excluye específicamente la cuestión relativa al consumo problemático de drogas y la comisión de delitos relacionados con su uso.

## II. EL PATRIARCADO EN EL DERECHO PENAL

Abordar la relación entre las mujeres y el Derecho Penal no es un tema fácil, es más bien, según Pitch, “una relación controvertida y difícil” (Pitch, 2009, pág. 117). Para Mackinnon, “el Derecho ve y trata a las mujeres como los hombres ven y tratan a las mujeres” (Mackinnon, 1983, pág. 644). Lo cierto es que el Derecho, siendo uno de los sistemas de disciplinamiento más poderosos, tiene una fuerza simbólica basada en la legitimidad de sus postulados normativos que viene determinado desde una sociedad patriarcal y una mirada andro y etnocéntrica.

El Derecho se genera, aplica y tutela a partir de personas determinadas que tienen unas creencias, actitudes, valores y conocimientos concretos que necesariamente van a tener un impacto en el alcance y significado que se le atribuye en la sociedad a las normas legales (Fries & Matus, 2000, pág. 32).

---

<sup>11</sup> Al referirnos al término “mujeres” en el artículo lo haremos entendiendo la categoría genérica que se refiere a las personas reclusas en las cárceles de mujeres, a aquellas mujeres heterosexuales, lesbianas, bisexuales y a las personas transgénero que están en las cárceles de mujeres. Excluimos de los datos las mujeres transexuales que cumplen condena en cárceles de hombres debido a que los datos que proporciona Gendarmería en la actualidad no las incluyen

El Derecho Penal al construirse desde una mirada androcéntrica, elabora una imagen de las mujeres delincuentes no sólo como infractoras de la ley sino reflejando las estructuras patriarcales y los estereotipos que existen respecto a los comportamientos referidos a cada género (Larrauri, 2008, pág. 23).

Para Zaffaroni, el “poder del sistema penal” no es inofensivo para la mujer sino que precisamente su jerarquía y su control punitivo de vigilancia sobre estas es mayor que sobre el hombre, particularmente si se percibe como un poder que ayuda a consolidar las formas de control social más o menos informales (Zaffaroni E. , 1992, pág. 5).

En ese sentido también se expresa Andrade al considerar que existe un continuum y una interacción entre el control social informal que ejercen las relaciones familiares, laborales, profesionales o sociales y el control formal ejercido por el sistema penal. El sistema de justicia criminal funciona como un mecanismo público e integrado del control informal dirigido a las mujeres, que refuerza el control patriarcal, al criminalizarlas en situaciones específicas (Andrade, 2007, pág. 66).

Por otro lado, hay que tener también en cuenta que las decisiones que toman los jueces en materia penal tienen consecuencias importantes para la vida de las personas involucradas. Las concepciones culturales distorsionan la supuesta imparcialidad del juez o de la jueza y tienen como consecuencia situaciones de discriminación contra las mujeres (Fries & Matus, 2000, pág. 52). De tal manera que los contenidos que un juez o jueza asigna a una norma están sujetos a una interpretación que puede reproducir o no una cultura sexista (Fries & Matus, 2000, pág. 14).

En contradicción con sus principios declarados de igualdad y defensa del interés social, el funcionamiento del sistema penal se revela notoriamente selectivo, no solo en el reclutamiento de su clientela sino también en la protección de ciertos intereses jurídicos. Es decir, el sistema penal es un sistema de Derecho desigual, que ejerce una función de producción y reproducción de la desigualdad social y de género (Campos, 2002, pág. 521) .

El Derecho Penal, por tanto, no es una herramienta neutral, sino que crea y reproduce relaciones sociales de dominación, no sólo patriarcales (Bodelon, 2009, pág. 110). El primer paso para erradicar esta discriminación es tener en cuenta justamente eso: su falta de neutralidad. Ni la norma, ni su aplicación o interpretación, son neutrales. Cuestionar la aparente neutralidad desde la hermenéutica de la sospecha (Puleo, 2013) es un primer paso para poder evaluar el impacto de género en la persecución de los delitos relativos a las drogas ilegalizadas. Analicemos en primer lugar como se produce el reclutamiento selectivo del Derecho Penal para las mujeres.

### III. CRIMINALIZACIÓN DE LAS MUJERES Y SELECTIVIDAD PENAL EN LOS DELITOS RELACIONADOS CON LAS DROGAS.

En Chile, los delitos relacionados con la elaboración, fabricación, transformación, preparación, extracción, distribución, transporte, comercialización, posesión y tenencia de drogas que causen efectos tóxicos o daños considerables a la salud, sin la debida autorización, se encuentran recogidos en la Ley No. 20.000, del año 2005.

Las sanciones para las conductas que la ley establece como ilícitas van desde la obligación de asistir a programas de rehabilitación o actividades a beneficio de la comunidad, imposición de multas, hasta penas privativas de libertad que pueden alcanzar los 20 años de prisión (Corporación Humanas, 2017, pág. 8).

Del total de la población penal reclusa en Chile, las mujeres representan un 8% (incluyendo condenadas e imputadas), de las cuales un 55% lo están por delitos recogidos por la Ley 20.000,

frente a un 20% en los hombres reclusos (Gendarmería de Chile, 2017). A la luz de los datos podemos observar que las mujeres son las más afectadas por la política de drogas represiva, puesto que, aunque representan un porcentaje pequeño del total de la población penitenciaria acumulan gran parte de las condenas por tráfico de drogas ilegalizadas, afectándolas de forma significativa (Puente Alba, 2012, págs. 100-110).

La dureza con la que el sistema penal reprime el tráfico de drogas constituye un fenómeno generalmente aceptado. Nos encontramos que el tramo de cumplimiento de condena más habitual es entre 3 y 10 años para un 54% de las mujeres, pese a estar un 46% de ellas clasificada por la autoridad penitenciaria con un Bajo Compromiso Delictual (Gendarmería de Chile, 2017). Lo que nos revela una desproporción punitiva entre el tipo de condena y el perfil criminológico de las mujeres privadas de libertad.

Las explicaciones del por qué las mujeres se implican en estos delitos son muy diversas. Algunas de ellas reportan que se implicaron por propia voluntad siendo conscientes de los riesgos que corrían. Otras refieren haber sido coaccionadas por la pareja o algún familiar, lo que viene facilitando por la construcción de vínculos sentimentales de dependencia bajo estereotipos de género y en relaciones de desigualdad de poder entre hombres y mujeres. (WOLA, IDPC, DeJusticia y CIM, 2016, pág. 8). También hay relatos que indican que asumieron ellas el delito por evitar el encarcelamiento de algún familiar, cuestión también atravesada por los mandatos de género de cuidadoras. Y hay manifestaciones sobre que fueron engañadas y que no sabía lo que estaban haciendo o que no eran conscientes de las consecuencias reales de sus acciones.

Estos delitos tienen que ver a menudo con la exclusión social, la pobreza y la violencia de género. La mayoría de las mujeres tiene poca o nula educación, vive en condiciones de pobreza y son responsables del cuidado de dependientes, sean estos niños o niñas, jóvenes, personas adultas mayores o personas con algún tipo de discapacidad (WOLA, IDPC, DeJusticia y CIM, 2016, pág. 8).

Para Anthony esta situación podría definirse como estado de necesidad (Anthony Garcia, 2002, pág. 511) y refuerza la idea de vulneración destacando que el alto número de mujeres jefas de hogar, que ha ido aumentando en América Latina, las conduce a recurrir a estos "negocios" ilegales pero más rentables ante la necesidad de responder a la carga económica que implica la labor social del cuidado. Teniendo en cuenta que las mujeres tienen menos oportunidades, trabajos más precarios, menores salarios y que muchas veces permanecen en sus casas en las llamadas "tareas del hogar", hace que sean ellas las que enfrenten los allanamientos de las policías en busca de drogas lo que las sitúa en una situación de mayor riesgo (Anthony Garcia, 2002, pág. 512).

Las mujeres que permanecen en sus casas reproduciendo sus mandatos de género son un objetivo fácil de captura y flagrancia para incrementar las estadísticas de aprensión de las policías. Giacomello refuerza esta idea al indicar, que las mujeres también

“ [...] operan en lugares con mayor exposición: introduciendo drogas escondidas en su cuerpo en la cárcel o en los puestos fronterizos, delitos perseguibles en flagrancia que no requieren niveles sofisticados de investigación policial. Y una vez detenidas, lo más probable es que no cuenten con los medios económicos ni con el capital social para proveerse de una defensa especializada” (Giacomello, 2017, pág. 360).

Es lo que Zaffaroni denomina “criminalización secundaria”, la acción punitiva ejercida sobre personas concretas. Como resulta imposible perseguir todos los delitos que recoge el Código Penal, las agencias ejecutivas (policías) ejercen un poder selectivo sobre personas y criminalizan a quienes tienen más a mano. Aquí los prejuicios sexistas, racistas, clasistas y xenófobos, van configurando una fisonomía de las personas que delinquen en el imaginario colectivo que se ve reforzado por las agencias de comunicación (Zaffaroni, Alagia, & Slokar, 2015, pág. 12). El álgebra

del delito acaba reforzando los procesos de criminalización: más sospecha, más vigilancia, más detenciones, más encarcelamiento (Martin Palomo, Miranda Lopez, & Vega Solis, 2005, pág. 24).

Algunas autoras ven también un castigo en esta persecución específica a mujeres con iniciativa e intentos de autonomía económica, como expone Holgado Fernández: “la lucha contra el tráfico de drogas se traduce en la criminalización de las mujeres y también, en la práctica, en penalizar sobre todo iniciativas económicas y de movilidad de las mujeres más autónomas” (Holgado Fernandez, 2004, pág. 16).

Otra cuestión a tener en cuenta es que estas mujeres no forman parte de la dirección de las organizaciones de tráfico, ni se encuentran entre las líderes de estos grupos, aunque formen parte de ellos, sino que forman parte del último eslabón y más precario de la cadena del tráfico, cuya mano de obra es altamente descartable y reemplazable, con una incidencia nula en la cadena de la comercialización. Cuando una mujer es detenida al día siguiente hay otra realizando su mismo trabajo. A este respecto Maqueda Abreu indica que

“no es cuestionable que buena parte de las actividades delictivas que protagonizan las mujeres son de naturaleza subalterna y se sitúan en el escalón inferior de las tareas que se distribuyen desde la jerarquía criminal que suelen dar vida a este delito” (Maqueda Abreu, 2014, pág. 247).

En Chile los datos confirman esta realidad de exclusión social, pobreza y violencia de género de las mujeres encarceladas: tres de cada cuatro mujeres no completó su educación escolar (incluso un 8% no sabe leer ni escribir), habiendo recibido educación superior solamente un 5% (Gendarmería de Chile, 2017). También un 62% de las mujeres condenadas reporta algún tipo de maltrato durante la infancia y un 70% reconoce agresiones de su pareja. Un 84% declara ser madre y un 20% tienen un promedio de tres hijos o hijas menores de 18 años. Además, un 17% declara haber vivido en la calle siendo menor de edad (Instituto de Sociología, Universidad Católica (ISUC), 2017).

Por otro lado, existen algunos grupos dentro de las mujeres más propensos a ser objeto de criminalización en la aplicación de las leyes de drogas como son las mujeres extranjeras, indígenas, afrodescendientes y personas de orientación sexual, identidad o expresión de género diversas (WOLA, IDPC, DeJusticia y CIM, 2016, pág. 10).

En el caso chileno, las mujeres privadas de libertad extranjeras son más propensas a esta criminalización ya que representan un 17% del total de las mujeres privadas de libertad, mientras que la población total extranjera en Chile se sitúa en torno al 3%, manifestándose una clara sobrerrepresentación carcelaria de las mujeres migrantes. De estas, un 94% de las migrante se encuentran recluidas por delitos relativos a la Ley de drogas, siendo principalmente de nacionalidades boliviana, peruana y colombiana. La zona norte del país concentra la mayor cantidad de mujeres extranjeras, llegando a alcanzar el 37% de las mujeres privadas de libertad (Gendarmería de Chile, 2017). La frontera norte del país es ampliamente conocida por ser uno de los lugares de entrada de la droga ilegal a Chile, de ahí que 1 de cada 3 mujeres privadas de libertad en las cárceles del norte sea extranjera.

Teniendo en cuenta la selectividad penal sexista en la política represiva contra las drogas, veamos a continuación como se manifiesta ésta en dos figuras jurídicas: la medida cautelar de prisión preventiva y el derecho a la defensa.

## IV. LA PRISIÓN PREVENTIVA Y EL DERECHO A DEFENSA

### IV.1 *La prisión preventiva*

Para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), “el uso de la prisión preventiva se ha convertido en un problema crónico en la región, constituyendo uno de los signos más evidentes del fracaso de la administración de justicia” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017, pág. 11). En el Informe sobre medidas para reducir la prisión preventiva, la CIDH recuerda a los Estados que la privación de libertad de las personas procesadas sólo puede fundamentarse en asegurar que la persona procesada impedirá el desarrollo del procedimiento y eludirá la acción de la justicia.

Tras la promulgación de la Ley No. 20.000, se ha observado un crecimiento rápido y sostenido entre las poblaciones de imputadas con prisión preventiva. A 31 de agosto del 2017, el 24% de las imputaciones a mujeres fueron por infracciones a la Ley de Drogas (un 12% para hurto y un 4% para robo), mientras que las mujeres condenadas por este delito llegó a un 19% (siendo para el hurto un 13% y para el robo un 6%) (Gendarmería de Chile, 2017).

Del total de las mujeres privadas de libertad, un 46% son imputadas, mujeres inocentes a la espera de dictamen judicial (frente a un 31% de los hombres). De éstas, un 64% lo son por delitos relativos a la Ley de drogas. Vemos entonces que, casi 2 de cada 3 mujeres que están privadas de libertad en espera de juicio lo están por la Ley de drogas, afectando de forma significativa a esta población.

La literatura especializada y los organismos internacionales ya han hablado sobre impacto diferenciado de la aplicación de la pena privativa de libertad para las mujeres, reconociendo las vulneraciones particulares de sus derechos derivadas de su condición de género.

Como consecuencia del encarcelamiento, se van a reforzar las causas por las que estas mujeres tuvieron que delinquir pues su estancia en prisión las empobrece y va a agravar más aún las circunstancias personales y sociales que hicieron que se involucraran en el tráfico de drogas. Perpetuándose así, un círculo vicioso o espiral entre el empobrecimiento y la trasgresión penal que hace que, en la actualidad, un 47% de las mujeres condenadas sean reincidentes (Gendarmería de Chile, 2017).

El Subcomité para la Prevención de la Tortura en el Informe sobre su visita a Chile -única hasta el momento-, también mostró su preocupación “por las consecuencias de la detención preventiva, que afecta a las mujeres de manera desproporcionada, ya que tiene un grave impacto psicológico para las madres con hijos a su cargo, en particular, si son las únicas a cargo de los mismos” (r. 84) y recuerda al Estado de Chile, el principio de interés superior del menor y las Reglas de Bangkok sobre las medidas alternativas a la prisión preventiva de las mujeres (r. 85). Además reconoce los efectos discriminatorios que tiene la aplicación de la Ley 20.000 para las mujeres (r. 102) (Subcomité para la Prevención de la Tortura, 2016, pág. 14).

A la hora de aplicar la prisión preventiva, se deberían tener en cuenta factores como: las condiciones de pobreza y exclusión social, la maternidad y el rol de cuidado de otras personas dependientes, la jefatura de hogar, el analfabetismo, el nivel de educación, la escasa formación laboral, la inmigración, la violencia de género o las enfermedades físicas o mentales que han incidido en la comisión de los hechos delictivos (WOLA, IDPC, DeJusticia y CIM, 2016, pág. 19). Los sistemas de justicia deberían aplicar circunstancias atenuantes para mujeres con personas dependientes a su cargo o embarazadas.

Algunos países, entre los que se encuentra Brasil, Costa Rica, Ecuador, México y Perú han adoptado alguna medida con perspectiva de género al priorizar la aplicación de medidas alternativas a la prisión preventiva (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017, pág. 142). El problema es que aunque la legislación recoja estas medidas, se aplica muchas veces de forma limitada por los jueces.

La Asamblea General de las Naciones Unidas, insta a ir más allá y cuestionarse las causas que hace que las mujeres entren en conflicto con la ley penal: “Los Estados tienen el deber de atajar las causas estructurales que contribuyen al encarcelamiento de la mujer y de abordar las causas y los factores de riesgo relacionados con la delincuencia y la victimización a través de políticas sociales, económicas, sanitarias, educativas y judiciales” (Asamblea General de Naciones Unidas, 2013, pág. p. 84).

Pero la realidad, como hemos visto, es bien distante de estas recomendaciones. ¿Tienen alguna otra limitación en sus derechos las mujeres privadas de libertad por delitos relativos a la ley de drogas?

#### *IV.2 El derecho a la defensa*

El derecho a la defensa es un derecho recogido en la Constitución política chilena (art. 19.3) y en tratados internacionales como la Convención Americana de Derechos Humanos (art. 8 y 25) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (art. 2.1 y 14.1).

En la Ley No. 20.000, que sanciona el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias sicotrópicas, se recoge una restricción al derecho de defensa de las personas imputadas por esta Ley, en su artículo 61 al establecer que:

“Los abogados que se desempeñen como funcionarios o empleados contratados a cualquier título en los servicios de la Administración del Estado o en instituciones o servicios descentralizados, territorial o funcionalmente, no podrán patrocinar ni actuar como apoderados o mandatarios de imputados por crímenes, simples delitos o faltas contemplados en esta ley.

Si se tratare de actuaciones relativas a crímenes o simples delitos, la infracción de esta prohibición se sancionará administrativamente con la destitución del cargo o con el término del contrato. Si se tratare de faltas, se considerará infracción grave de las obligaciones funcionarias, pudiendo disponerse hasta su destitución o el término del contrato”.

Excluyendo de esta prohibición a los abogados/as de la Defensoría Penal Pública y de la Corporación de Asistencia Judicial (o personas en prácticas en estas instituciones).

Esta incompatibilidad supone una discriminación del derecho a la defensa para las personas imputadas y condenadas por estos delitos, uno de los pilares fundamentales del debido proceso. Su vulneración atenta contra el principio de inocencia y profundiza la desigualdad estructural que les limita el acceso a una defensa especializada (Corporación Humanas, 2017, pág. 14).

Si tenemos en cuenta los datos según los cuales las mujeres están mayoritariamente imputadas y condenadas por esta Ley, podemos concluir que esta restricción afecta de forma significativa y de forma más gravosa a un gran número de las mujeres privadas de libertad.

Una vez que estas mujeres están cumpliendo penas de privación de libertad por delitos de la Ley No. 20.000, existen otras figuras jurídicas como la libertad condicional y los permisos penitenciarios que igualmente se ven afectados. Veamos cómo les perjudica en particular.

## V. LA LIBERTAD CONDICIONAL Y LOS PERMISOS DE SALIDA

Según la legislación chilena, la libertad condicional se establece como

“una recompensa para personas condenadas a una pena privativa de libertad de más de un año, que por su conducta y comportamiento intachables y por su interés en instruirse y su empeño en adquirir un oficio, hayan demostrado que se encuentran corregidas y rehabilitadas para la vida social” (art. 1 y 2 del Reglamento de Libertad Condicional). Esta institución está regulada por el Decreto Ley No. 321 sobre Libertad Condicional y el Decreto Supremo No. 2442 sobre el Reglamento de la Ley de Libertad Condicional.

El artículo 4 del Reglamento es el que establece los requisitos para la obtención de la preciada libertad condicional, señalando: la conducta intachable, la asistencia con regularidad y provechosa a la escuela, haber aprendido un oficio y un requisito temporal general de haber cumplido la mitad de la condena. Este requisito temporal de haber cumplido la mitad de la condena que se establece para delitos comunes tiene una serie de excepciones. Para estas excepciones, entre las que se encuentra la elaboración o tráfico de estupefacientes (junto con otros delitos como son el parricidio, homicidio calificado, robo con homicidio, violación o sodomía con resultado de muerte e infanticidio), se establece que, sólo podrán acceder a esta institución cuando hubieran cumplido los dos tercios de la pena.

Como hemos visto, el delito más común entre las mujeres condenadas a pena privativa de libertad en Chile corresponde a aquellos tipificados como “drogas”, con lo que nos encontramos, que casi la mitad de las mujeres cumpliendo condena no van poder acceder a la libertad condicional a la mitad de la condena como ocurre con los delitos comunes, sino que se les va a exigir un mayor tiempo en prisión, pese a su bajo compromiso delictual (como vimos anteriormente), atendido el plus de gravedad del delito. La posible concesión de la libertad condicional será a los dos tercios del cumplimiento de la pena.

El requisito de la temporalidad en la libertad condicional, sin tener en cuenta el enfoque de género, hace que las más afectadas por esta excepción sean las mujeres privadas de libertad.

Vinculado al requisito de temporalidad de la libertad condicional nos encontramos con los permisos de salida. Los permisos de salida son aquellas “actividades de reinserción destinadas a las personas que cumplen condenas privativas de libertad, que proporcionan gradualmente mayores espacios de libertad a quienes se les otorga, al permitirles salir del recinto penitenciario en horarios previamente definidos, previo cumplimiento de unos requisitos especiales”. En el ordenamiento jurídico chileno se encuadran dentro de las actividades y acciones para la reinserción social, regulándose en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, aprobado por Decreto Supremo No. 518 de 1998, (arts. 96 y ss.).

Los permisos de salida dominical, de fin de semana y controlada al medio libre, además de otros requisitos -como el informe favorable del Consejo Técnico y 3 bimestres de muy buen comportamiento-, exigen una temporalidad vinculada a la libertad condicional de doce meses para la salida dominical (art. 103). La salida de fin de semana, se otorga a las personas condenadas que durante tres meses continuos hayan dado cumplimiento cabal a la totalidad de obligaciones que impone el beneficio de salida dominical (art. 104). Y la salida controlada al medio libre, se otorga a partir de los seis meses anteriores al día en que cumplan el tiempo mínimo para optar a la libertad condicional (art. 105).

Si el requisito en los delitos comunes para la concesión de la libertad condicional es la mitad de la condena, pero para los delitos vinculados con la ley de drogas es de dos tercios de la condena, el acceso a los requisitos para el disfrute de las salidas dominicales, de fin de semana y controlada

al medio libre para las mujeres condenadas por delitos de la Ley No. 20.000 será mucho más lejana en el tiempo.

En el caso de las mujeres extranjeras la situación se ve agravada al no residir o tener menos vínculos en el país donde son detenidas, con lo cual resulta más difícil acreditar los vínculos familiares, sociales e institucionales, requisitos también necesarios para la concesión de los permisos (Art. 110.d). Al no poder cumplir con este requisito se ven discriminadas respecto de sus pares.

Todas estas dificultades en el acceso a los beneficios, vinculadas a la Ley No. 20.000, hacen que sólo un 8% de las mujeres reclusas se encuentra haciendo uso de algún beneficio intrapenitenciario y que un 47% no tengan derecho a acceder a estos a estos (Gendarmería de Chile, 2017).

## VI. CONCLUSIONES

En los últimos años se ha producido un incremento en el número de mujeres encarceladas vinculado a la política prohibicionista y de persecución de los delitos de tráfico de drogas ilegalizadas.

Al ser las mujeres una minoría dentro del sistema penal y penitenciario, no han gozado de la atención específica que sus situaciones requieren. La política de corte represiva en la persecución de los delitos contra el tráfico de drogas ilegalizadas tiene un impacto diferenciado que es preciso develar.

La selectividad punitiva se ensaña con las mujeres atendido a su rol fungible en las cadenas de narcotráfico y por su mayor exposición a la exclusión y el empobrecimiento, que las hace estar más expuestas a la acción policial y a ser detenidas en flagrancia en sus roles impuestos por los mandatos de género de “cuidadoras”.

Las características que definen la interseccionalidad, como son el género y la nacionalidad, también tiene un impacto que hacen más gravosa su discriminación. Una aplicación aparentemente neutral de la norma jurídica demuestra discriminaciones prácticas que afectan a las mujeres, ya que el derecho no está exento del sesgo de género.

La realidad regional de las mujeres en conflicto con la ley en América Latina, tiene su paralelismo en Chile y tiene que ver con la limitación del acceso al derecho a la defensa y la declaración de la prisión preventiva para las mujeres imputadas, o el acceso a la libertad condicional o a los permisos penitenciarios en el caso de las mujeres condenadas, puesto que la mayoría de las mujeres están privadas de libertad debido a delitos vinculados con la ley de drogas, cuya implicación en ellos limita estos derechos.

Sin embargo, las consecuencias del encarcelamiento se extienden más allá de la prisión y de la condena misma, ya que el paso por la cárcel empobrece y genera mayor exclusión. En el caso de las mujeres que son madres y cuidadoras, las consecuencias sociales se multiplican al afectar a todas las personas cuidadas y a la comunidad donde habitan. Los estándares internacionales son claros, en estas situaciones, a la hora de proponer medidas alternativas a la pena de prisión para las mujeres madres con hijos e hijas a su cargo, o por delitos no violentos.

Aunque existen varios informes de organismos y organizaciones internacionales con propuestas para los gobiernos y los operadores jurídicos que incluyen el impacto de género en la persecución de los delitos vinculados las drogas ilegalizadas, estos no se están teniendo en cuenta en la actualidad en Chile. Sin olvidar que estas recomendaciones, por si solas, no acabarán con las causas de este encarcelamiento masivo, sino que moderaría las consecuencias que para las mujeres tiene esta política represiva. Habría que cuestionarse el paradigma prohibicionista y que las mujeres

dejen de ser las que pagan con la cuota de encarcelamiento comprometidas por los países a nivel internacional.

Es preciso cambiar el enfoque de la política de drogas hacia los derechos humanos, la salud pública y el desarrollo. Necesitamos opciones y alternativas que tengan en cuenta las consecuencias desastrosas de esta guerra y realicen planteamientos viables sobre la descriminalización y despenalización de conductas vinculadas con la producción, tráfico y consumo de todas las drogas, su legalización y regulación, el derecho al auto-cultivo, la promoción de los usos tradicionales de las plantas prohibidas y el fomento de programas de reducción de daños.

La selectividad penal, la política de drogas prohibicionista y represiva, junto con la falta de perspectiva de género, han acabado por convertirse, como indica Chesney-Lind, en una guerra contra las mujeres.

## VII. BIBLIOGRAFÍA.

Andrade, V. (2007): A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher. *Revista de Direito Público*(17), pp. 52-75.

Anthony Garcia, C. (2002): Reflexiones sobre los procesos de criminalidad y criminalización de las mujeres de América Latina implicadas en delitos relacionados con drogas. En A. Facio, & L. Fries, *Género y Derecho* (págs. 511-516). Santiago: LOM / La Morada.

Bodelon, E. (2009): Feminismo y derecho: mujeres que van más allá de lo jurídico. En G. Nicolas, E. Bodelon, & C. Desafíos (Ed.), *Género y dominación: críticas feministas del derecho y el poder* (págs. 95-116). Barcelona: Anthropos, OSPDH.

Boiteux, L. (2015): Mujeres y encarcelamiento por delitos de drogas. *Colectivo de Estudios Drogas y Derecho*. CEDD.

Campos, C. (2002): Criminología feminista: ¿un discurso (Im)posible? En A. Facio, & L. Fries, *Género y derecho* (págs. 517-532). Santiago: LOM / La Morada.

Carlen, P. (Septiembre de 2012): Women`s imprisonment: an introduction to the Bangkok rules. *Crítica Penal y Poder*, pp. 148-157.

Centro de Estudios Legales y Sociales. (2015): El impacto de las políticas de drogas en los derechos humanos. *La experiencia del continente americano*. Buenos Aires: CELS.

Chesney-Lind, M. (2003): *Imprisoning Women: The Unintended Victims of Mass Imprisonment*. En M. Chesney-Lind, & M. Mauer, *Invisible Punishment: The Collateral Consequences of Mass Imprisonment*. New York: New Press.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2017): Informe sobre medidas dirigidas a reducir el uso de la prisión preventiva en las Américas. CIDH. Washington: OAS.

Corporación Humanas. (2017): *Guía nacional de recomendaciones para la incorporación del enfoque de género en las políticas de drogas en Chile*. Santiago-Chile: Humanas.

Drug Policy Alliance. (2016): *Mujeres, prisión y guerra contra las drogas*. New York: Drug Policy Alliance.

Facio, A., & Fries, L. (1999): *Género y Derecho*. Santiago, Chile: LOM / La Morada.

Fries, L., & Matus, V. (2000): *La ley hace el delito*. Santiago, Chile: Lom / La Morada.

Fusero, Mariano. (2016): ¿Por qué nadie grita?. Opinión en Portal de noticias <http://www.24bares.com/opinion/48569-por-que-nadie-grita/> (consultado el 24 de enero 2018, 17:02)

Giacomello, C. (2017): Mujeres privada de libertad: una perspectiva sobre derechos y género en la ejecución penal. En J. Di Corleto, Género y justicia penal. Buenos Aires: Ediciones Didot, pp 349-370.

Gendarmería de Chile. (2017): Informe de caracterización de la población femenina en el subsistema cerrado y abierto. Unidad de estudios. Santiago de Chile: Genchi.

Holgado Fernandez, I. (2004): Les dones construim poder. Cap a un procés d'empoderament per la defensa dels seus drets entre les dones treballadores del sexe a Catalunya. Barcelona: Institut Català de la Dona.

Institute for Criminal Policy Research. (2016): World Prison Population List. London: University of London.

Instituto de Sociología, Universidad Católica (ISUC). (2017): Estudio de reinserción, desistimiento y reincidencia en mujeres privadas de libertad en Chile. Fundación San Carlos de Maipo y Fundación Colunga. Santiago: ISUC.

Karam, M. L. (jan/abr de 2013): Proibição às drogas e violação a direitos fundamentais. Revista brasileira de estudos constitucionais: RBEC , 7(25), pp. 169-189.

Larrauri, E. (2008): Mujeres y Sistema Penal. Violencia Doméstica. Buenos Aires, Argentina: Euroeditores.

Mackinnon, C. (1983): Feminism, marxism, method and State: Towardd Feminist Jurisprudence. Signs, 8(4), pp. 644-651.

Maqueda Abreu, M. (2014): Razones y sinrazones para una criminología feminista. Madrid: Dykinson S.L.

Martin Palomo, M., Miranda Lopez, M., & Vega Solis, C. (2005): Delitos y fronteras: Mujeres extranjeras en prisión (Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid ed.). Madrid: Editorial Complutense.

Ministerio de Justicia de Chile. (2014): Programa de Género en Gendramería de Chile. Santiago de Chile: MINJUS.

Pitch, T. (2009): Justicia penal y libertad femenina. En G. Nicolas, E. Bodelon, & OOSPDH (Ed.), Género y dominación: Críticas feministas del derecho y el poder . Colección Desafíos ed., Barcelona: Anyhropos y OSPDH, pp. 117-126.

Puente Alba, L. (2012): Perspectivas de género en las condenas por tráfico de drogas. Oñati Socio-legal series [on line], 2(6), pp. 97-121.

Puleo, A. (2013): El concepto de género como hemenéutica de la sospecha: de la biología a la filosofía moral y política. Arbor, 189(763), a070.

WOLA, IDPC, DeJusticia y CIM. (2016): Mujeres, políticas de drogas y encarcelamiento: Una guía para la reforma de políticas en América Latina y el Caribe. Washington: OEA.

Zaffaroni, E. (1992): Mujer y poder punitivo. Lima: CLADEM.

Zaffaroni, E. R., Alagia, A., & Slokar, A. (2015): Manual de Derecho Penal. Parte General (Segunda ed.). Buenos Aires: Ediar.

# **A PRESENÇA DA MULHER NA ESCOLA DE ARQUITETURA DO RECIFE**

GATI, ANDREA

# A PRESENÇA DAS MULHERES NA FACULDADE DE ARQUITETURA DO RECIFE.

## I. INTRODUÇÃO

Este artigo que é um recorte da tese de doutorado que vem sendo desenvolvida sobre as parcerias profissionais entre casais de arquitetos diplomados na Faculdade de Arquitetura do Recife entre as décadas de 1950 e 1960, que busca identificar de que forma estas uniões sócio matrimoniais repercutiram nas trajetórias profissionais das mulheres.

Para estudar estas parcerias foi necessário antes identificar os sujeitos dessas duplas. Neste artigo apresentaremos algumas arquitetas, no entanto, nem todas casadas com arquitetos, porém, que se destacaram em suas trajetórias profissionais.

Os documentos disponíveis sobre Faculdade de Arquitetura do Recife<sup>1</sup> se encontram desde 2013 no Memorial Denis Bernardes<sup>2</sup>, onde foi possível acessar o “Fundo Documental da Escola de Belas Artes de Pernambuco” composto de atas e livros que se complementam nas suas informações.

O *Fundo Documental da EBAP* é o arquivo mais consultado no rol dos arquivos da UFPE, contudo, esta é a primeira vez que o acervo será acessado com o objetivo de identificar a participação das mulheres no curso de Arquitetura. Tal contribuição, de antemão, gerou um convite por parte da diretoria do Memorial para uma futura exposição na sua própria sede para apresentar os resultados da pesquisa.

Como forma complementar à pesquisa documental e bibliográfica, há de se considerar a grande importância dos depoimentos. Muitas das arquitetas estão completando entre 50 e 60 anos de formadas, e se encontram hoje com a idade entre 70 e 80 anos. As entrevistas constituem etapa essencial, pois favorecem o cumprimento do objetivo maior do estudo que é acrescentar a atuação das mulheres à história da arquitetura pernambucana.

Buscou-se investigar o ambiente de formação e a trajetória profissional das arquitetas a partir do alerta fornecido por Bourdieu (1998) no qual afirma que o princípio de manutenção da relação de dominação masculina não estaria principalmente na unidade doméstica, conforme imagina o senso comum, mas em instâncias como a Escola (formação) e o Estado (atuação). Neste princípio a Escola aparece como lugar de elaboração e o Estado de imposição desses modelos de dominação construídos implicando na sua perpetuação (BOURDIEU, 2014, p.15).

Inicialmente será apresentada a história da criação do curso, desde a fundação da Escola de Belas Artes de Pernambuco em 1932 até a separação do curso de arquitetura em 1959 com base na publicação de Joel Galvão (1954) e nos trabalhos acadêmicos de Sônia Marques (1983) e Ênio Laprovítera (2009).

Para traçar o perfil do curso consultamos a recente publicação *Quid Novi? Dilemas do ensino de arquitetura no século 21* (2015), que tem o intuito de apresentar o estado da arte do ensino na América Latina, e que para tal, aborda questões fundantes dessa prática

---

1 Hoje Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

2 Situado na Biblioteca Central da UFPE. Para mais informações sobre o Memorial consultar: <https://www.ufpe.br/sib/memorial>.

apresentando um panorama histórico e as construções sociais da profissão. Com esta leitura foi possível identificar uma estrutura hierárquica comum nos cursos de arquitetura, que nos forneceu subsídios para a análise apresentada.

Em seguida será investigada a gradativa inserção das mulheres, alunas e professoras no curso através de dados quantitativos obtidos no arquivo universitário, e qualitativos através de depoimentos. A consulta ao arquivo proporcionou a identificação do nome dessas mulheres, gerando tabelas e dados estatísticos. A partir dessa identificação, será apresentado um panorama da trajetória de quatro arquitetas.

## II. A ESCOLA DE ARQUITETURA DO RECIFE

A história do ensino de arquitetura no Recife foi abordada em algumas publicações as quais nos apoiaremos, juntamente com depoimentos de ex-alunos e professores, muitos dos quais nunca antes publicados, para compor um panorama que nos permita compreender o ambiente de formação das arquitetas, revelando um paradoxo em relação a presença das mulheres no curso, no que diz respeito a autorização de acesso e ao desconforto na permanência.

Em 1956 um dos diretores- fundadores da EBAP, Joel Jayme Galvão, publicou “Memórias de uma cruzada” sobre a longa saga percorrida pela escola, narrada minuciosamente, desde a ideia de estabelecer uma Escola de Belas Artes até sua oficialização, em 1948. Outros dois autores que se ocuparam de explorar a história do ensino de arquitetura em Pernambuco, pioneiramente acessando atas e documentos da EBAP são a Prof. Sonia Marques com sua dissertação de mestrado intitulada *Maestro sem orquestra* (1983), na qual dedica um capítulo, o IV, ao “Curso de Arquitetura em Pernambuco: da fundação aos ‘pioneiros do modernismo’ da província”. E em 2009, o arquiteto e Prof. Ênio Laprovitera que defende sua tese *L’Architecte et le peuple à Recife (Brésil): 1959 – 2009*.

O modelo francês, a partir da fundação da Academia de Belas Artes do Rio de Janeiro em 1826, estruturou grande parte dos cursos de formação de arquitetos-artistas no início do século XX no Brasil. O curso de Arquitetura do Recife é dissidente da Escola de Belas Artes de Pernambuco fundada em 1932 (Fig. 1). Tratava-se de uma organização particular que funcionava com apoio de artistas e doações de instituições públicas. Inicialmente, teve cursos de arquitetura, pintura e escultura e, depois foram incorporados os cursos de música e arte dramática. Dado o perfil da instituição, a admissão de mulheres sempre foi permitida em todos os cursos oferecidos (UFPE, 2004).

Em 1945, mais de uma década após sua fundação a Escola obteve o “Reconhecimento Federal”, no entanto, foi apenas em 1948 com sua “Oficialização” que a Escola de Belas Artes passa a emitir diplomas, o que torna esta data um marco, pois desde a sua criação esta era uma das principais metas dos gestores da Escola.

Em 1949 começam movimentos separatistas dentro da Escola de Belas Artes, unindo estudantes e professores do curso de arquitetura. A separação tinha como objetivo legitimar a profissão visando a sua valorização através de sua independência, tal qual o curso de engenharia que se distinguia por já ter sido criado de forma desvinculada de outros cursos. No entanto, a separação aconteceu apenas em 1959 sendo fundada a Faculdade de Arquitetura da Universidade do Recife.

Apesar de o curso de Arquitetura desde o seu início admitir a entrada de mulheres, a sociedade não incentivava. Recomendava-se que elas procurassem cursos como Magistério ou Enfermagem, segundo as arquitetas entrevistadas a recomendação dominante era para que elas buscassem um bom casamento. Em muitos relatos ressaltou-se o apoio familiar como fundamental para ultrapassar as primeiras barreiras sociais a serem enfrentadas pelas

moças que queriam estudar, especialmente arquitetura que desde o início era predominantemente um curso masculino, em muitas turmas era comum a presença de apenas uma ou duas estudantes (GÀTI, 2016).

O ambiente da faculdade silenciosamente diferenciava a presença das mulheres, percebido pelo número de alunas, sendo reafirmado pelo número de docentes, conforme apresentaremos na sessão seguinte.

Não tão silenciosamente, segundo depoimentos recorrentes, havia um professor que reduzia a presença de mulheres no curso de arquitetura à convenção social do casamento afirmando que “as moças só procuram o curso de arquitetura para arranjar marido” dado que o curso era predominantemente masculino. Também atribuída a ele o trocadilho jocoso: “mulher para fazer arquitetura tem que ter bigode”, no qual explicitava sua crença de que arquitetura era coisa pra homem. Curiosamente, quando perguntamos aos entrevistados homens, arquitetos e ex-professores, sobre a conduta de tal professor, estes são unânimes em responder que se tratava de uma estratégia para estimular as mulheres em provar o contrário e projetar com a “garra masculina”.

O referido professor lecionava “Pequenas Composições”. Conforme a disciplina era o primeiro contato no curso com o projeto arquitetônico podemos supor que o sucesso de suas alunas como projetistas poderia estar de alguma forma comprometido. Quem sabe direcionando suas escolhas para o paisagismo ou desenho de interiores, áreas de atuação nas quais a presença feminina se mostrou preponderante.

As disciplinas de projeto denominadas “Pequenas Composições” e “Grandes Composições” eram o eixo do curso, consideradas como a parte mais preciosa da formação para o fazer arquitetônico, e foram ministradas durante quase quarenta anos apenas por arquitetos homens, conforme demonstraremos em sessão posterior.

Nas narrativas das entrevistadas percebemos que as mulheres além de serem raridade no curso, estavam em desvantagem também na avaliação dos trabalhos das disciplinas de projeto. O curso de arquitetura era dado em período integral, os trabalhos de projeto só podiam ser desenvolvidos na faculdade, não era permitido levar o trabalho para continuar em casa. Dessa forma, os alunos quando solicitados para um trabalho de projeto podiam ficar na faculdade até tarde da noite, inclusive pernoitar na Universidade, fato impensável para as estudantes da época, “moças de família” deveriam estar de volta à casa antes do anoitecer. Portanto, elas tinham que se desdobrar para chegar ao nível de desenvolvimento dos rapazes, já que seriam avaliados da mesma maneira.

Outra questão levantada pelas arquitetas refere-se ao trabalho braçal dos desenhos arquitetônicos que muitas vezes as deixava em desvantagem em relação aos homens, pois segundo elas era uma questão de resistência física.

Apesar de não ter havido à época uma consciência crítica sobre a presença minoritária das mulheres no campo da arquitetura, muitas entrevistadas revelam como um exercício de reflexão atual sobre este tema, que agora percebem uma severa ausência de referências femininas na disciplina como um todo, seja nos livros, seja nos referenciais canônicos adotados, e que isto pode de alguma forma tê-las constrangido e influenciado seus percursos.

### III. PIONEIRAS

Iniciando a pesquisa no acervo, elegemos como ponto de partida a identificação das pioneiras arquitetas, alunas e professoras, para a partir daí investigar suas trajetórias.

Considerando-se as datas de criação (1932), reconhecimento (1945), e oficialização (1948) do Curso de Arquitetura, adotaremos como ponto inicial o ano da autorização para

emissão de diplomas. No entanto, os principais autores<sup>3</sup> que se ocuparam em contar a história da Escola de Belas Artes de Pernambuco em sua dissertação e tese consideraram os diplomados no ano de 1952 como o ano dos pioneiros da arquitetura pernambucana. Eles partem do pressuposto que 1952 é a primeira geração que cumpre todo o ciclo de formação de cinco anos com a escola já oficializada, ou seja, de 1948 a 1952:

[...] é justamente a partir dessas mudanças que decorre o fato, pacífico no meio dos arquitetos, de que os formados em 1952<sup>4</sup> devam ser considerados como os pioneiros locais da categoria (MARQUES, 1983).

Este recorte tem por objetivo resgatar, desde o marco adotado, o nome de todas as mulheres diplomadas em arquitetura em Pernambuco. Vale ressaltar que na primeira turma de concluintes em 1948, constam apenas quatro diplomados, todos homens<sup>5</sup>. Sendo a primeira arquiteta pernambucana concluinte da turma de 1949, Honorina de Souza Lima, conforme apresentaremos na sessão seguinte.

#### IV. AS PROFESSORAS

O curso de arquitetura desde o seu início apresenta o quadro docente formado por engenheiros, médicos, profissionais formados em Direito e artistas (MARQUES, 1983, p.145). Para as disciplinas de projeto passam a ser convidados professores de áreas afins, como engenharia, ou aqueles com experiência em construção, que posteriormente adquiriram licença emitida pelo Conselho Federal de Arquitetura (LAPROVITERA, 2009, p.52).

Considerando as quatro grandes áreas do curso: representação (disciplinas de desenho), teoria/história, técnica e projeto, traçaremos uma linha do tempo da inserção feminina como docentes nessas áreas.

Fédora Monteiro Fernandes (1889 - 1975) (figura 1) foi a primeira mulher a ensinar na Escola de Belas Artes de Pernambuco assim como a única professora da Escola nos anos 1930 (ZACCARA, 2017, p.54), tendo ensinado nos cursos de pintura, escultura e arquitetura. No “livro de ponto dos professores de 1946” verificamos o nome de Fedora como professora de “Desenho Figurativo”, “Desenho Artístico” e “Modelagem” no Curso de Arquitetura.

Figura 1: Artista e Prof. Fédora do Rego Monteiro.

Outras professoras surgem no curso apenas no final da década de 1950. Entre elas, Aurora Lima (1915-2016) (figura 2) que foi a primeira mulher a se formar no curso de Escultura da EBAP. Atuando no campo da representação gráfica, ela deu aula no Curso de Arquitetura também na disciplina de “Desenho Artístico” (figura3).

Figura 2: Escultora e Prof. Aurora Lima (2010).

Figura 3: Desenho Artístico Curso de Arquitetura: Prof. Fedora Monteiro Fernandes e Prof. Aurora Lima (1957)

Estas professoras pioneiras, eram artistas, atuaram ambas no campo da representação como professoras de “Desenho Artístico”, importante para desenvolver nos alunos futuros arquitetos a capacidade de expressão à mão livre, tão cara à época.

---

3 Sonia Marques (1983) e Ênio Laprovítera (2009)

4 Diplomados de 1952: Maurício Castro, Everardo Gadelha e Heitor Maia Neto.

5 Diplomados em 1948: Dextrano de Andrade Lima, Israel Feldman, Joffre St'Yves Simon e Belmiro W. das Candeias.

Também na área da representação gráfica, no entanto, agora com suporte de instrumentos, Honorina de Souza Lima, a primeira arquiteta formada em Pernambuco, integra o quadro de docentes, na disciplina de “Geometria Descritiva” em 1957. Ela foi a primeira professora-arquiteta a atuar no campo do desenho técnico no curso de arquitetura, conforme localizamos no livro 192 intitulado “Trabalhos devolvidos do ano de 1956”, no entanto, o documento que comprova sua atuação data de 1957 (figura 4).

Figura 4: Prof. Honorina de Souza Lima: Geometria Descritiva (1957)

Fonte: Memorial Denis Bernardes – UFPE.

É também na década de 1950, que surpreendentemente, as mulheres aparecem como professoras de um campo altamente dominado pelos homens, e socialmente preconceituoso com a presença das mulheres, o campo da técnica, das ciências exatas.

Oswaldo Maurício de Abreu [...] e sua filha, diplomada arquiteta pela EBAP em 1950, leciona a disciplina de Concreto Armado no curso de arquitetura da UFPE, desde 1954. (MARQUES, 1983, p.169).

Nelly Maurício de Abreu é a filha arquiteta formada em 1950 pela EBAP, primeira professora da área de exatas, lecionando “Concreto Armado” a partir de 1954. No final da década, em 1957, “Sistemas Estruturais”, é lecionada por outra mulher: Clarice Mesel, engenheira formada em 1955 pela Escola de Engenharia de Pernambuco.

Importante destacar, para justificar a presença de ambas no curso, o fato de que elas possuíam parentes nas disciplinas nas quais atuaram, sendo Nelly filha do engenheiro e Prof. Oswaldo Maurício de Abreu e Clarice irmã do Prof. Meyer Mesel, dividindo com estes a sala de aula, como titular e assistente. Este fato deve-se a forma de ingresso na Universidade à época, dado que os concursos ainda não tinham sido instituídos, sendo os novos professores convidados pelos catedráticos, conforme nos informou a Prof. Clarice Mesel em entrevista (MESEL, 2018). Desta forma, podemos supor que caso essas mulheres não tivessem ligações de parentesco com os professores titulares dificilmente teriam sido professoras do curso.

Nos anos 1960 as mulheres chegam ao campo da teoria e história também ingressando a convite. Ângela Cristina de Aquino Fonseca, arquiteta formada em 1965, lecionou “Arquitetura Analítica” com seu pai o Prof. Ivan de Aquino Fonseca. E Christina Bezerra de Mello Jucá, arquiteta formada em 1963, professora de “História das Artes”.

É também nessa década que as mulheres começam a lecionar nas disciplinas de Urbanismo e Paisagismo: Gilda Coutinho Pina, arquiteta formada em 1959, e Maria de Jesus Pontual Duarte, arquiteta formada em 1957.

Os concursos surgem nos anos 1970 como chance inclusive de minimizar as desigualdades, pelo menos entre homens e mulheres, oferecendo aos candidatos as mesmas oportunidades. Curioso notar que é exatamente a partir dos anos 1970, mais precisamente em 1974 que surgem na faculdade de Arquitetura as primeiras arquitetas para a disciplina de projeto: Edileusa de Oliveira Rocha e Mônica Raposo, concursadas em 1974, ambas assumiram a cadeira de Planejamento Arquitetônico 5. Gilda Pina passa pela disciplina de projeto PA 4, em 1974, como assistente do Prof. Armando de Holanda, no entanto, os documentos mostram sua trajetória de forma mais atuante como professora de Urbanismo e Paisagismo.

Percebemos com a análise da linha do tempo da inserção das docentes no ensino de arquitetura que elas foram gradativamente avançando, em direção ao eixo central, e mais valorizado do curso: a disciplina de projeto arquitetônico (LARA, MARQUES, 2015) aqui dominada por 40 anos por homens (figura 5).

Falar em ensino de arquitetura nos dias de hoje ainda quer dizer falar sobre ensino de projeto. A composição arquitetônica tem sido o eixo do curso de arquitetura desde as primeiras escolas de arquitetura do Brasil. As disciplinas de teoria e história, assim como as técnicas, sempre foram satélites orbitando em torno desse eixo (LARA, MARQUES; 2015). Esta constatação acarreta numa hierarquia entre as disciplinas, conseqüentemente, entre seus professores e até os alunos, aqueles que demonstram talento para este campo da formação.

A Prof. Silvana Rubino lança um divisor simbólico abordando as questões de gênero no campo da arquitetura desde a formação “proponho com convicção que o nascedouro de uma tácita e silenciosa divisão sexual de trabalho na arquitetura moderna remete à primeira formação da escola Bauhaus em Weimar, Alemanha, 1919 e ao seu primeiro diretor Walter Gropius” (RUBINO, 2017), isso porque, apesar de a escola garantir às mulheres livre acesso aos estudos, elas eram sempre encaminhadas para o artesanato: tecelagem, impressão, cerâmica e encadernação, afastando-as dos ateliês de arquitetura. Podemos fazer uma comparação, e inferir que houve uma tácita e silenciosa divisão sexual no ensino de arquitetura da Escola do Recife confirmado a partir da linha do tempo apresentada. A análise da inserção da docente no curso de arquitetura nos faz perceber as barreiras para se chegar à disciplina de projeto arquitetônico, tida como o nível mais alto na velada, ou nem tanto, hierarquia das disciplinas do curso.

Figura 5: Docentes Curso Arquitetura.

## V. AS ALUNAS

O corpo discente do curso de arquitetura entre os anos 1930 e 1960 era composto de filhos de profissionais liberais, funcionários públicos e professores universitários (MARQUES, 1983, p. 159) configurando um perfil de elite econômica e intelectual. Verificando as fichas cadastrais dos alunos, nas quais é possível acessar o endereço dos estudantes, observa-se a preponderância de moradores dos bairros nobres da cidade, tais como Espinheiro, Graças, Madalena, Boa Vista, etc. Entre outras informações, é possível visualizar a foto de cada estudante, constatamos a ausência de estudantes negros no curso, no período estudado.

Através dessas mesmas fichas, confirmamos a predominância masculina do corpo discente. Dentre outras razões, o fato se justifica, pois, os rapazes muitas vezes tentavam o curso de engenharia, que aplicava uma seleção mais exigente, cobrando um bom desempenho em provas específicas de física e matemática, quando não eram bem-sucedidos buscavam arquitetura como alternativa (SANTANA, 2018).

Em busca da identificação dos nomes das mulheres no curso, acessou-se o precioso livro “Cópia de diplomas de arquitetos de 1948 a 1958”, o qual, curiosamente, é composto de documentos manuscritos, dado que à época não havia qualquer equipamento de reprodução gráfica disponível. Desta forma, encontrou-se o nome de Honorina de Souza Lima (figura 6) como a primeira arquiteta diplomada pela EBAP em 1949 (figura 7), a única mulher entre os quatro diplomados daquele ano. Honorina de Souza Lima tornou-se professora da Geometria Descritiva, na segunda metade da década de 1950, conforme apresentado na sessão anterior.

Figura 6: Honorina de Souza Lima (1915- ?).

Figura 7: Cópia do diploma de Honorina de Souza Lima- 1ª. Arquiteta diplomada 1949.

Como forma de comparar a evolução da inserção da mulher no curso de arquitetura, foi necessário acessar diversos livros que se complementavam em suas informações para chegar a tabela abaixo com os dados da década de 1950.

Figura 8: Estatística década 1950.

Foi acessando os livros “Doc. De Diplomados – Faculdade de Arquitetura” de 1960 a 1969 contidos nos volumes de 9 a 33 que identificamos as fichas de cada aluno formado em arquitetura naquela década, o que possibilitou a construção das seguintes tabelas:

Figura 9: Estatística década 1960.

Constatamos que de uma década para outra o percentual de arquitetas diplomadas cresceu, passando de 19% nos anos 1950, para 33% nos anos 1960. Para chegar aos números que propiciaram esta estatística foi necessária a identificação de aluno por aluno, conforme listagem:

Figura 10: Listagem alunas Arquitetura.

Dentre as divisões socialmente construídas que distinguem os sexos, percebemos na estrutura do espaço os lugares públicos, de assembleia ou mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres (BOURDIEU, 2014, p.24).

Em arquitetura esta construção repercutiu nas trajetórias das mulheres dado que seu campo de atuação deveria naturalmente estar ligado a questões dos interiores da casa e sua extensão mais próxima o jardim, confirmando sua vocação doméstica tida como natural (GÁTI, 2017).

Conforme os cuidados com os outros faz parte da construção social das vocações femininas, verificamos na trajetória profissional de muitas arquitetas uma atuação dedicada à luta por melhores condições de vida para os grupos sociais menos favorecidos, tal qual a função dos assistentes sociais. Muitas arquitetas desenvolveram trabalhos de imensa importância voltados para as populações mais carentes, no entanto, sem o merecido reconhecimento. Prova disso é o lançamento tardio do livro de autoria de Neide Mota e Liana Mesquita: *Cidades do Nordeste: do pote à rua – métodos Construtivos Tradicionais*. A pesquisa foi finalizada em 1978, porém apenas 40 anos depois é publicada em novembro de 2017. A publicação é fruto de uma pesquisa inédita realizada nos estados de Pernambuco, Paraíba e Alagoas, sobre problemas da habitação popular apresentando seus sistemas construtivos tradicionais de baixo custo e impacto ambiental (MESQUITA; MOTA, 2017).

Em seguida, a partir das listagens, nas quais identificamos o nome de todas as alunas formadas em arquitetura até os anos 1960, selecionamos aquelas cujas trajetória se destacaram em semelhantes campos de atuação, sobre as quais traçaremos um breve perfil.

Para tanto, lançaremos mão da tese do Prof. Ênio Laprovítera que no seu capítulo 5, intitulado “O circuito de pesquisa e a demanda pública” analisa as trajetórias de Neide Mota, Edileusa de Oliveira Rocha e Liana de Barros Mesquita, não por serem mulheres, mas pelas relevantes contribuições nos campos do Planejamento Urbano e Paisagismo. Com o suporte das entrevistas, apresentaremos ainda a arquiteta Mônica Raposo.

### V.1 Neide Mota (1932-2015)

Nascida em São Bento do Una, interior de Pernambuco, filha de agricultores, Neide chega ao Recife aos nove anos de idade para estudar. Forma-se em Arquitetura na turma de 1957. Inicia sua carreira no Escritório Técnico da Cidade Universitária, onde permanece de 1958 a 1964, convivendo com arquitetos consagrados, tendo como chefe o prof. Mario Russo. Sua experiência no Escritório fez com que se sentisse uma arquiteta menor, pois a preciosa etapa da concepção arquitetônica jamais era delegada, estando sempre a cargo dos “mestres”. Desta forma, opta pela carreira de pesquisadora.

Em 1964 é convidada para dirigir o Núcleo de Habitação do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da UFPE, criado em 1963. Para viabilizar as pesquisas do Núcleo, Neide firmou parcerias, em especial com a Sudene, na pessoa da sua colega Liana Mesquita com quem desenvolveu pesquisas, dentre as quais destacamos “Técnicas Construtivas Tradicionais do Nordeste” (1978) e “Modelos Urbanos adaptados ao Nordeste” (1979). Neide afirma que suas publicações são a versão escrita de sua prática profissional, o somatório de sua experiência técnica e de pesquisadora.

Estudiosa dos temas ligados a habitação popular buscou especialização em países da América Latina: Equador (1963), Colômbia (1969), Peru (1972), México (1972) e El Salvador (1972).

Estes cursos, segundo ela, proporcionaram uma aproximação interdisciplinar de suas atividades de arquiteta com o social, dado que na sua formação acadêmica percebeu esta lacuna. Neide afirma sua afinidade com a assistência social como uma variante aplicada da sociologia.

Aposentada da Universidade em 1988, foi convidada em 1990 para coordenar o trabalho para a COHAB: “Habitação Popular no interior de Pernambuco. Referencial para uma atuação voltada à realidade local.” Neide encerra sua carreira com um pequeno escritório montado em sua própria casa para atender parentes e amigos.

### V.2 *Edileusa de Oliveira Rocha (1933)*

A partir de sua formatura em 1957, toda sua trajetória profissional esteve voltada para atuação em agências de planejamento como a Sudene e Fidem, com uma breve passagem pela academia no ano de 1974 como professora de Planejamento Arquitetônico.

Concursada em 1962, fez parte do primeiro grupo de arquitetos da Sudene. No ano de 1966, de março a dezembro, foi disponibilizada para ocupar o cargo de Secretária Adjunta de Educação e Cultura da Prefeitura da Cidade do Recife. Atuou na Sudene até 1976 e em 1977 passou a integrar a equipe da FIDEM – Fundação de Desenvolvimento Municipal.

Com o apoio institucional, justificado pelos graves problemas urbanos e regionais que levaram o governo a investir na qualificação profissional de seus técnicos para responder as demandas do Nordeste, Edileusa pode complementar sua formação com cursos de especialização na Europa – França (1965) e Escócia (1976).

Em 1990 obteve o título de mestre em Desenvolvimento Urbano pela UFPE com a dissertação “Gestão urbana de uso e ocupação do solo na região metropolitana do Recife”. Em 1973 recebeu o prêmio nacional do IAB pelo trabalho “Uma política de integração urbana progressiva para o Nordeste”.

### V.3 *Liana de Barros Mesquita (1935)*

Nascida João Pessoa, mudou-se para a capital pernambucana ainda na infância. Coursou a Faculdade de Arquitetura entre os anos 1955 e 1959. Iniciou sua carreira profissional como arquiteta projetista ajudada pelo irmão engenheiro civil que lhe indicava clientes. No entanto, sua trajetória se destaca quando já em 1962 ingressa como concursada na Sudene. Numa análise do seu curriculum, percebe-se a partir dos anos 1960 seus projetos migram do privado para o público, da elite para o social, atuando especialmente em conjuntos de habitação de interesse social, os quais lhe renderam alguns prêmios. Nos anos 1980 a arquiteta integra a Empresa de Urbanização do Recife - URB e sua trajetória passa a ser marcada pela atuação paisagística articulada com a ecologia e o planejamento regional. Nesta

fase ela foi responsável por incontáveis projetos de praças, parques, jardins públicos e arborização urbana.

Paralelamente a sua atuação na Sudene e URB, matem seu vínculo acadêmico tendo feito inúmeros cursos e participando de vários congressos, destacando-se o curso que lhe deu o título de Especialista em Ecologia Urbana MDU-UFPE, 1975. Devido a sua experiência advinda de extensa prática profissional Liana se auto define como arquiteta Especialista em Habitação de Interesse Social. Apesar de sua intensa atividade intelectual e atuação acadêmica ministrando aulas e como pesquisadora coordenando estudos em torno do tema social e da paisagem urbana Liana em suas palestras e entrevistas não se apresentava como professora.

#### V.4 *Maria Mônica de Arruda Raposo (1941)*

A arquiteta Mônica Raposo é a segunda dos nove filhos de um casal formado em Direito. Sua mãe, contudo, nunca exerceu a profissão. Seu pai dizia-lhe que quando crescesse seria arquiteta para projetar os edifícios que ele construía como forma de investimento. Seu pai era assinante da revista *Habitat* e iniciava a filha apresentando-lhe a revista. Desta forma a arquiteta afirma que cresceu sem nunca questionar ou hesitar que caminho profissional seguiria.

Foi uma das primeiras professoras de projeto arquitetônico do curso de arquitetura do Recife, em 1974. Sua metodologia de ensino de projeto constitui uma de suas grandes contribuições, pois acredita que projetar se ensina sim, e não é um “dom nato”, como sempre foi disseminado por seus professores na época de estudante. Esta metodologia, de dissecação dos elementos compositivos do edifício, se apresenta no seu livro *Casa Mínima e Projeto* (RAPOSO, 2012).

Iniciou sua carreira associada ao futuro marido Moisés Agamenon e aos arquitetos Geraldo Santana e José Fernando Carvalho antes mesmo de sua formatura em 1962. Em 1964 já graduada Mônica recebe o convite para trabalhar com Armando de Holanda, compondo a “Corporação Arquitetura e Programação Visual”, onde desenvolveu por dois anos um grande projeto de comunicação visual.

Em 1967 casa-se com Moisés e inicia uma fase complementação de estudos, grande parte no exterior, que vai até os anos 1990 computando 4 especializações, mestrado e doutorado todos no campo do Planejamento Urbano.

Entre os 1970 e 1980, estava vinculada a Sudene, e dedicada aos estudos, desta forma, as atividades de escritório de projetos permaneceram em segundo plano até 1992. Mônica compara a diferença de trabalhos de pesquisadora e funcionária pública com aquela exercida no escritório, revelando que na iniciativa privada se encontram as maiores barreiras para a atuação da arquiteta, pois, “clientes sempre preferem tratar com homens questões relativas ao canteiro de obra”, confessando que inúmeras vezes precisou solicitar a interferência do marido.

## VI. CONCLUSÃO

Estudar gênero em qualquer campo do conhecimento deve vir associado as questões de classe e raça. Percebemos entre o corpo estudado de discentes e docentes o predomínio de homens, da elite econômica da região, assim como a ausência de negros.

Este artigo cumpre seu objetivo ao se configurar como o resultado de uma imersão nos arquivos da Faculdade de Arquitetura do Recife, revelando, de forma pioneira, o

universo feminino do curso, apresentando os nomes das alunas e professoras, muitas delas até então ocultadas.

Constatamos a importância da figura masculina, pais, irmãos e maridos, que funcionou por um lado como catalisador de forças para a emancipação das mulheres, no entanto, esse vínculo a figura masculina desde sua inserção até sua manutenção profissional, configura, por outra via, a hegemonia masculina, que reafirma a sujeição feminina, conforme demonstrado, por exemplo, no caso do acesso das mulheres ao ensino de exatas.

Conforme alertado por Bourdieu que supunha que o princípio da relação de dominação masculina não estaria exclusivamente na unidade doméstica, verificamos que a escola de arquitetura apesar de desde sua inauguração aceitar a presença de mulheres, apresentou barreiras simbólicas e reais para o seu pleno desenvolvimento.

Apesar dos impasses, verificamos que o percentual de mulheres foi crescente ao longo das décadas, e que a estas arquitetas estudadas foram bem-sucedidas nas suas carreiras seja na prática arquitetônica, na pesquisa acadêmica ou no funcionalismo público a frente de importantes instituições.

As arquitetas Neide Mota, Liana Mesquita, Edileusa Rocha, Mônica Raposo apresentadas neste trabalho tem em comum as atuações em instituições públicas de abrangência regional, nas quais exerceram suas atividades de forma a merecerem, muito embora circunscrito ao meio, reconhecimento e destaque. Estas arquitetas se distinguiram por seus cursos de especialização voltadas para o planejamento urbano e habitações populares: no Brasil, Liana; Neide, na América Latina; e Edileusa e Mônica, na Europa.

Cumprindo a diretriz de delinear os sujeitos cientificamente, ainda que de forma preliminar, constatamos que pouco foi escrito sobre estes sujeitos femininos, no entanto, demos início a um processo gradativo de compilação desses personagens no intuito de revelar trajetórias ocultadas pelo protagonismo masculino. Acreditando que a revisão histórica leva a consequências práticas, pois alimenta estratégias de transformação, buscamos, gradativamente, compor a história das arquitetas pernambucanas para que haja, através da consciência das desigualdades uma maior paridade no exercício da arquitetura e no reconhecimento de suas contribuições.

Conhecer objetivamente estas estruturas fundantes pode vir a ser uma chave que forneça ferramentas para a compreensão de aspectos até então dissimulados no ensino e nas relações profissionais que repercutiram nas trajetórias das mulheres e comprometem seu reconhecimento, para que as continuidades sejam dirimidas.

## VII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

GALVÃO, Joel Jayme. Memórias de uma cruzada. Escola de Belas Artes de Pernambuco, sua criação e sua vida. Recife: Secretaria do Interior e Justiça, Arquivo Público Estadual, 1956.

GÁTI, Andréa. Esposas: atuações em arquitetura, interiores e design. Porto Alegre, Anais IV Enanparq, 2016.

\_\_\_\_\_. Couples: partnerships between married architects. Firenze, More Congress, 2017.

LARA, Fernando; MARQUES, Sônia (ed.). Quid Novi? Dilemas do ensino de arquitetura no século 21. Austin: Nhamericapress, 2015.

MARQUES, Sônia. Maestro sem orquestra. Um estudo de ideologia do arquiteto no Brasil: 1820-1950. Dissertação 1983. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1996.

MESQUITA, Liana; MOTA, Neide. Cidades do Nordeste: do pote à rua. Métodos Construtivos Tradicionais. Recife: Cepe Editora, 2017.

MOTTA, Ênio Laprovitera da. L' Architect et le peuple à Recife (Brésil) 1959-2009. These. Paris; L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009.

RAPOSO, Mônica. Casa Mínima e Projeto. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

RUBINO, Silvana. Lugar de mulher: arquitetura e design modernos, gênero e domesticidade. Campinas: Tese de Livre Docência, Unicamp, 2017.

UFPE. Curso forma arquitetos há 45 anos. Disponível em: [https://www.ufpe.br/agencia/index.php?option=com\\_content&view=article&id=10440:&catid=&Itemid=7](https://www.ufpe.br/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=10440:&catid=&Itemid=7). Acesso em: 21 out. 2015.

ZACCARA, Madalena (org.). De Sinhá prendada à artista visual. Os caminhos da mulher artista em Pernambuco. Recife: Ed. Do Organizador, 2017.

### **ENTREVISTAS:**

DUARTE, Clementina. Arq. Clementina Duarte: entrevista realizada em sua residência [22 mai. 2016]. Entrevistadora: Andréa Gáti. São Paulo, SP, 2016.

MARQUES, Sônia. Prof. Sônia Marques: entrevista realizada em sua residência [16 mar. 2016]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2017.

MESEL, Clarice. Prof. Clarice Mesel: entrevista por email [24 abr.2018]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2018.

MELO, Myriam Pessoa de. Arq. Myriam Pessoa de Melo: entrevista realizada em sua residência [16 mar. 2016]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2016.

RAPOSO, Mônica. Arq. Mônica Raposo: entrevista realizada em seu escritório [19 abr. 2018]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2018.

ROCHA, Edileusa. Arq. Edileusa Rocha: entrevista realizada no Café São Brás [23 nov. 2016]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2016.

SANTANA, Geraldo. Prof. Geraldo Santana: entrevista realizada no Café Santa Clara [10 mai. 2018]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2018.

TINOCO, Lyjane. Arq. Lyjane Accioly Tinoco: entrevista realizada em sua residência [16 dez. 2017]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2017.

ZAICANER, Germana. Germana Zaicaner, filha de Menia Giske: entrevista realizada em sua residência [8 out. 2017]. Entrevistadora: Andréa Gáti. Recife, PE, 2017.

**GÊNERO E HIERARQUIA RELIGIOSA NAS RELIGIÕES  
AFRO-BRASILEIRAS DA REGIÃO METROPOLITANA  
DO RECIFE, BRASIL**

ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS

# GÊNERO E HIERARQUIA RELIGIOSA NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DA REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE, BRASIL

## I. INTRODUÇÃO

As religiões são um campo de investimento masculino por excelência. Trabalhar a relação das mulheres com as religiões é um grande desafio uma vez que seus espaços de afirmação de religiosidade são periféricos. Na cidade do Recife, capital do estado de Pernambuco, Brasil, as religiões afro-brasileiras têm sido pouco estudadas no âmbito das relações de gênero. É partindo desta problemática que temos aqui como objetivo discutir, no âmbito da Rede das Mulheres de Terreiro da Região Metropolitana do Recife, como as devotas das religiões afro-brasileiras agem politicamente tentando ganhar espaços de afirmação no âmbito das hierarquias das casas religiosas em que estão inseridas.

A Rede das Mulheres de Terreiro é uma articulação de terreiros das mais variadas denominações de práticas religiosas afro-brasileiras e indígenas, existentes em Pernambuco, representadas pelas mulheres. O grupo se reúne para discutir temas referentes a problemáticas comuns e que demandam atividades políticas, sociais, mais também religiosas (Souza, 2014).

Dessa forma, trabalhamos a partir da percepção com que os adeptos dessas religiões se inseriram no espaço público e forjaram estratégias de resistência, no sentido de garantir o direito e o respeito à existência.

Habermas (2014) entende a esfera pública como ambiente de comunicação de múltiplos sujeitos da sociedade civil, e suas relações com as instituições políticas do Estado. Nesse sentido, é um conceito complexo. É o lugar onde os assuntos públicos são discutidos pelos atores públicos e privados. É nessa dimensão que se forma opinião. Esta atua como uma ação proveniente da sociedade civil no sentido de influenciar as decisões do sistema político. Desse modo, a esfera pública apresenta-se como processo de busca social, coletiva, institucional e, portanto, dialógica, objetivando o bem comum.

Pretendemos aqui trabalhar não com o conceito de esfera pública, mas de espaço público, entendido como a dimensão da sociedade civil que emerge com o Estado secular republicano. Esse espaço público não se configura plenamente como uma “esfera pública burguesa” tal qual Habermas (2014) discute e conceitua. O espaço público é lugar de discussão, de crítica. É um elemento articulador. São lugares criados para validar e legitimar as vontades dos públicos. A esfera pública - como ambiente de pressão e controle do Estado pela sociedade civil - não cabe para o tipo de discussão que pretendemos.

Através dessa discussão, acreditamos poder ampliar a compreensão da forma de atuação política dessas mulheres, sobretudo a maneira como se inserem nos espaços políticos dos terreiros e elaboram estratégias para garantir o direito e o respeito à existência da diferença, da pluralidade e das alteridades.

## II. AS MULHERES E SUA ATUAÇÃO

As religiões afro-brasileiras em Pernambuco colocam em relevo, nas práticas rituais decorrentes de suas hierarquias, identidades de gênero que transitam predominantemente em lugares de poder do gênero dominante. A Rede de Mulheres de Terreiro, apesar de todos os conflitos, luta no sentido de redescrever essas práticas.

O modelo comumente difundido acerca da organização e hierarquia dos terreiros em Pernambuco remonta à década de trinta do século XX. Apesar de os autores fazerem referência à grande quantidade de mulheres adeptas e dirigentes da religião, a autoridade masculina e heterossexual é o fenômeno que mais se destaca nas obras dos autores<sup>1</sup>.

Nessa perspectiva, podemos definir a *priori* sua hierarquia do ponto de vista mais tradicional da seguinte forma: um terreiro de xangô<sup>2</sup> fundamentalmente se baseia na relação pai/mãe, filhos de santo. A partir dessa relação, desencadeiam-se todos os graus de importância das pessoas dentro dos terreiros. Nos que existem um pai e uma mãe de santo, o pai de santo assume uma importância ligeiramente superior à da mãe de santo. Os filhos de santo organizam-se na hierarquia, de acordo com o seu tempo de iniciação no grupo. A partir dessa categoria, existe uma série de obrigações proporcionais a cada posição, de acordo com o tipo de ritual a ser operacionalizado. Porém como afirma Pereira:

Através das observações e entrevistas realizadas, percebi que as mulheres representam a infraestrutura da organização social sagrada do culto. Elas responsabilizam-se, principalmente, pela angariação de recursos para os rituais, estando sempre em contato com os *filhos de santo*, sejam eles masculinos ou femininos. Vale destacar que existe um maior número de devotos e frequentadores do sexo feminino neste terreiro. Também cabe às mulheres, de acordo com sua posição dentro da hierarquia religiosa, a manutenção do terreiro no que diz respeito à limpeza e à preservação do seu espaço físico. (Pereira, 1994: 90-1)

Em terreiros onde não existe essa coexistência, cabe à mãe de santo todas as decisões que caberiam ao pai de santo, excetuando-se o corte, que fica a cargo do *axogun*<sup>3</sup>.

A Rede das Mulheres de Terreiro teve início no ano de 2007, com o objetivo de fortalecer a identidade das mulheres praticantes das religiões afro-brasileiras a partir do combate à intolerância religiosa, ao preconceito sofrido pelas adeptas dessas religiões a partir da perspectiva de gênero. Podem participar da rede todas as mulheres praticantes das religiões afro-brasileiras ou indígenas. Vera Baroni, uma das lideranças responsáveis pela sua criação afirma:

Nós construímos uma proposta de encontro, isso foi em 2007 e fizemos esse encontro na instituição Joaquim Nabuco, a ideia era de juntar em torno de cem mulheres de terreiro, mas na prática participaram oitenta e alguma coisa, oitenta e oito mulheres, aí foi uma coisa maravilhosa, a gente conseguiu apoio, a gente conseguiu comida, fizemos um encontro de três dias, convidamos mulheres de terreiro, de diferentes cargos, não só as yás, mas de diferentes cargos, também das diferentes formas de manutenção da sua espiritualidade, só mulheres, tivemos uma posição bastante firme de que só mulheres, alguns homens foram para abertura e depois nós convidamos a se retirar, foi inclusive, eu apanhei um ano dos homens de candomblé de Pernambuco por causa disso. (Baroni, 2017).

Assim, a Rede das Mulheres de Terreiro se coloca com uma frente de luta que vai além das questões de gênero e étnico raciais. Na fala de Vera Baroni:” no candomblé nem todas as mulheres são negras, então a gente não pode dizer que o candomblé é do povo negro, nós somos maioria, mas né? Temos também outras pessoas lá.” (Baroni, 2017) No entanto, a discussão de gênero e a luta contra o machismo está presente e faz parte de um dos pilares de militância política do grupo:

A gente foi também conhecendo mais a história dos orixás, sobretudo dos orixás femininos e conhecendo também as pessoas do candomblé aqui de Pernambuco, de outros estados, conhecendo todo o processo de discriminação, de preconceito, de machismo que existe dentro do candomblé e

---

1 Maiores referências vide Campos, 2017.

2 Denominação pela qual a religião era conhecida em Pernambuco até o início dos anos de 1990. Vide Campos 2013.

3 Auxiliar de grande categoria, cuja função é sacrificar, dentro de determinadas regras, os animais que serão oferecidos aos orixás. (Cacciatore, 1988: 57)

a gente decidiu que aqui não poderia passar ao largo, que é uma realidade nossa, precisamos enfrentar, mas para enfrentar a gente precisava tá com nossa identidade fortalecida. (Baroni, 2017)

A inserção dessas mulheres no espaço público, como afirma Baroni na narrativa acima, envolve identidade. E como ela mesma tem consciência, “ninguém fortalece sua identidade sozinha, sempre a comunidade tem que está junto né? Para fortalecer”. (Baroni, 2017) Então essas mulheres também lutam por uma conciliação e diálogo junto com as mais diferentes denominações afro-brasileiras,

hora de abriremos essa discussão com mulheres de terreiro, de outras casas, de outras tradições, também nos aproximávamos mais da Jurema, da Umbanda, porque tinha também essa outra dicotomia entre nós né? Juremeiro para lá, umbandista para cá e candomblecista para cá né? A gente achou que não deveríamos é manter isso aí, que nós deveríamos procura dialogar todas juntas. (Baroni, 2017)

A perspectiva de abertura de um diálogo entre as mais diversas denominações afro-religiosas é nova entre os praticantes. Um dos grandes problemas do mundo religioso afro-brasileiro é a discórdia e o discurso de desvalorização do outro. Muitas vezes estar associado ao Candomblé significa desqualificar os praticantes da Jurema ou da Umbanda.

A entrevista realizada com Maria Helena, outra militante fundadora da Rede de Mulheres de Terreiros, também demonstra a consciência dessas mulheres da importância do papel que suas antepassadas desempenharam na fundação dos primeiros terreiros em Pernambuco, nos finais do século XIX e início do século XX. Assim nos relata: “É porque foram as mulheres que primeiro teve casa de culto a orixá. Também foi aqui em Pernambuco, em Recife, como as Negras do Terço, as Negras de Tia Inês, do Pina, várias outras né? Como Maria de Oyá... então as mulheres eram muito fortes”. (Sampaio, 2018)

É dessa forma que percebemos, através da militância das mulheres, uma invenção ou reinvenção do papel feminino na tradição religiosa afro-pernambucana. A construção da literatura especializada primou por descrevê-las sob a ótica do olhar masculino, patriarcal. É sempre bom lembrar que esse é um processo político, as transformações no campo da cultura, da economia, da sociedade levaram os terreiros de Xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias e suas definições hierárquicas. Sobre esses diferentes papéis Maria Helena explica que:

e com o passar do tempo, digamos assim, a coisa do homem se atuou mais por conta, na nossa cidade, do cortar e aí, né? A gente de tradição nagô, a mulher não tem o dom da faca. A faca, ela é pertencente ao homem. E também dentro da tradição nagô existe os dois gêneros, né? Um faz e o outro cria. No nagô não existe a mãe só, ou o pai só. Eles dois se completam. Mas esse se completar se perdeu, a figura masculina ficou muito presente, né? Inclusive até nos momentos políticos, tipo, se tinha o momento político, se tinha alguma coisa religiosa tinha padre, aí o babalorixá, nunca se tinha o padre e uma yalorixá, porque a mulher também é atuante dentro do terreiro, ela é a guardiã dos segredos e do axé. (Sampaio, 2018)

Ao estudarmos as relações de parentesco no terreiro Ilê Obá Ogunté<sup>4</sup> nos idos de 1994, chegamos à compreensão que a família profana dos integrantes da comunidade vivenciava o fenômeno da matrifocalidade<sup>5</sup>. Através das observações e entrevistas realizadas na época

---

4 Terreiro mais antigo em funcionamento no Recife. Sua fundação data de 1872.

5 O termo matrifocalidade, segundo Scott, identifica uma complexa rede de relações montadas a partir do grupo doméstico no qual, mesmo com a presença do homem na casa, se apresenta favorecida sua fração feminina. Isto se traduz em laços mais solidários entre mãe e filho, do que entre pai e filho, incluindo escolha de residência, identificação de parentes conhecidos, trocas de favores e bens, visitas, etc., todos mais fortes pelo lado feminino. Explica-se também, na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino. (Cf. Scott, 1990:39)

percebemos que as mulheres representavam a infraestrutura da organização social sagrada do culto. Elas responsabilizavam-se, principalmente pela angariação de recursos para os rituais estando sempre em contato com os filhos de santo, sejam eles masculinos ou femininos. Naquele contexto assim afirmamos:

esta comunidade de Xangô reforça o padrão patriarcal, dentro do seu sistema de parentesco sagrado, onde o papel desempenhado pela presença masculina não pode ser questionado. Apesar da aparente decisão das mulheres no âmbito das atividades sagradas, é o pai de santo que decide. Entretanto, diria que elas formam um forte conselho consultivo, e o pai de santo possui o papel deliberativo sem diminuir a importância da participação feminina no terreiro. Diria até que esta aparente decisão feminina é conveniente para o pai de santo, pois o libera para realizar outras funções e atribuições, pertencentes ao domínio da vida pública. (Pereira, 1994:68)

Também é importante levarmos em consideração que, nos últimos trinta anos, as religiões afro-brasileiras vêm se inserindo em espaços que possam garantir seu reconhecimento e legitimidade. Tentam ser reconhecidas como religião universal, independente da origem étnica; mas, por outro lado, também pleiteiam lugar de destaque na construção da identidade afrodescendente no Brasil. É assim que os movimentos sociais negros incluíram nas suas lutas reivindicatórias políticas públicas de proteção e promoção dessas religiões.

Um outro ponto a destacar são as várias interconexões entre as religiões e as outras formas de organizações da sociedade civil, cuja temática de discussão se estabelece pela via do reconhecimento e respeito à diversidade. Berger (2017) ao analisar a questão, afirma que o pluralismo religioso produz dois problemas políticos distintos: como o Estado define sua relação com a religião e como faz para regular as relações entre as religiões.

Como bem ressaltamos em trabalho anterior:

é importante lembrar que os papéis, tanto masculinos como femininos, são constantemente reinventados. O padrão tradicional patriarcal passa a ser rediscutido pela revalorização das grandes yalorixás do Recife. Como também se pode perceber uma presença significativa de homossexuais masculinos nos terreiros considerados mais tradicionais. Novas leituras por parte dos antropólogos precisam ser reelaboradas. (Campos, 2017:367)

Através dessa discussão, acreditamos poder ampliar a compreensão da forma de atuação política dessas mulheres, sobretudo a maneira como se inserem no espaço público e elaboram estratégias para garantir o direito e o respeito à existência da diferença, da pluralidade, das alteridades e de seus lugares nas hierarquias religiosas de suas comunidades.

### III. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui podemos chegar a algumas conclusões de como as mulheres engajadas na Rede das Mulheres de Terreiro agem politicamente tentando ganhar espaços de afirmação no âmbito das hierarquias das casas religiosas em que estão inseridas. A rede estimula as mulheres se apropriarem de seus espaços e de valorizar sua posição na hierarquia religiosa do terreiro.

Vale destacar, como bem ressaltou nossas entrevistadas, que a apropriação se estabelece no âmbito da valorização do papel que elas já executam e não, no que desejam executar. A sociedade brasileira é machista, a construção hierárquica com que se configurou as relações de parentesco sagrada dos terreiros em Pernambuco se espelhou nesses padrões e essas mulheres têm plena consciência do fato.

A tradição nagô, que se perpetuou nos terreiros de Pernambuco desde o século XIX, se funda no mito da complementaridade. Assim os gêneros se complementam e é a partir daí que a Rede das Mulheres de Terreiro age no sentido de se valorizar e estabelecer a “ordem” nagô.

#### IV. REFERÊNCIAS

- BARONI, Vera R. P. (2017) “A Rede de Mulheres de Terreiro”. Jul. Entrevistadora: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife, PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.
- BERGER, Peter L. (2017) “Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista”. Petrópolis, RJ: Vozes.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. (1988) “Dicionário de cultos afro-brasileiros”. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- CAMPOS, Zuleica D. Pereira. (2013) “De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano”. Em: Revista Horizonte. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar.
- \_\_\_\_\_. Hierarquias e sexualidades nos Xangôs do Recife. (2017) Em: CAMPOS, Roberta; PEREIRA, F. G.; MATOS, Silvana S. (Org.). A nova escola de antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições. Recife: EDUFPE, p. 360-369.
- HABERMAS, Jürgen. (2014) “Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa”. São Paulo: Editora Unesp.
- SAMPAIO, Maria Helena. (2018) “A Rede de Mulheres de Terreiro”. Jan. Entrevistadora: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife, PE, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.
- PEREIRA (CAMPOS), Zuleica D. (1994) “O terreiro Oba Ogunté: parentesco, sucessão e poder”. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- SCOTT, Russel P. (1990) “O homem na matrifocalidade: gênero, percepções e experiências do domínio doméstico”. Cadernos de Pesquisa. Fundação Carlos Chagas, maio, p.38- 47.
- SOUZA, Fernanda Meira de. (2014) “A afirmação da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco”. 140f. (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco. Recife-PE.

**SOCIEDADES CON GÉNEROS MÚLTIPLES:  
ZAPOTECAS DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC**

GÓMEZ SUÁREZ, AGUEDA

# SOCIEDADES CON GÉNEROS MÚLTIPLES: ZAPOTECAS DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC

## I. APROXIMAN INICIAL.

Todos los seres humanos nos reproducimos biológicamente de igual forma, lo que varía son las interpretaciones culturales que de los mismos hechos realizan las diferentes sociedades, poniendo en cuestión la universalidad de la matriz cultural heteronormativa y cisnormativa. Si bien es cierto que biólogas como Anne Fausto Exterling (2006) o Mauro Cabral (en Gavilán, 2016) argumentan que las identidades sexuales, desde el punto de vista biológico, responden más a un continuum o escala gradual de estadios, en la tradición occidental se ha utilizado la asimetría biológica para construir el sistema de cisgeneridad occidental (Schilt and Wetsbrook, 2009). Pero existen otras sociedades que utilizan otros criterios sociosexuales que incluyen a las personas denominadas transgéneros<sup>1</sup>.

Por ello, la antropología de género<sup>2</sup> y la antropología de la sexualidad han indagado en la variabilidad de los órdenes sociosexuales en diversas culturas a fin de plantear una nueva epistemología científica que supere el discurso biomédico hegemónico occidental.

La antropóloga cultural Gayle Rubin en el año 1975 definía al sistema sexo/género como una “tecnología sexual (...) por la cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (1996). La sexualidad y la etnicidad son construcciones sociales que deben abordarse en contextos étnicos específicos.

En la etnocartografía de la diversidad sexual entre las llamadas “sociedades con géneros múltiples” localizamos sociedades que contemplan más de dos géneros sexos<sup>3</sup>; identidades genéricas en una misma persona que oscilan en función de los ciclos lunares<sup>4</sup>; aquellos vinculados a cuestiones místicas o trascendentales<sup>5</sup>; aquellas personas intersexuales que ocupan un espacio

---

<sup>1</sup> Concepto utilizado por primera vez por Virginia Prince en 1998.

<sup>2</sup>En 1972, los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt popularizaron la idea de que sexo y género son categorías separadas. El sexo, se refiere a los atributos físicos y viene determinado por la anatomía y la fisiología, mientras que el género es una transformación psicológica del yo, la convicción interna de que uno es macho o hembra (identidad de género) y las expresiones conductuales de dicha convicción. Las feministas de la segunda ola de los setenta, por su parte, también argumentaron que el sexo es distinto del género pues, aunque los cuerpos masculinos y femeninos cumplen funciones reproductivas distintas, pocas diferencias más vienen dadas por la biología y no por las vicisitudes de la vida. Pero las definiciones feministas de sexo y género dejaban abierta la posibilidad de que las diferencias cognitivas y de comportamiento pudieran derivarse de diferencias sexuales. La propuesta de Anne Fausto Exterling cuestiona este modelo (Fausto-Exterling, 2006). Existen trabajos como los de la antropóloga nigeriana Oyewumi Oyeronke que cuestionan la categoría sexogenérica como un universal cultural. Esta antropóloga afirma que entre los Oyo-Yoruba del occidente nigeriano, el género no ha sido el organizador social principal ni creador de jerarquías de poder o de subjetividades en los individuos, pues poseían mayor relevancia la edad y la pertenencia a algún linaje concreto. Todo ello se refleja en el lenguaje yoruba donde no hay marcas de género (Oyeronke, 1997).

<sup>3</sup> Los denominados “terceros géneros” existen en los cinco continentes: los *xanith* de Omán, los *hijras*, *koti*, *panti*, *aravani*, *zenana jogin* y *siva-sati* de la India, los *bakla* filipinos, el *wenba* de los zuñi norteamericanos, los *mahu* en Polinesia y Australia, los *sarombay* de la República Malgache, las *virgenes juradas* o *burnesha* de Albania, los *navikis* de la Sierra Tarahumara en México, los *paleiros* de Timor, los *omeguid* o *wigunduguid* entre los kunas de Panamá o los *muxes* y *nguin*’s del Istmo de Tehuantepec mexicano (Nieto, 2011; 2003; Roscoe, 1991; Gómez, 2008; Herdt, 1999). Se le llama “tercer” (en el significado de “otro” - puesto que en unas sociedades el número de los géneros admitidos puede llegar hasta a siete) para subrayar con fuerza su ruptura con el modelo binario y con el dimorfismo biológico. Towle y Morgan (En Bolin, 2009) critican el uso de la categoría “tercer género” porque invisibiliza la diversidad de identidades de género sociales que en distintas sociedades existen.

<sup>4</sup> Es el caso de los *paleiros* de Timor, los *navikis* de la sierra Tarahumara o las *nguin*’ en el Istmo de Tehuantepec mexicano.

<sup>5</sup> El ser *berdache* (término despectivo para referirse a los *two spirits*) se consideraba como un don especial, incluso se le adjudicaban poderes especiales de comunicación con los dioses y espíritus. Entre los zuni existían los *lhamana*, individuos biológicamente varones y un comportamiento feminizado que eran un símbolo de la armonía cósmica y del

propio socialmente reconocido<sup>6</sup>; y por último, sociedades con rituales transgenéricos puntuales<sup>7</sup>. Todas estas realidades muestran modelos sociales que trascienden el imperativo binario y que contemplan la pluralidad de sexos y géneros.

La vinculación de lo étnico con lo sexual (también la raza y la nacionalidad) tienen un gran poder organizador de “fronteras” para separar y diferenciar a unos grupos de otros y delimitar identidades que habrán de fijar su status social (Nagel, 2003)<sup>8</sup>. La etnicidad hace referencia al ancestro y al pasado (Smith, 1986) y, en éste artículo lo étnico es lo indígena, es parte del pasado y su complejo simbolismo, pero también es expresión de la negación del estado - nación moderno a las diversidades, que buscó combatir forjando homogeneidad de cultura y lengua<sup>9</sup>. La falta del reconocimiento del indígena lo ha encasillado en los márgenes de la modernidad y de la pobreza, la exclusión y la desigualdad y está fuertemente identificado en lengua y en cultura. En este contexto, la etnia zapoteca (binnigula'sa') es un grupo ancestral que comparte fuertes creencias, lengua, arraigos, territorio y forma de ver el mundo (Covarrubias, 1940; Peterson, 1990; Bennholdt-Thomsen, 1994; Reina, 1997; Campbell y Green, 1999; Miano, 2003). Este grupo étnico ha logrado superar la marginalidad con un dinamismo económico basado en el control del comercio regional<sup>10</sup> y en un sistema festivo que ha fortalecido la economía local. Y sirva éste contexto para observar las dinámicas de la identidad zapoteca (étnica) y la sexualidad del muxé (Miano, 2003; De la Cruz, 2007; Mirandé, 2011; Barbosa, 2016; VVAA, 2016; Vasey et al, 2017; Grau, 2017; López, 2017). En los últimos años se ha registrado un interés por dar a conocer a los muxes, dando por resultado audiovisuales disponibles en internet que documentan su peculiar estilo de vida. Visualmente resulta fascinante, ya que los muxes no buscan ser mujeres, no obstante, algunos de ellos se visten y engalanan con la vestimenta tradicional de la mujer istmeña (falda larga, huipil

---

equilibrio de poder entre hombres y mujeres: la mujer controlaba la creación y el hombre asegura el control de ciertos aspectos de la vida humana por su control ritual (Roscoe, 1991).

<sup>6</sup> Efectivamente, entre los navajos del sur de EEUU, los *pokot* de Kenia, los *guedoce* en algunas partes de Santo Domingo o entre el pueblo *pidgin* de Melanesia, el estatus intersexual está muy valorado y se caracterizan por ser personas que realizan tareas asignadas a ambos géneros (Nieto, 2003).

<sup>7</sup> Estos ritos ya los registró la antropología clásica de la mano de la obra de George Bateson en su estudio del ritual “naven” entre el pueblo *iattmul* de Papúa Nueva Guinea (Nieto, 2003). En efecto, entre el pueblo *rarámuri* de la sierra Tarahumara de México, durante las liturgias funerarias, conocidas como “chuwibaris”, se permite que uno de los parientes de sexo opuesto al difunto o difunta en cuestión, actúe durante unas horas, recreando, de manera cómica, el comportamiento de la persona fallecida, realizando bromas de alto contenido sexual (Gómez, 2009; Pérez, 2001).

<sup>8</sup> La etnia y la raza (pigmentación y rasgos físicos) son factores muy explotados en la industria del sexo y suelen ser determinantes en la trata de mujeres y niñas por todo el mundo (Gutiérrez Chong, 2014). Así, por ejemplo, 7 de cada 10 mexicanos se auto percibe mestizo (mezcla racial y cultural europea e indígena, más imaginaria que real) (Gutiérrez Chong, 2015) y la sexualidad ha jugado un factor de peso en la movilidad social por la elección en la reproducción biológica. Cinco de cada diez mexicanos opina que si tuviera hijos indígenas estos serían maltratados, ridiculizados, discriminados y sufrirían acoso escolar (Gutiérrez Chong, 2015:123).

<sup>9</sup> En los últimos treinta años se han obtenido a nivel internacional logros muy trascendentes para contribuir al reconocimiento de las poblaciones indígenas y tribales en los estados-nación. Algunos ejemplos son: la Asamblea General de los Dos Decenios sobre las Poblaciones Indígenas del Mundo, la creación del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, la nominación de un relator especial y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas. Este es uno de los antecedentes que propició la reforma al artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y se refiere al reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos.

<sup>10</sup> El sistema económico istmeño se distingue por primar las lógicas redistributivas y recíprocas, en torno a un sistema de fiestas reguladoras, a modo de *potlach* (Mauss, 1974) en donde el estatus social más elevado se otorga al que “más da” frente al que “más tiene” (Gómez, 2009, 2010; Polanyi, 1989). El Istmo también ha destacado en la literatura antropológica por ser considerado un “matriarcado” (Bennholdt-Thomsen, 1997), aunque esta afirmación ha sido muy controvertida, es indudable el protagonismo social y simbólico de las mujeres; ellas son las que controlan el comercio regional y economía familiar, además de ser el epicentro del complejo sistema festivo zapoteca (Barbosa, 2016; Bennholdt-Thomsen, 1997; Gómez, 2009, 2010).

bordado, flores en el cabello trenzado y joyería de oro). Se estima que hay aproximadamente tres mil muxes en la sociedad zapoteca.

La temática abordada en este texto se refiere al estudio de las “sociedades con géneros múltiples”, entornos en donde la transfobia y homofobia contextual no son hegemónicas. Para ello, se ha procedido al análisis de un caso paradigmático: los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México, una sociedad que sobresale por poseer un orden sociosexual propio y la existencia de categorías sexuales “émicas” no binarias. El fin último de este escrito es analizar los contextos socioculturales amables y hasta empáticos, con respecto a las identidades transbinarias, con el fin de diseñar un modelo o prototipo que ayude al estudio etnocartográfico de otros grupos étnicos en el mundo con géneros múltiples.

## II. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

El Istmo de Tehuantepec es la zona más angosta de México al extender en tono a los 200km entre los océanos Atlántico y Pacífico. El estado de Oaxaca, con 95,000 kilómetros cuadrados, es uno de los que cuenta con mayor diversidad del país tanto, desde el punto de vista ecológico como cultural. El Istmo de Tehuantepec es una de las seis regiones que conforman el estado de Oaxaca. En él habitan 580.682 personas (INEGI, 2011) pertenecientes a cinco grupos étnicos (Chontal, Mixe, Zoque, Zapoteca y Huave) además del mestizo nacional y un pequeño estrato de población afro-mestiza. La población zapoteca equivale al 30.5% del total, pueblo heredero de una de las grandes culturas prehispánicas mexicanas (Barabás et al, 2003).

Este grupo étnico destaca por la existencia, desde el siglo XVI, de registros sobre la presencia de identidades sexuales múltiples<sup>11</sup>, lo que la convierte en una sociedad tradicionalmente no transfóbica. Según estudios previos (Bennholdt-Thomsen, 1997, Miano, 2002) en el Istmo se identifican dos figuras etnoidentitarias transbinarias institucionalizadas: el muxe y la *nguiu'*. Ambos perfiles asumen su identidad subrayando el carácter presocial de la misma. La definición del término “muxe” que más se aproxima a la realidad observada es la elaborada por la antropóloga y activista muxe<sup>12</sup> Amaranta Gómez, quien señala que: “...muxe es una denominación regional para las personas transgénero pero con características “sui géneris” en relación a un entorno sociocultural concreto” (Gómez Regalado, 2015). Por otro lado, las personas *nguiu'*<sup>13</sup> se consideran mujeres que no reniegan de su identidad femenina pero que adoptan una performatividad masculina y desarrollan tareas tradicionalmente masculinizadas (Bennholdt-Thomsen, 1997, Miano, 2002). Ambas figuras no pueden ser equiparables a la figura del gay o al homosexual occidental<sup>14</sup>, sino más

---

11 La homosexualidad masculina ha sido señalada como peculiarmente frecuente en las comunidades zapotecas de la región. Ya en el siglo XVI se anotaban diversos nombres para mencionar comportamientos homosexuales, así que debemos suponer que estas prácticas tienen una larga trayectoria en la cultura zapoteca. En efecto, Guerrero Ochoa, (1989:64, en Miano, 2002) anota las siguientes palabras, tomadas del Vocabulario Castellano Zapoteco del siglo XVII: Nabeelachi, nageelachi: Hombre no austero ni vano; Beniconnaa, benegonaa: Mujer; Mujervaronil: Benigonaanaguieelachi; Hombre amujerado: Nagueebenigonaa, nacalachicibenigonaa; Puto sodomita: Beniricaalezaaniguio, beniriyotexichebenigonaa; Puto que hace de mujer: Benibiraaxe, benibixegonaa.

12 Para autores como Elí Bartolo (VVAA, 2016), las *muxes* actúan a modo de “comunidad imaginada” en el Istmo (Anderson, 1983). Otros autores se atreven a entender la realidad *muxe* como un claro ejemplo de la resistencia de las madres contra el sistema machista istmeño (Graul, 2017). Otros, en cambio, enfatizan el carácter genético de los “transgender androphilic males” (Vasey et al, 2017).

13 Evelyn Blackwood y Saskia E. Wieringa señalan que el estudio de las relaciones sexuales entre mujeres en el mundo no occidental, ha sido descuidado. Para estas autoras, en las sociedades con ausencia de ideologías opresivas de género se corresponde con la presencia de prácticas sexuales entre mujeres institucionalizadas o aprobadas culturalmente (Blackwood, 1999). Este es el caso del Istmo de Tehuantepec

14 Como bien indica Gilbert Herdt (1996), cuando se analizan sistemas sexo/género de sociedades no occidentales, es importante distinguir entre la orientación sexual y su transexualidad o tercer sexo. En este sentido, es necesario destacar el trabajo de la investigadora Luanna Barbosa quien recoge un testimonio de un *muxe* muy significativo:

bien el muxe se acerca al modelo “tradición dos espíritus” y la nguui’ a la tipología de “roles de géneros cruzados” que señala Anne Bolin (en Nieto, 2003:244).

En el pueblo zapoteca sobresale por un profundo orgullo étnico y una resistencia cultural consistente en “zapotequizar”<sup>15</sup> todo lo nuevo (Barbosa, 2015); paralelamente, poseen una concepción del universo como una gran unidad que nace del “guenda”, la madre de todas las cosas, que todos compartimos (López y López, 1954); además, en su lengua o didxazaa no existen los pronombres generizados lo que evidencia de la concepción no generizada del mundo<sup>16</sup>(Gómez Regalado, 2015). Todo lo anterior, anticipa el modelo de orden sociosexual zapoteca caracterizado por la falta de homofobia y transfobia social y el reconocimiento de múltiples identidades sexo/genéricas.

### III. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Desde la perspectiva constructivista “la sociedad es un producto humano y el hombre un producto social” (Berger y Luckman, 1979:64). Para obtener un conocimiento de la realidad observada debemos concentrarnos en una comprensión del mundo en términos de redes de observadores cruzados y horizontales, esto es, debemos extraer relatos de los informantes claves y observar las intersubjetividades objetivables (Ibáñez, 1986).

La estrategia de investigación por la que se optó fue la del estudio de caso como eje central. Para ello se seleccionó un caso paradigmático: el pueblo indígena zapoteco debido al reconocimiento de identidades transbinarias en su sociedad.

En esta investigación, está fuera de todo propósito verificar o analizar la praxis real de los sujetos, sino la percepción y el sentido que le otorgan a esos hechos, nos importa conocer lo que dicen con el fin de identificar el relato hegemónico y su dimensión ideológica (Ibáñez, 1986).

El trabajo de campo se realizó desde el día 15 de abril de 2017 hasta el día 02 de mayo de 2017 en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, específicamente, en la ciudad de Juchitán, donde se realizaron 22 entrevistas individuales semiestructuradas (ver ANEXO I) y dos entrevistas colectivas a 24 personas del Istmo de Tehuantepec caracterizadas por autoidentificarse en términos sexo/genérico transbinarios (ver ANEXO II). La selección de las personas muxes y nguui’s a quienes se les aplicó la entrevista se realizó a través de la técnica de la “bola de nieve”: unos conocidos o entrevistados nos remitían a otros.

En la entrevista individual y colectiva, se trataron diversos aspectos: BLOQUE I. ORDEN SOCIOSEXUAL: (1). Estereotipos de género;(2). Erotismo. BLOQUE II. IDENTIDAD: (1). Auto percepción; (2) ¿Nacen/se hacen?; (3). Deseo de ser mujer/hombre;(4). Cuerpo; (5). Maternidad/paternidad. BLOQUE III. SOCIOPOLÍTICA: (1). Familia; (2). Matrimonio; (3). Instituciones Sociales; (4). Homofobia social; (5). Politización de la identidad. BLOQUE IV: CAMBIOS Y CONTRADICCIONES. Durante el trabajo de campo se desarrolló la técnica de la “observación participante” asistiendo a

---

“¿qué es lo que caracteriza a un muxe? ¿Qué le gustan los “palos” (eufemismo de pene)? No, es que le gustaban las muñecas cuando eran niñas” (Barbosa, 2016).

<sup>15</sup> Como recoge Luanna Barbosa en su tesis, existe un texto datado de 1935 que define la zapotequización: “Este vocablo entraña una modalidad en el conjunto racial zapoteco (...) Significa el entrometimiento de caracteres zapotecos en el alma de las cosas o de las personas extrañas que con sólo situarse o vivir en los pueblos del Istmo juchiteco, adquieren un revestimiento peculiarmente zapoteco (...). Este vivo sentimiento de la superioridad es el atributo más general y palpable de la raza (...) Extranjero entre los zapotecos no sólo significa lo que en otras lenguas: de otro país, sino que tiene una acepción burlesca, despectiva, ofensiva y, en último término, compasiva...” (Henestrosa, 1935, en Barbosa, 2015:92).

<sup>16</sup> Lo mismo señala el antropólogo José Antonio Nieto Piñeroba para el caso de la lengua hawaiana “...en la lengua hawaiana la polaridad de género y su oposición en la representación es inexistente” otro ejemplo de que “la clasificación binaria de géneros que descansa en la genitalidad no cubre la pluralidad de las experiencias subjetivas” (Nieto, 2008).

Velas muxes, reuniones informales, charla con académicos y expertos, actos tradicionales, etc.

#### IV. RESULTADOS Y DISCUSIÓN.

En este escenario, los alcances de los datos extraídos del trabajo de campo arrojan una serie de resultados destacables, que se muestran siguiendo la clasificación temática anteriormente señalada y exponiendo los “verbatim” más significativos en la locución de los/as actores analizados/as.

El primer bloque aborda cuestiones en torno al orden sociosexual y a la cultura erótica hegemónica entre esta población. A partir de las entrevistas efectuadas se concluye que el orden sociosexual zapoteca posee una jerarquización de las identidades sexo/genéricas que responden a una visión ginecocéntrica y/o matricéntrica de la realidad: “Matriarcado...mujer luchadora, problemática, encabezaba todo, más guerrilleras que los hombres, distribuía el dinero..., liderazgo, responsabilidad...” (J6)<sup>17</sup>.

En efecto, es la cis mujer, más bien la mujer que ha sido madre a la que ubican en la cúspide de la pirámide; a continuación, se sitúan las personas muxes, seguidamente el cisvarón y por último, a las personas nguui'. Se aprecia una clara escala de feminidad en donde la mujer-madre encabeza este orden, al contrario de lo que ocurre en una sociedad típicamente patriarcal:

“(...) por ejemplo, calificando entre hombre, mujer y muxe, en primer lugar las mujeres, en el segundo los muxes y en el tercero hasta los hombres; (...) la mayoría de los muxes somos gente importante al igual que todo el mundo (...) hay muxes que se sienten completamente mujer y desde mi punto de vista, no está bien, debes respetar el lugar de las mujeres y que acepten su... que aceptemos lo que nos corresponde, que es el tercer género” (D11).

La cultura erótica ocupa un espacio central en la vida de cada persona<sup>18</sup> y las personas muxes y nguui' señalan sus preferencias de forma clara:

“Acercarme a una mujer, no...como que no es lo mío (...) mis relaciones sexuales, mis relaciones amorosas son con hombres” (J6); “...al muxe le gusta ser penetrado...porque a mí me gustan los hombres, no me gusta otro muxe... poseemos relaciones inestables porque no tenemos pareja fija porque los hombres andan con varios muxes y ¡¡para qué!!” (F8)<sup>19</sup>.

Este modelo homoerótico no es único (Barbosa, 2016) y convive con otras fórmulas:

“Hay gays que penetran, vestidas que penetran porque les dan más dinero. Se dice: \_ “Esa es un Ramón<sup>20</sup> o es una guetaxaa (tortilla que se voltea en el comal)” (B14); “Ramón le decimos entre nosotras al hombre o al muxe que le gusta por los dos lados, decimos: -Ahí viene un Ramón. Se le dice así porque el primero del que supimos se llamaba Ramón (...)” (EG13).

---

<sup>17</sup> Para respetar el anonimato de los informantes utilizaremos referencia numérica o iniciales.

<sup>18</sup> Indudablemente, en el caso de las mujeres, uno de los indicadores de la importancia de la sexualidad en sus vidas es la prolífica y rica poesía femenina zapoteca, de gran contenido erótico. Como señala la poetisa zapoteca istmeña Natalia Toledo: “*Las mujeres jubitecas no pedimos permiso para pronunciar las cosas, nosotras hacemos muchas alusiones a la sexualidad, que es bastante abierta*”. Hay un poema de la poetisa zapoteca istmeña Irma Pineda titulado “Consejos de una tía” en referencia a lo que las mujeres tecas hablan entre sí, que dice “*Anda erguida, que no noten los pesares que cargas, mueve tus caderas para que imaginen cuánta vida tiene la lengua que hay entre tus piernas*”.

<sup>19</sup> Tanto la pareja del muxe como de la nguui' es considerada y se autopercebe como una persona heterosexual

<sup>20</sup> “Ramón” se le dice, entre la comunidad muxe, a la persona muxe que a veces actúa en el rol pasivo y a veces en el rol activo en la relación peneana.

En el caso de las personas *nguiu'*, entrevistadas, destaca que las tres poseen parejas estables y duraderas, al contrario que los *muxes*.

El segundo bloque abordado, se refiere a las cuestiones en torno a la identidad autopercibida, la relación con su corporalidad y con las cuestiones de carácter reproductivo. En el etnospaisaje de la categoría “*muxe*” y la “*nguiu'*” abarca un abanico de identidades múltiples, porosas y plásticas:

“Yo soy yo, no me siento más masculina o más femenina” (O1); “Soy *muxe* y me gusta mi vida, me gusta como soy” (C14).

Las identidades transbinarias istmeñas reúnen toda una serie de subidentidades que abarcan las siguientes combinaciones:

- *muxe* o *nguiu'* con una expresión de género más masculinizada,
- *muxe* o *nguiu'* con una expresión de género más feminizada,
- *muxe* o *nguiu'* casado/a y padre/madre,
- *muxe* *guetaxaa* o Ramón,

persona intersexual, la persona *nguiu'* que oscila entre lo masculino y lo femenino según los escenarios o el ciclo lunar, etc.

Fuera de estas dos categorías tradicionales, *muxe* o *nguiu'*, existen otras aún no institucionalizadas como el que se autodefine como gay, lesbiana, trans o bisexual<sup>21</sup>. Frente al clásico dilema *nature-nurture*, entre los informantes analizados, casi existe unanimidad en cuanto a considerar que el *muxe/nguiu'* nace, no se hace, pues el 80% considera que el *muxe*, la *nguiu'* tienen identidades presociales pues desde su infancia ya fueron conscientes de su identidad<sup>22</sup>:

“Nace, el gay nace porque yo no escogí esta vida, porque si lo sé, yo veo el problema de ellos ¿por qué me voy a transformar? El gay, por ley nace. Desde pequeño me di cuenta, yo desde que estaba en preescolar me di cuenta que “era alegre” (N5); “A veces creo que ya nacen...ya tenemos ese don que Dios nos dio (...), pero ya desde la niñez...desde niño ya tenía yo esa...” (J15).

Sin embargo, el 20% de los entrevistados que señalan otro tipo de razones de carácter psicológico muy influenciados por el discurso biomédico hegemónico en el ámbito científico:

“...hay *muxes* o *nguiu'* que nacen y otras que se hacen, por circunstancias de la vida, por un trauma que tuvieron” (C20); “Yo digo que nacen...nos dicen que por violación o por otra cosa, pero lo mío es muy diferente, yo no tuve nada de eso” (EG13). Incluso hay quienes

---

<sup>21</sup> En relación con esta proliferación de identidades es importante señalar el estudio de Luanna Barbosa sobre los *muxes*, en donde relaciona la multiplicidad identitaria con cuestiones de carácter generacional. En efecto, señala que los *muxes* que actualmente tienen entre 50 y 70 años suelen vestirse como hombres pero con algún detalle femenino; las que están entre los 50 a 40 años, algunas se visten como hombres con algún rasgo feminizado o como mujeres; las que tienen entre los 40 a 30 años son las que se atreven a transformar anatómicamente sus cuerpos y a adoptar expresiones más globalizadas y *mainstream*; por último, los que tienen entre 18 y 30 años es el más variado, adoptando figuras más urbanas y fluidas, que ya no se reconocen como *muxes* y que poseen un erotismo múltiple (Barbosa, 2016). No obstante lo anterior, creemos que debe matizarse, pues depende de la sección de Juchitán y de la clase social de la persona.

<sup>22</sup> Algunos testimonios recogidos lo muestran: “Nacen, ya desde pequeña yo sentí que era *nguiu'* pues me gustaban los juguetes de los niños (*trompo, papalote*...), (tenía) la inclinación por el ambiente de los niños”(O1): “Así nací, desde 3 años tuve conciencia de que me gustaban las cosas femeninas, con 2 años me gustaba la ropa de las niñas”(C7); “Yo digo que nacen porque yo y muchos *muxes* que conozco, desde niños nos gustaban las cosas de mujeres, jugar con mujeres o portarnos como la mujer ...nos dicen que por violación o por otra cosa pero lo mío es muy diferente, yo no tuve nada de eso. Como desde los 6 o 7 años me di cuenta de que era *muxe*, pero mis papás dicen que desde más niño yo ya me comportaba así” (D11). “Nacemos, desde *chiquito* y *chiquita* (*nguiu'*)” (C144).

consideran que es algo heredado: “Depende, unos nacen porque tienes la herencia del tío, del hermano de papá, del hermano de mamá y otros quizás se hacen” (V2).

Uno de los entrevistados resultó un caso singular por su condición intersexual:

“Yo soy intersexual, ...bueno, hermafrodita (...) me siento muxe, como muxe...en esa definición me siento bien, porque así puedo manejar mi “dualidad” ...nací intersexual, mis padres me dieron hormonas masculinas durante dos años en mi infancia, pero me cansé del tratamiento y lo dejé. Yo me identificaba más con las niñas. Ya mayor fui al urólogo para una revisión de la próstata con un primo mío y fue cuando me diagnosticaron la intersexualidad... (J6).

En sus relatos, la mayoría señalan que no rechazan su identidad “sentida”: “No quisiera haber nacido mujer, me siento feliz, así como soy, como muxe”. (M3); “Así estoy bien, en otra vida quizás me toque ser mujer y con muchos hijos (risas)” (F10); “No me gustaría ser mujer, mi madre es mujer y yo vengo de una mujer y no puedo competir con una mujer. Yo respeto a la mujer porque vengo de una mujer... estoy aquí gracias a una mujer” (N5):

Consecuentemente, la mayoría no desean modificar su anatomía corporal:

“Soy feliz así con mi cuerpo; (cambiarlo) es estar en contra de la naturaleza... no puedes estar en contra de la lluvia, del sol, del aire... no puedes tapar el sol con un dedo” (V2);

“Las muxes en general no quieren cambiar su cuerpo no desean ser mujeres, sino que están bien así como están” (K19).

No se observa ninguna disconformidad entre su aspecto biológico y su identidad subjetiva. En muchos casos aluden al miedo por poner en riesgo su salud, suicidarse, perder la sensibilidad en los genitales o recortar la esperanza de vida, así como de envejecer con esos “retoques” y finalmente resultar con un aspecto deteriorado:

“Veo peligroso ponerse aceite en las chichis o en el pubis, puede provocar cáncer, encharcarse el pulmón o pudrir la piel. Las que se cambian es porque no están seguras de sí mismas (para conquistar a un hombre), que no tienen autoestima” (M3).

Algunas personas entrevistadas sí señalaron que les gustaría agrandar su pecho o ponerse más nalgas, pero en ningún caso cambiar sus genitales. Solo se han encontrado dos casos de disconformidad corporal y deseo de transexualizar su cuerpo hasta feminizarlo completamente, en el primer caso por su situación de intersexualidad y en el segundo a través de la ingesta de hormonas femeninas, operaciones y cirugía mayor:

“Sí, yo me estoy inyectando biopolímeros, si pudiera sí me quitaría el pene, la “operación jarocho” yo ya he empezado a tomar hormonas, cuando empecé sí lo hice con especialistas, me da temor, pero me gana el deseo de tener un cuerpo como mujer...aunque me muera antes (...) las hormonas te provocan un cambio de ánimo, lloras, ríes, estas triste... más sentimental me pone” (EG18).

Con respecto a la cuestión de la maternidad/paternidad, se identifican dos grandes grupos en las respuestas de los/as entrevistados/as. Aquellos que no quieren tener hijos ni adoptarlos, y por otra parte, porque ya están criando a sus sobrinos “como” hijos, apoyándolos en todo:

“Vine a este mundo con una misión de ser muxe, quién sabe si en otra vida, voy a ser mujer y con muchos hijos (risas) (...) pero aquí y ahora ni quiero tener hijos ni quiero tener marido porque ellos quieren que les cocines, laves, planches...¡qué hueva!” (F10);

“De tenerlos así propio, propio, no es que nuestras vidas, la vida de las muxes...nos gusta la “vida alegre” y no tener que sentir esa responsabilidad con los hijos, Criarlos sí, de hecho, yo estuve criando con mi hermana a una niña a K. prácticamente como mi hija...” (P11).

Por el otro, están aquellos que sí quisieran o quisieron en algún momento y no les importaría adoptar a algún niño o niña. Este deseo es unánime en todas las nguiú que entrevistamos:

“Me hubiera encantado tener hijos, pero a mi pareja no, como es maestra dice que ya los aguanta todos los días...”. (C9);

“Yo no, sí criar hijos, si los tuviera, sería su pareja por inseminación” (V2);

En este sentido existen abundantes matrimonios reconocidos entre una persona muxe con una mujer o con una persona nguiú, incluso han tenido hijos esas parejas. En general, atribuyen la existencia de este tipo de parejas, a la presión familiar o al deseo de tener hijos:

“...el muxe que se casó (rezador) es porque le tiene miedo al papá...el desde niño ya se notaba que era muxe...(M3);

“mi tío Rufino, se casó pero tenía dos puertas en su casa una para la mujer y otra para los hombres, su tío decía que tenía alma de hombre y alma de mujer” (P11);

“Conozco muxe con nguiú pero se casaron “para darle a la sociedad, aquí está la pareja legal que ustedes piden a grito” (V2).

El tercer bloque trata sobre la relación de estos individuos muxes y/o nguiús con su contexto social (grado de homofobia y/o transfobia), tanto informal como institucional y también el grado de politización de su identidad. Habitualmente reconocen el apoyo de sus madres y hermanos:

“Mi familia no es homófoba y siempre me apoyó (...). Las mamás son las que las apoyan a las muxes porque ellas las acompañan: entran en la cocina, lavan la ropa, trapecan...”. (M3);

“Mi mamá me quiere demasiado, hasta exagera...le dije yo, pero ¿qué voy a hacer cuándo te mueras, mamá? Y ella me dijo: -no te preocupes que yo te voy a jalar conmigo” (N5).

El padre o los hermanos varones suelen ser los más reticentes a aceptar a la persona muxe o nguiú, generando fuertes sufrimientos:

“Tuve el apoyo de mi familia, pero no el de mi papá...de mi abuelita, de mi tía, mi mamá” (F8); “Tuve el apoyo de mi mamá y mis hermanos, menos de mi papa, es el machista de la casa” (D11).

En otros casos la actitud homófoba por parte de la familia en general ha provocado mucho sufrimiento y dolor en estas personas:

“Muchos problemas con la familia, sobre todo con la familia de ella y la mamá se fue (murió) sin perdonarle...” (C9).

Pese a estas consideraciones, algunos de los informantes señalan que no hay homofobia en Juchitán:

“No hay homofobia en Juchitán...A muxes y nguiú la sociedad hoy nos respeta” (V2).

Señalan que la raíz zapoteca es más tolerante frente al mestizaje:

“Los zapotecas puros aceptan más a las muxes, es para ellos lo “natural” pero los mestizos zapotecas no, son más reacios y homófobos” (F10).

La gran mayoría reconoce que sí existen algunas personas e instituciones homófobas, pero en todo caso siempre en menor grado que en el resto de la república mexicana; suelen coincidir en calificar el espacio de la educación formal como un lugar amable y no homófobo, al contrario de lo que ocurre en las sociedades binarias donde se dan muchos casos de bullying hacia los/as niños/as que no responden al mandato heteronormativo y/o cissexista (Gavilán, 2016):

*“En la escuela muy bien, éramos como 10 gays y siempre nos juntábamos y protegíamos” (C14).* En relación con las instituciones sanitarias, hemos obtenido alguna queja del trato recibido, igual que de parte del poder municipal pese a la reciente Dirección de Diversidad Sexual:

*“Creo que hay más homofobia en las instituciones que en las casas... en el Palacio Municipal cobramos nuestra nómina aparte del resto del personal (...) es discriminación” (EG18).*

En el caso de las Velas mayores, sí se da alguna queja debido a la prohibición en algunas de ellas no dejan entrar a las personas muxes vestidas:

*“Hablo del caso de una Vela, la de San Vicente que tienen un socio que es gay de closet y es muy homófobo (...) el pidió que no entraran los muxes vestidos de traje regional a la Vela” (C20).*

Pese a estas consideraciones, hay informantes que señalan los flagrantes casos de muertes homófobas caracterizadas por el ensañamiento hacia las víctimas:

*“En el contexto de violencia actual, ha habido varios asesinatos de muxes que, si bien era por motivos económicos, aparecieron con el cuerpo destrozado y con la cabeza aplastada por grandes piedras” (K19);*

*“Cuando veo a un muxito, pienso ¡qué cruz vas a cargar!, tienes que tener carácter; yo me gané mi lugar en la sociedad,” (C20);*

Respecto a la politización de su identidad, ha habido más avances entre los muxes. Muchos entrevistados reconocen la labor y los logros de los muxes famosos y conocidos, organizados y con proyección internacional:

*“Amaranta, Felina, Mística ...fueron las primeras vestidas con Gunaxi Guendanabani... aunque Oscar Cazorla no se viste de mujer... fueron las pioneras de la Vela de las Intrépidas, ...de 50 años para arriba” (F8).*

Aunque algunos las acusan de malas praxis: *“(sobre las organizaciones de prevención de VIH) como no existe una auditoría general de ello, los beneficios no quedan para la comunidad gay...ellos agarran el dinero ... de ahí que ya me enojé y ya no” (C20).*

El último bloque pretende analizar las contradicciones, conflictos y cambios que están experimentados estos dos grupos sociales. Por un lado, se muestran ciertas rivalidades muxe-cis mujer o muxe-nguiú y viceversa:

*“las muxes somos más creativas que las mujeres...por nosotros los muxes se empezó a revivir el traje regional (...) y ¡las trenzas!” (C20);*

*“A la nguiú no las ves como algo bonito... según se sienten hombres y beben y beben... casi casi no apoyan a sus mamás y a sus papás... la nguiú se cree más hombre que los hombres, son más agresivas” (EG18).*

Los alcances de los datos extraídos del trabajo de campo entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec arrojan una serie de resultados destacables. En primer lugar, se debe hablar de la existencia de un espacio social reconocido y propio que recoge la realidad de las identidades transbinarias tales como el muxe y la nguiú, dos categorías que, a su vez recogen toda una serie de subidentidades: a) al muxe o la nguiú con una expresión de género más masculinizada, b) al muxe con una expresión de género más feminizada (muxe gunaa), c) el muxe casado y padre que adopta el rol social de cis varón (aunque conserva sus prácticas homoeróticas), d) el muxe guetatxaa (tortilla volteada) activo y pasivo en la relación peneana, e) el muxe nguiú, f) el muxe nguiú, g) la persona intersexual, h) la persona nguiú que oscila entre expresiones más femeninas o masculinas según las circunstancias o el ciclo lunar, el gay, por mencionar las más destacables.

Todo ello apunta a unas identidades entendidas como algo fluido, flexible y contingente, pese a que la gran mayoría considera a su propia identidad como algo presocial.

En este caso, el contexto social istmeño libre en gran parte de aptitudes homo o transfóbicas, es fundamental para entender la ontogénesis de estas etnoidentidades.

## V. CONCLUSIONES.

En las sociedades binarias se parte de la pretendida concepción ontológica del ser de carácter biocéntrico (Tefer, en Bolin, 2006) . Pero el problema de las personas denominadas transexuales no es médico ni personal, sino un problema social que requiere transformar los valores y patrones culturales transfóbicos que se dan en esos contextos. Las sociedades con géneros múltiples parten de lo que autores como Nanda (1998) o Roscoe (1991) señalan como premisa irrefutable: las identidades sexo/genéricas se conciben en base a un enfoque etnobiológico, en donde el criterio sociocultural, simbólico y mítico se utiliza como instrumento heurístico para definir la realidad, frente al modelo euroamericano occidental que se apoya en una lectura sesgada del patrón biofisiológico para identificar a las identidades sociales sexuadas. En efecto, Will Roscoe escribe:

“La evidencia de la multiplicidad genérica en Norteamérica refuerza la teoría del constructivismo social, que sostiene que los roles de género, las sexualidades y las identidades no son naturales, esenciales ni universales, si no que se construyen a través de discursos y procesos sociales” (Roscoe, 1991).

Es claro que en sociedades como la zapoteca, hay más posibilidades de que los individuos pueden ejercer su “derecho a ser”, más allá del mandato anatómico, genital y biológico. En estas sociedades suelen existir una serie de categorías institucionalizadas que dan cabida a aquellas identidades que no responden al patrón binario, en el que se incluyen personas intersexuales, personas con identidades y deseos alternativos, personas que no se identifican como hombres ni como mujeres, etc.

Los relatos expuestos en el apartado anterior fortalecen el argumento de que la sociedad indígena zapoteca ha valorado históricamente las diferencias sexo genéricas, construyendo un espacio social intersticial (Bhabha, 1994), un in-between propio que engloban dos etnoidentidades claras: el 2muxe” y la nguui’ y toda una serie de sub-identidades no binarias que las desbordan como muxe gunaa, muxe nguui, muxe nguui’, gay, bisexual, trans o “Ramón”. En estas narraciones también se pueden apreciar la habilidad por manejar y vivir entre dos géneros, sin que ello implique cubrir roles asociados con la domesticidad propia de mujeres; así señalan:

“Vine a este mundo con una misión de ser muxe, (...) pero aquí y ahora ni quiero tener hijos ni quiero tener marido porque ellos quieren que les cocines, laves, planches...¡qué hueva!” (F10).

En las sociedades con géneros múltiples, a través de elementos sociales, culturales y míticos, el ser humano obtiene la posibilidad de que sea reconocido por su condición de ser único, digno y con humanidad, esa humanidad o “alma” que en la cosmovisión zapoteca de los binnizaa representa el “guenda”. Consecuentemente, la institucionalización de ese orden simbólico se manifiesta en expresiones culturales tales como la lengua, que en este caso se caracteriza por el uso de términos neutros, en donde la identidad sexual del que habla o del que se habla resulta parcialmente irrelevante<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Es significativo que en algunos países se esta legislando para evitar el sexismo en sus lenguas. Así, Suecia incorporó en la última edición del SAOL, el diccionario de referencia de la lengua sueca (abril, 2017) un pronombre personal neutro a su diccionario oficial. Además de utilizar el pronombre masculino *han* (él) y el femenino *hon* (ella), ahora los suecos también podrán usar *hen*, que no tiene género. La palabra fue introducida por el movimiento feminista hace algunas décadas y sirve para referirse a una persona sin necesidad de especificar si es hombre o mujer, ya sea por ser éste un dato que se desconoce o porque saberlo es simplemente irrelevante.

A continuación se expone en un cuadro comparativo las características más destacadas extraídas del análisis de las sociedades con géneros múltiples, a partir del estudio de caso zapoteco, frente a las sociedades binarias:

<b>SOCIEDAD CON GÉNEROS MÚLTIPLES</b>	<b>SOCIEDAD BINARIA</b>
<b>COSMOVISIÓN</b>	
<b>Sociodicea: mito de la “gran parturienta” (guenda)</b>	Sociodicea: mito cientifista
<b>Continuum naturaleza/cultura</b>	Separación naturaleza/cultura
<b>Unión sagrado/profano</b>	Separación sagrado/profano
<b>Continuum cuerpo/mente/espíritu</b>	Separación Cuerpo/mente/espíritu
<b>Pensamiento ambivalente/divergente</b>	Pensamiento lineal
<b>Tiempo cíclico</b>	Tiempo lineal
<b>Lógicas analógicas y complementarias</b>	Lógicas digitales y excluyentes
<b>Lógicas económicas redistributivas y recíprocas</b>	Lógicas económicas de mercado
<b>Propiedad colectiva (ejidos, comunal, etc)</b>	Propiedad privada tierra
<b>Espacio público (productivo) privado (reproductivo) indiferenciado</b>	Distinción espacio público(productivo) y privado (reproductivo)
<b>Identidad social comunitaria</b>	Identidad social individual
<b>Ginocentrismo</b>	Androcentrismo
<b>ORDEN SOCIOSEXUAL</b>	
<b>Etnocentrismo</b>	Biocentrismo
<b>Modelo bioético</b>	Modelo biomédico
<b>Sistema sociosexual dinámico, plural y grupal</b>	Sistema sociosexual rígido, dicotómico e individual
<b>Identidades sexo/genéricas transgénero, múltiples, analógicas y flexibles. Fluidas</b>	Identidades sexo/genéricas cisgénero, binarias digitales y rígidas.
<b>Sistema transexista y múltiple. Polisexualidad</b>	Sistema cisexista y binario. Heteronormatividad
<b>Erotocentrismo hedonista y multicéntrico</b>	Erotocentrismo falocéntrico y misógino
<b>Filoginia, Homofilia, Transfilia</b>	Misoginia, Homofobia, transfobia
<b>Biopolítica: integración social</b>	Biopolítica: control social
<b>Visión panteísta y sacralizada: guenda</b>	Visión existencial desacralizada y materialista
<b>Lengua gramaticalmente no sexuada</b>	Lengua gramaticalmente sexuada

Como se observa en la tabla anterior, se han sistematizado las características de las sociedades con géneros múltiples y de las sociedades binarias. En efecto, las sociedades con géneros múltiples destacan por la preeminencia de lógicas socioeconómicas redistributivas y recíprocas frente a lógicas de mercado y en donde aún pervive la propiedad colectiva; también se caracterizan por la existencia de identidades sociales de carácter comunitario frente a identidades de perfil individual y la presencia de un continuum entre espacio público/privado; poseen, además, con concepciones cíclicas del tiempo frente a las visiones teleológicas y en ellas se concibe una simbiosis entre lo sagrado y lo profano y rasgos culturales ginocéntricos.

Las sociedades con géneros múltiples presentan un sistema sociosexual a modo de orden continuum, flexible, dinámico, fluido y múltiple que no solo se inspira en la biología sino que tiene en cuenta la interpretación cultural y simbólica de esta realidad<sup>24</sup>.

El conocimiento de otras sociedades nos invita a la reflexión epistemológica sobre nuestro propio mundo, que se torna relativo. La diversidad y prolijidad de situaciones, concepciones y prácticas afectivo-eróticas, entre cada uno de los heterogéneos etnopaisajes que existen en nuestro mundo es muy amplia y nos induce a reflexionar sobre si la sexualidad, el erotismo y/o las identidades de género son aspectos naturales y biológicos y por lo tanto, universales, inmutables y transculturales.

El fin último de este trabajo ha sido contribuir a la construcción de una nueva epistemología que sirva para realizar sólidas críticas al modelo biopolítico binario, creador de contradicciones, desigualdades y ambigüedades en las relaciones de género, y así dar paso a un nuevo orden sexo-genérico inspirado en las “sociedades con géneros múltiples” y fundado en un nuevo paradigma ideológico que favorezca la equidad, la autodeterminación de las personas en relación a su género, la plasticidad de sus deseos, la fluidez de sus identidades y el respeto por los derechos humanos.

## VI. AGRADECIMIENTOS

Esta memoria científica es el resultado colectivo del trabajo de investigación realizado durante los meses de abril, mayo y junio del año 2017 en el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), entre de la Dra. Natividad Gutiérrez Chong y la Dra. Águeda Gómez Suárez, dentro del Programa Salvador de Madariaga, del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict (1983): Comunidades imaginadas: reflexión sobre el origen y difusión del nacionalismo. FCE. México.

Badinter, Elisabeth (1992): XY: La identidad masculina. Alianza. Madrid

Barbosa, Luanna (2016): Muxes: entre localidade e globalidade transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec, en “Revista Mandrágora”, Vol.22, número 2, Pp 5-30

---

<sup>24</sup> El sexo y el género guardan relación con la biología pero también con un modelo cultural determinado, pues la naturaleza es productora de diversidad

Barbosa, Luanna (2015): Los muxes de Juchitán: de hombre para hombre. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Guadalajara. México.

Bennholdt-Thomsen, Veronika. (1994): Juchitán, la ciudad de las mujeres. Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, México.

Bhabha, Homi (1994): El lugar de la cultura. Manantial. Buenos Aires.

Bolin, Anne y Whelehan, Patricia (2009): Human sexuality: biological, psychological and cultural perspectives.. New York, NY:Routledge/Taylor and Francis.

Bolin, Anne. (2003): “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género”. En Antropología de la sexualidad y diversidad cultural, compilado por José Antonio Nieto, 231-260. Talasa, Madrid.

Bourdieu, Pierre, (2000): La dominación masculina. Anagrama. Madrid.

Campbell, Howard, y Green, Sussane. (1999): Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec, en “Estudios sobre las culturas contemporáneas”, época II, Num.9, Colima, junio (Pág.89-112)

Cosentino, Chiara: “La irreducible originalidad del tercer género el caso zapoteco”, en Gómez Suárez, Á., (coord.) (2013): Nuevas miradas sobre el género, la sexualidad y la etnicidad. Andavira. Santiago de Compostela.

De la Cruz, Victor ( 2007): El pensamiento de los binnigulá'sa: cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binniza. CIESAS. INAH. CNCA.JP.COMUNIDAD IEPO. Oaxaca.

Fausto-Exterling, Anne. (2006): Cuerpos sexuados. Melusina. Barcelona.

Foucault, Michel. 1997 [1975]: Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. Siglo XXI. México.

————— “Nacimiento de la biopolítica”. (1999 [1978]) En Estética, ética y hermenéutica, editado por A. Gabilondo, 54-78. Paidós. Barcelona.

————— Historia de la sexualidad: la voluntad de saber. 2002 [1976] Siglo XXI. Madrid.

Gavilán, Juan (2016): Infancia y transexualidad, La Catarata, Madrid.

Gerhards, Junger (1995). Framing Dimensions and Framing Strategies: Contrasting Ideal- and Real-Type Frames. Social Science Information. Londres.

Giddens, Anthony. (1992) .La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Cátedra. Madrid.

Goffman, Erving. (1979).Frame Analysis. Harvard University Press, Cambridge.

Gómez Regalado, Amaranta (2016): Tesis grado Antropología: Guendaranadxi; la comunidad Muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico-afectivas. Universidad Veracruzana. Xalapa, México.

Gómez Suárez, Águeda (2009): Culturas sexuales indígenas: México y otras realidades I, Andavira,Santiago de Compostela.

—————(2010): Culturas sexuales indígenas: México y otras realidades II, Andavira,Santiago de Compostela.

\_\_\_\_\_ (2008): Matriarcados, etnicidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (México), Universidad de Vigo, Vigo.

Gutiérrez Chong, Natividad (2015) “¿Es una ventaja ser indígena en México en el siglo XXI?” *Ser Indígena en México. Raíces y Derechos*. Gutiérrez Chong N y Valdés L. Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Gutiérrez Chong, Natividad (2014) “Human Trafficking and Sex Industry: Does Ethnicity and Race Matter?” *Journal of Intercultural Studies*, 35:2, 196-213, DOI: 10.1080/07256868.2014.885413

Grau, Stefanie (2017): *El tercer género de los binnizá entre globalización y etnicidad ¿identidades híbridas?* (texto inédito)

Harris, Olivia y Young, Kate (comps) (1977): *Antropología y feminismo*. Anagrama. Madrid.

Henestrosa, Bernabe Morales. (1935): *Zapotequización*. En: “Nesha”, año 1, número 2, Julio de 1935, en Barbosa, Luanna (2015): *Los muxes de Juchitán: de hombre para hombre*. Tesis doctoral. Universidad de Guadalajara.

Herrera, Coral (2011): *Más allá de las etiquetas. Mujeres, hombres y trans*. Editorial Txalaparta. Navarra.

Hofstede, Geert, et al (1998): *Masculinity and Femininity: The Taboo Dimension of National Cultures*. Thousand Oaks CA: Sage Publications.

Ibáñez, Jesús, (1986) "Cómo se realiza una Investigación Mediante Grupos de Discusión". en Manuel García Ferrando, Jesús Ibáñez y Francisco Alvira (comps.), *El Análisis de la Realidad Social. Métodos y Técnicas de Investigación*, Alianza, Madrid, pp. 563-581.

Lamas, Marta, comp. (1996): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEGUNAM. México.

Laqueur, Thomas.(1994).*La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra. Madrid.

Lenkersdorf, Carlos (2002): *Filosofar en clave tojolabal*. Editorial Miguel Ángel Porrúa. México. <http://tolteciayotl.org/tolteca/index.php/2014-03-30-23-46-16/biblioteca-tolteca/2998-filosofar-en-clave-tojolabal-carlos-lenkersdorf> (22 de mayo de 2017)

López, E. (2005): “El rostro oculto de los pueblos precolombinos”. [http://www.idahomophobia.org/article.php3?id\\_article=89](http://www.idahomophobia.org/article.php3?id_article=89) (consultado el 03/04/2008)

López y López, Gregorio (1995): *Filosofía zapoteca*, en “Filosofía y Letras”, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. Número 57-58-59, de enero-diciembre, 1995. <https://www.fbisu.net.mx/fzapo/fzapoteca.html> (23 de mayo de 2017)

Nanda, Serena (1998): *Neither Man nor Woman The Hijras of India*. Wadsworth Publishing Company Belmont, USA. [https://petervas.files.wordpress.com/2013/03/serena\\_nanda.pdf](https://petervas.files.wordpress.com/2013/03/serena_nanda.pdf)

Martín Casares, Aurelia. (2007): *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos*. Cátedra. Madrid.

Martínez, Benito; Vaca, Jesús ; Breugelmans, Server. (2002). Reflexiones en el bosque. Chihuahua: Conaculta/Pacmyc Chihuahua/Gobierno de Chihuahua/Instituto Chihuahuense de la Cultura. Chihuahua.

Mauss, Marcel. (1971). "Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas". En *Sociología y antropología*, 47-61. Tecnos. Madrid.

Matus, Macario. (1978): "Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy" en: La cultura en México, Suplemento de Siempre, No. 859, agosto.

McAdam, Doug; John McCarthy; y Mayer Zald. (1999) Movimientos sociales: perspectiva comparada. Istmo, Madrid.

Mead, Margaret. (1972): Adolescencia, sexo y cultura en Samoa. Planeta Agostini. Barcelona.

\_\_\_\_\_.(2006): Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. Paidós. Barcelona.

Miano, Marinella (2003): Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec. Plaza y Valdés, CONACULTA, INAH. México DF.

Mirandé, Alfredo (2011): The muxes of Juchitan: a preliminary look at transgender identity and acceptance, en "California Western International Law Journal [vol.42, [2011], No. 2, Art. 14

Montemayor, Carlos (1995): Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas. Aldus. México DF.

Moore, Henrietta (1999): Antropología y feminismo. Cátedra. Madrid.

Nagel, Joanne (2003): Race, ethnicity and sexuality: Intimate intersections, forbidden frontiers. New York: Oxford University Press.

Newbold Chiña, Beverly. (1975): Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía. SEP, México.

----- (1992): The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of México. California State University, Chico. EEUU.

Nieto, Jose Antonio (2003): Antropología de la sexualidad y diversidad cultural. Talasa. Madrid.

Oyewumi, Oyeronke (1997) :The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourse, University of Minnesota Press. Minneapolis.

Peterson, Annya. (1990): Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca. Tr. Carlos Guerrero. INI – CNCA. México.

Pérez Castro, Juan Carlos (2001): Los reneke o nawiki, en Cuicuilco "Homosexualidad, género y cultura en México", Vol 8, n°23, septiembre-diciembre.

Pintado Cortina, Ana Paula, (2000): Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo. CDI-PNUD. Mexico.

Polanyi, Karl (1989): La gran transformación. La Piqueta. Madrid.

Prince, Virginia Charles. (1998): El travestista y su esposa. Charles Prince. Los Angeles.

Reeves Sanday, Peggy. (1981): Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes

de la desigualdad sexual. Editorial Mitre. Barcelona.

Reina, Leticia (1997): Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890, en “La reindianización de América, siglo XIX”, Reina, Leticia. (coord.). Siglo XXI. México DF.

Rubin, Gayle (1996): El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo, en Lamas, M. (comp) (2007): “La construcción cultural de la diferencia sexual”. UNAM. México.

Roscoe, Will (1991): The Zuni Man-Woman. Albuquerque: University of New Mexico Press, EEUU.

Schilt, K. & Westbrook, L. (2009): Doing Gender, Doing Heteronormativity: ‘Gender Normals’, Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality. In: “Gender & Society”, n. 23 (4), 2009. p. 440–464.

Smith, Anthony D. (1986) The Ethnic Origins of Nations, Oxford: Basil Blackwell.

Stephen, Lynn (2002) Sexualities and genders in Zapotec Oaxaca, en “Latin American perspectives”, Issue 123, Vol.29,Nº2, Marzo 2002 (pag. 41-59).

Snow, Hunt y Benford. (1993).”Framing Process and Identity Construction in Collective Action”. Ponencia presentada en Annual Meetings of the Midwest Sociological Society, Chicago,

Turner, Victor. (1988).El proceso ritual.: Taurus. Madrid

Vasey, Paul; Gómez, Francisco; Semenyna, S.W, Court, L. (2017): Recalled separation anxiety in childhood in Istmo zapotec men, women and muxes, in Archives of Sexual Behavior, PDMID

Vendrell, Joan (2015): Los marisoles de Cuajinicuilapa, en “Culturales”, Vol III, número 1, Universidad Autónoma de Baja California. Mexicali, México.

Werner, Dennis (1986): Human sexuality around the world. Unpublished manuscript, University of Santa Caterina, Florianopolis, Brazil, 1986, en [http://humanbehaviors.free.fr/telechargement/human\\_sexuality\\_around\\_the\\_world.pdf](http://humanbehaviors.free.fr/telechargement/human_sexuality_around_the_world.pdf) (10 de mayo de 2017)

Wood, Wendy and Eagly Alice H. (2002): A Cross-Cultural Analysis of the Behavior of Women and Men: Implications for the Origins of Sex Differences. Texas A&M University Northwestern

University.[http://humanbehaviors.free.fr/telechargement/human\\_sexuality\\_around\\_the\\_world.pdf](http://humanbehaviors.free.fr/telechargement/human_sexuality_around_the_world.pdf) (7 de mayo de 2017)

VVAA (2016): Revista Generación Alternativa. Monográfico ¡Qué vivan los Muxes!. Año 28, Número108.

Material audiovisual:

Covarrubias, Miguel. (1940/1998): “El sur de México” (en la reconstrucción: José G. Benitez). Guión: José G. Benitez Muro y César Parra. Miguel Covarrubias. Música: Humberto Cruz. Edición: Jaime Tello y Augusto Canto. Productor: César Parra. Clasificación: A.

Gosling; Mauren. (2000): “Ramo de Fuego”. Dirección: Maureen Gosling, Ellen OsborneProducción: Maureen Gosling. Guión: Toni Hanna, Maureen Gosling, Pam Rorke

LevyFotografía: Xavier Pérez Grobet. Edición: Maureen Gosling. Música: Juchitán, San Blas Atempa (Oaxaca).

Islas, Alejandra. (2005): “Muxes: auténticas intrépidas buscadoras de peligro”. Duración 105 minutos. México. Dirección: Alejandra Islas. Guión: Alejandra Islas. Música: Alejandro Herrera. Alejandra Islas. Intitutouto Mexicano de Cinematografía (IMCINE)

López, Nuria (2017): Exposición fotográfica: “Muxes. Flores de Guiechachi”, en “PROGRAMA 'TRANS'. 17 de mayo y el 24 de septiembre Museo de América. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Gobierno de España. Madrid.

<http://masdemx.com/2017/07/muxes-retratos-mexico-juchitan-oaxaca/>

ANEXOS:

ENTREVISTAS SEMIESTRUCTURADAS.

ECHA	F EF.	DAD	D. SEXUAL	STUDIOS	E PACIÓN	OCU	AREJA	P GAR	HO MA	IDIO	
7/04, heguigo	1 1 C	2	guiu''	ecundaria	S	Hog ar/composición melodías	3 años	1 ja, hermano sobrinas	Pare padres, dos años	Zap Esp	
8/04 °secc	1 2 5	7	guiu''	rimaria	P	Taxi sta, vendedora	1años	1 ja	Pare ote. años	Zap Esp	
9/04 ercado	1 3 M	4	uxe, homos e			Ven dedora mostrador	oltera	S es hermanos	Padr años	Esp	
9/04 ercado	1 4 M	0	uxe	reparatoria	P	dedora mostrador	Ven ovio meses	N 6 es	Padr años, Zapotec	Esp	
0/04 IF	2 5 D	7	uxe	c. Contaduría	Li	coreógrafo, costura regionales	DIF, trajes	oltero	S es, hermano nuer a, hermana sobri nos	Padr años, Un zapotec.	Esp poco
1/04 ° secc	2 6 3	9	uxe, ntersex ual	Educa Presscolar	Li	stro frente grupo	Mae	oltero	S es, hermana	Padr años, zapotec	Esp

2/04	27	3	uxe	ecundaria	S	adora	Bord	areja	P	ja, hermana sobrinos (2)	Pare Madre,	otec español	Zap Poco
°secc	9												
2/04	28	3	uxe	reparatoria	P	ado, Repostería	Bord	oltera	S	re, hermanas	Mad	ote	Zap
°secc	5					tituc (poco)	Pros					añol	Esp
3/04	29	6	guiu'	achillera	B	ar (enferma cáncer 2 años)	Hog	areja años	P	re, hermana	Mad	añol	Esp
licia	A						(enferma cáncer 2 años)	años	11	ja	Pare		
4/04	210	9	uxe	reparatoria	P	sta, líder	Estili	areja	P	a	Pap	oteco	Zap
°secc	1						activista						
6/04	211	7	uxe	rimaria	P	sta	Estili	in pareja	S		Solo	oteco/español	Zap
heguigo	C												
7/04	212	1	uxe	ecundaria	S	sta	Modi	in pareja	S		Sola	oteco/español	Zap
°secc	9												
8/04	2G13a	2	ay	niversidad	U	diente	Estu	in pareja	S	dia 2	Estu	añol,	Esp
ar	b												
NTREVISTA GRUPAL	E												
	G13b	1	isexu	niversidad	U	diente, trabajador	Estu	oltero	S	ilia, abuelos	Fam	añol	Esp
9/04	2G13c	7	omos	c lenguas extranjer	Li	stro	Mae	oltero	S	es, sobrino	Padr hermana,	añol, un zapotec	Esp poco
°secc	2												
9/04	214	7	uxe	o acabó odontología	N	erciante, cenaduría	Com	oltero	S	, arriba y esposo	Solo hermana	oteco, español	Zap
°secc	2												
9/04	215	1	omos	reparatoria	P	erciante, botana, adomos	Com	oltero	S	ma, hermanas (no esposos), sobrinos	Ma	añol, zapotec	Esp
0/04	3G16a	3	uxe	reparatoria	P	sana	Arte	oltera	S	personas	8	oteco, español	Zap
NTREVISTA GRUPAL Cantina	E												
	G16b	6	uxe	reparatoria	P	sana	Arte	ibre	L	solo		oteco, español	Zap
a séptima	L												
	G16c	1	uxe	ecundaria	S	sana y cocinera	Arte	ibre	L	mana, cuñado	Her	oteco, español	Zap
										nos	sobri		



- ¿Y de las personas nguiú?
- El muxé/nguiú/gay/bisexual nace o se hace?
- ¿Cuándo supiste que eras muxé/nguiú?
- ¿Cómo reaccionó tu familia? ¿cuáles son tus apoyos principales?
- ¿Existe la homofobia en Juchitán/Istmo de Tehuantepec? ¿Y en el resto de México?
- ¿Te hubiera gustado haber nacido mujer/hombre?
- ¿Te gustaría operarte o cambiarte alguna parte de tu cuerpo?
- ¿Quisieras tener hijos/as? ¿Y adoptarlos?
- ¿Cómo es tu situación sentimental actual? ¿y la deseada?
- ¿Conoces a algún muxé o nguiú que se haya casado? ¿y que tenga hijos? ¿a qué responde esta situación?
- ¿Cómo debe comportarse un muxé/nguiú para que la sociedad lo aplauda y acepte? ¿a quiénes rechaza?
- ¿Qué cambiarías de tu entorno para que fuera mejor?
- ¿Cómo te ves/imaginas dentro de 20 años?
- Otras observaciones

**ARQUITETURA PARA OS MORTOS:  
REPRESENTAÇÕES DE MASCULINIDADE  
NA ARTE FUNERÁRIA PAULISTANA (1920-1950)**

CARNEIRO, MARISTELA

# ARQUITETURA PARA OS MORTOS: REPRESENTAÇÕES DE MASCULINIDADE NA ARTE FUNERÁRIA PAULISTANA (1920-1950)

## I. INTRODUÇÃO

O presente trabalho é um desdobramento da tese de doutoramento desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Elizia Borges, e enriquecida com aportes obtidos durante a realização de período sanduíche na Facoltà di Architettura dell'Università degli Studi di Napoli “Federico II”, sob a tutela do Prof<sup>o</sup> Dr. Fábio Mangone. Intitulada *Desnudando a masculinidade: representações de nudez e seminudez na escultura funerária paulistana (1920-1950)*, a tese mencionada trata dos usos da nudez e da seminudez e as múltiplas representações de masculinidade na arte funerária modernista da cidade de São Paulo, partindo dos acervos escultóricos dos Cemitérios da Consolação, Araçá e São Paulo, instalados na capital paulista, no período de 1920 a 1950. Resulta do doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Elizia Borges, com fomento CAPES, outrossim dos subsídios obtidos quando da realização de período sanduíche na Facoltà di Architettura dell'Università degli Studi di Napoli “Federico II”, sob a tutela do Prof<sup>o</sup> Dr. Fábio Mangone.

Questiona-se que aspectos sociais e culturais tais imagens masculinas simbolizam, atentando para as funções próprias do espaço cemiterial. As mesmas são tomadas a partir do prisma da história da arte, que permite que os vocábulos em questão – arte e história – possam se criticar e transformar reciprocamente, abrindo as fronteiras disciplinares, conceituais e linguísticas, bem como possibilitando que os domínios do historiador sejam modificados pelas clivagens da arte.

Os cemitérios a céu aberto, com os espaços que disponibilizam para investimentos artísticos, permitem a exposição de representações de uma masculinidade sensível e/ou viril com grande liberdade expressiva. As esculturas em questão, enquanto imagens, são historicamente localizadas e ao mesmo tempo, portadoras de diferentes temporalidades e espacialidades em seus fundamentos, sempre permeadas por um processo contínuo de reconfiguração, tanto do passado quanto do presente. “Desnudá-las” permite que se encontrem vestígios da expressão italiana nas terras tropicais. A utilização dos mortos em âmbito social permite a conciliação da rede de relações pessoais em torno dos mesmos e de sua memória, porque com a finitude os mortos imediatamente passam a ser concebidos como exemplos e orientadores de posições e relações sociais. Diante disso, o espaço cemiterial é privilegiado para a expressão das práticas culturais de um determinado meio social, visto que a individualização das sepulturas e os valores expressos nestas demonstram o desejo de preservar a identidade e a memória dos mortos, servem à demonstração e/ou transmissão dos valores culturais e à própria reconstituição do sentido existencial para os que ficam.

Em resumo, os cemitérios são aqui pensados como “espaços do vivido”, que passam por um processo de simbolização, pois são nutridos de lembranças particulares e, ao mesmo tempo, coletivas e plurais, que alimentam a produção das imagens que se buscou investigar. Deste modo, objetivou-se compartilhar a compreensão da relação entre os recursos materiais e simbólicos e a constituição desses conjuntos representacionais: especificamente, o uso da nudez e da seminudez na composição das imagens masculinas na escultura funerária modernista, nos Cemitérios Consolação, Araçá e São Paulo, atentando para as relações de significação e para a linguagem própria do espaço cemiterial, enquanto objeto arquitetônico.

## II. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Sendo, pois, objeto arquitetônico por definição, um cemitério é a solução pensada para a acomodação dos mortos na cidade dos vivos. Todavia, este objeto extrapola a função primeira do sepultamento dos corpos – converte-se em um lugar privilegiado para a demonstração das disposições humanas em termos sociais e culturais. Ao longo da história, o homem sempre buscou se acomodar ao espaço e, ao mesmo tempo, transgredir seus limites. Não uma forma estática: a necrópole, assim como a cidade, é uma forma em movimento. Pensar o cemitério enquanto objeto arquitetônico, portanto, diz respeito a tomá-lo enquanto fruto de um arranjo espacial, localizado temporalmente, com funcionalidade e caracterização própria, a serem vistas sobretudo no traçado múltiplo das edificações tumulares.

Neste viés, em virtude da variedade de túmulos construídos segundo os estilos mais diversificados, a partir da segunda metade do século XIX, a distinção de estilos da arte funerária no Brasil é complexa. Por conseguinte, optou-se pela baliza temporal de 1920-1950, que em grande medida corresponde à produção artística do Movimento Modernista brasileiro, emergente sobretudo a partir de 1922, quando da realização da Semana de Arte Moderna, em São Paulo, ao qual convergiram outros movimentos, alguns já em marcha, como o *art nouveau*, e outros nascentes, como o *art déco*, sob a influência das correntes artísticas europeias. No que concerne à arte funerária brasileira deste período, os cemitérios favoreceram o florescimento do ecletismo estético e a fusão e coexistência de várias correntes artísticas. Segundo Borges, no período da *belle époque* (c. 1871-1914) os cemitérios metropolitanos receberam túmulos da Europa vinculados aos estilos neoclássico, eclético e *art nouveau*, por exemplo, já defasados e alterados, conforme as contingências locais. Em suas palavras:

Presume-se que os primeiros túmulos surgiram de modelos neoclássicos trazidos com a estatuária e a cantaria importadas das oficinas marmóreas de Portugal, até cerca de 1870. Sucederam-se, depois, as importações de monumentos funerários oriundos da Itália, França e de outros centros importantes, formando assim um acervo de grande expressão romântica e eclética. A partir de 1905, predominou o estilo *art nouveau*, que foi se diluindo ao findar da terceira década (VALLADARES, 1972, p. 588). Durante todo o processo de implantação da arte funerária, o que de fato prevalecia era o léxico eclético, apropriando-se de estilemas do passado. (BORGES, 2002, p. 153-4)

Portanto, a arte tumular se implanta e se propaga no Brasil englobando uma variedade estilística bem abrangente, pois acumula no transcorrer dos anos uma grande quantidade de monumentos funerários, vinculados à múltiplos estilos (BORGES, 2002, p. 163-164). Esta gama de possibilidades estéticas encontrou na figura humana uma via de expressão significativa, posto que o corpo constituiu, para as artes plásticas, um dispositivo de composição e articulação linguística, inclusive quando nu.

Assim, a partir do inventário das ocorrências de imagens masculinas, parcial ou completamente despidas, observou-se que os pressupostos estéticos italianos, sobretudo do *Novecento*, influenciam de modo singular a tessitura da arte funerária paulistana. As esculturas em questão se utilizam de representações que ora destacam a sensibilidade perante a morte, ora deixam em relevo a virilidade em associação ao mundo do trabalho – em outras palavras, não constituem um discurso único e imutável sobre o ser masculino no período investigado. A análise da composição das esculturas permite recuperar parte dos devaneios dos escultores e sua expressividade estética e os significados do uso da nudez e da seminudez corporal na arte funerária.

Tratar do conjunto de esculturas funerárias significa olhar para diferentes níveis de experiências temporais e espaciais que as constitui, buscando reconhecer as articulações caleidoscópicas que se apresentam. Com a lente da História da Arte, objetiva-se ferir as fronteiras disciplinares e ir além dos binômios tradicional e moderno, masculino e feminino, sagrado e

profano, burguês e popular. Ao buscar os sintomas incrustrados na materialidade das imagens funerárias, pretende-se recuperar as travessias feridas pelo tempo. Nas palavras de Didi-Huberman: “Em suma, onde o símbolo reúne, o sintoma divide. Se o símbolo se adapta a um território cultural comum, já o sintoma suscita uma travessia perturbante desse mesmo território.” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 16) Para o autor, o sintoma migra e perfura o dado tradicional através de um “acidente” anacrônico: é o marcador que revela as incompatibilidades, as incongruências, o conflito.

Para a realização do inventário e a organização das imagens em tipologias, observaram-se os elementos constitutivos das mesmas, em termos de identificação (tipo, localização, autoria, datação), análise técnica e formal (material, técnica e elementos compositivos) e abordagem temática (acerca dos sentidos da imagem). A escolha dos túmulos foi motivada pela presença das de nudez e seminudez nas obras; por sua vez o agrupamento das mesmas se deu em função da temática predominante em cada conjunto escultórico.

No que diz respeito ao modelo de análise, o mesmo foi construído primordialmente a partir do campo dos historiadores da arte, destacando as contribuições de Didi-Huberman (1998; 2011) e Gombrich (2013). Em se tratando de arte, o aprendizado é interminável, visto ser um universo instigante em si mesmo, com leis e aventuras próprias. Uma imagem não é o simples resultado de uma transposição do real, mas é o produto do processo de leitura realizado pelo artista, a ser também apreendido pelo observador. “Talvez o mais importante seja que, para apreciarmos tais obras, há que ter um espírito leve, pronto a captar as sugestões mais sutis e a responder a cada harmonia oculta [...]” – defende Gombrich (2013, p. 33).

Em consonância com esta óptica, refletir sobre as imagens funerárias na perspectiva da história da arte, segundo Didi-Huberman, propõe tomá-las enquanto “objectos problemáticos para a historicidade em geral, objectos para abrir a história até o cerne dos seus modelos de inteligibilidade bem como dos seus instrumentos de interpretação.” (2011, p. 11 – grifo do autor) Nesse sentido, abrir não significa somente ampliar, mas também ferir. Mais do que uma ampliação territorial do olhar acerca das imagens, proposto aqui, portanto, trata-se de uma abertura que atravesse territórios.

O historiador é produto de sua realidade, passional diante dos fatos que se propõe a reconstruir. Buscar “verdades” não é papel da história; antes analisar e produzir verdades subjugadas aos limites das investigações históricas e influenciadas pela realidade vivida pelo historiador. Destarte, o discurso que se produz não é definitivo e/ou hermético; ao contrário, reside na construção e busca de possibilidades, nas hipóteses de abordagens ligadas às suas preocupações específicas, sem visões acabadas na construção da análise ou da interpretação (CARNEIRO, 2011, p. 1). Dito isto, busca-se a leitura das imagens funerárias masculinas a partir das ferramentas teóricas e metodológicas que são oferecidas pelos diferentes campos do conhecimento. Portanto, sem desconsiderar a especificidade da história e tornando-a horizonte orientador, a investigação que ora se apresenta constitui-se na perspectiva interdisciplinar, devido essencialmente às características singulares dos espaços funerários. Estes são constituídos para que os vivos possam lidar com a problemática da finitude humana, usualmente exibindo as mesmas características ecléticas que presidem os espaços dos vivos.

Inicialmente, foram encontradas cerca de quarenta ocorrências de nudez e seminudez nos cemitérios em questão. Ato contínuo, decidiu-se por preterir as imagens sem identificação de autoria, diante da preocupação em se explorar as soluções dispostas pelos artistas, a partir de vestígios de seus itinerários pessoais. Da mesma forma, excluíram-se as imagens anteriores à 1920, em virtude da definição da baliza temporal. Do grupo resultante – cerca de vinte ocorrências, em

conformidade com as tipologias então já definidas, efetuou-se uma última triagem, definindo-se como corpo principal de análise um grupo de doze esculturas, divididas em quatro tipologias.

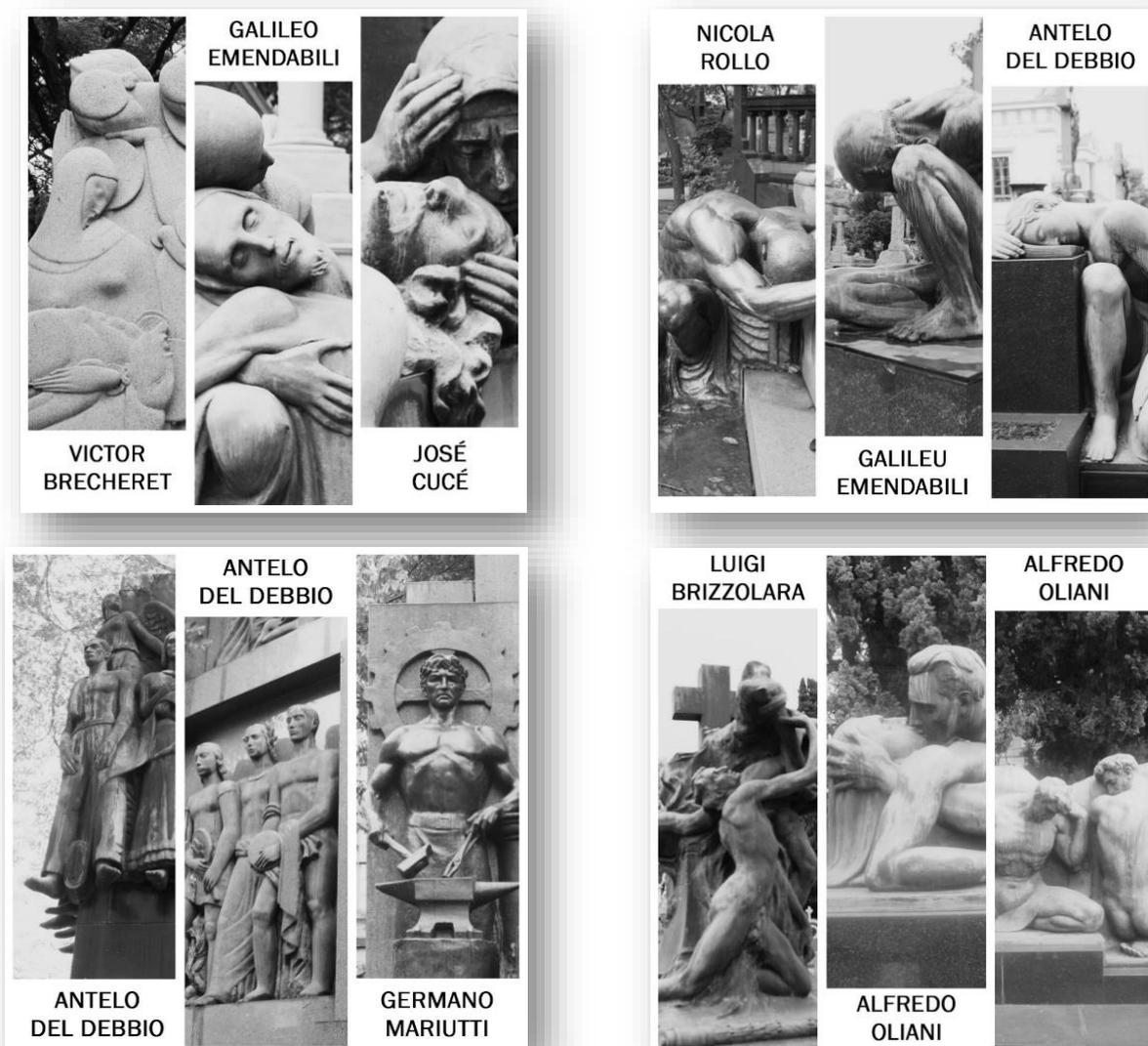
Cada conjunto tipológico apresenta suas especificidades (FIGURA 1). O primeiro destes compreende obras incluídas no tema da Pietà, forma artística que discursa sobre a humanização de Cristo e o tema da finitude. Representações de Maria com o filho morto nos braços remontam ao final da Idade Média e, mais do que permanecerem fieis à narrativa bíblica, constroem-se enquanto suportes da fé cristã, cruciais para a reflexão acerca da finitude no espaço funerário.

A segunda tipologia é a do homem pranteador, que abrange figurações de homens fragilizados pelo estado de luto, expondo sua dor de forma visível, o que tensiona as representações de masculinidade mais habituais. Frequentemente, o sentido da morte é tão inescrutável para aqueles que ficam que a dor e o lamento são as únicas manifestações possíveis. Os pranteadores, também chamados pleurants, colocam-se em um lócus particular e transitório, entre a vida e morte. Diante dos túmulos, debruçados em pranteio, estes homens sinalizam a morte e sua sensibilidade tensiona as representações de masculinidade mais habituais.

O terceiro grupo, o de representações relacionadas ao trabalho emprega como suporte identitário o trabalho, valor central do pensamento burguês. Seu arranjo converte-se em suporte identitário e alterca sobre os lugares do trabalho, dos trabalhadores e mesmo dos imigrantes no cenário paulistano do período. Mais que trabalhadores, neste momento estes homens, ainda que forjados em bronze, configuram-se enquanto alicerce social: sua força física é representativa da solidez social e econômica que o seu trabalho ajuda a compor.

Por fim, encontram-se representações metafísicas do amor, composições sentimentais que flutuam entre a ideia de transmissão de um legado de pai para filho e a carga erótica da figura do amante perdido; são representações metafísicas, porque para além da separação terrena, o amor permanece. Para os que ficam e para os que amam, a morte não é o fim, porque os sentimentos cultivados em vida se convertem em legado e memória. O erotismo destes homens é diretamente proporcional à dor, à tragédia e à profundidade da perda.

FIGURA 1: DETALHES DAS ESCULTURAS SELECIONADAS



FONTE: acervo fotográfico e montagem da autora, trabalho de campo realizado em dezembro/2014.

### III. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Desnudar a tessitura da masculinidade do acervo funerário paulistano é o fio de Ariadne destas páginas. Resultado de uma trajetória iniciada na graduação, ora apresentam-se as considerações finais da investigação das representações do nu e do seminú masculino na composição da arte funerária paulistana, entre 1920 e 1950. Da análise do conjunto de esculturas e artistas em questão, reuniu-se uma gama de impressões, rastros e vestígios, muitas vezes anacrônicos e sobrepostos, os quais abriram novos e velhos espaços e evidenciaram encruzilhadas temporais.

Os túmulos observados reservam similitudes entre si. Além dos traços de nudez e seminudez das estátuas masculinas que oferecem ao olhar, apresentam também marcas da expressão italiana nas terras tropicais. Estas marcas são fruto sobretudo da trajetória de seus escultores – italianos de nascimento ou descendência. Em certa medida, no período delimitado

(1920-1950), logo após os grandes fluxos imigratórios de italianos (para o Brasil em geral e para a capital paulista em particular), os cemitérios expressam em uma pequena escala a presença de uma Itália virtual, em termos plásticos e estéticos, inspirada nos pressupostos e intenções do Mediterrâneo, mas adaptada aos humores nacionais.

As soluções encontradas para cada túmulo também têm uma motivação comum: buscam tornar cada ausente novamente presente; procuram solucionar o problema da finitude e imortalizar no granito, no mármore ou no bronze a memória daquele que partiu. Refletem sobre a finitude humana e, ao mesmo tempo, combatem a desintegração do ser. Por consequência, estes cemitérios compartilham das mesmas características ecléticas dos espaços dos vivos, não apenas em termos estéticos, mas também no que diz respeito às expressões simbólicas mais submersas, nem sempre intencionais ou transparentes.

A nudez pode, nas *pietàs*, expressar a fragilidade de Cristo, no momento de sua finitude, fragilidade esta que também pode ser vista nos pranteadores, cuja nudez os torna literalmente expostos, fragilizados. Ao mesmo tempo, a nudez pode servir também para expor a solidez fortificada de um corpo dedicado ao trabalho e, portanto, signo da disposição do homem burguês para o trabalho, visto como pilar da sociedade por grupos urbanos enriquecidos. Afinal de contas, o nu pode ser expressivo de uma “memória em pedra”, um amor metafísico tornado visível.

Observa-se que o número de representações de masculinidade com traços de nudez e seminudez é numericamente limitado, concentrado na primeira metade do século XX. Não obstante, apresenta uma perspectiva estética e simbolicamente significativa, alimentada pela eclosão do Movimento Modernista, tornando relevante a proposição deste trabalho. Ainda que o uso da nudez não seja uma novidade deste período, sua utilização pode ser então compreendida de maneira particular. As lentes da história e da arte foram instrumentos fundamentais neste trabalho, as quais permitiram observar que o conjunto de esculturas analisadas apresenta uma simbiose entre velhos e novos padrões históricos e artísticos, ora voltados ao Novecento ao “retorno à ordem”, ora vanguardistas.

A nudez dos personagens é expressiva de uma masculinidade erótica e viril. A potência latente forjada no bronze é a via da continuidade do ser, mesmo na morte, de forma que o erotismo é sublimação da dor, à medida em que congrega angústia e sensualidade. A temática das obras é individualizada, concebida de acordo com a historicidade de cada sepultado, narrativa esta valorizada com a modernidade. De forma intimista e dramática, as obras discursam sobre as emoções humanas e o desejo de perenidade do amor. A masculinidade potente dos homens é a potência do próprio amor. Para os que ficam e para os que amam, a morte não é o fim, porque os sentimentos cultivados em vida se convertem em legado e memória. O erotismo destes homens é diretamente proporcional à dor, à tragédia e à profundidade da perda.

Há nestes túmulos a permanência de certos aspectos sociais inerentes às representações. O pensamento burguês do início do século XX é evidenciado nas obras, sobretudo àquelas relacionadas à família e ao trabalho. As noções de trabalho e de amor, por exemplo, são moldadas aos interesses classistas desta burguesia emergente. Recorrem às representações possíveis para a solidificação de determinados lugares sociais, muitas vezes recorrendo aos parâmetros e convenções da arte clássica e/ou acadêmica. Nestes túmulos, o nu e seminu são mitificados para a mitificação daqueles que se foram.

Por outro lado, o espaço funerário é modernizado e permite uma maior pluralidade temática e estética no período. A céu aberto e secularizados, os cemitérios propiciam a instalação de obras com maior liberdade expressiva, o que contribui para a heterogeneidade tanto dos sentidos da arte quanto das representações de masculinidade. Ao lado do patriarcalismo burguês, observa-se a

emergência de novas emoções, que colocam em questão a ideia dos homens enquanto seres fortes e sempre seguros de si.

A arte moderna remodela as estruturas antigas e amplia os sentidos do uso da nudez e da seminudez e, por conseguinte, da própria masculinidade. As esculturas funerárias em cada tipologia refletem diferentes níveis de experiências temporais e espaciais, articulados e recompostos de forma única em sua concepção. Cada conjunto tipológico, em que pese as particularidades dos escultores e dos anseios dos proprietários, é revelador de determinada perspectiva representacional de masculinidade.

Vê-se que cada conjunto tipológico expressa uma via de masculinidade, ora tendendo a demonstrar a fragilidade e transitoriedade da vida humana, ora discursando sobre a força e a potência do ser e do homem, mesmo após a finitude. Conjugando a poética dos escultores aos anseios familiares, cada obra dialoga com o meio social e paulistano do período em questão e, em maior ou menor medida, reflete os rumos da modernidade. Cada escolha estética é lida anacronicamente, à maneira de Didi-Huberman: feridas as imagens colocam diante do tempo; não um tempo único ou homogêneo, mas caleidoscópico, difuso.

Cada imagem é atravessada por diferentes domínios e guarda relações com múltiplas temporalidades e influências. Sua leitura é um tensionamento das fronteiras que a delimitam. No presente, colocam-se como resultado de diferentes tempos e sobrevivem – imagens, apesar de tudo. Nas palavras de Baxandall “[...] o anacronismo pode atravessar todas as contemporaneidades.” (2006, p. 16) Isso porque cada obra é proveniente de experiências visuais concretas e específicas, de culturas e tempos peculiares, em que os dados de intenções de diferentes níveis se articulam e se sobrepõe na explicação histórica e estética. Cada obra é resultado destas articulações, ao mesmo tempo em que se colocam como referência para novas aberturas e costuras temporais.

Olhar um túmulo, argumenta Didi-Huberman (1998, p. 37), abre a experiência do indivíduo em duas. Impõe aos seus olhos uma cisão. Inicialmente, vê-se a evidência de um volume, a massa de pedra ou mármore, a obra, mais ou menos figurativa – neste caso, a escultura de um homem, em granito ou bronze, desnudo, prostrado ou altivo, forjado pelo mundo da história e da arte, uma miríade de elucubrações. É o que primeiro se vê. Em seguida, aquilo que olha de volta. Poderia ser um esvaziamento, mas não o é assim tão simplesmente. Porque é um esvaziamento que encara e que diz respeito ao inelutável por excelência. Suas palavras inspiraram este trabalho:

“[...] o destino do corpo semelhante ao meu, esvaziado de sua vida, de sua fala, de seus movimentos, esvaziado de seu poder de levantar os olhos para mim. E que no entanto me olha num certo sentido – o sentido inelutável da perda posto aqui a trabalhar. [...] Eis por que o túmulo, quando o vejo, me olha até o âmago [...]” (DIDI-HUBERMAN, 1998, p. 37-38)

Olhar um túmulo é afrontar um espelho que escancara o inelutável. Um abismo entre o visível e o invisível – vazio revelador do próprio eu.

#### IV. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAXANDALL, Michael. Padrões de intenção: a explicação histórica dos quadros. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BORGES, Maria Elizia. Arte funerária no Brasil (1890-1930): Ofícios de Marmoraristas Italianos em Ribeirão Preto. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

CARNEIRO, Maristela. Dos primeiros estudos franceses às redes: breve percurso histórico das pesquisas sobre a morte e os cemitérios – o caso das Associações de Pesquisa. In: Anais do

XXVI Simpósio Nacional da ANPUH – Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. O que vemos, o que nos olha. São Paulo: Editora 34, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Ao passo ligeiro da serva (Saber das imagens, saber excêntrico). In: Projeto Ymago. Lisboa: KKYM, 2011. Disponível em <<http://cargocollective.com/ymago/Didi-Huberman-Txt-3>>. Acesso: em 30 abr 2014.

GOMBRICH, Ernst Hans. A história da arte. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

# **UMA METODOLOGIA PARA CONTA SATÉLITE DO TRABALHO REPRODUTIVO - BRASIL**

PEREIRA DE MELO, HILDETE  
MORANDI, LUCILENE  
DWECK, RUTH HELENA

# UMA METODOLOGIA PARA CONTA-SATÉLITE DO TRABALHO REPRODUTIVO – BRASIL

## I. INTRODUÇÃO

O presente trabalho propõe a discussão de um indicador social do trabalho não-remunerado para o Brasil a ser incorporado no Sistema de Contas Nacionais (SCN) através de Conta-Satélite, seguindo a recomendação da Organização das Nações Unidas. Isso porque se entende que a medida do crescimento e do desenvolvimento econômico vai além de uma medida do Produto Interno Bruto (PIB) restrita à medição da produção de bens e serviços para mercado. Segundo Teixeira, “só há desenvolvimento quando os benefícios do crescimento econômico servem à ampliação da capacidade dos seres humanos” (2012, p. 15) para decidirem e fazerem o melhor para suas vidas, entendendo-se capacidades humanas como ter vida longa e saudável; ter instrução; ter acesso a condições materiais satisfatórias; e ser capaz e poder participar da vida da comunidade, condições ainda distantes das vidas de milhares de mulheres no planeta.

Assim, com esta definição como mote, este estudo, ainda embrionário, propõe uma metodologia para a criação de um indicador do trabalho não-remunerado para o Brasil. Seu objetivo é contribuir para a criação de um indicador social que, ao incluir as diferenças de sexo nas estatísticas macroeconômicas, consiga representar melhor os impactos das decisões de políticas econômicas sobre áreas prioritárias, como saúde, educação e emprego, e que colabore para a redução das desigualdades de gênero. Lembrando que um indicador, apesar de ser uma medida quantitativa simples, serve para representar fenômenos, mesmo que complexos, e para avaliar sua evolução, mudança e tendência no tempo. Com estas preocupações este trabalho está estruturado da seguinte forma, primeiro faz uma apresentação do Sistema de Contas Nacionais (SCN), em seguida das Contas-Satélites e do seu significado para as estatísticas de gênero, realçando a importância dos afazeres domésticos e cuidados na sociedade e das dificuldades da conciliação trabalho e família e, por último, faz uma proposta metodológica para o caso brasileiro.

## II. O SISTEMA DE CONTAS NACIONAIS (SCN)

O SCN é “uma ferramenta com um objetivo bem estabelecido: a partir de um marco estrutural teórico, apresentar recomendações de como obter os dados para quantificar esse marco” (FEIJÓ e RAMOS, 2008, p.3). É, portanto, um sistema que evolui junto com a teoria econômica, que aprimora e renova conceitos, além de incorporar os avanços tecnológicos e estatísticos que permitem melhorar a coleta e o tratamento dos dados. Para as análises macroeconômicas, o SCN é uma fonte importante, porque é abrangente e mantém regularidade no tempo. Suas estatísticas permitem, através de modelos teóricos, avaliar e propor soluções para os problemas relativos à atividade econômica em seus múltiplos aspectos, como renda, emprego, nível geral de preços e de salários, consumo, investimento, importações e exportações.

Um dos principais indicadores deste sistema é o Produto Interno Bruto (PIB), uma estatística agregada da riqueza gerada no país num determinado período, sendo a coleta e tratamento dos dados que geram as estatísticas formadoras do PIB definidas no conjunto do SCN. Estas estatísticas, no entanto, como definidas hoje no Brasil, não permitem estudos macroeconômicos com corte de gênero, cor/raça, apesar de os dados mostrarem que há diferenças importantes quando estas características são utilizadas para análises de rendimentos e

oportunidades no mercado de trabalho.<sup>1</sup> Isto ocorre porque as estatísticas geradoras desse indicador precisam seguir as diretrizes das Nações Unidas e estas não incluem a produção das atividades não-mercantis realizadas para a reprodução da vida. E a forma de se contornar essa deficiência, defendida pela própria Nações Unidas,<sup>2</sup> é através da incorporação de uma Conta-Satélite de trabalho não-remunerado que supra essa deficiência de informação.

O SCN utiliza metodologia elaborada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em parceria com outros organismos internacionais, como Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional (FMI) e Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE). No Brasil, a elaboração das Contas Nacionais utiliza as estatísticas geradas pelas Tabelas de Recursos e Usos (TRU) e pelas Contas Econômicas Integradas (CEI), de onde são derivados os principais agregados econômicos, e visa integrar os vários sistemas contábeis de representação da atividade econômica, como balanço de pagamentos, contas monetárias e financeiras e contas fiscais. Nas CEI as contas são apresentadas segundo o setor institucional, incluindo famílias, empresas (financeiras e não-financeiras), administração pública (federal, estadual e municipal e autarquias) e instituições sem fins lucrativos a serviço das famílias e empresas.

A vantagem das CEI é permitir maior integração entre contas de produção, apropriação e uso da renda, capital, financeira e do patrimônio; incorporação da matriz insumo-produto como elemento-chave para assegurar o equilíbrio entre oferta e demanda no SCN; e introdução de tabelas sobre população e emprego. Além disso, tem maior flexibilidade porque permite interligar de forma coerente as Contas-Satélites às contas principais. O CEI integra ainda as informações de produção e geração de renda por setores da atividade produtiva, relatadas nas TRU, com as informações dos setores institucionais. As TRU apresentam as atividades econômicas sob três perspectivas: (i) dos recursos ou da oferta (valor produzido, importado ou pago em impostos sobre produtos, margens de comércio e transporte); (ii) dos usos ou da demanda (valor consumido, estocado, usado como investimento ou exportado); e (iii) da renda (salários pagos, excedentes operacionais e outros impostos sobre a produção, exclusive impostos sobre produtos) (IBGE, 2009).

### III. O SIGNIFICADO DAS CONTAS-SATÉLITES PARA AS ESTATÍSTICAS DE GÊNERO

As Contas-Satélites são “uma extensão do Sistema de Contas Nacionais [e] [...] foram criadas para expandir a capacidade de análise das Contas Nacionais sobre determinadas áreas” (IBGE, 2009, p. 5). Elas permitem a análise de setores produtivos específicos, de forma coerente aos demais dados, aumentando o detalhamento e o escopo dos setores em estudo.

No SCN, a produção doméstica de serviços para consumo próprio da família é denominada trabalho não-remunerado e consiste basicamente dos afazeres domésticos e dos cuidados com as pessoas, também definido como trabalho reprodutivo. Portanto, este trabalho não-remunerado inclui as tarefas de preparar comida; lavar louça; fazer limpeza e manutenção da casa; lavar e passar roupa; jardinagem; as atividades de subsistência como buscar água e lenha; cuidar de animais domésticos; fazer compras; fazer instalação e reparo na habitação e em aparelhos domésticos; cuidar das crianças; e cuidar de membros da família que estejam doentes, sejam idosos ou com alguma incapacidade. Além desses, também é considerado trabalho não-remunerado o trabalho voluntário ou comunitário, definido pelas Nações Unidas como o trabalho não-remunerado

---

1 Ver também MELO, CONSIDERA & SABBATO (2016); MORANDI, MELO, DWECK (2018).

2 Declaração e Plataforma de Ação de Pequim (ONU, 1995).

realizado em organizações e órgãos da comunidade, bem como a ajuda informal a outros membros da comunidade. As estatísticas mostram que as mulheres são as principais responsáveis pelo trabalho não-remunerado no mundo, cujas tarefas são fundamentais para a prosperidade econômica, tanto da família quanto da comunidade.

Por outro lado, as mulheres não participam em igualdade com os homens no mercado de trabalho remunerado. Na média recebem menos que os homens, mesmo exercendo as mesmas atividades e com formação similar. Além disso, elas estão com mais frequência alocadas em postos de trabalho com contratos informais e condições de trabalho mais precárias e estão mais expostas à violência física e/ou sexual. Esse quadro é ainda mais grave para as mulheres de classes mais pobres, sujeitas ainda a discriminações relativas à raça, etnia e/ou estado civil (MELO e THOMÉ, 2018, cap. 6).

Os governos nacionais são responsáveis pela promoção da redução da desigualdade de gênero e devem garantir às mulheres seus direitos. Para isso, é fundamental a atualização e modernização das leis, acompanhando as diretrizes acordadas pelas convenções internacionais.<sup>3</sup> Mas a promoção da igualdade de gênero requer mais que leis. Nesse sentido tem papel importante a definição dos objetivos de política pública e econômica, bem como a oferta de serviços públicos de qualidade, por parte dos governos, com o objetivo de garantir a igualdade entre homens e mulheres com relação à renda e ao bem-estar social.

São exemplos de políticas nesse sentido a expansão do serviço de fornecimento de água potável para todas as unidades residenciais, que em regiões mais pobres pode significar redução significativa de tempo gasto pelas mulheres na atividade de buscar água; e a disponibilização de mais e melhores creches públicas, garantindo à mulher o direito e a tranquilidade de participar do mercado de trabalho remunerado em igualdade de condições. A preferência por diretrizes de políticas públicas de viés socioeconômico no orçamento público é uma escolha que está na base da decisão sobre a destinação do orçamento do Estado, sobre a destinação das receitas tributárias.<sup>4</sup> Tem-se que ter claro que estas decisões utilizam, como referência e base de análise, as estatísticas de produção e emprego geradas pelo SCN, mas estas nada dizem a respeito do trabalho não-remunerado prestado pelas mulheres para a reprodução da vida.

Dado que as estatísticas agregadas do SCN não incorporam a produção gerada pelo trabalho não-remunerado, realizado em prol das famílias e/ou comunidade, elas provocam distorções das análises macroeconômicas. A contabilidade nacional, assim estruturada, mostra apenas a evolução da capacidade produtiva mercantil da economia, desprezando ou assumindo como tendo valor zero toda a contribuição de mulheres e homens em atividades não-remuneradas. No entanto, é importante destacar que se estas atividades não são realizadas, a produção mercantil não é possível, pelo menos não nos mesmos moldes atuais, nem o estado de bem-estar social seria o mesmo. As atividades que correspondem ao assim classificado trabalho não-remunerado, são fundamentais para as atividades mercantis gerarem a riqueza nacional. Esta não é fruto apenas das atividades mercantis. Existe um montante de riqueza gerado que está invisível à contabilidade nacional, mas que sem ela a vida humana seria mais precária e sua reprodução inviabilizada (MELO, CONSIDERA & SABBATO, 2016).

Um dado que deve ser destacado é que a diferença de rendimento das mulheres não é sempre inferior ao dos homens. Segundo os dados estatísticos, no início da carreira profissional

---

3 Exemplo disso é o Sustainable Development Goals (SDGs) da agenda para o desenvolvimento para 2030 da ONU.

4 A discussão sobre a forma de tributação também é relevante porque implica impactos sociais sobre a renda que podem ser mais ou menos perversos. A decisão importante é sobre a participação de impostos diretos e indiretos na composição da receita tributária. Decisão esta que pode resultar em sistema tributário mais ou menos progressivo.

mulheres e homens têm rendimentos mais próximos, sendo que a diferença de rendimento se amplia justamente na faixa etária que corresponde à idade fértil da mulher (dos 20 aos 45 anos). É nesta faixa etária que elas perdem relativamente rendimento e oportunidades de ocupar novos postos de trabalho (United Nations, 2016). É nesse sentido que as estatísticas do tempo gasto com os cuidados e o trabalho reprodutivo é fundamental para estabelecer a igualdade entre os sexos. E é por isso que a proposta de estruturação de um indicador para o trabalho não-remunerado para o Brasil é atual, além de ser uma exigência da sociedade.

Apesar do que se possa imaginar, o valor do trabalho não-remunerado é considerável. Dados disponíveis mostram que ele equivale, em média, a 13 por cento do PIB do país (BIYANI, 2017; VELAZCO & VELAZCO, 2016). Estatísticas preliminares para o Brasil estimam que o trabalho não-remunerado, caso fosse mensurado, representava cerca de 11 por cento do PIB no período de 2011 a 2015 (MELO, CONSIDERA & SABBATO, 2016; MELO & THOMÉ, 2018). A mensuração dos afazeres domésticos e dos cuidados demonstra que as mulheres e muitos homens exercem tarefas domésticas e cuidam de outros/as, sendo este um trabalho imprescindível para a vida humana, podendo ser mensurado a partir de valores monetários imputados, como mostram os trabalhos acima citados. Mas, a divisão sexual do trabalho não tem se alterado no mundo e o Brasil não foge à regra. Tem-se observado que tem aumentado a tensão entre aquelas que necessitam conciliar as tarefas dos cuidados/afazeres domésticos com o mercado de trabalho, sendo esta crise mais significativa para as mulheres trabalhadoras que têm filhos menores, idosos ou doentes nas suas famílias (SOARES, 2016; CEPAL, 2016).

O IBGE divulgou, para 2016, os dados da nova Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADc), que investiga, além dos afazeres domésticos, informações relativas aos cuidados com as pessoas. A pesquisa introduziu mudanças no questionário base da antiga PNAD Anual e incluiu perguntas sobre seis conjuntos de atividades, distribuídas em: auxiliar alguém a se alimentar, vestir, pentear, dar remédios, banho, colocar para dormir, auxiliar nas atividades escolares, auxiliar a ler, jogar/brincar, monitorar ou fazer companhia no domicílio, transportar para a escola, para o médico, para exames, levar para o parque, para a praça, para atividades sociais, culturais, esportivas, religiosas e outras tarefas dos cuidados. As perguntas sobre os afazeres domésticos estavam distribuídas em oito conjuntos: alimentação (preparar/servir), arrumar e lavar louça, limpeza do domicílio, das roupas e sapatos; pequenos reparos no domicílio, garagem/quintal/jardim, na organização do domicílio (tais como, pagar contas, contratar serviços, orientar empregados, fazer compras/pesquisar preços de bens para o domicílio, cuidar dos animais domésticos e outras tarefas (IBGE, PNADc, 2017). Os resultados, divulgados no início de 2018, provocaram debates porque mostraram surpreendente aumento da participação masculina na realização de afazeres domésticos e dos cuidados de pessoas, contrariando os resultados das séries históricas das PNADs Anuais, que mostram uma discrepância entre os dois sexos. Usando como referência estas pesquisas ao longo da série de 2001 a 2015 e tomando apenas 2015 como exemplo, observou-se que, dentre as mulheres de 16 anos ou mais e ocupadas, 91% declararam que realizavam afazeres domésticos, enquanto que dos homens, nas mesmas condições, apenas 53% afirmaram que realizavam afazeres domésticos, o que era coerente com as demais evidências de que os afazeres domésticos são responsabilidade das mulheres (MELO & THOMÉ, 2018, cap.6). No entanto, a nova PNAD Contínua mostrou um resultado diverso em relação à participação masculina. Ainda não é certo, mas talvez a mudança na pergunta em relação à questão “se fez alguma daquelas atividades” e não “quantas horas gastou nestas atividades durante a semana” tenha corroborado para estes resultados.

Uma síntese dos resultados da PNAD Contínua 2016 mostra que, em relação a: i) **afazeres domésticos**, ficou mantida, em 2016, a diferença entre homens e mulheres acima de 14 anos de idade, sendo que 89,8% das mulheres realizaram estas atividades e 71,9% dos homens. A

participação nestas atividades, tanto de mulheres quanto de homens ocorre em maior percentual nas faixas etárias de 25-49 anos e acima de 50 anos de idade; ii) **cuidados de pessoas**, permanece a discrepância entre homens e mulheres, com 32,4% das mulheres declarando que realizaram cuidados de moradores do domicílio ou de parentes não-moradores, e entre os homens esta participação foi de 21%. Os resultados da pesquisa mostram que a faixa etária de 0 a 14 anos de idade é a que recebe maior atenção de cuidados e as mulheres negras (pretas e pardas) foram as que realizaram mais cuidados para outras pessoas em relação às mulheres brancas. Enquanto que entre os homens a questão da cor/raça tem menos significância (IBGE, 2017, p. 6; IBGE, 2018, n. 38).

#### IV. UMA CONTA-SATÉLITE PARA O TRABALHO NÃO REMUNERADO

A Conferência das Nações Unidas para a Mulher, de 1995, em Pequim, concluiu que os países deveriam criar uma Conta-Satélite sobre trabalho não-remunerado, compatibilizando-a com o SCN. O objetivo é dar visibilidade ao trabalho não-remunerado, mostrando sua importância para a geração da riqueza nacional e destacando suas conexões estruturais com o resto das atividades sociais e econômicas, possibilitando políticas públicas mais eficazes e justas.

A criação das Contas-Satélites da produção das famílias (ou trabalho não-remunerado) complementa as práticas já em uso das Contas Nacionais e desvelam processos econômicos pouco ou mal estudados ou mesmo ignorados. Além disso, permite outros relatos e hipóteses, deixando à vista as diferentes relações entre sujeitos e atividades, abrindo caminho para uma contabilidade social mais abrangente, uma Contabilidade Integral.

O SCN define família como “um grupo de pessoas que vive em um mesmo domicílio e compartilha despesas com alimentos e/ou habitação”, podendo ser constituída de “uma ou mais pessoas” (IBGE, 2015, p. 2).<sup>5</sup> As famílias são incorporadas à contabilidade nacional quando suas atividades se enquadram em um dos seguintes aspectos, relativos à produção para mercado ou com algum tipo de remuneração: (i) renda de salários ou outros rendimentos decorrentes de trabalho em empresas ou no setor público; (ii) remuneração de atividades como empresários, autônomos, empresas não-constituídas (sem CNPJ), agricultores (agricultura familiar), e renda de aluguel ou de aluguel imputado (uso da casa própria); e (iii) geram renda ao empregar mão de obra remunerada para a realização de tarefas domésticas.

Segundo Durán (2016), o tempo, “o recurso que as famílias mais utilizam em suas atividades econômicas não é remunerado, nem diretamente monetizado, ficando fora dos exercícios contábeis convencionais” (p. 3). Ainda segundo a autora, as famílias, além de assumirem as funções de consumidoras e de empresárias, têm a função de empresas, cujos bens e serviços são produzidos e consumidos por seus próprios membros e/ou membros de outras famílias, para satisfazer suas necessidades básicas, garantir sua reprodução e sobrevivência. Apesar de as atividades realizadas dentro de casa não envolverem intermediação monetária, por se tratar de bens e serviços para uso final próprio não negociados em mercado, sua disponibilidade interfere diretamente no nível de bem-estar e no nível de garantia de sobrevivência dos membros da família.

A justificativa geralmente apresentada para a não inclusão dessa produção no SCN, ou seja, para a exclusão da produção não-mercantil das famílias é que: (i) essa produção está circunscrita ao interior das famílias e tem repercussão limitada sobre o resto da economia; (ii) o valor dessa produção é difícil de ser estimado porque não se destina ao mercado e, portanto, não dispõe de preço; e (iii) que os valores imputados têm uma importância econômica diferente da dos valores monetários. Na verdade, segundo Durán (2006), a dificuldade de se imputar valores a essas

---

<sup>5</sup> Também são contabilizadas as pessoas que vivem em conjunto, como conventos, presídios ou quartéis (IBGE, 2015).

atividades não é o principal problema, mas sim porque há pouco interesse em se incluir tais atividades nas estatísticas do SCN.

A teoria econômica, ao definir os agregados macroeconômicos, não contabiliza a produção resultante do trabalho não-remunerado no interior das famílias como parte integrante da produção social total. E, como já foi dito, estas definições servem de base teórica para as análises de políticas e diretrizes econômicas. A não disponibilidade desses dados torna essas decisões, para dizer o mínimo, míopes.<sup>6</sup>

A estimação do valor monetário do trabalho não-remunerado que as pessoas dedicam aos cuidados da família, amigos e vizinhos nos faz compreender que as transações de mercado são apenas parte dos bens e serviços que contribuem para o desenvolvimento das capacidades humanas e que definem o padrão de vida econômico e de bem-estar.

Ao se imputar valor ao trabalho não-mercantil, supõe-se que existe alguma substituição entre trabalho remunerado e não-remunerado. Esta substituição, segundo Folbre (2015), é limitada, mas bastante extensa. Ela corresponde à redução do tempo dedicado pelas famílias às atividades que cobrem suas necessidades em prol do aumento da participação de seus membros no mercado de trabalho remunerado ou mercantil. No entanto, a mensuração do trabalho não-remunerado não pode ser entendida como alternativa à mensuração do PIB, mas como complementar a este. Se a mulher não pode realizar os trabalhos de cuidado para a sua família, algum membro da família ou uma terceira pessoa deverá realizá-los para se manter o nível de bem-estar. E, ainda, apesar de ser uma medida incompleta do bem-estar humano, o PIB representa o valor monetário dos bens e serviços produzidos e comercializados na economia, e com isso serve para ponderar a relação entre insumos e produtos (uso de recursos e produção de riqueza). Se o valor do PIB ignora as contribuições de alguns insumos, o trabalho não-remunerado p. ex., sua medida exagera a eficiência e a importância do produto resultante da produção mercantil.

A mensuração do produto gerado pelo trabalho não-remunerado, por não dispor de um preço de venda, é mais complexa. É por isso que, no geral, mede-se o valor dos insumos utilizados na sua produção, seguindo algumas metodologias disponíveis. A mais comumente utilizada mensura o trabalho não-remunerado a partir do valor de mercado do salário correspondente ao serviço realizado (se possível ajustado pela qualidade), multiplicado pelo número de horas gastas em serviço similar no interior das famílias. Uma segunda forma de estimação utiliza o custo de oportunidade. A pesquisa deve perguntar o que a pessoa faria alternativamente nas horas que dedica ao trabalho não-remunerado. O valor é calculado multiplicando-se o salário de mercado correspondente a essa atividade alternativa pelo número de horas dedicadas ao trabalho não-remunerado. Essa medida mostra quanto a pessoa estaria disposta a pagar por um substituto para o trabalho não-remunerado. No entanto, esta medida não é compatível com as contas nacionais, porque seu valor corresponde a uma atividade que traz satisfação pessoal, mas não necessariamente corresponde a seu valor de demanda no mercado. Um terceiro método utiliza o valor de mercado de produto similar para mensurar o trabalho não-remunerado. A partir do preço de mercado de uma refeição, p. ex., e do custo de se produzir esta mesma refeição em casa (custo basicamente dos ingredientes, gás, etc.), a diferença entre os dois equivale ao valor do trabalho para a realização dessa atividade no interior das famílias.<sup>7</sup>

As várias pesquisas já realizadas em diversos países, estimuladas pelas resoluções das Nações Unidas para que o trabalho não-remunerado das mulheres tenha maior visibilidade,

---

<sup>6</sup> Sobre invisibilidade do trabalho das mulheres e as diversas teorias econômicas, ver Melo & Serrano (1997).

<sup>7</sup> Podem existir insumos e produtos não mensuráveis, que vão além da refeição em si, como o maior valor nutricional da refeição caseira e a possibilidade de maior interação social dos membros da família (FOLBRE, 2015).

mostram que as mulheres são as principais responsáveis, em todas as partes do mundo, pelo trabalho não-remunerado e que elas estão sujeitas a um número maior de horas de trabalho do que os homens. Os resultados mostram que o trabalho não-remunerado não pode ser aleatório, realizado ou não segundo o humor ou desejo dos membros participantes da família, mas sim um trabalho rotineiro, meticulosamente estruturado, necessário para satisfazer as necessidades diárias e garantir o bem-estar das famílias, especialmente das crianças, dos idosos, dos que sofrem de alguma doença ou incapacidade. Não são atividades meramente secundárias, por conseguinte, demandam tempo. Claramente, os cuidados despendidos por membros da família (em sua grande maioria pelas mulheres) substituem os gastos e investimentos com assistência social.

Além de os cuidados realizados no interior das famílias serem substitutos dos gastos com assistência social, os cortes de gastos públicos são injustos pois impactam mais fortemente as pessoas de menor renda e, portanto, menor capacidade de pagar a terceiros pelos serviços de cuidados. E, como são as mulheres que majoritariamente prestam os serviços de cuidado ou trabalho não-remunerado no interior das famílias, os cortes de gastos públicos impactam também mais fortemente as mulheres e sua capacidade de se dedicar à sua profissão e de competir em igualdade de condições com os homens no mercado de trabalho. Este fato é mais importante nos países não desenvolvidos, onde as mulheres gastam mais tempo nas tarefas de cuidados. Nessas regiões, os investimentos em infraestrutura (eletricidade, gás, água encanada) representam grandes ganhos de produtividade com o trabalho de cuidados e a consequente redução do tempo necessário para realizá-las. Mais recentemente, o déficit de cuidados nos países mais ricos, segundo Werner *et alli* (2007), fruto do aumento da participação feminina no mercado de trabalho remunerado e da maior idade média de vida de sua população, tem sido coberto com a imigração de mulheres dos países mais pobres para cobrirem essa escassez. O fato é que elas migram sem poder levar os seus filhos, criando maior déficit de cuidados nos países mais pobres, aumentando a desigualdade em relação à qualidade de vida entre esses dois blocos de países.

As tarefas relativas ao trabalho não-remunerado realizadas em prol das famílias definem funções de trabalho dentro da família e orientam decisões do que comprar no mercado. Isso define padrões de consumo vinculados à distribuição de tempo dos indivíduos entre o tempo destinado ao trabalho remunerado e ao não-remunerado. E este planejamento é a base para se definir o trabalho não-remunerado no interior das famílias como atividade produtiva (INEGI, 2013, p. 47).

As pesquisas de uso do tempo são ferramentas indispensáveis para a estimação do valor de mercado do trabalho não-remunerado e devem ser cuidadosas e relacionadas às atividades específicas de cuidados de pessoas e manutenção da casa relacionadas ao bem-estar dos membros da família. Mesmo sabendo-se que estas pesquisas não são completas porque não conseguem, por exemplo, capturar o tempo gasto não com a atividade em si, mas com sua supervisão. A pessoa responsável não descuida do bebê, mesmo enquanto ele dorme, ou do doente, mesmo fora dos horários de cuidados específicos.

A crítica de que a inclusão do valor do trabalho não-remunerado nas Contas Nacionais através de Conta-Satélite causaria distorções, segundo Folbre (2015), é infundada. As Contas Nacionais exibem distorções importantes que, no entanto, quando, por exemplo, imputam valor zero ao trabalho não-remunerado da amamentação materna e os benefícios médicos para o bebê, mas incluem os gastos com os alimentos industrializados, de pior qualidade, usados em substituição ao aleitamento materno. Outro exemplo é quando os países da Comunidade Econômica Europeia – CEE imputam valores para as transações ilegais de drogas e prostituição, mesmo sabendo que os dados são pouco confiáveis; ou quando são incorporados novos procedimentos que valoram a contribuição do setor financeiro para a economia a partir da taxa de juros. A suposição é que quanto maiores os juros, melhores ou maiores os serviços gerados por este setor, sabendo-se, entretanto, que juros maiores implicam também maiores riscos de inadimplência e crise econômica. E, como

afirma Folbre, “comparativamente a essas revisões recentes, a mensuração do trabalho não-mercantil baseia-se em fundamentos metodológicos especialmente sólidos” (2015, p. 8).

## V. UMA METODOLOGIA PARA CÁLCULO DO TRABALHO NÃO-REMUNERADO

As pesquisas de uso do tempo são o principal instrumento para a mensuração do trabalho não-remunerado realizado no interior das famílias, ao permitirem estimar os custos de reposição dessas atividades pelo valor de mercado correspondente. No entanto estas pesquisas podem trazer algumas inexatidões, como destaca Folbre (2015). Primeiro porque as perguntas são formuladas para estimar o uso de tempo para atividades específicas, como preparação de alimentos, limpeza e manutenção da residência e cuidados com as crianças, e não capturam o tempo gasto na supervisão dos cuidados (plantão de responsabilidade), atividades que também demandam tempo. Segundo, não são pesquisados todos os membros da família, mas apenas um adulto escolhido aleatoriamente. O resultado, nesse caso, não permite a medição direta do valor do trabalho não-remunerado por tipos de família, que seria uma informação importante sobre padrão de vida das famílias. E, terceiro, poucas pesquisas sobre uso do tempo inclui perguntas sobre gastos de consumo, ativos domésticos da família e saúde das crianças. Uma questão importante é que a desigualdade pode ter aumentado mais do que os dados mostram, pelo fato de o aumento da participação da mulher no mercado de trabalho e a consequente perda de qualidade dos cuidados dispensados às crianças e à família, principalmente para as classes de renda que não podem pagar por serviços substitutos adequados (tabela 1).<sup>8</sup>

TABELA 1: ATIVIDADES DAS FAMÍLIAS INCLUÍDAS E EXCLUÍDAS DO SISTEMA DE CONTAS NACIONAIS

	SCN	Contas-Satélites	Atividades fora das Contas-Satélites
Famílias	<ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Produção de bens e serviços para venda</li> <li>✓ Produção para uso final próprio</li> <li>✓ Produção e armazenamento de produtos agrários</li> <li>✓ Produção de outros bens para uso próprio</li> <li>✓ Produção de serviços de moradia imputados</li> <li>✓ Produção de bens em atividades de voluntariado</li> <li>✓ Serviços domésticos remunerados</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Manutenção da residência</li> <li>✓ Preparação de comida</li> <li>✓ Compras</li> <li>✓ Serviços de reparos</li> <li>✓ Serviços financeiros</li> <li>✓ Uso de transportes</li> <li>❖ Cuidado de pessoas</li> <li>✓ Crianças</li> <li>✓ Idosos</li> <li>✓ Outros</li> <li>✓ Uso de transportes</li> <li>❖ Desenvolvimento pessoal</li> <li>✓ Educação e formação</li> <li>✓ Uso de transporte</li> <li>❖ Atividades de voluntariado</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Cuidados pessoais (próprios)</li> <li>✓ Dormir</li> <li>✓ Comer</li> <li>✓ Asseio</li> <li>✓ Cuidados de saúde</li> <li>✓ Transporte relacionado</li> <li>❖ Ócio e entretenimento</li> <li>✓ Mídia</li> <li>✓ Jogos</li> <li>✓ Relações sociais</li> <li>✓ Esportes</li> <li>✓ Passeios</li> <li>✓ Espetáculos</li> <li>✓ Transporte relacionado</li> </ul>

<sup>8</sup> Em 2008 foi criado através da Portaria Interministerial nº 60 (19/09/2008), o Comitê Técnico de Estudos de Gênero e Uso do Tempo (CGUT), coordenado pela Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR) e que tinha como membros permanentes o IBGE, o IPEA e membros convidados da OIT e da ONU-Mulheres. Como resultante deste trabalho, o IBGE realizou, em 2009, uma pesquisa piloto de “Uso do Tempo” em algumas capitais brasileiras, cujos resultados foram divulgados em 2013. Este trabalho, no entanto, foi interrompido.

<b>Empresas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Produção destinada a venda de bens e serviços</li> <li>❖ Produção para uso final próprio</li> </ul>		
<b>Administrações Públicas e ESFL</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Produção não destinada à venda de serviços individuais e coletivos</li> <li>❖ Produção de bens e serviços destinados à venda</li> </ul>		
<b>PIB convencional</b>			
<b>PIB Ampliado</b>			

Fonte: Durán (2006), p. 21.

Como resultado dos movimentos sociais, o SCN, em 1993, sofreu uma revisão pela Comissão de Estatísticas das Nações Unidas, que abriu a possibilidade de incorporação da produção doméstica nas Contas Nacionais, ampliando os limites da produção considerada. O respaldo político decisivo ocorreu na Conferência das Nações Unidas sobre a Mulher, ocorrida em Pequim em 1995, que aprovou a ampliação do SCN com a incorporação da Conta-Satélite do trabalho não-remunerado. O desenvolvimento metodológico culminou na publicação, em 2003, pela EUROSTAT do *Household Production and Consumption Proposal for a Methodology of Household Satellite Accounts*.

Uma atividade é considerada trabalho (*versus* lazer) se uma pessoa pode ser paga para fazer essa atividade (WERNER *et alli*, 2007). Essa atividade é produtiva se, além disso, proporcionar um produto ou serviço que pode ser trocado. A pergunta chave como critério para definir uma atividade produtiva é quanto custaria substituir a dedicação de uma pessoa por outra que faz o mesmo trabalho cobrando por isso. Ou seja, a produção doméstica consiste de atividades não-remuneradas que membros da família fazem para seus membros ou pessoas externas e que podem ser substituídas por produtos ou serviços adquiridos no mercado. São exemplos disso as atividades que proporcionam alojamento, nutrição, vestuário e cuidado. Esse trabalho é social, político e economicamente desvalorizado porque a convenção tradicional da estatística define trabalho como as atividades remuneradas.

Além desses, o trabalho não-remunerado também inclui o trabalho voluntário realizado para membros fora da família, em entidades sem fins lucrativos e para os quais não há remuneração. Segundo EUROSTAT (2003), entidade sem fins lucrativos são organizações privadas que têm finalidade não lucrativa e não distribui excedente aos controladores ou dirigentes, é autogerida, e que garante a liberdade de adesão e contribuição.

No levantamento dos ponderadores, como horas-trabalhadas e preço da atividade, as escolhas sobre os valores a serem utilizados fazem diferença. Daí a necessidade de pesquisas específicas e bem delineadas. Por convenção, os custos intermediários e o consumo de capital fixo incorridos na produção dos bens e serviços para a família não são conhecidos, sendo o valor da produção resultante considerado correspondente ao valor em horas do trabalho remunerado correspondente. Além disso, o uso de indicadores sociais, além do sexo, pode beneficiar análises sobre como a localização social organiza o trabalho remunerado e o não-remunerado.

Dentre as atividades desempenhadas no interior das famílias, os países, seguindo a experiência da EUROSTAT, definem quais são as atividades principais, baseadas nas tarefas fundamentais ou vitais para a vida e manutenção das famílias. As seis principais são definidas como sendo: prover alojamento; refeições e lanches; vestuário e cuidados com as roupas; transportes de crianças ou idosos ou para compras; gerenciamento e administração da casa (México não considera

esta porque julga que é transversal à demais); cuidados dispensados a crianças e idosos; trabalhos voluntários (tabela 2).

TABELA 2: CATEGORIAS A SEREM CONSIDERADAS NAS PESQUISAS SOBRE TRABALHO NÃO REMUNERADO

Atividades de trabalho não-remunerado	Valoração – Modelos alternativos
<ul style="list-style-type: none"> <li>❖ <b>Trabalho doméstico (na residência da família, de vizinhos ou parentes)</b></li> <li>✓ Preparo de alimentos/refeições</li> <li>✓ Lavar pratos e vasilhas</li> <li>✓ Lavar e passar roupas e limpar sapatos</li> <li>✓ Limpeza, manutenção e pequenos reparos de bens duráveis ou não</li> <li>✓ Compras ou obtenção de serviços e administração</li> <li>✓ Pagamento de contas e outras transações</li> <li>❖ <b>Manutenção da casa</b></li> <li>✓ Limpeza, embelezamento, manutenção e pequenos reparos</li> <li>✓ Atividades de trato de jardim e horta</li> <li>✓ Gerenciamento da casa (inclusive financeiro)</li> <li>❖ <b>Cuidados dispensados a pessoas (crianças, idosos ou enfermos)</b></li> <li>✓ Cuidado, formação e educação de crianças</li> <li>✓ Cuidados de saúde</li> <li>✓ Cuidados dispensados a outros membros da família</li> <li>✓ Outros cuidados</li> <li>✓ Viagens relacionadas a esses cuidados</li> <li>❖ <b>Atividades civis ou em organizações</b></li> <li>✓ Trabalho voluntário em eventos sociais ou órgãos da comunidade</li> <li>✓ Trabalho voluntário formal numa organização, como captação de recursos</li> <li>✓ Trabalho voluntário informal a outras residências ou parentes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>❖ <b>Modelo de saída ou output (produto)</b></li> <li>✓ Estima volume e valor do produto ou serviço pelo preço do bem/serviço correspondente adquirido no mercado, p. ex., preço de uma refeição semelhante no restaurante</li> <li>❖ <b>Modelo de entrada ou input</b></li> <li>✓ Pesquisas de uso do tempo: Estima o número de horas dispensadas na atividade não-remunerada vezes o preço da hora de trabalho remunerado em atividade semelhante</li> <li>✓ Valor do trabalho:</li> <li>✓ Custo de oportunidade: tempo dispendido na atividade não-remunerada vezes o preço-hora da atividade exercida no mercado de trabalho remunerado</li> <li>✓ Custo de substituição: quanto se está disposto a pagar para alguém fazer a atividade</li> </ul> <p>Outros indicadores sociais a serem considerados:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Sexo</li> <li>✓ Idade</li> <li>✓ Raça</li> <li>✓ Local de nascimento</li> <li>✓ Estado civil</li> <li>✓ Presença de crianças ou idosos na família</li> </ul>

Fonte: Gómez Luna (2010); Werner *et alii* (2007); CEPAL (2016)

O cálculo pode ser feito estimando-se o valor monetário da produção própria das famílias, utilizando como referência o valor de mercado dos bens e serviços produzidos. Assim,

$$\text{Valor dos bens/serviços (P x Q) a preços de mercado de equivalentes} - \text{consumo intermediário} = \text{Valor Agregado Bruto} - \text{consumo de capital} - \text{outros impostos sobre produção} + \text{outros subsídios sobre produção} = \text{Renda}$$

Ou estimando-se um valor monetário ao trabalho doméstico, obtendo-se uma estimação do valor monetário da produção. Assim,

$$\text{Valor do trabalho (horas-trabalhadas valoradas por salário adequado)} + \text{outros impostos sobre a produção} - \text{outros subsídios sobre a produção} + \text{consumo de capital} = \text{valor agregado bruto} + \text{consumo intermediário} = \text{valor total da produção}$$

No geral estima-se o valor do trabalho na produção de bens e serviços de consumo da família, que é o insumo principal dessa produção, dado que não há pesquisas sobre os custos dos bens intermediários, insumos e bens de capital utilizados na produção própria para a família.

A pesquisa deve ser estruturada de forma a obter a informação estatística sobre o tempo dispendido pelos membros da família – homens e mulheres acima de 15 anos – a atividades diárias, destacando as diferenças e desigualdades de gênero, e que contribua para a valoração do trabalho não-remunerado. A pesquisa deve ser feita através de entrevistas diretas com os membros da família, cobrindo um número de atividades representativo das atividades realizadas pelos diferentes membros da família relacionadas à promoção de alimento, cuidado, segurança e bem-estar de seus membros, bem como das atividades classificadas como trabalho voluntário, dispensadas a parentes, vizinhos ou organismos comunitários. Tanto o trabalho não-remunerado realizado em prol dos membros da família, como em prol de membros de outras famílias e comunidade devem ser considerados porque são atividades classificadas como trabalho e, portanto, devem ser realizadas para garantir o bem-estar. Estas estatísticas são importantes para a definição de políticas públicas – ou mostrar a escassez delas – visando melhoria de qualidade de vida.

A estruturação da pesquisa e a definição das perguntas são fundamentais para que o resultado seja confiável e comparável, no tempo e com outras economias. Como destaca Gee (2015), algumas observações devem ser levadas em consideração a respeito das pesquisas do uso do tempo. A primeira é que o formato da pesquisa elimina a possibilidade de se fazer mais de uma atividade ao mesmo tempo, como fazer comida e tomar conta de criança, o que pode levar a uma subestimação do trabalho não-remunerado. Por outro lado, quando o questionário da pesquisa dispõe uma lista de atividades a serem consideradas, o número de respostas é maior do que quando é necessário escrever as atividades realizadas. Mas, apesar de a lista facilitar a resposta, ela também simplifica as descrições e torna as categorias mais subjetivas, o que pode causar dúvidas na hora de responder, como brincar com uma criança pode ser confundido com cuidado ou com lazer, dependendo do ponto de vista de quem responde.

Para a valoração dessas atividades é preciso atribuir um preço por hora de trabalho para homens e para mulheres para as diferentes atividades, segundo informações de estatísticas de emprego com valor de salário segundo a atividade. Este valor, no entanto, refere-se à renda por hora e não ao pagamento pela atividade como aparece no SCN, porque a estimativa não inclui os demais custos relativos à contratação de mão de obra ou serviço no mercado (GÓMEZ LUNA, 2010). Essas limitações não invalidam as estimativas como fonte empírica de análise, definição e avaliação de políticas públicas baseadas em gênero (tabela 3).

TABELA 3: ESTRUTURA DA PESQUISA: LISTA DE ATIVIDADES

Prestação de serviços domésticos não-remunerados à família	Tempo
<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Cozinhar e preparar alimentos</li> <li>✓ Servir a refeição, por e limpar a mesa</li> <li>✓ Lavar, enxugar e guardar louças</li> <li>✓ Limpar ou lavar eletrodomésticos</li> <li>✓ Limpar ou lavar banheiro</li> <li>✓ Lavar roupa dos membros da família</li> <li>✓ Passar roupa dos membros da família</li> <li>✓ Dobrar e guardar a roupa da família</li> <li>✓ Limpar ou escovar os sapatos</li> <li>✓ Arrumar cama ou quarto de dormir</li> <li>✓ Limpeza geral da casa</li> <li>✓ Tirar o lixo</li> </ul>	<p>Informação sobre o número de horas semanais gastas em cada atividade</p> <p>h/semana</p>

<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Lavar o carro ou outro meio de transporte da família</li> <li>✓ Reparar o carro ou outro meio de transporte</li> <li>✓ Pequenos reparos elétricos, encanamento e canalizações</li> <li>✓ Pequenos reparos em eletrodomésticos ou móveis</li> <li>✓ Fazer móveis, ornamentos, ou artesanatos para a casa</li> <li>✓ Fazer a contabilidade da família</li> <li>✓ Fazer o pagamento dos serviços</li> <li>✓ Pagar cartão de crédito, mensalidades e dívidas da família, fazer depósitos</li> <li>✓ Supervisionar reparos ou levar carro, eletrodoméstico, móveis etc. para conserto</li> <li>✓ Cuidar de animais de estimação</li> <li>✓ Fazer as compras diárias de supermercado</li> <li>✓ Comprar roupa e sapatos para membros da família</li> <li>✓ Comprar eletrodomésticos e móveis para a família</li> <li>✓ Tomar conta de negócio próprio ou da família</li> <li>✓ Levar roupas para consertar ou limpar ou pegar</li> </ul>	
<b>Serviços domésticos de cuidados não-remunerados para membros da família</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ajudar membro da família com dificuldades físicas ou mentais</li> <li>✓ Banhar ou vestir membro da família com dificuldades físicas ou mentais</li> <li>✓ Levar ao banheiro ou trocar fraldas a membro da família com dificuldades físicas ou mentais</li> <li>✓ Cuidar de membro da família temporariamente doente</li> <li>✓ Acompanhar membro da família a qualquer lugar</li> <li>✓ Ajudar a criança a se alimentar</li> <li>✓ Banhar e vestir uma criança</li> <li>✓ Brincar ou conversar com uma criança</li> <li>✓ Ajudar com terapia especial a uma criança</li> <li>✓ Ajudar com os deveres de casa ou estar disponível para</li> <li>✓ Levar membro da família com dificuldades físicas ou mentais para visita médica, terapia ou outra atividade ou negócio</li> <li>✓ Levar membro da família da família a algum lugar ou pegar</li> <li>✓ Levar comida para local de trabalho ou escola para um membro da família</li> <li>✓ Ajudar com terapia especial para um membro da família com dificuldades físicas ou mentais</li> </ul>	h/semana
<b>Prestação de serviços não-remunerados à comunidade e outras famílias</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ajudar outras famílias ou parentes</li> <li>✓ Ajudar a obter serviços ou participar da melhoria da comunidade</li> <li>✓ Dedicar-se a um serviço comunitário</li> <li>✓ Participar de atividades cívicas, profissionais ou políticas voluntárias</li> </ul>	h/semana

Fonte: Gómez Luna (2010, p. 51)

O objetivo é que as estimativas sirvam para análises macroeconômicas e, para isso, elas devem ter tratamento similar às atividades incorporadas no SCN. A valoração da atividade não-remunerada é feita a partir do preço por hora de trabalho pago para atividade semelhante à analisada. Como os dados sobre preço por hora de trabalho disponíveis não são tão detalhados quanto as atividades pesquisadas, deve-se usar um preço por hora de trabalho remunerado correspondente a um conjunto de atividades do trabalho não-remunerado. Multiplicando-se o preço por hora de trabalho pelo número de horas semanais dedicadas às atividades remuneradas obtém-se o valor do trabalho não-remunerado. O valor da produção de cada atividade resulta numa Conta-Satélite e a soma corresponde ao produto agregado ou PIB do trabalho não-remunerado.

O valor do trabalho não-remunerado é calculado como:

$$(1) \quad VTNR_t = CMeT_t * \frac{HMe}{dia} * 365 * Pop_{15+}$$

sendo, *VTNR* o trabalho não-remunerado em valor corrente; *CMeT* o custo médio da hora de trabalho (inclusive impostos); *HMe* a média de horas trabalhadas; 365 dias no ano; e *Pop* a população com 15 anos ou mais, calculados para o ano *t*.

E o valor do serviço dos bens de capital é:

$$(2) \quad VSBD_t = IPBD_t * ELBD_t * (TR_t + D_t)$$

sendo, *VSBD* o valor do serviço dos bens de consumo duráveis; *IPBD* o índice de preço para bens de consumo duráveis; *ELBD* o estoque líquido de bens de consumo duráveis; e *TR* e *D* as taxas de retorno e de depreciação, respectivamente.<sup>9</sup>

O valor da produção não-mercantil das famílias, *PIBFam*, é a soma desses dois valores:

$$(3) \quad PIBFam_t = VTNR_t + VSBD_t$$

Esta forma de cálculo permite que se tenha um quadro bem definido sobre a representatividade desse trabalho em termos de geração de riqueza para a sociedade, sua representatividade em relação ao produto agregado total (PIB). Afinal, o objetivo do SCN é medir toda a produção de bens e serviços disponibilizados na economia e que correspondem à capacidade da economia de gerar riqueza e criar condições de bem-estar, não importando se esses bens e serviços foram comercializados ou se foram para uso próprio da família ou comunidade. Mesmo assim essas atividades geraram bens e serviços, supriram necessidades e precisam continuar a serem produzidas, e por isso são classificadas como trabalho e, como tal, produzem riqueza para a sociedade. Devem, portanto, fazer parte das estatísticas macroeconômicas oficiais e das análises sobre as diretrizes e objetivos das políticas públicas.

Além disso, a presença ou não de bens de capital deve ser considerada na pesquisa, como ir ao mercado de carro, bicicleta ou outro meio de transporte ou a pé, lavar a roupa à mão ou à máquina. A metodologia proposta é imputar um valor ao serviço proporcionado pelo bem de capital, correspondente ao custo do aluguel do bem ou do serviço correspondente. Isso permite diferenciar as famílias com mais acesso a bens de capital que ajudam o trabalho, principalmente de lavagem, limpeza e transporte, nas atividades de produção de bens e serviços para a família.

A estimação e incorporação do valor do trabalho não-remunerado às demais estimativas de produção das Contas Nacionais através das Contas-Satélites não traz nenhum prejuízo ou distorção às medições do PIB e, por outro lado, garante a correta avaliação da capacidade da economia de gerar riqueza. Não se pode desconsiderar o fato de que as pessoas que estão trabalhando no mercado dependem de algum tipo de suporte para se ausentar da sua casa durante o seu horário de trabalho. Esse trabalho silencioso, que na sua grande maioria é realizado pelas mulheres, é essencial para o funcionamento da economia. O que se tem aprendido ao longo do tempo é que este trabalho só pode ser substituído, nunca eliminado. E mais, quando substituído por serviço privado doméstico pago, cria distorções porque só favorece quem tem renda suficiente para pagar por tais serviços. A forma socialmente justa de se promover a substituição do trabalho não-remunerado é através da oferta de serviços públicos substitutos, como oferta de creches, centros auxiliares de recuperação/apoio de doentes e idosos, água e esgoto tratado, coleta adequada de lixo, etc. E só vamos conhecer a verdadeira dimensão da necessidade dessas políticas quando o trabalho não-

---

<sup>9</sup> Por convenção, a taxa de depreciação utilizada para bens de consumo duráveis é de 20% e a taxa de retorno de 4% ao ano (GEE, 2015).

remunerado for adequadamente quantificado e deixar de ser uma estatística invisível à sociedade e às políticas públicas.

## VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho expressa a preocupação dos movimentos de mulheres e feministas com a iniquidade da divisão sexual do trabalho e que resultaram, nas últimas décadas, em indicativos de ações defendidos por organismos internacionais para mensurar estas atividades.<sup>10</sup> Esta lacuna implica que as propostas de intervenção através de políticas públicas, que visam à redução da desigualdade entre os sexos raça/cor e identidade de gênero, ainda não são nem exatas nem completas porque utilizam estatísticas que, ao desconsiderarem as diferenças das relações de gênero na sociedade, geram dados adulterados ou incompletos, como acontece com o cálculo das variáveis macroeconômicas.

Assim, o PIB não incorpora o valor da produção doméstica não-mercantil, realizado pela própria família, no cálculo da renda nas Contas Nacionais e isso acontece porque a teoria econômica não reconhece estas atividades como geradoras de valor. No entanto, outras atividades realizadas pelas famílias são contabilizadas pelas Contas Nacionais para o cálculo do PIB, como é o caso dos bens/serviços produzidos pelas famílias quando estes são comercializados; ou, no caso da renda de aluguel da casa própria, cujo valor é imputado às moradias próprias. Urge fazer justiça às mulheres e reconhecer as longas jornadas de trabalho que elas dedicam à reprodução da vida e que seria explicitada pelos cálculos de uma Conta-Satélite do trabalho não-remunerado.

É importante reconhecer que as estatísticas de renda e emprego, com corte de sexo, cor/raça e/ou região geográfica, possibilitam análises mais acuradas sobre a distribuição de renda ou a taxa de desemprego, resultando em propostas de políticas públicas mais coerentes com a realidade econômica de cada país, e permitem reconhecer a importância para a qualidade de vida da população dos afazeres domésticos e dos cuidados com as pessoas, prestados pelas mulheres e alguns homens.

O objetivo deste estudo foi apresentar uma proposta, ainda embrionária, para a formulação de estatísticas sobre o trabalho não-remunerado para o Brasil, através da criação de uma Conta-Satélite do trabalho não-remunerado – afazeres domésticos e dos cuidados com as pessoas. Fica evidente, pelas discussões de algumas propostas sobre estas pesquisas já feitas em alguns dos países da América Latina, que a disponibilização de dados estatísticos sobre o uso do tempo dos homens e das mulheres e de seus reflexos no mercado de trabalho são essenciais para melhor se compreender as diferenças.

## VII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIYANI, Neeti. Think tax is gender neutral? Think again: Why countries need to put women at the heart of their tax regimes. *International Politics and Society*, 05 October 2017. Disponível em: <http://www.ips-journal.eu/about/human-rights/article/show/lets-not-lose-our-thread-2155/>

CEPAL. La distribución del tempo: una dimensión clave em el análisis de la desigualdad. In: *Panorama Social de la América Latina*, Cap. IV, 2016.

---

<sup>10</sup> Como a Declaração da Conferência Mundial sobre as Mulheres (1995), realizada em Pequim, pela ONU; e a Plataforma de Ação de Pequim (1995).

DURÁN, María-Ángeles (Org.). La Cuenta Satélite del trabajo no remunerado em la Comunidad de Madrid. Madrid: Comunidad de Madrid, 2006, 2ª. Ed.

EUROSTAT. Household Production and Consumption. Proposal for a Methodology of Household Satellite Accounts. Comisión Europea. Luxemburgo, 2003.

EUROSTAT. Gender pay gap statistics, 2018.

Disponível em: [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Gender\\_pay\\_gap\\_statistics](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Gender_pay_gap_statistics)

FEIJÓ, Carmem A.; Roberto L. Olinto RAMOS (Org.). Contabilidade Social – A nova Referência das Contas Nacionais do Brasil. RJ: Ed. Campus, 2008.

FOLBRE, Nancy. Valuing Non-market Work. Human Development Report Office. UNDP, Think Piece, 2015.

GEE, Kar-Fai. Development of estimates for household production of non-market services in OECD countries for the index of economic well-being. CSLS Research Report 2015-09, August, 2015.

GÓMEZ LUNA, María Eugenia. Satellite Account for Unpaid Household Services: An Approximation for Mexico. In: The Invisible Economy and Gender Inequalities: The Importance of Measuring and Valuing Unpaid Work. Washington D. C.: PAHO, 2010, chap. 3.

IBGE. Conta-Satélite de Saúde: Brasil, 2005-2007. RJ: IBGE, 2009.

Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv43010.pdf>

IBGE. As famílias no Sistema de Contas Nacionais. Sistema de Contas Nacionais – Brasil, referência 2010. Nota Metodológica N. 07, Versão 2, novembro, 2015. Disponível em:

[ftp://ftp.ibge.gov.br/Contas\\_Nacionais/Sistema\\_de\\_Contas\\_Nacionais/Notas\\_Metodologicas\\_2010/07\\_familias\\_20151110.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Contas_Nacionais/Sistema_de_Contas_Nacionais/Notas_Metodologicas_2010/07_familias_20151110.pdf)

IBGE, *Outras Formas de Trabalho 2016*, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Continua, 2017.

IBGE, *Estatísticas de Gênero – Indicadores Sociais das Mulheres no Brasil*, Estudos e Pesquisas – Informações Demográficas e Socioeconômicas, n.38, 2018.

INEG – Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Sistema de Cuentas Nacionales de México – Fuentes y Metodologías – Cuentas Satélite de Trabajo no Remunerado de los Hogares. Año base 2013. Disponível em: [http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/cn/tnrh/doc/SCNM\\_Metodo\\_TNRH\\_B2\\_013.PDF](http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/cn/tnrh/doc/SCNM_Metodo_TNRH_B2_013.PDF)

LIETS, Arne. Let's not lose our thread: Only legislation at EU level will ensure fair treatment for garment workers. **International Politics and Society**, 10 July 2017.

MELO, Hildete Pereira de; THOMÉ, Debora. **Mulheres e Poder, História, Ideias, Indicadores**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2018.

MELO, Hildete Pereira de; CONSIDERA, Claudio M.; SABBATO, Alberto Di. Dez anos de mensuração dos afazeres domésticos no Brasil. In: FONTOURA, N., ARAUJO, C. (Orgs). **Uso do Tempo e Gênero**, UERJ/SPM/IPEA, Rio de Janeiro, 2016.

MELO, Hildete Pereira de; SERRANO, Franklin. A mulher como objeto da teoria econômica. In: AGUIAR, N. (Org). **Gênero e Ciências Humanas – desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Tempos, 1997.

MORANDI, Lucilene; MELO, Hildete Pereira de; DWECK, Ruth H.. PIB per capita na ótica de gênero – Brasil, 1991-2015. **Texto para Discussão**, nº 335, Faculdade de Economia, Universidade Federal Fluminense, janeiro 2018. Disponível em: [http://www.proac.uff.br/econ/sites/default/files/uff\\_td335.pdf](http://www.proac.uff.br/econ/sites/default/files/uff_td335.pdf)

SCHEELE, Alexandra. Gender Payback in Europe. **Social Europe Dossier**. 2017.

Disponível em: <https://www socialeurope.eu/focus/inequality-in-europe>.

SOARES, Cristiane. Os desafios (para as mulheres do trabalho reprodutivo no Brasil) com o processo de envelhecimento populacional. In: ITABORAI, Nathalie Reis & Arlene Martinez RICOLDI (Org). **Até onde caminhou a revolução de gênero no Brasil – implicações demográficas e questões sociais**. Belo Horizonte/MG: Ed. ABET, 2016.

SPONGENBERG, Helena. Only one fifth of tech workers in Europe are women – and the number is declining in Europe’s fastest growing industry. IT Girls. **International Politics and Society**, 10 April 2017. Disponível em: <http://www.ips-journal.eu/storage/regions/europe/article/show/it-girls-1958/>

TEIXEIRA, Marilane Oliveira. Sistema de indicadores de gênero: instrumento para conhecer e reconhecer a experiência das mulheres. In: CARRASCO, Cristina. **Estatísticas sob suspeita – Proposta de novos indicadores com base na experiência das mulheres**. Ed. Sempreviva Organização Feminista: SP, 2012, pp. 13-30. Disponível em: <http://www.ips-journal.eu/about/human-rights/article/show/lets-not-lose-our-thread-2155/>

UNITED NATIONS. **The World’s Women 2015 – Trends and Statistics**. United Nations Statistics Division, 2016. Disponível em: <https://unstats.un.org/unsd/gender/worldswomen.html>

VELAZCO, Jackeline; VELAZCO, Julia. Estimativa do valor econômico do trabalho não remunerado: uma aplicação para o caso do Peru. In: FONTOURA, N., ARAUJO, C. (Orgs). **Uso do Tempo e Gênero**, UERJ/SPM/IPEA, Rio de Janeiro, 2016.

WERNER, Marion; Leah F. VOSKO; Angie DEVEAU; Giordana PIMENTEL; Deatra WALSH. Conceptual guide to the unpaid work module [online]. **Gender & Work Database**, 2007. Disponível em: <http://www.genderwork.ca/gwd/modules/unpaid-work/>

**ETNOSEXUALIDAD ENTRE LOS RARÁMURIS  
MEXICANOS: UNA SOCIEDAD  
CON GÉNEROS MÚLTIPLES**

GÓMEZ SUÁREZ, AGUEDA

# ETNOSEXUALIDAD ENTRE LOS RARÁMURIS MEXICANOS: UNA SOCIEDAD CON GÉNEROS MÚLTIPLES

## I. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA SEXUALIDAD

Si bien es cierto que todos los seres humanos nos reproducimos biológicamente de igual forma, las interpretaciones culturales que de los mismos hechos realizan las diferentes sociedades, ponen en cuestión esta afirmación sobre la universalidad de la sexualidad humana y las identidades de género<sup>1</sup>.

En el actual contexto de crisis socioeconómica e ideológica, que estamos atravesando, en tiempos de “posverdad”, la incertidumbre, la desorientación y la imprevisibilidad del futuro nos aboca a un momento de intensa reflexión intelectual sobre el propio sentido de la vida. Por todo ello, es importante centrar la atención sobre uno de los ámbitos claves para darle sentido a la existencia: el orden sociosexual. Consiguientemente, la teorización sobre la biopolítica se ha convertido en una tarea básica para los científicos sociales dedicados a la elaboración de nuevas teorías de la persona, la identidad y las corporalidades humanas<sup>2</sup>.

En los últimos años, la antropología de género y la antropología de la sexualidad se ha propuesto indagar en la variabilidad de las culturas a la luz de sus construcciones simbólicas y sociales acerca del ámbito sociosexual (Moore, 1999; Harris y Young, 1977). Estas disciplinas proponen el análisis de diferentes culturas y sociedades a modo de “escuelas etnofilosóficas” que formulan diversas formas de entender el género desde múltiples perspectivas y plantean nuevas epistemologías científicas.

Las categorías de lo masculino y lo femenino que deben ser entendidas como categorías políticas; en efecto, Badinter (1992:43) considera que la masculinidad y la feminidad no constituye una esencia, sino una ideología<sup>3</sup>. En este sentido, en este texto se cuestiona y “desnaturaliza” el orden sociosexual occidental a partir del análisis de diversas realidades etnográficas.

Este escrito es el producto de un largo trabajo de campo, realizado por la autora, sobre los sistemas sexo/género en diferentes grupos étnicos del mundo, realizado entre los años 2005 y 2015<sup>4</sup>. El fin último es demostrar que es posible producirse una ruptura antropológica y discutir el

---

<sup>1</sup> La antropóloga cultural Gayle Rubin en el año 1975 definía al sistema sexo/género como una “..tecnología sexual (...) por la cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (1996).

<sup>2</sup> Obras como la de Anne Fausto-Exterling titulada “Cuerpos sexuados” cuestionan científicamente el fundamento biologicista de las identidades sexuales y, consecuentemente de las identidades de género. Esto ha propiciado que se rompa la disciplina binaria y emerjan nuevas identidades sexuales denominadas *algosexual*, *sexo no binario* o *género no binario*, *agénero*, *cisgénero*, *género fluido* o *maverique*. En efecto, en países de la órbita occidental (Alemania y Australia) y no occidental (India, Pakistán y Nepal) ha habido un cambio en sus registros donde se oferta la categoría de “sexo indeterminado” (*indeterminate sex*). En la actualidad, la red social Facebook permite más de 50 opciones para identificar sexualmente a los usuarios que abren un perfil nuevo. En las Olimpiadas en Brasil 2015, se respetó la autoasignación reglada de género para competir, más allá de si eran personas intersexuales, transgénero o transexuales. En el caso español, en diciembre del 2016 la comunidad de Valencia acaba de aprobar un protocolo permitiendo que los niños transgénero puedan cambiar su identidad y acudir a los baños que deseen en el recinto escolar.

<sup>3</sup> La ideología, tal y como señala Ángel de Lucas siguiendo a Göran Therbon señala “*lo que existe y lo que no existe, lo bueno y lo malo, lo justo o condenable, lo hermoso u horrendo y lo que es posible y lo que resulta imposible*” (Arribas et al, 2013).

<sup>4</sup> Esta línea de investigación tiene como objeto de estudio los sistemas sexo/género en diferentes grupos étnicos, cuyo trabajo de campo se realizó entre los años 2005 y 2013 en diferentes lugares de México, tales como el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, la sierra Tarahumara, el estado de Sonora y el estado de Veracruz, principalmente. También se extendió el trabajo de campo a grupos étnicos de países como Honduras, Guinea Bissau, la India, Panamá, Brasil y Colombia (Gómez, 2013, 2010, 2009, 2008), gracias al apoyo de entidades como la Agencia Española de Cooperación y Desarrollo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, los actuales Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, la entidad financiera Novacaixagalicia, la Universidad de Vigo y la Universidad de la Coruña. Todo mi trabajo en gran

patrón binario occidental hegemónico a la luz del recorrido etnocartográfico por la diversidad sexual entre los pueblos del continente americano

## II. ¿EXISTEN SOCIEDADES CON GÉNEROS MÚLTIPLES EN AMÉRICA?

Es difícil conocer cómo fue la sexualidad de la población prehispánica en América Latina, sin embargo, sí se puede concluir que las observaciones hechas por los cronistas coloniales y los patrones culturales actuales, apuntan a que existía una cultura sexual diversa y heterogénea, donde la ambigüedad genérica y las prácticas homoeróticas eran frecuentes<sup>5</sup>. y los quichés de Guatemala

Etnografías recientes han documentado la existencia de roles de géneros múltiples y genuinos en más de 150 grupos amerindios (Herrera, 2011). En estas culturas americanas se cree que la “diversidad” fue significativa, tal y como recogen las crónicas coloniales de los siglos XV y XVII<sup>6</sup>.

En efecto, Patricia Alberts y Evelyn Blacwood (López, 2005) describen que entre los indios *crow* había chamanes varones que vestían de mujeres y se dedicaban a conceder favores sexuales a los guerreros. Algo similar se ha detectado en las culturas *mohave*, *zuni*, *hopo*, *pima*, *navajo*, *yuman*, *yokut*, *papago*, *cheyene*, *winnwbago*, *omaha*, *ojibwa*, *cocopa*, *apache*, *miami*, *yorok* y *piegan* de Norteamérica (Webster y Newton, en Miano, 2002:192). Los llamados “tercer género”<sup>7</sup> existen actualmente en muchas sociedades, tales como los *xanith* de Omán, los *kothis* e *hijras* de la India, los *bakla* filipinos, los *mahu* hawaianos, los *sarombay* de la República Malgache o los *fa’afafine* de Samoa. En el caso del continente americano se conoce a los *we’wba* entre los zuñi norteamericanos (Nieto, 2003), los *omeguid* o *wigunduguid* entre los kunas de Panamá<sup>8</sup> y *muxe*<sup>9</sup> y *nguin’* del Istmo de Tehuantepec

---

medida se ha realizado en colaboración con la Doctora Marinella Miano† de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y el pedagogo juchiteco Mtro. Elí Valentín Bartolo Marcial†, entre otros/as investigadores.

<sup>5</sup> Ejemplos de “sociodiceas” (mito fudador) entre las culturas americanas se encuentran en se pueden encontrar en el contenido y la forma de diferentes textos sagrados de pueblos o grupos étnicos diversos como son los mayas de Palenque, los mixtecos de Oaxaca, los toltecas y nahuas de México, los quichés de Guatemala, en el libro sagrado maya del Popol Vuh o en los kunas de Panamá. El origen del pueblo kuna se remonta al mito de los tres hermanos enviados por la madre naturaleza, representado en los tres ríos, Ibeorgun, Giggadirya y Wigudun, cada uno con una especificidad concreta: el primero estaba vinculado a la caza, la agricultura, la pesca y la construcción de viviendas; el segundo a la administración del hogar y la hechura de las molas y el tercer contaba con la gracia y la creatividad pues era un alma de doble espíritu (Solís, en Gómez Regalado, 2016).

<sup>6</sup> Según el “Vocabulario castellano zapoteco”, texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: nabeelchi o nageelachi (hombre no austero ni vano), beniconnaa o benegonaa (mujer), naguebenigonaa o nacalachici-cabennigoona (hombre amujerado), benigonaaguilachi (mujer varonil), beniricaalezaaniguio o beniriyotexichebenigonaa (puto sodomita) y benibiraaxe o benibixegonaa (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, 1989:64; en Miano, 2003:16).

<sup>7</sup> Se le llama “tercer” (en el significado de “otro” - puesto que en unas sociedades el número de los géneros admitidos puede llegar hasta a siete -) para subrayar con fuerza su ruptura con el modelo binario y con el dimorfismo biológico.

<sup>8</sup> Los kunas poseen una cosmogonía que considera que en la naturaleza se manifiestan dos espíritus, el del paba y el del nana. Cada una de ellas habita en los cuerpos kuna. En el caso de los omeguid, habitan ambos. Los omeguid cumplen una función social importante pues acompañan a los y las jóvenes en los procesos afectivos de cara a la vida adulta.

<sup>9</sup> El muxe se definen como “(...) ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario” o “(...) un alma femenina en cuerpo de varón”, no se despojan de su identidad masculina y asumen su identidad femenina, naturalizando su condición por “nacimiento” o por voluntad de dios, señalando el carácter presocial de su condición. Su rol consiste en “(...)saber cómo ser hombre y mujer a la vez y también ser mejor hombre y mejor mujer” (Miano, 2003). En el municipio zapoteco de Teotitlán del Valle, en el entorno de la ciudad de Oaxaca, existe una figura similar al muxe: el biza’ah o birax. Esta figura ha sido estudiada por la antropóloga norteamericana Lynn Stephen (2002), quien los equipara a los muxe’ en el sentido de su institucionalización social. Nuestra observación directa lo desmiente, pues observamos que no están tan aceptados e integrados como los muxe’, aunque es cierto que son muy valorados por ser muy trabajadores y por su amabilidad con las mujeres. Ellos buscan relacionarse afectiva y sexualmente con “hombres de verdad”. Como nos narró una mujer de este pueblo: “sí los respetan, ellos son los que no respetan al hombre” (Gómez, 2008; Stephen, 2002).

(México). Todas estas realidades muestran modelos sociales “disruptivos” que trascienden el imperativo binario y que contemplan la pluralidad de sexos y géneros.

Evidentemente, en esta etnografía de la diversidad sexual entre las “sociedades con géneros múltiples”, se manifiestan diversos órdenes sociosexuales: sociedades que contemplan más de tres géneros sexos<sup>10</sup>; identidades genéricas en una misma persona que oscilan en función de los ciclos lunares<sup>11</sup>; aquellos vinculados a cuestiones místicas o trascendentales<sup>12</sup>; aquellas personas intersexuales que ocupan un espacio propio socialmente reconocido<sup>13</sup>; y por último, sociedades con rituales transgenéricos puntuales<sup>14</sup>.

Esta tercera categoría de género implica “mucho más que una simple preferencia erótica o un comportamiento sexual” (Grémaux, en Cosentino, 2013). En tal sentido, el tercer género, constituye un género separado, autónomo y reconocido socialmente. El elemento principal que identifica al tercer género en todas las culturas en las que está presente, es la especificidad funcional de su rol al interior de la estructura social, pues su aporte es fundamental para hacer las tareas tanto masculinas como femeninas, y también, trabajos reservados específicamente para ellos y mantener viva la tradición. Otros indicios que revelan la pertenencia de un sujeto al tercer género son la preferencia, exprimida desde la infancia, por actividades y juegos que no corresponden a su propio sexo social, o nacimientos particulares. Además, en muchas sociedades el particular estatus de tercer género está evidenciado por la ropa y el aspecto exterior, aunque este elemento identitario sea mucho menos relevante con respecto a lo ocupacional.

### III. TERCER GÉNERO ENTRE EL PUEBLO RARÁMURI.

En la sierra Tarahumara de México habita el pueblo *rarámuri*. Este pueblo originario se asentó hace unos 2000 años en el estado de Chihuahua, fruto de las migraciones yuto-aztecas que iban hacia el sur. En el periodo prehispánico, los *rarámuri* eran seminómadas y se agrupaban en

---

<sup>10</sup> Como los Ciukci siberianos, se establece la existencia de siete géneros; también los Buguis de Indonesia identifican tres sexos: masculino, femenino e intersexo y cinco géneros: Makkurani (mujeres), Oroane (hombres), Calabai (varones que asumen el rol femenino), Calalai (hembras que asumen el rol masculino) y Bissu (asumen todos los roles e y su función es de carácter espiritual, (Cosentino, 2013).

<sup>11</sup> Es el caso de los paleiros de Timor, los nawikis de la sierra Tarahumra o las nguui en el Istmo de Tehuantepec mexicano.

<sup>12</sup> El ser berdache (término despectivo para referirse a los two spirits) se consideraba como un don especial, incluso se le adjudicaban poderes especiales de comunicación con los dioses y espíritus, por tal motivo en muchas ocasiones eran los chamanes o hechiceros. Ellos eran considerados seres sobrenaturales, a los cuales adoraban, aparte, de ser los grandes artistas, ceramistas y bordadores. Y en el caso de las mujeres, eran excelentes cazadoras y guerreras (actividades casi exclusivas de los varones). Entre los zuni existían los berdaches, los llamados lhamana, individuos biológicamente varones, que se vestían, realizaban actividades, tenían gestos afeminados y un comportamiento sexual de mujer. Un lhamana era producto de una visión sagrada o de una elección de la comunidad para ocupar ese papel (Gutiérrez, 1991, en Stephen, 2002). Los lhamana eran un símbolo de la armonía cósmica y del control del los campos de poder entre hombres y mujeres: la mujer controlaba la creación y el hombre asegura el control de ciertos aspectos de la vida humana por su control ritual. Los lhamana eran iniciadores sexuales de los hombres y a veces se “casaban” con ellos (Roscoe, 1991).

<sup>13</sup> Efectivamente, entre los navajos del sur de EEUU, los pokot de Kenia, los guevedoce en algunas partes de Santo Domingo o entre el pueblo pidgin de Melanesia, el estatus intersexual esta muy valorado y se caracterizan por ser personas que realizan tareas asignadas a ambos géneros (Nieto, 2003).

<sup>14</sup> Estos ritos ya los registró la antropología clásica de la mano de la obra de George Bateson en su estudio del ritual “naven” entre el pueblo iatmul de Papua Nueva Guinea (Nieto, 2003). En efecto, entre el pueblo *rarámuri* de la sierra Tarahumara de México, durante las liturgias funerarias, conocidas como “chuwibaris”, se permite que uno de los parientes de sexo opuesto al difunto o difunta en cuestión, actúe durante unas horas, recreando, de manera cómica, el comportamiento de la persona fallecida, realizando bromas de alto contenido sexual (Gómez, 2009; Pérez, 2001). En el caso bijago en Guinea Bissau, el espíritu de un difunto varón puede reencarnarse en el cuerpo de una mujer durante meses, y esta mujer se comporta en todo momento como el hombre que esta reencarnado, dando lugar a múltiples relaciones homoeróticas entre ellas que trasciende, en algunos casos, el propio espacio ritual (Gómez, 2008).

grupos o clanes familiares dispersos, a lo largo de los valles cultivables al frente del grupo, un jefe o jefa del clan (Pintado, 2000).

En la actualidad, su población asciende a los 86.000 habitantes, aproximadamente. Los rarámuris son conocidos por la fortaleza de sus corredores, fruto de la tradición de carreras y juegos propios de esta comunidad; y también por las celebraciones de sus fiestas tradicionales<sup>15</sup>.

Esta sociedad posee una cosmovisión extremadamente mística y espiritual. Esto se concreta en sus concepciones sobre el alma humana. Para el *rarámuri*, es muy importante cuidar sus *arewá*, el alma-fuerza, lo que da la vida. El hombre posee tres *arewá* y la mujer cuatro, por eso es más fuerte que el hombre, porque tiene hijos y trabaja mucho (Pintado, 2000)<sup>16</sup>. Cuando el alma de alguien se pierde, porque un espíritu (*orimaka* o pájaro de fuego) de una ciénaga, un salto de agua, un cenote o un paisaje del que el alma se enamoró, allí se queda, entonces se debe ir al *rimúame* o *rimúkame*<sup>17</sup> a que, a través de los sueños, la encuentre y se la devuelva a la persona, para así salvarla de la enfermedad e incluso de la muerte (Gómez, 2008, Martínez et al, 2002).

“Riosi” es su dios, también llamado *onorúame-eyerúame*, quien esta compuesto por un “elemento masculino”, llamado *onorúame*, y un “elemento femenino”, denominado *eyerúame* (Martínez et al, 2002). Antiguamente, adoraban a un solo dios padre-madre, representado por el sol y la luna, no tenían ídolos ni sacerdotes, pero sí hechiceros, hechiceras y ritos de curación. En algunas regiones de la sierra, el sol es la mujer: “*porque es la que da calor, la que anda trabajando todo el día; y la luna es el hombre porque trabaja en la noche, madrugando para ir al terreno, leña, etc*”. (Gómez, 2008).

El actual sistema “sexo /género” rarámuri postcolonial se caracteriza por estar apoyado en el “dominio masculino”, además de caracterizarse por la “flexibilidad” de la relaciones afectivo sexuales (poligamia y poliginia). Este modelo “patriarcal”, reforzado por la “modernización” sufrida por esta sociedad<sup>18</sup>, descansa en varias proscipciones que sufre el colectivo femenino actualmente (Gómez, 2008).

---

<sup>15</sup> Las fiestas son muy importantes para ellos, garantizan la reproducción social y comunitaria, además de ser uno de los espacios donde se busca pareja. La música alimenta su *arewá* o fuerza, y deben bailar para que no se levanten las enfermedades y los males del inframundo (Perez, 2001; Pintado, 2000; Montemayor, 1995). También la danza del matachín (baile tradicional que fue adecuado por los misioneros), las teswinadas (fiestas donde se bebe teswino, la “sagrada” bebida de maíz fermentado) en torno a la kórima (trabajo colectivo y de ayuda mutua), y el Tutuburi o Dutuburi, o también denominado Yúmare o Yúmari (complejo de danzas, ofrendas, bailes y cantos tarahumaras), son otras de las celebraciones rarámuris más festejadas. Durante las teswinadas se experimenta una desinhibición colectiva y todo el mundo actúa como quiere: se dan cambios de pareja, se producen relaciones homoeróticas, risas, juegos eróticos, etc: “todo el mundo se muestra como es” (Gómez, 2008). Aunque no suelen mostrar y expresar sus afectos públicamente (besos, abrazos, etc), y suelen comportarse de forma fría y distante, en las fiestas se produce cierta “liberación” del orden ordinario, una especie de retorno al “orden prehispánico”.

<sup>16</sup> Otro “mito de origen” narrado por D. Benito Martínez, cuenta que: “al principio, cuando se formó el mundo, había solamente un hombre y una mujer. Entonces, porque aún no estaban acostumbrados a enterrar los muertos, depositaban sus restos en una cueva. Resulta que una de las veces, el varón se fue a visitarlos restos de su mujer, quien murió primero. El hombre se puso muy triste y lloró por el recuerdo. Lloró y luego vió una paloma. Una paloma grande que le preguntó por qué lloraba. Le dijo:”- Estoy triste, porque se fue mi compañera; se la llevó onorúame”; -¿zah sí?-dijo la paloma-yo creo que es que anda por allá en Riwugachi, allá arriba. Vamos, te llevo a verla”. Y en un dos por tres llegaron al lugar de arriba, por allá andaba la esposa llevado agua. Se encontraron y su mujer le dijo: -“Buena, vuelve dentro de tres días, y al cuarto me voy contigo, regreso a la tierra”. Y así pasó, a los tres días volvió el esposo y al cuarto trajo a su compañera. Por eso dicen que al tercer día sube al cielo el hombre, y al cuarto la mujer” (Martínez, et al, 2002)

<sup>17</sup> Los rarámuris poseen varia figuras de curadores y sanadores, hombres y mujeres, en función del tipo de “trabajo” que éstos realizan: están los *owirúames* (curadores con plantas), los *rimúame* o *rimúkame* (curadores a través de los sueños), el *sipáame* (cura con el uso del peyote o jicuri y el bakánowi o bakánowa) y el *sukurúame* (peligroso curandero aliado con el “mal”) (Gómez, 2008; Martínez et al, 2002).

<sup>18</sup> Para Cesar Mendoza, director de la ONG, ALCADeco, que trabaja ene. ámbito del género, la mujer rarámuri perdió mucho poder a raíz de la “occidentalización” de su sociedad: el ejido, los cargos políticos y los cargos religiosos priorizaron el poder de los hombres. (Gómez, 2008)

Sobre la homosexualidad en el periodo prehispánico, no existen datos, salvo la existencia de los términos lingüísticos *reneke* (Perez, 2001), *ropeke* o *ropechi* (persona que le gusta tener sexo con otra persona de su mismo sexo, no importa si es hombre o mujer, se usa más para la homosexualidad femenina), *naviki* (“cantar, el que canta”, se usa para designar a los homosexuales hombres), *rope*, *puchicachi*, *bizacachi*, *rekes*) u “osexuales”. Ambas figuras, los *ropekes* y *navikis* se definen no solo por su preferencia sexual sino que hay un interés por ser como el sexo opuesto. Definen al homosexual como “*al hombre que le gusta la bisaka (pene)*” y permite ser penetrado por otro hombre, pero aclaran que no es homosexual el hombre que penetra: por el contrario, se reafirma como macho (Gómez, 2009). Ellos reconocen que no hay mucha homofobia en su cultura, (Pérez, 2001; Gómez, 2008). Entre los heterosexuales, se dice que los homosexuales tienen la fuerza de dos hombres porque “son hombre y son mujer”. Consideran que nacen así, pues desde niños ya observan que se comporta como un *naviki* (Perez, 2001; Gómez, 2009). Los *navikis* realizan trabajos asignados tradicionalmente tanto al mundo masculino como femenino, y en algunos casos se cambian el nombre para feminizarlo (Gómez, 2009). Algunas *navikis* mujeres se suelen vestir como los hombres, y viven en pareja por largo tiempo. También se considera que puede haber *renekes* y *navikis* de “mes a mes” Estos cambios se relacionan con el ciclo lunar, que también regula la menstruación de las mujeres; solo entre los hombres, existe esta mutación reversible.

En esta población se realizan ritos funerarios, conocidas como “chuwíbaris”, en donde el espíritu del difunto se reencarna en una persona del sexo opuesto, quien, durante el ritual, se comporta como el fallecido, e incluso mantiene relaciones eróticas y afectivas con las viudas y viudos del difunto o difunta, dando lugar a una especie de rito de fuerte componente “transgénico” y “homoerótico” (Pérez, 2001; Gómez, 2008).

#### IV. DISGRESIONES FINALES

Por lo que se ha podido percibir hasta este momento, pareciera que la diversidad y prolijidad de situaciones, concepciones y prácticas afectivo-sexuales, entre cada uno de los heterogéneos etno-paisajes que existen en nuestro mundo es muy amplia. El sistema sexo/género de una sociedad no obedece a una orden “natural” dada, sino que es un “producto sociocultural” y, por lo tanto, es temporal y cambiante.

El conocimiento de otras sociedades nos invita a la reflexión ontológica sobre nuestro propio mundo, que se torna relativo. En el caso del orden sociosexual, la emergencia de nuevas expresiones sociales sobre el fenómeno del transgenerismo, nos lleva a replantear un patrón sexual que patologiza y considera desviado todo aquello que trasciende al modelo binario.

Para concluir, el fin último de este trabajo es contribuir a la construcción de una nueva epistemología antropológica que sirva para realizar sólidas críticas al modelo binario de género, creador de contradicciones, desigualdades y ambigüedades en las relaciones de género, y así dar paso a nuevo orden sexo-genérico fundado en un nuevo paradigma ideológico que favorezca la equidad y los derechos humanos.

#### V. BIBLIOGRAFÍA

Badinter, Elisabeth (1992): *XY: La identidad masculina*. Alianza. Madrid

Cosentino, Chiara: “La irreducible originalidad del tercer género el caso zapoteco”, en Gómez Suárez, Á., (coord.) (2013): *Nuevas miradas sobre el género, la sexualidad y la etnicidad*. Andavira. España.

Fausto-Exterling, Anne. (2006): *Cuerpos sexuados*. Melusina. Barcelona.

Gómez Regalado, Amaranta (2016): Tesis grado Antropología: Guendaranadxi; la comunidad Muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico-afectivas. Universidad Veracruzana. Xalapa, México.

Gómez Suárez, Águeda (2009): Culturas sexuales indígenas: México y otras realidades I, Andavira, España.

Gómez Suárez, Águeda (2008): Matriarcados, etnicidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (México), Universidad de Vigo, España.

Harris, Olivia y Young, Kate (comps) (1977): Antropología y feminismo. Anagrama. Madrid.

Herrera, Coral (2011): Más allá de las etiquetas. Mujeres, hombres y trans. Editorial Txalaparta. Navarra.

López, E. (2005): “El rostro oculto de los pueblos precolombinos”. [http://www.idahomophobia.org/article.php?id\\_article=89](http://www.idahomophobia.org/article.php?id_article=89) (consultado el 03/04/2008)

Miano, Marinella (2003): Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec. Plaza y Valdés, CONACULTA, INAH. México DF.

Montemayor, Carlos (1995): *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. Aldus. México DF.

Moore, Henrietta (1999): Antropología y feminismo. Cátedra. Madrid.

Nieto, Jose Antonio (2003): Antropología de la sexualidad y diversidad cultural.

Talasa. Madrid.

Pérez Castro, Juan Carlos (2001): Los reneke o nawiki, en Cuicuilco “Homosexualidad, género y cultura en México”, Vol 8, n°23, septiembre-diciembre.

Pintado Cortina, Ana Paula, (2000): *Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo*. CDI-PNUD.

Roscoe, Will (1991): [The Zuni Man-Woman](#). Albuquerque: University of New Mexico Press, EEUU.

Rubin, Gayle (1996): El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo, en Lamas, Marta (comp) (2007): “La construcción cultural de la diferencia sexual”. UNAM. México.

Stephen, Lynn (2002) *Sexualities and genders in Zapotec Oaxaca*, en “Latin American perspectives”, Issue 123, Vol.29,N°2, Marzo 2002 (pag. 41-59).

**FEMINICÍDIO: TIPIFICAÇÃO PENAL  
E RECONHECIMENTO DA VULNERABILIDADE  
DAS MULHERES**

DA COSTA E FONSECA, ANA CAROLINA  
THUMS, GILBERTO

# FEMINICÍDIO: TIPIFICAÇÃO PENAL E RECONHECIMENTO DA VULNERABILIDADE DAS MULHERES

## I. INTRODUÇÃO

Ao longo da história, a legislação brasileira, assim como a da imensa maioria dos países, se mostrou discriminatória em relação às mulheres, por estabelecer vedações que restringiam as possibilidades de ação das mulheres tanto na esfera pública quanto na privada. Desde as primeiras legislações conhecidas do mundo Ocidental tais vedações existem e desde a Antiguidade, em especial com a utilização de motivos religiosos, a situação se agrava até meados do século XIX, quando o movimento feminista começa a se organizar e se disseminar, possibilitando que a situação de muitas mulheres melhore significativamente ao longo das últimas décadas. Há, contudo, elevada disparidade entre mulheres que vivem em diferentes países e em contextos diferentes em cada país. Cor da pele, situação socioeconômica, grau de instrução, influenciam no conjunto de direitos dos quais as mulheres conseguem, de fato, dispor. Neste artigo, optamos por analisar a legislação brasileira, desde quando o Brasil era colônia de Portugal para mostrarmos, de que modo, a Lei Maria da Penha e a lei que tipifica o feminicídio constituem-se marcos que demandam uma mudança na forma como se espera que mulheres tratadas no nosso País.

O Brasil é signatário das principais Convenções Internacionais sobre Direitos Humanos, o que exerceu um papel fundamental na mudança da legislação do País. São elas: i) Convenção Americana sobre Direitos Humanos – Pacto de San José da Costa Rica, 1969; ii) Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher de 1979, ratificada pelo Brasil em 1984, com reservas; iii) Convenção da OIT n° 103, de 1953 sobre a igualdade de remuneração pelo mesmo trabalho entre mulheres e homens; iv) Convenção da OIT n° 111, de 1958, que dispõe sobre a discriminação em matéria de emprego e profissão; v) Convenção da OIT n° 183, de 1988, que estabelece a proteção à maternidade; vi) Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, também conhecida como Convenção de Belém do Pará, de 1994.

Os movimentos feministas e as Convenções internacionais são as principais fontes de pressão para a edição de leis específicas que visam à proteção e à garantia de igualdade de direitos para as mulheres. Exemplificativamente podemos citar: a estabilidade provisória da gestante no trabalho; a oferta e a realização, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS, de cirurgia plástica reparadora de sequelas de lesões causadas por atos de violência contra a mulher; de cirurgia plástica reparadora da mama nos casos de mutilações decorrentes de tratamento de câncer; igualdade de condições para proceder ao registro de nascimento do filho, sem necessidade de consentimento explícito do outro genitor; a obrigatoriedade da flexão de gênero para nomear profissão ou grau em diplomas; entre outros.

## II. EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA CONDIÇÃO JURÍDICA DA MULHER NO BRASIL

De 1500 a 1822 o Brasil foi colônia de Portugal, e esteve sob a égide da legislação portuguesa, as ordenações Filipinas, em vigência no Brasil em matéria civil até 1916. Com a proclamação da independência, em 1822, o Brasil passou, em 1824, a ter uma Constituição própria. As referências à igualdade entre homens e mulheres eram pífias. No início do século XIX, surgiram as primeiras escolas de ensino fundamental para as mulheres, nas quais mulheres aprendiam trabalhos manuais e domésticos. Mulheres não podiam frequentar escolas masculinas, onde as crianças eram ensinadas a ler, escrever e fazer contas. Somente

no início do século XX foi permitido que meninas e meninos frequentassem as mesmas escolas.

Notoriamente, a independência do Brasil foi apenas um modo de prorrogar o controle de Portugal sobre sua, então, ex-colônia. O fato de o Imperador do Brasil ser membro da família real portuguesa e de a legislação aplicada aqui ser também portuguesa evidenciam tal situação. As Ordenações Filipinas continham normas conforme o poder patriarcal estabelecido na Idade Média. A Constituição do Império, de 1824, em seu art. 179, § 13, contemplava o direito à igualdade de todos nos seguintes termos: “A lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, e recompensará em proporção dos merecimentos de cada um.” Na República, em 1890, foi editado o Decreto nº 181, que dispunha sobre o casamento civil, e apresentava como inovação a retirada do direito do marido de impor castigo corporal à mulher e aos filhos.

Somente em 1916 surge o Código Civil Brasileiro, que manteve princípios conservadores, tais como o homem sendo chefe da sociedade conjugal. Assim, havendo discordância entre os cônjuges, prevalecia a vontade do marido. Entre os vários dispositivos discriminatórios em relação à mulher, o art. 240 foi enfático: “A mulher assume, pelo casamento, com os apelidos do marido, a condição de sua companheira, consorte e auxiliar nos encargos da família”. Já o artigo 242 estabelecia um elenco de atos jurídicos que não poderiam ser praticados pela mulher sem o consentimento do marido: I. praticar atos que este não poderia sem o consentimento da mulher; II. alienar, ou gravar de ônus real, os imóveis do seu domínio particular, qualquer que seja o regime dos bens; III. alienar os seus direitos reais sobre imóveis de outrem; IV. aceitar ou repudiar herança ou legado; V. aceitar tutela, curatela ou outro múnus públicos; VI. litigar em juízo civil ou comercial, a não ser nos casos indicados nos arts. 248 e 251; VII. exercer profissão; VIII. contrair obrigações, que possam importar em alheação de bens do casal; IX. aceitar mandato. Indiscutivelmente a mulher foi colocada em segundo plano e discriminada juridicamente.

O Código Eleitoral de 1932 apresenta um avanço nos direitos da mulher com a permissão para o exercício do voto a partir dos vinte e um anos de idade, tendo a Constituição Federal de 1934 reduzido esta idade para dezoito anos.

O Estatuto da Mulher Casada (Lei 4.121/1962) alterou o Código Civil de 1916 e provocou as primeiras mudanças significativas em relação à situação jurídica da mulher casada, dentre elas, destacam-se as que se referem aos direitos patrimoniais quando casada, com vistas a salvaguardar bens da mulher, e, quando de segundo casamento de mulher viúva, com vistas a preservar os direitos dos filhos do primeiro casamento, além disso equipara marido e mulher quanto ao pátrio poder, ainda prevalecendo a vontade do homem, mas assegurado à mulher o direito de recorrer ao Poder Judiciário para solucionar divergências.

A Lei do Divórcio, em 1977, reconhece à mulher uma série de direitos, inclusive estabelece o dever recíproco de prestar alimentos aos filhos. Antes desta lei, as pessoas poderiam se desquitar, isto é, partilhar bens e dissolver a unidade conjugal, mas sem a possibilidade de casar novamente.

A partir do Código Civil de 2002, em consonância com a Constituição Federal de 1988, foi garantida igualdade entre homens e mulheres em relação ao poder familiar. Quanto ao direito de igualdade nas Constituições brasileiras, pode-se observar que de 1824 até 1967 está previsto o direito de igualdade de forma genérica, mas somente em 1988, ficou estampado no art. 5º a proibição de qualquer forma discriminação: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição.” Esta providência foi adotada em vários dispositivos da Carta

a fim de não deixar dúvidas de que a discriminação por sexo estava definitivamente banida. Exemplo emblemático é o art. 226, § 5º, que dispõe: “Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher.”

Na esfera do direito do trabalho houve sensível evolução da proteção dos direitos da mulher, notadamente no que concerne à jornada de trabalho e à proteção à maternidade, mas ainda permanece sensível a desigualdade salarial, que apesar de ilegal, existe de fato.

Sem dúvida, o grande destaque da legislação brasileira em relação à proteção das mulheres é a Lei Maria da Pena – lei 11.340/2006 – editada com o objetivo de coibir e enfrentar todas as formas de violência contra a mulher. Pela primeira vez foi editado um texto legal com foco na violência de gênero, embora o tema ainda seja de difícil assimilação pela comunidade jurídica, principalmente por membros do Poder Judiciário e do Ministério Público, fruto de uma educação machista que perpassa os séculos. Voltaremos a esta lei adiante.

Pesquisas publicadas em 2015 no Mapa da Violência, com dados de 2009 a 2011, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), órgão oficial do governo federal brasileiro, apontam que o Brasil possui a quinta maior taxa de homicídio de mulheres no mundo, sendo a principal causa a violência de gênero. A lei do feminicídio (lei 13.104/2015) altera o Código Penal (de 1940) transforma em homicídio qualificado o assassinato de mulher quando o motivo é o fato de a pessoa morta ser do sexo feminino. Tal lei representou significativo avanço na proteção jurídica às mulheres, pois o Brasil tem uma longa e vergonhosa tradição de assassinatos de mulheres, praticados por homens por ciúmes ou por sentimento de posse sobre o corpo da mulher, sem que houvesse sequer punição, visto que era corriqueira a absolvição com base no argumento de que o homicídio se deu por legítima defesa da honra do homem. Voltaremos à esta lei também adiante.

### III. A LEGÍTIMA DEFESA DA HONRA (DOS HOMENS)

No Brasil, os crimes dolosos contra a vida são julgados por um tribunal do júri (popular) formado por pessoas da comunidade que são escolhidas pelo juiz aleatoriamente para o exercício das funções em cada tribunal do júri. O tribunal é composto por sete jurados e um juiz de Direito. O mérito da causa é decidido pelos jurados e o juiz de Direito apenas elabora a sentença (se for condenatória, incumbe-lhe o cálculo da pena). No julgamento de um réu acusado de feminicídio, usualmente, a maioria dos jurados são homens, pois não há paridade entre homens e mulheres, quando da formação do grupo composto por 21 jurados disponíveis a cada sessão para escolha pelas partes. A defesa pode recusar até 3 jurados imotivadamente e, em geral, recusa mulheres, o que facilita o julgamento favorável ao réu. Na hipótese de o réu ser absolvido contrariamente à prova dos autos e se houver recurso do Ministério Público e for provido, o julgamento é anulado e haverá novo júri, composto por outros jurados. Se o resultado do segundo júri for igual ao primeiro (absolvido contrariamente à prova dos autos) nada mais pode ser feito, porque o sistema processual não permite segunda apelação pelo mesmo fundamento. Assim, um assassinato ficará impune. O Brasil não possui em seu sistema a possibilidade de revisão de sentença absolutória definitiva.

A tese da legítima defesa da honra (dos homens) parece antiquada, mas ainda houve julgados relativamente recentes no Brasil (até 2003), reconhecendo esta aberração jurídica. Vamos citar alguns para ilustrar a situação e o modo como se deu a aceitação ou não da tese. Não encontramos nenhum caso em que a mulher alegasse ter matado o marido por legítima defesa da honra.

Em 1995 foi acolhida a tese de legítima defesa da honra ultrajada por conduta sexual de parceiro com terceiro, pelo Tribunal de Justiça de São Paulo (Apelação Criminal nº 137.157-3/1, 23.02.1995). O assassino surpreendeu a mulher em situação de adultério, matando-a juntamente com seu acompanhante. A tese da legítima defesa da honra foi aceita por expressiva maioria do tribunal do júri e confirmada pelo Tribunal de Justiça de São Paulo, que negou provimento ao apelo do Ministério Público, mantendo a decisão do júri popular.

Em julgamento ocorrido no Mato Grosso do Sul em 2001, o júri popular absolveu o assassino de sua esposa, aceitando a tese de legítima defesa da honra, “porque a vítima não tinha comportamento recatado”. Houve recurso do Ministério Público, mas o Tribunal de Justiça confirmou a absolvição. Manejado outro recurso ao Superior Tribunal de Justiça, então foi dado provimento ao recurso do Ministério Público para anular acórdão do Tribunal de Justiça, mandando o réu a novo julgamento (REsp 203.632/MS, Rel. Ministro Fontes de Alencar, sexta turma, julgado em 9/04/2001, DJ 19/12/2002, p. 454).

Em 2002, em São Paulo ocorreu absolvição pelo Tribunal do Júri, de marido que matou a esposa, porque tomou conhecimento de traição sexual, reconhecendo o júri popular a tese de legítima defesa da honra. Houve recurso do Ministério Público (Apelação Criminal nº 279.800-3/3-00). O Tribunal de Justiça anulou o julgamento por ser a absolvição manifestamente contrária à prova dos autos. Todavia este mesmo Tribunal de Justiça, em outro julgamento ocorrido em 1990, consignou a tese de ser possível a absolvição do homicida da esposa em legítima defesa da honra, desde que houvesse flagrante de adultério, mas no caso isto não ocorreria. Por isso negou provimento ao recurso e manteve a sentença condenatória.

No Rio de Janeiro, em 2002, houve absolvição pelo Tribunal do Júri do assassino da esposa por legítima defesa da honra. O Tribunal de Justiça (Apelação-criminal nº 2002.050.02092, 19.11.2002) não reconheceu a legítima defesa por falta do requisito da excludente de ilicitude, mas admitiu a tese como possível.

Na Paraíba, em 2001, o réu foi absolvido pelo Tribunal do Júri da acusação de homicídio da ex-companheira, por legítima defesa da honra. O Tribunal de Justiça do Estado não aceitou a tese da defesa apenas porque a vítima estava separada do réu e não tinha dever de fidelidade (Apelação criminal nº 2001.003790-7).

No Acre em 2001, julgaram caso em que o réu desferiu 17 facadas na vítima, sua companheira, porque a flagrou em adultério. O Tribunal do Júri o absolveu, reconhecendo a legítima defesa da honra. O Tribunal de Justiça, acolhendo recurso do Ministério Público, decidiu, por maioria (mas não por unanimidade), cassar a absolvição do júri, porque foi manifestamente contrária à prova dos autos, determinando fosse realizado novo julgamento (Apelação Criminal nº 98.000951-0).

Convém registrar que os Tribunais de Justiça dos Estados começaram a rechaçar a tese de legítima defesa da honra, quer por influência do Superior Tribunal de Justiça, quer por mudança cultural do país, consignando em seus julgados que não se pode mais admitir a tese de legítima defesa da honra (dos homens) para matar uma mulher infiel. O que ocorre nestes casos é o orgulho de macho ferido, que age por vingança e não protegido por excludente de ilicitude. Em 2002 o Tribunal de Justiça de São Paulo acolheu recurso do Ministério Público (Apelação Criminal nº 274.634.3/9-00, 5.02.200) e reformou decisão do Tribunal do Júri, mandando o réu a novo julgamento, adotando parecer da Procuradora de Justiça Luiza Nagib Eluf nos seguintes termos:

Essa tese é uma invenção preconceituosa, discriminatória... O Supremo Tribunal Federal já se manifestou no sentido de que honra é bem personalíssimo e intransferível, não podendo ser aceita qualquer absolvição fundada na tese da defesa de honra maculada por ato de terceiro. O adultério cometido pela mulher é de responsabilidade dela, não do marido. A

ideia de que a conduta da esposa infiel fere a honra do cônjuge que, por isso, pode matá-la ou a seu parceiro, é ultrapassada e inadmissível. Os preconceitos estão proibidos pela Constituição Federal de 1988 e, da mesma forma, a igualdade entre homens e mulheres encontra-se definitivamente estabelecida na Lei Maior.

Em 2003, tem-se os últimos julgados nos tribunais discutindo a legítima defesa da honra, sendo que os Tribunais de Justiça não mais admitem a tese, por influência do Superior Tribunal de Justiça.

#### IV. A LEI MARIA DA PENHA E O CRIME DE FEMINICÍDIO

Como resultado deste posicionamento e da mudança cultural, bem como por influência de convenções internacionais, é editada a Lei Maria da Penha – lei 11.340/2006 impondo medidas de proteção à mulher vítima de violência doméstica por questões de gênero. Houve forte reação dos homens contra esta lei, pois eles se sentiam com menos poder frente às mulheres. Alguns críticos chegaram a cogitar da inconstitucionalidade da lei, o que foi repellido pelo Supremo Tribunal Federal (ADC nº 19).

A origem do nome da lei deve-se a uma mulher – Maria da Penha Maia Fernandes –, que durante alguns anos sofreu frequentemente diversas formas de violência física e psicológica causadas por seu marido, e culminou, em 1983, com a tentativa de assassinato dela com uso de uma espingarda enquanto dormia. O agressor alegou um assalto para tentar disfarçar a autoria do crime. A vítima não morreu, mas ficou paraplégica. A violência do marido permanecia e ele tentou mais uma vez matá-la provocando descarga elétrica no chuveiro enquanto ela tomava banho, ela novamente sobreviveu. Ela inicia uma longa luta pela condenação do seu, então, marido. Em 1991, o criminoso foi condenado, mas o júri foi anulado por recurso da defesa. Em 1996, foi novamente condenado, mas recorreu em liberdade. O crime estava em vias de prescrever e por pressão internacional o condenado foi finalmente preso, 19 anos depois do crime. Todavia, cumpriu apenas 2 anos de prisão. Atualmente vive em Natal, no Rio Grande do Norte. O Brasil foi condenado pela OEA por atitude negligente e omissão em relação à violência doméstica, além de ser recomendado a adotar medidas de proteção às mulheres e ter julgamentos mais céleres. Em 2017, Maria da Penha foi indicada a receber o Prêmio Nobel da Paz.

A Lei Maria da Penha não criou nenhuma figura penal, apenas estabeleceu conceitos e mecanismos de proteção à mulher vítima de violência, bem como criou os juizados de violência doméstica e familiar contra a mulher. Conforme o artigo 1º:

Esta lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do §8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

O artigo 5º da referida lei estabelece o que se deve entender por violência doméstica:

Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial: I – no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas; II – no âmbito da família, compreendida como a comunidade

formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa; III – em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Registra, ainda, no parágrafo único do artigo 5º que “as relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual”. Assim, a lei tornou-se mais ampla do que se poderia imaginar, não permitindo o legislador que o intérprete da lei pudesse restringir sua abrangência. Há um tríplice enfoque sobre as situações em que a mulher pode se encontrar ao ser vítima de violência doméstica. O foco da lei é proteger a mulher vítima de violência doméstica, independente de quem seja o agressor ou a agressora.

Prosseguindo no campo conceitual, o legislador identificou as diversas formas de violência contra a mulher, deixando clara a possibilidade de incluir outras formas pelo intérprete da lei.

Art. 7º São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras: I – a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal; II – a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da auto-estima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação; III – a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos; IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades; V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

Considerando o objetivo do presente estudo, os destaques da Lei Maria da Pena ficarão restritos aos aspectos acima, porque são fundamentais para a compreensão do crime de feminicídio, objeto da lei 13.104/2015.

Independentemente desta lei, atualmente os assassinatos de mulheres, quer por ciúmes, quer por sentimento de posse ou de vingança são considerados homicídios qualificados (ou por motivo fútil ou por motivo torpe), sem considerar as outras formas qualificadas pelos meios de execução. Assim, para alguns profissionais do direito, não seria necessária uma lei específica para qualificar a pena de homicídio contra mulher, isto é, o feminicídio.

A lei 13.104/2015 tem mais efeito simbólico do que prático. Simbólico porque o legislador está deixando claro que reconhece e repudia os tão comuns assassinatos de mulheres que são mortas pela sua condição de serem mulheres. O objetivo da lei 13.104 foi o de conferir maior visibilidade à existência de uma punição severa para quem assassinar uma mulher por questões de sexo. É uma mudança de mentalidade para os operadores do Direito. Por isso a entendemos como necessária e fundamental para ampliar a proteção à vida da mulher.

O legislador teve uma preocupação maior, ao estabelecer duas variáveis que indicam a motivação no feminicídio: a primeira, se o crime é praticado em situação de violência doméstica, que abrange todo o contexto descrito no artigo 5º da Lei Maria da Penha, e a segunda, se o crime decorre de menosprezo ou de discriminação à condição de mulher. Identificar situação de violência doméstica é o um dado objetivo, porque descrito o contexto na lei. Já o menosprezo ou discriminação à condição de mulher demandará maior investigação.

Femicídio significa a morte de uma mulher provocada intencionalmente por alguém e pela condição de a vítima ser mulher. Distingue-se do mero homicídio doloso, que é a morte intencional de um ser humano provocado por outro ser humano. O homicídio na forma culposa jamais será considerado feminicídio, pois ausente a intenção de matar um indivíduo por sua condição de ser mulher.

Nem todo o assassinato de mulher é um feminicídio, porque temos de identificar a motivação do agressor. Na hipótese de se tratar de violência doméstica, temos dados objetivos e não há dificuldades, enquanto que na hipótese de se considerar a motivação baseada em “menosprezo” ou “discriminação” à condição de mulher, temos aspectos psicológicos (subjetivos) vinculados ao preconceito em relação ao gênero feminino.

A lei do feminicídio se refere, contudo, ao sexo feminino, ou seja, trata especificamente de questão biológica (pessoa nascida com vagina), não alcança o gênero feminino, situação que pode ser objeto de graves equívocos no julgamento de feminicidas, lamentavelmente. A lei 13.104 especifica o termo “condição de sexo feminino” quando o crime envolve: I – violência doméstica e familiar; II – menosprezo ou discriminação à condição de mulher.

Para excluir os transexuais basta ater-se ao texto legal, pois a lei só se refere a sexo feminino e à condição de mulher. Aqui vai o apelo ao bom senso, para utilizar-se a interpretação sistemática da lei, envolvendo o art. 5º, parágrafo único da Lei Maria da Penha, que trata da violência doméstica, e se refere ao gênero (especificando que independe de orientação sexual da vítima).

Como se não bastasse isso, temos outro problema que surgirá com a aplicação da Lei do Feminicídio. Trata-se da hipótese de o crime ser praticado pelo agressor “sob o domínio de violenta emoção, reagindo à provocação injusta da vítima” (Código Penal, art. 121, § 1º). Esta situação representa uma forma de homicídio com pena atenuada de 1/6 a 1/3, por este motivo é denominado de homicídio privilegiado. É ponto pacífico que esta forma privilegiada de homicídio não é compatível com as formas qualificadas de natureza subjetiva (motivo torpe, motivo fútil, para assegurar a execução, a ocultação, a impunidade ou vantagem de outro crime). Por isso não é possível um homicídio ser qualificado por motivo fútil e ao mesmo tempo privilegiado pelo domínio de violenta emoção. Assim, a pergunta que fica é se o feminicídio (forma qualificada de homicídio) poderia ser praticado também na forma privilegiada, para que o assassino tivesse a pena reduzida.

Considerando que o feminicídio possui duas facetas que o caracterizam: a violência doméstica (situação objetiva) e o menosprezo à condição de mulher (situação subjetiva). Em tese, seria possível combinar-se o feminicídio por violência doméstica com a forma privilegiada de homicídio. Exemplificando uma hipótese: o marido chega em casa e flagra a esposa com outro homem na cama. Dominado por violenta emoção, considerando que há uma injusta provocação da vítima ao trair na própria cama do casal, reage imediatamente e mata a esposa. Esta cena pode encontrar adequação típica no § 1º do art. 121, causa de diminuição de pena (privilegiadora), mas também é um feminicídio por violência doméstica (forma qualificada). Se o agente for condenado e reconhecidas ambas as situações, o juiz

fixará a pena entre 12 e 30 anos pelo feminicídio e depois reduzirá em até um terço em razão da forma privilegiada (a pena poderá ficar em 8 anos de prisão).

Conforme exposto acima na análise de casos julgados, em que foi reconhecida a legítima defesa da honra para matar mulher infiel, o assassinato de mulheres, na maioria das hipóteses era considerado homicídio na forma simples (art. 121, *caput*), com pena de 6 a 20 anos, isso quando não admitida a forma privilegiada do § 1º, com redução de pena de um terço. Por isso defendemos a necessidade de maior rigor na resposta penal aos feminicidas. Romper uma cultura de discriminação e preconceito que atravessa milênios não é tarefa simples. A grande resistência à aplicação da nova legislação está no próprio Poder Judiciário e nos demais operadores do direito. Com a publicação da lei 13.104, o Brasil se tornou o 16º país da América Latina a ter crime específico de feminicídio.

## V. CONCLUSÕES

Durante muitos séculos diversas formas de violência foram naturalizadas. Nas últimas décadas vivemos, ao contrário, e cada vez mais, um processo de sensibilização da sociedade em relação à violência. O que antes parecia natural agora é percebido como decorrente de um certo modo de ser (violento) da sociedade. Com isso a sociedade está mudando, assim como a legislação. E existe um entrelaçamento entre mudanças sociais e mudanças na legislação, de modo que uma influencia e é influenciada pela outra. A legislação quer mudar o modo como as mulheres são tratadas na sociedade, mas são as lutas, em grande parte, de mulheres que provocaram mudanças na legislação. Mulheres se sentem cada vez mais à vontade para vir a público contar sobre as diversas violências que sofreram e sofrem. E o fazem porque acreditam cada vez mais que as pessoas compreenderão que o sofrimento sentido decorre de alguma forma de violência que deve ser sempre repudiada, porque confiam que serão ouvidas e que acreditarão em seus relatos, e porque a legislação lhes diz que mulheres devem ser protegidas de modo especial porque são mais vulneráveis do que os homens dado que vivemos numa sociedade na qual pessoas, em geral, do sexo masculino acreditam que podem dispor dos corpos das mulheres conforme desejam e não conforme mulheres desejam. Por um lado, devemos lamentar que seja necessário criar uma lei como a Maria da Penha e ainda mais lamentáveis são os motivos pelos quais tal lei foi criada, o mesmo podemos dizer sobre a lei que estabelece o crime de feminicídio. É vergonhoso que tantas mulheres sejam agredidas e morta pelo fato de serem mulheres. Contudo, é louvável que a sociedade finalmente reconheça que existe um problema e que o legislador diz claramente para a sociedade que qualquer forma de violência contra mulheres é repudiável.

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BRASIL. Código Civil de 1916. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L3071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L3071.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Código Penal de 1940. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil de 1824. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Código Penal do Império de 1890. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Código Civil de 2002. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2002/110406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2002/110406.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Lei Maria da Penha. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm). Acesso em 20/05/2018.

BRASIL. Lei 13.104/2015. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm). Acesso em 20/05/2018.

PIMENTEL, Sílvia. PANDJIARJIAN, Valéria. BELLOQUE, Juliana. “Legítima defesa da honra”: ilegítima impunidade de assassinos, um estudo crítico da legislação e jurisprudência da América Latina. Disponível em: [http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2014/07/SILVIAPIMENTELetal\\_legitimadefesadahonra2006.pdf](http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2014/07/SILVIAPIMENTELetal_legitimadefesadahonra2006.pdf). Acesso em 20/05/2018,

PORTUGAL. Ordenações Filipinas. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>. Acesso em 20/05/2018.

RIBEIRO, Djamila (2017): O que é lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento.

SOLNIT, Rebecca (2017): Os homens me ensinam tudo. São Paulo: Cultrix.

SOLNIT, Rebecca (2017): A mãe de todas as perguntas. São Paulo: Companhia das Letras.

TELES, Maria Amélia de Almeida (2017): Breve história do feminismo no Brasil e outros ensaios. São Paulo: Alameda.

# **TRATA DE PERSONAS Y TURISMO SEXUAL EN MÉXICO**

MARÍA DE JESÚS RODRÍGUEZ GUERRERO

# TRATA DE PERSONAS Y TURISMO SEXUAL EN MÉXICO

## I. INTRODUCCIÓN:

Las Naciones Unidas declararon 2017 como Año Internacional del Turismo Sostenible para el Desarrollo, según comenta la *UNTWO (World Tourism Organization)*. UNWTO (2017) Considera la OMT que el turismo por ser uno de los sectores socioeconómicos de mayor envergadura y crecimiento de nuestra época, puede estimular el crecimiento económico, crear empleo decente y oportunidades empresariales, así como ayudar a millones de personas a salir de la pobreza y mejorar sus medios de vida. Según la OMT Aplicando políticas adecuadas, el turismo puede contribuir a la igualdad de género, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la protección del patrimonio natural y cultural, además de ofrecer soluciones a muchos otros retos apremiantes a los que se enfrenta hoy nuestro mundo. Asimismo, un turismo inclusivo y participativo puede estimular el diálogo, fomentar el entendimiento mutuo y apoyar los esfuerzos destinados a construir una cultura de paz.

Sensibilizar a las instancias decisorias y al público en general respecto a la contribución del turismo sostenible al desarrollo, movilizándolo a todos los agentes interesados para que juntos hagan del turismo un catalizador de cambio positivo, se consideraron como objetivos del Año Internacional del Turismo Sostenible. (UNWTO 2017)

En el contexto de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), el Año Internacional debería impulsar un cambio en las políticas, en las prácticas empresariales y en el comportamiento de los consumidores, con el objetivo de conseguir un sector turístico más sostenible. En esta línea, el Año Internacional explorará y subrayará el papel del turismo en los siguientes ámbitos clave:

1. Crecimiento económico inclusivo y sostenible
2. Inclusión social, empleo y reducción de la pobreza
3. Uso eficiente de los recursos, protección ambiental y lucha contra el cambio climático
4. Valores culturales, diversidad y patrimonio
5. Comprensión mutua, paz y seguridad

UNWTO (2017)

## II. IMPORTANCIA DE LA INDUSTRIA TURÍSTICA

La industria del turismo se reconoce a nivel mundial, como la más grande, en ella se incorporan amplios sectores de la economía, tales como los servicios de catering, alquiler de automóviles, industria de la hospitalidad y otros, el turismo aporta empleos a más del 8 por ciento de la fuerza de trabajo a nivel mundial, generando una derrama de dinero mayor que cualquier otra industria a nivel global. (López Gustavo & Palomino Bertha 2017). Nos comenta la OMT que los ingresos por turismo internacional obtenidos por los destinos de todo el mundo han pasado de 495.000 millones en 2000 a 1,260.000 millones en 2015. El turismo es una categoría importante del comercio internacional de servicios, representa hoy el 7% de las

exportaciones mundiales de bienes y servicios, frente al 6% de 2014, ya que el sector ha tenido, en los últimos cuatro años, un crecimiento superior al del comercio mundial. Como categoría mundial de exportación, el turismo ocupa el tercer puesto, tan sólo por detrás de combustibles y de productos químicos y por delante de alimentación y de la industria de automoción. En muchos países en desarrollo el turismo es incluso, el primer sector en exportaciones.

Se considera que el arribo de turistas internacionales pasó de 25 millones en 1950 a 700 millones en el año 2000 y se espera, por proyecciones realizadas por la OMT, que esta cifra llegará a más de 1500 millones de personas para el año 2020. El crecimiento de la industria turística en las últimas décadas ha sido relevante como generador de empleo, actualmente a nivel mundial, una gran cantidad de puestos de trabajo están vinculados con la industria turística de manera directa o indirecta. (OMT. 2016). Por este motivo un gran número de países promueven el turismo y lo consideran como una vía para obtener fuentes de inversión extranjera y generar riqueza.

Con el aumento del turismo, también se ha desarrollado la conciencia de la comunidad internacional respecto a promover la sostenibilidad de la industria turística, para lograr este propósito es necesario que el turismo cree un impacto social positivo, esto se lograría si la industria turística demostrara tener un alto grado de responsabilidad social y ética. La actividad turística, trae consigo un impacto que trasciende el mero beneficio económico que las personas o las empresas dependientes de ésta logran obtener. Se reconoce que el turismo puede afectar de manera importante los entornos culturales y sociales de muchos países y comunidades, así como modificar sus estructuras culturales y sus tradiciones, pero lo más grave es que puede encubrir y crear algunas actividades delictivas como la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes. UNICEF (2005) "Prevención de la explotación sexual comercial en niños, niñas y adolescentes. Contribuyendo a un turismo sostenible en Centro América". (UNICEF 2005)

### III. TURISMO SEXUAL

La paradoja en este tema, es que alrededor del turismo, sigue incrementándose y ocultándose una nueva modalidad: el turismo sexual. Hablar de turismo sexual significa un problema considerable de prostitución, sobre todo si hablamos de niñas, niños y adolescentes, aunque no es exclusivo, pues también se incluyen a mujeres y hombres adultos.

Cuando hablamos de turismo sexual, sabemos que utilizan a seres humanos para esta actividad, el problema radica en que la mayoría de las ocasiones son víctimas a merced de tratantes de personas, es un delito considerado grave a nivel mundial y en el caso de México, existe una legislación al respecto, pues nuestro país ha firmado y ratificado acuerdos que previenen y castigan la trata, tales como el tratado de Palermo. (Tratado de Palermo 2000):

#### III.1 *Tratado de Palermo*

Artículo 3 Definiciones Para los fines del presente Protocolo:

a) Por "trata de personas" se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo,

la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos;

b) El consentimiento dado por la víctima de la trata de personas a toda forma de explotación intencional descrita en el apartado a) del presente artículo no se tendrá en cuenta cuando se haya recurrido a cualquiera de los medios enunciados en dicho apartado;

c) La captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de un niño con fines de explotación se considerará "trata de personas" incluso cuando no se recurra a ninguno de los medios enunciados en el apartado a) del presente artículo;

d) Por "niño" se entenderá toda persona menor de 18 años.

Tratado de Palermo (2000):

Actualmente a nivel mundial, el fenómeno de explotación sexual de niños, niñas y adolescentes ha crecido en grandes dimensiones, por lo que es urgente reconocerlo y visualizar que dentro de la industria turística este fenómeno ha penetrado profundamente. La explotación sexual de niños, niñas y adolescentes a nivel turismo, en la actualidad, es un fenómeno mundial, tanto a países emisores como a países receptores de turistas. Sin embargo, aunque existe evidencia considerable sobre el fenómeno en comento, los diferentes actores tanto gremiales como empresariales de la industria turística han reconocido tardíamente este suceso, lo que ha repercutido en agravar las terribles consecuencias. Es hasta los últimos años que se ha iniciado una valoración de la vinculación entre el turismo y la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes. Por fortuna hoy en día se empieza a brindar atención a esta vinculación.

UNICEF (2005) “Prevención de la explotación Sexual comercial en niños, niñas y adolescentes. Contribuyendo a un turismo sostenible en Centro América” (UNICEF. 2005)

Existen valoraciones que han realizado diversas organizaciones no gubernamentales como ECPAT Internacional u otros organismos internacionales como la OMT y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), que consideran que el número de niños, niñas y adolescentes que se convierten en víctimas del negocio de la explotación sexual en el mundo entero es de más de un millón por año. Basándonos en estos datos podemos observar que, a escala mundial, este fenómeno representa un negocio bastante lucrativo. UNICEF (2005)

La gravedad del fenómeno de turismo sexual consiste en que no sólo provoca daños en las víctimas a las cuales explota, pues además genera riesgos a corto mediano y largo plazo, puesto que dañan la imagen de las empresas turísticas, de los puntos determinados de turismo, además de crear una imagen negativa de los países donde se practica, generando estereotipos negativos. Los daños que el turismo sexual provoca, sean económicos culturales, sociales y de salud entre otros, tardan muchos años en ser subsanados por los países receptores. (UNICEF 2005)

#### IV. TIPO DE CONDUCTAS Y DELINCUENTES QUE LA REALIZAN

Nos dice Rosa Marta Cortina de Brown, presidenta de la Federación Internacional de Asociaciones de Ejecutivas de Empresas Turísticas, que “debe quedar claro que la industria del turismo no está de ninguna manera involucrada en las actividades de comercio sexual, ni participa como cómplice”. “Los turistas que participan en el comercio sexual forman parte de una amplia gama de grupos de explotadores sexuales de la infancia cuya participación relativa varía de país

en país. Entre ellos, están los siguientes: clientes, viajeros de negocios, marineros, camioneros, trabajadores fronterizos, inmigrantes, soldados, expatriados, trabajadores sociales e individuos que contratan personal doméstico, etc., todos ellos pueden ser nacionales o extranjeros. En general, una gran parte de las personas que explotan sexualmente a los niños, niñas o adolescentes proceden del entorno más próximo a ellos, de tal forma que sólo se puede atribuir a los turistas internacionales un porcentaje muy reducido de los casos de explotación sexual de niños, niñas y adolescentes. Sin embargo, el número de turistas con inclinaciones hacia el abuso sexual de niños, niñas o adolescentes parece estar aumentando". (Cortina, Rosa Martha. UNICEF 2005)

## V. ORGANIZACIONES Y LEYES PENDIENTES CONTRA EL TURISMO SEXUAL

En cuanto a organizaciones podemos mencionar a: ECPAT Internacional, (*ECPAT end child prostitution, child pornography, and Trafficking of children for sexual purposes*) u otros organismos internacionales como la OMT, *UNTWO* y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (*UNICEF*), en cuanto a Leyes está el Tratado de Palermo mencionado en páginas anteriores, el cual ha sido firmado por México.

Desde hace varios años, preocupados por el incremento del turismo sexual, varios organismos se han preocupado por crear estrategias de seguimiento contra este fenómeno, podemos mencionar a la OMT, que, en la Asamblea General de la misma, tuvo lugar en El Cairo en el año 1995, adoptó la Declaración de la OMT sobre la Prevención del Turismo Sexual Organizado. En esa Declaración, la Asamblea General rechaza el turismo sexual organizado, por ser una actividad de explotación de seres humanos que subvierte los objetivos fundamentales del turismo. En particular, la Asamblea General denunció y condenó el turismo sexual que afecta a la infancia, porque constituye una violación al artículo 34 de la Convención sobre los Derechos del Niño. (OMT 1995)

### Artículo 34 Explotación sexual

Los Estados Partes se comprometen a proteger al niño contra todas las formas de explotación y abuso sexuales. Con este fin, los Estados Partes tomarán, en particular, todas las medidas de carácter nacional, bilateral y multilateral que sean necesarias para impedir: La incitación o la coacción para que un niño se dedique a cualquier actividad sexual ilegal; La explotación del niño en la prostitución u otras prácticas sexuales ilegales; La explotación del niño en espectáculos o materiales pornográficos.

ONU (1990)

En el texto: Prevención de la Explotación Sexual Comercial de Niños, Niñas y Adolescentes, se reconoce la existencia del turismo sexual y aunque se menciona que el sector turístico no es responsable de la comisión de este delito, señala que por medio de sus empleados sí puede verse involucrado e incluso podría aparecer como cómplice de este delito, por lo que solicita al sector turismo emprender acciones para erradicar las prácticas de turismo sexual, por ejemplo: proporcionar información a los turistas sobre códigos deontológicos, consecuencias legales y riesgos para la salud, especialmente si se involucran niños, niñas y adolescentes. (Cortina, Rosa Martha. UNICEF 2005)

Los esfuerzos de la OMT contra el turismo sexual se vieron favorecidos por el clima propicio que generó el Primer Congreso Mundial contra la Explotación Sexual Comercial de los Niños (Estocolmo, 1996). Ese congreso, fue el primer foro de alto nivel internacional en el cual se logró hablar abiertamente del problema de la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes y de la magnitud que había alcanzado en el ámbito internacional.

En el Segundo Congreso Mundial contra la Explotación Sexual Comercial de los Niños, celebrado en Yokohama en el 2001, se reiteró el compromiso mundial de atacar de raíz el problema de la explotación sexual comercial y se insistió nuevamente en la colaboración con el sector de turismo.

Como respuesta al Programa de Acción de Estocolmo, la OMT creó en 1997 el Grupo de Acción sobre la Prostitución Infantil y Turismo. Posteriormente, el nombre de ese grupo se cambió por el de “Grupo de Acción para Proteger a los Niños de la Explotación Sexual en Turismo”, con el fin de enfatizar en la función de protección de los niños y niñas de los países receptores. Su misión consiste en prevenir, descubrir, aislar y erradicar la explotación de niños y niñas en el turismo. También se contó con la colaboración de ECPAT Internacional, que es una red internacional de organizaciones e individuos que lucha contra la eliminación de la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes.

## VI. MÉXICO TRATA Y TURISMO SEXUAL

De acuerdo con la directora de la Comisión Unidos contra la Trata, Rita María Hernández, México ocupa el segundo lugar a nivel mundial en turismo sexual infantil y está catalogado como un país fuente de tránsito y destino de trata de personas. Hernández refirió que el problema es: “un cáncer que ha crecido silenciosamente durante los últimos 15 años”, mencionó que según datos de la OIM Organización Internacional para las migraciones, cada año se producen más de 600 millones de viajes turísticos internacionales. El 20% de estos viajes, los turistas buscan sexo y el 3% confiesa tener tendencias pedófilas, ello significa una cantidad superior a los tres millones de personas que viajan por el mundo buscando sexo con menores de edad. Rita Hernández, comentó que, junto con la esclavitud sexual y la pornografía infantil, es una de las tres modalidades alarmantes de explotación sexual, identificadas en el país y que México está catalogado como país fuente de tránsito y destino de trata de personas y que a nivel mundial es el negocio ilícito más lucrativo sólo detrás del narcotráfico. (Hernández, Rita. 2017)

El secretario de turismo federal, Enrique de la Madrid y su homólogo de la Ciudad de México, Miguel Torruco, en noviembre de 2016 firmaron un: “Acuerdo para la implementación de un código de conducta nacional para la protección de las niñas, niños y adolescentes en el sector de los viajes y el turismo”, este mismo fue firmado hace tres años por el gobernador del Estado de México, Eruviel Ávila. Ahora la cadena City Express en todos sus hoteles fue la primera en implementar el Código de Conducta Nacional de Sectur, sobre el combate a la trata y explotación infantil.

Según Unicef, en el año 2000 eran 16 mil los niños y adolescentes explotados sexualmente en México, mientras que las cifras que en la actualidad Enrique de la Madrid menciona rondan los 20 mil. En palabras de Enrique de la Madrid “para combatir este mal se requiere del trabajo conjunto de la iniciativa privada y gobierno de los tres niveles, pero son muchos los estados que han volteado para otro lado y pocas las empresas que se han interesado”. (Armenta, Gustavo 2016)

Por lo que hemos comentado, la trata de personas relacionada con el turismo sexual en México, tiene como principales víctimas a niñas, niños y adolescentes, sin embargo, otro importante grupo de víctimas son mujeres jóvenes mexicanas e incluso extranjeras. El año pasado (25 de noviembre de 2017) y este año (2018), en México se logró desarticular sólo a dos bandas de trata de personas, una en Toluca Estado de México y otra en la Cd. de México, la banda localizada en Toluca tenía en su poder a 24 mujeres de Venezuela y Colombia, cuyas edades fluctuaban entre los 21 y 39 años, a quienes enganchaban con la promesa de un buen trabajo y ya instaladas en el país, les quitaban su pasaporte las obligaban a prostituirse y las amenazaban con perjudicar a su familia si no obedecían. En este caso, afortunadamente, la policía actuó de modo correcto, la labor fue ardua y tardaron tres meses para lograr desarticular esa red internacional de trata de personas. (El Universal 2017)

En el caso de la Cd. de México las víctimas eran 18 mujeres extranjeras: 10 venezolanas, 7 colombianas y una paraguaya, fueron localizadas el 17 de abril 2018, en dos departamentos de una colonia en la Ciudad de México, el operativo estuvo a cargo de un grupo de policías de investigación y de la policía federal, después de que un juez de la PGJ otorgara la orden de cateo del lugar donde se encontraban estas mujeres logrando su rescate. En este caso, aunque en el momento de la liberación de estas mujeres no se conocía aún el modus operandi de los tratantes, se manifestó que el operativo se dio en seguimiento a la liberación de dos mujeres de nacionalidad venezolana en el mes de enero 2018, presuntamente vinculadas al portal de *scorts* por internet: “Zona Divas”. (Eje Central 2018).

Para comprender como sucede el delito de trata de personas en México, respecto a los casos mencionados anteriormente, comentó que el 18 de abril se detuvo a una mujer cuyo nombre omito, reconocida como la lideresa de *scorts* en la Ciudad de México, esta mujer fue reconocida como la administradora de la página web “Zona Divas”, en la que presuntamente anunciaban mujeres extranjeras para ser explotadas sexualmente. Esta mujer fue vinculada a proceso en audiencia privada, donde se le imputó el delito de trata personas contra dos mujeres, y lo inexplicable del caso es que podrá seguir su proceso en libertad, por lo que la Procuraduría General de Justicia de la Ciudad de México apelará el fallo del juez de control para solicitar que se modifique a prisión preventiva. (UNOTV 2018)

Los casos mencionados fueron producto de investigaciones realizadas por la policía de México y con apoyo de la Interpol, que se desprendieron de los feminicidios de tres mujeres extranjeras, dos venezolanas y una argentina, de quienes omito nombres, pero se pueden visualizar en liga anexa. Estas mujeres en algún momento estuvieron ligadas a la página Web “Zona Divas”. (Así sucede Guanajuato 2018)

Por lo antes comentado podemos asegurar que la trata de personas en México es un delito que se comete frecuentemente y de manera constante. Nos percatamos a través de las noticias y los documentos de diversas organizaciones, que no se trata de un delito aislado, sino de un delito que va creciendo aceleradamente.

Lo que resulta alarmante es la forma de operar de la policía en estos casos de trata, en uno de ellos se menciona que tardaron tres meses en la investigación (caso Toluca) para poder rescatar a 24 mujeres y en la Cd. de México la liberación de 18 mujeres, se logró sólo después del feminicidio de tres mujeres, hechos por los que la policía investigó, localizó a las mujeres y detuvo a una de las operadoras, pero un juez la liberó para que siga su proceso en libertad, aunque la procuraduría mexicana se inconformó y solicitó que esta mujer siga el proceso desde prisión preventiva. Cabe preguntarse en estos casos, por qué tarda tanto la policía en operar en

los casos de trata de personas y cuáles son las causas por las que un juez otorga libertad para continuar un proceso a una presunta delincuente responsable de trata de personas. Desde luego que cada uno de estos puntos tiene una respuesta y se puede desarrollar, pero no son temas de este trabajo; lo que sí acontece es que ante los ojos de la sociedad resulta alarmante y desalentador la forma cómo se observa la aplicación del derecho y la justicia en México, desde luego, desde la óptica de los delincuentes operadores de trata de personas, también tiene un mensaje, en este caso favorecedor.

Por otro lado, aunque en muchos casos los operadores de este delito son personas del mismo país e incluso del mismo pueblo de las víctimas, (s/f) “La trata de personas...” También se tiene la percepción de que el crimen organizado, es uno de los principales actores en la comisión de este delito y tiene redes a nivel nacional e internacional. De ahí que se pueda presumir que existe la intervención del crimen organizado en este delito, en ocasiones utiliza este delito como complementario al narcotráfico u otras actividades delictivas. Se considera que la trata de personas genera ganancias considerables que a los delincuentes les genera menores riesgos, las ganancias que el crimen organizado puede obtener de la trata de personas está vinculada a la posibilidad de vender una y otra vez a la persona a diferentes postores o traficantes que irán haciendo uso de las personas en distintas actividades, desde la explotación sexual, explotación laboral e incluso y por desgracia se podría cerrar el eslabón vendiendo a la persona para tráfico de órganos. (Sampó, Carolina 2017)

## VII. COMO EVITAR LA TRATA Y EL TURISMO SEXUAL

No existe una fórmula de cómo evitar la trata de personas en el mundo y se torna muy difícil en países como México donde la pobreza tiene un enorme crecimiento día a día. (Martínez, Thamara 2017)

La educación es una forma de prevenir este tipo de delito, pero existe un gran problema, pues con la pobreza, la educación para muchas familias queda en segundo plano. Además del grave estado en el que se encuentra el sector educativo en México, debido a políticas de gobierno endurecidas en contra de los maestros. (Gil Antón, M. 2015)

Por otra parte, los programas de educación no contemplan temas de prevención contra este tipo de delitos, aunque en México existen campañas y programas de prevención en contra del delito de trata de personas, como el del Instituto Nacional de las Mujeres, INMUJERES (2016) o de la Comisión Nacional de Derechos Humanos. (CNDH 2010), sólo por mencionar algunas, éstas no se hacen extensivas de manera oportuna ni permanente a toda la población ni en las escuelas.

Otra manera de evitar la trata de personas y turismo sexual es seguir incidiendo, alertando y dando a conocer este delito en todos los foros donde podamos y esto debemos hacerlo todas las personas que conocemos este delito: profesores, estudiantes y todas las personas que tenemos conocimiento de ello. También es necesario que el gobierno se involucre de una manera eficaz y efectiva en el combate a este delito, realizando todos los programas, proyectos y campañas de prevención contra el mismo, realizándolos de manera permanente, logrando que se lleven a todos los espacios públicos, pueblos, ciudades grandes y pequeñas y, sobre todo, a las escuelas en todos los niveles, desde preescolar hasta licenciatura.

Por el lado de las autoridades, policías y todo el personal que está al frente de la aplicación de justicia en todos sus niveles, capacitándolos con cursos para que logren los conocimientos necesarios sobre el delito en mención, incluye también hacer conciencia en las autoridades

atendiendo este tipo de delito para evitar que desestimen la comisión de éste y lograr que la ley se aplique adecuadamente y una de éstas es, no permitiendo que exista la impunidad.

Realizar una campaña permanente de persecución de este delito, dándole la importancia debida, puesto que se trata de seres humanos. Los tiempos para la investigación y liberación de trata de personas debe ser rápida y eficiente. No es mucho pedir, solamente que realicen su trabajo.

## VIII. CONCLUSIONES

En México, por lo comentado en este trabajo, se observa una situación complicada para solucionar a corto plazo la comisión de delitos de trata de personas en todas sus modalidades. Es preocupante a todas luces tener conocimiento de la comisión de este delito, saber que van aumentando los casos, es espantoso observar el desamparo de las víctimas y la incapacidad del gobierno para hacer frente y sancionar a los delincuentes que realizan este espantoso delito. Pero también surge la duda ¿Existe incapacidad de parte del gobierno para investigar, actuar y sancionar a los delincuentes de este delito tan perverso y atroz? O existe a propósito un actuar coludido, de ojos cerrados, de actuar lento y de incierta aplicación de sanciones y nula aplicación de justicia. ¿El crimen organizado tiene amarrado de las manos al gobierno mexicano y sus instituciones de justicia?

Sostengo la importancia de visibilizar este fenómeno a través de distintos foros, seminarios, congresos, para alertar a toda la sociedad y que reconozcan el delito de turismo sexual, evitando la implicación de este delito de niñas, niños, adolescentes, mujeres y hombres.

En México, es necesaria la sensibilización y capacitación de las autoridades judiciales y las personas que se están formando para ser profesionales de la justicia en todos los campos, fiscales, jueces, encargados de impartir justicia, así como todas las policías con la colaboración de las Universidades que imparten licenciaturas en derecho o vinculadas a estas áreas. También las Comisiones de Derechos Humanos nacional y locales, los organismos protectores de los derechos de niños, niñas y adolescentes y las estructuras gubernamentales encargadas de velar por los derechos de las mujeres, niños y niñas como INMUJERES.

Es necesario que el gobierno mexicano cumpla con su obligación respecto a la protección de la sociedad en general y en cuanto a este tema, tiene varias obligaciones: aplicar y respetar el Tratado de Palermo y las leyes que de éste han surgido en México. Tratado que el gobierno mexicano ha signado y ratificado, ello deriva en que debe agotar todos los recursos necesarios para evitar la comisión de este delito y su expansión, así como la aplicación de la ley en caso de que acontezca. También tiene la obligación de prevenir este delito, utilizando los recursos con los que cuenta: campañas, talleres, educación, y sobre todo mucha disposición.

## IX. REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Armenta, Gustavo (2016) “El turismo sexual infantil”

En: [www.elfinanciero.com.mx/opinion/gustavo.../el-turismo-sexual-infantil-en-mexico] (15/03/2018)

Así sucede Guanajuato (2018) “Cae lideresa de “Zona Divas” En: [asisucedegto.mx>Noticias>Nacional] (15/05/2018)

CNDH (2010) “Campaña Nacional Prevención de Trata de personas” CNDH. En: [www.cndh.org.mx/Campaña\_trata] (12/04/2018)

Combatiendo el turismo Sexual con niños y adolescentes preguntas frecuentes. ECPAT International. En: [http://www.ecpat.org/wp-content/uploads/legacy/cst\_faq\_spa.pdf\_] (03/04/18)

Eje Central (2018) “Rescatan a 18 extranjeras víctimas de trata en la Benito Juárez” En: [www.ejecentral.com.mx/procuraduria-capitalina-libera-18-mujeres-retenidas-en-la-bj/] (17/05/2018)

El Universal (2017) “Rescatan a 24 mujeres extranjeras explotadas sexualmente” En: [www.eluniversal.com.mx>Nación>Seguridad] (18/12/2017)

Gil Antón, M. (2015) “Según la SEP, profesores son las causas del problema, entonces deberían ser parte de la solución” [www.educacionfutura.org/segun-la-sep-profesores-son-la-causa-del-problema-entonc...] (03/04/2018)

Hernández, Rita. (2017) “México segundo lugar a nivel mundial en turismo infantil” En: [https://www.publimetro.com.mx/mx/noticias/2017/02/15/mexico-segundo-lugar-nivel-mundial-turismo-sexual-infantil.html] (23/05/2018)

INMUJERES (2016) “Prevención de la Trata de Personas”. En: [https://www.gob-mx/inmujeres/acciones-y.../prevencion-de-la-trata-de-personas] (09/10/2018)

(s/f) “La trata de personas y el crimen organizado en América Latina” En: [www.antilavadodenedinero.com/antilavadodenedinero-casos-articulo.php?...trata-de-personas] (12/03/2018)

López Gustavo & Palomino Bertha (2017 enero 3) “Turismo y Medio Ambiente”. Extraída el 21/05/2018 desde: [https://planeta.com/9805ecoboom] (21/05/ 2018)

Martínez, Thamara (2017) “Aumenta tasa de pobreza en México: Cepal – El Financiero” En: [www.elfinanciero.com.mx/.../mexico-ocupa-segundo-lugar-en-crecimiento-de-la-pob...] (12/03/2018)

OMT (2016) “Panorama OMT del turismo internacional” En: [www.e-unwto.org/doi/pdf/10.18111/9789284418152] (02/04/2018)

OMT (1995) “Declaración de la OMT sobre la prevención del turismo sexual organizado” En: [https://www.eunwto.org/doi/pdf/10.18111/unwtodeclarations]1995.21.21.1] (15/03/2018)

Sampó, Carolina (2017) “Narcotráfico y Crimen Organizado una Muestra de Cómo el Crimen Organizado Avanza en Argentina” En Revista: de Relaciones internacionales, Estrategia y Seguridad, volumen 12, núm. 2, julio-diciembre, 2017, pp. 267-286. En: [www.redalyc.org/pdf/927/92751348012.pdf] (20/03/2018)

Tratado de Palermo (2000) “Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional” En: [//www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/ProtocolTraffickingInPersons\_sp.pdf. Art. 3] (12/04/ 2018)

UNICEF (2005) “Prevención de la explotación Sexual comercial en niños, niñas y adolescentes. Contribuyendo a un turismo sostenible en Centro América” UNICEF. 2005. En: [[https://www.unicef.org/honduras/Prevencion\\_de\\_la\\_ESC\\_esp\(9\).pdf](https://www.unicef.org/honduras/Prevencion_de_la_ESC_esp(9).pdf). p 4.] (21/05/2018)

UNOTV (2018) “Cae lideresa de escorts; así enganchaba a mujeres” En: [<https://www.unotv.com/.../vinculan-proceso-administradora-pagina-web-escorts-cdmx>] (15/05/2018)

UNWTO “2017 Año Internacional del turismo sostenible para el desarrollo. Guía para celebrarlo juntos”. En: [<http://cf.cdn.unwto.org/sites/all/files/intyear/unwto-brochure-IY2017.pdf>] (19/03/2018)

# **LA PRESENCIA DE LA MUJER EN LOS SINDICATOS MAYORITARIOS EN ANDALUCÍA**

ROMERO GARRIDO, LAURA

# LA PRESENCIA DE LA MUJER EN LOS SINDICATOS MAYORITARIOS EN ANDALUCÍA

## I. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Desde las primeras iniciativas legislativas en el ámbito laboral, como es la Ley Benot, de 24 de julio de 1873 así como la posterior La Ley Dato de 13 de marzo de 1900, el interés del legislador parecía en su afán protector alejar a las mujeres del mundo laboral reduciendo su jornada, o evitándole diversos trabajos considerados “no aptos” por razones de género. De ahí, que el impulso de la legislación promovido por los movimientos sociales, con un elevado paternalismo, excluía a las mujeres en la toma de sus propias decisiones en el ámbito laboral. Tal situación no venía sino a reforzar su posición subordinada en una sociedad patriarcal.

A día de hoy, cuando ya han pasado casi 20 años del siglo XXI, el devenir de los acontecimientos debería haber eliminado cualquier vestigio de esas limitaciones y desigualdades de las mujeres. No obstante, la crisis económica ha afectado de manera intensa a la mujer en su trayectoria laboral, aun no consolidada, a pesar del gran avance en este sentido. En España se aprecia una leve recuperación descendiendo el desempleo desde que se alcanzaron las cuotas más altas en 2013 (Observatorio de las ocupaciones del Ministerio de Empleo y Seguridad Social, 2017). Sin embargo esta recuperación no afecta por igual a hombres y mujeres. Destacando así, como las mujeres se encuentran en desventaja y son el colectivo más perjudicado en las fluctuaciones del mercado de trabajo, teniendo más dificultades en recuperar su posición anterior y viéndose un claro retroceso en su incorporación al ámbito laboral.

Examinando las principales políticas públicas en España así como analizando los objetivos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2014) en materias que afectan directamente a las mujeres en el trabajo (maternidad, paternidad, etc...) se aprecia cómo estas medidas no vienen a solucionar la situación de estas, sino a alejarlas de una posición que les permitiría equipararse laboral, económica y socialmente al hombre. Es por esto que el papel de los sindicatos es crucial para garantizar la posición de las mujeres en el mercado de trabajo.

## II. MUJER Y EMPLEO

Desde la entrada de la mujer en el mundo laboral ésta ha sido relegada a trabajos considerados femeninos, siempre relacionados con roles sociales asociados a su género (León, 2003). E incluso utilizada para aportar “belleza” al comercio en pequeñas y medianas empresas familiares, que son las que más abundan en nuestro país y que en épocas de crisis mantienen la economía a flote.

Por lo que se refiere a la estructura laboral en España, esta viene condicionada por la temporalidad y precariedad en el empleo que afecta más a las mujeres (Rubio, 2001: 55-64). Esta situación se ha ido generalizando siendo la dinámica actual la propensión a la flexibilidad,

---

<sup>1</sup> Esta ponencia forma parte del trabajo realizado con una beca de colaboración en el Área de Ciencia Política y de la Administración, del departamento de Derecho Público y Privado Especial de la Universidad de Jaén, en la convocatoria 2017/18. El estudio ha sido desarrollado para el trabajo de Fin de Grado de Relaciones Laborales y Recursos Humanos impartido en la Universidad de Jaén.

Para el análisis de la composición y número de participantes en los sindicatos mayoritarios andaluces se han utilizados datos inéditos extraídos de las propias organizaciones sindicales.

Debido a las normas de extensión del Congreso es imposible explicitar el contenido del estudio en su totalidad.

alejándonos de un modelo de empleo donde tradicionalmente primaba la estabilidad (Miguélez y Prieto 2009: 275-287). Las reformas laborales que se vienen sucediendo buscando la flexiseguridad (Valdés y Lahera, 2010) han supuesto un incremento de flexibilidad en las relaciones laborales hasta el límite, donde el poder empresarial supera la presión que el resto de actores pueden ejercer, además de ser mínima la seguridad en el empleo para los trabajadores/as afectados (Gorelli, 2013: 51-82).

Ya lejos de los primeros movimientos feministas que luchaban por la equiparación de derechos en todos los ámbitos, en la actualidad la preocupación de las mujeres trabajadoras deja en segundo plano la discriminación directa para centrarse en la discriminación indirecta que paraliza sus posibilidades de ascenso limitando la carrera profesional (Tomei, 2003: 441-459). Desde esta perspectiva la eliminación del “techo de cristal” que dificulta el progreso profesional de las mujeres en un sistema dominado por hombres (Burin, 1990) es o debe ser una prioridad en las metas que las mujeres deben exigir.

Hay que mencionar además que la progresiva incorporación de la mujer en la esfera laboral no ha creado conciencia ni ha supuesto la asunción de tareas domésticas por parte de los hombres. Se sigue aceptando en la conciencia social, que la responsabilidad económica está asociada al rol masculino y la responsabilidad doméstica al rol femenino; Si la conciliación supone un avance en la distribución horaria, la corresponsabilidad es el medio para hacerlo efectivo (Torns, 2011: 5-13).

Al mismo tiempo, el número de parados/as en Andalucía en 2017<sup>2</sup> aun siendo más alto en mujeres, no difiere mucho con respecto a los hombres, pero analizando la jornada de trabajo se observa como las mujeres superan más del doble en jornadas a tiempo parcial, siendo los porcentajes de estas cifras los que se detallan a continuación para la población andaluza:

El 52,18% de la población ocupada son hombres que realizan su actividad a tiempo completo.

El 4,69 % de la población ocupada son hombres que realizan su actividad a tiempo parcial.

El 31,30% de la población ocupada son mujeres que realizan su actividad a tiempo completo.

El 11,84% de la población ocupada son mujeres que realizan su actividad a tiempo parcial.

Por tanto se puede afirmar que las mujeres ocupan mayoritariamente empleos con peores condiciones con jornadas reducidas, si bien las causas pueden ser por decisión propia o impuesta ante la imposibilidad de otras alternativas. Decisión que han de tomar porque tienen que dividir el tiempo entre el trabajo asalariado y el trabajo doméstico y/o de cuidados de familiares y en definitiva no remunerado. Las mujeres han de realizar el trabajo asalariado bajo unas condiciones que les permitan compaginar sus “obligaciones sociales” (Fernández, Tobío, 2005). Circunstancia propiciada por el rol asumido a lo largo de la construcción social donde se ha impuesto la masculinización en el trabajo remunerado. La situación del hombre apenas ha cambiado a lo largo de los años, manteniendo intacto su posición en el plano laboral, por el contrario el lugar que ocupan las mujeres en el mercado de trabajo ha evolucionado. Ha pasado de encontrarse en una posición subordinada económicamente a asumir nuevos retos en el empleo pero sin desechar las obligaciones anteriores, siendo las únicas implicadas en solucionar la conciliación familiar (Meda, 2002)

Otra circunstancia que no deja al margen la posición de las mujeres es el análisis de los sectores donde principalmente se localiza el trabajo feminizado. La segregación horizontal del trabajo (Gómez, 2001: 123-140), entendida como la división sexual que se produce por las

---

<sup>2</sup> Datos obtenidos del Instituto Nacional de Estadística (INE) en marzo 2018.

características de las ocupaciones hace que algunos puestos de trabajo se comprendan más idóneos para mujeres o para hombres, lo que se traduce en que las profesiones más feminizadas son las que menores salarios tienen y menor posibilidad de promoción presentan. Las profesiones en las que se encuentran mayoritariamente las mujeres son los servicios y ramas que están relacionadas con el trabajo doméstico o que tradicionalmente era ocupado por mujeres como es la educación o sanidad (Iglesias, Llorente, 2010: 81-105).

Así mismo, el tejido empresarial español está conformado por una mayoría de pequeñas y medianas empresas (PYMES<sup>3</sup>). De este panorama podemos destacar la dificultad de hacer visible la presencia de las mujeres, debido a la menor transparencia en datos de estas empresas, ya que las obligaciones formales sobre condiciones y detalles de contratación solo son obligatorias para las empresas de más de 250 trabajadores/as. También es en estas empresas donde menor representación de los/as trabajadores/as existe pues ésta no es obligatoria, por lo que en las pequeñas empresas de menos de diez trabajadores al no tener representación unitaria deja de ser atractivo para la representación sindical a efectos de obtener la consideración de sindicatos mayoritarios (Ley N° 16660, 1985).

Todas las circunstancias analizadas colocan a las mujeres en una situación difícil a la hora de encontrar un empleo y hacerse hueco en el mercado de trabajo, aun así la evolución es notable. Si bien, estos logros están aún en sus comienzos pues el ascenso a una posición privilegiada dentro de las organizaciones laborales es un tema de debate. Aun siendo difícil la incorporación de las mujeres al empleo en la actualidad parece no ser una cuestión prioritaria, en cambio una vez alcanzado esta meta el reto es la supervivencia dentro del mismo y el ascenso promocional (Barberá, Ramos, Sarrió, 2000: 46-52). Y es aquí donde las organizaciones sindicales han de desempeñar un papel idóneo no solo en la incorporación de este colectivo al empleo si no que han de velar por el cumplimiento de la igualdad dentro del mismo.

### III. SINDICATOS

Los sindicatos son asociaciones de trabajadores/as que se agrupan para la defensa de los intereses que les son propios (Monereo, Molina y Moreno 2016). Esta definición aun siendo correcta y la más usada a nivel teórico limita mucho las funciones de los sindicatos en la actualidad, pues el cometido de este colectivo excede de sus objetivos iniciales.

Estos nacieron para equilibrar la balanza del capitalismo, su principal reivindicación eran las condiciones dentro de las organizaciones laborales. A día de hoy, el papel institucional que estos han alcanzado les permite defender tanto a trabajadores/as como a personas desempleadas e incluso pensionistas, en definitiva colectivos sociales que de una manera u otra están afectados por los cambios económicos, políticos y laborales. Por tanto podemos definir estos como entes con dos funciones: la de agentes sociales, propio del movimiento social y la de organismos institucionales. (Richards, 2008)

Así mismo, la estructura organizativa de los sindicatos es compleja y heterogénea por su propia reglamentación. Le otorga el legislador poder para definir sus estatutos y reglamentos organizativos, así como autonomía representativa y libertad de representación sin más limitación que el sometimiento del proceso de elección democráticamente. (Ley N° 16660-1985)

En España para poder dar uniformidad a estas asociaciones a nivel institucional y mejorar la gestión de los mismos, se establece el papel de los sindicatos más representativos. Esta consideración se consigue alcanzando un porcentaje del 10% de los delegados de personal en los

---

<sup>3</sup> Empresas de menos de 250 trabajadores/as

comités de empresa si hablamos a nivel nacional y un 15% a nivel de comunidad autónoma. Esta circunstancia junto a la amplitud de colectivos a los que representa limita la capacidad de abarcar temas específicos, siendo su objetivo principal el interés general en detrimento del interés de las condiciones de trabajo propiamente dichas. Es decir, los objetivos sindicales a día de hoy son tan amplios y versátiles que resulta difícil centrar la atención en problemas específicos dentro de las organizaciones. Esta situación se agrava con las últimas reformas laborales (Ley N° 9542-2010, Ley N° 2076-2012), que le quitan protagonismo y función a los sindicatos relegándolos a un papel meramente propagandístico.

Los dos sindicatos más representativos son Unión General de Trabajadores (en adelante UGT) y comisiones Obreras (en adelante CC. OO.) Ambos surgen de la mano de ideologías políticas que condicionan sus valores. También se caracterizan por contar con diferentes estructuras tanto territoriales como sectoriales, que confluyen en confederaciones. Motivo que dificulta aún más si cabe, definir dichas estructuras orgánicas, también debido a esta complejidad resulta difícil conocer la participación de las mujeres dentro de los mismos.

#### IV. MUJERES EN EL SINDICATO

Desde los comienzos del movimiento obrero el papel de la mujer ha sido silenciado o no reconocido. El trabajo asalariado está ligado al hombre como medio de sustento familiar, así como la organización sindical es fruto de la lucha por la mejoras de las condiciones de trabajo. En una sociedad donde el trabajo remunerado es realizado íntegramente por hombres sería comprensible que estas organizaciones los representen a ellos plenamente, pero en la sociedad actual es de suponer, que el mercado de trabajo está compuesto por mujeres y hombres que prestan servicios a cambio de una remuneración que les permitan tener una vida digna y acorde a los requisitos del sistema en el que se desarrollan, por lo que debería ser incompatible la representación de sólo una parte de la sociedad.

En cuanto al tema que nos ocupa, no está claro si el lugar que ocupa la mujer en el empleo es causa o consecuencia de su posición en el sindicato. Los sindicatos nacen a raíz del asocionismo industrial, por lo tanto es lógico pensar que sean hombres los que se asocian pues eran los únicos que tenían el privilegio de realizar trabajos remunerados y habían de luchar por sus condiciones laborales. No obstante también coincide con las primeras reivindicaciones feministas pero estas no solo pedían mejoras laborales, si no su incorporación a la vida social como iguales, (Puig, 2001: 195-214) por lo es difícil confirmar si las mejoras han sido un proceso evolutivo de desarrollo social o si el sindicato y los movimientos sociales son promotores de la necesaria igualdad laboral para conseguir la independencia económica.

Para los que piensan que la incorporación de la mujer al empleo es consecuencia de su lucha asociativa pueden estar equivocados pues la transformación industrial y el cambio cultural es la que impulsa esa búsqueda del trabajo remunerado, más si cabe si tenemos en cuenta que las primeras asociaciones laborales veían a las mujeres como competencia laboral que no estaban dispuestos a tener.

En cambio sí son las asociaciones laborales las que promueven la mejora de las condiciones del trabajo. Pero estas organizaciones sindicales tienen una tradición masculina difícil de modificar a pesar de los cambios sociales que se van sucediendo y no siempre tienen en cuenta cuáles son las necesidades de las mujeres.

Analizando el papel que la mujer ocupa dentro del sindicato las cifras no son tan halagüeñas aunque si ha aumentado su participación, no llega en ningún caso a ocupar en las comisiones el porcentaje que estos mismos sindicatos recomiendan como objetivos principales para las empresas

tanto públicas como privadas, que representan. Y mucho menos, las mujeres consiguen ocupar el cargo presidencial en las secretarías generales nacionales. Hasta 1990 no aparece una mujer en UGT Andalucía y no es hasta 2009 cuando se iguala el número de componentes, cayendo de nuevo en años posteriores. Es también en 2009 cuando una mujer se posiciona en una secretaria general de UGT de una provincia andaluza Manuela Martínez (Granada). Tienen que pasar algunos años más, en 2014, cuando una mujer preside la Secretaría General de UGT Andalucía con Carmen Castilla. Igualándose CC. OO. Andalucía en 2017 cuando nombra a Nuria López como Secretaria General en Andalucía. A pesar de estas nuevas caras en los sindicatos mayoritarios andaluces, el número de participación en las comisiones ejecutivas de las federaciones tanto de UGT como de CC.OO. y habiéndose incrementado la participación de mujeres, con respecto a la secretaría general de las federaciones de ambos sindicatos sigue estando ocupada por hombres en su gran mayoría.

En la tabla 1 vemos como solo en la federación UPTA de UGT Andalucía es presidida por una mujer, en cambio en el resto de federaciones es mayoritaria la presencia de hombres en la composición de las mismas. Si observamos la estructura de las uniones provinciales de UGT actualmente también se encuentran en su mayoría presididas por hombres excepto Almería que tiene mayor participación femenina y es una mujer quien ocupa la secretaría. Estando el resto de uniones presididas por hombres y con mayor participación masculina en general.

Cabe destacar que la diferencia de participación llega a superar el doble en algunos casos e incluso más del triple de hombres, como es la federación FICA en Andalucía en la que existen 14 hombres frente a 4 mujeres y hasta el cuádruple en UPA con 9 hombres y solo 2 mujeres. Por otra parte en la federación FeSMC, a pesar de tener en la secretaria también un hombre si se aprecia un incremento de participación femenina teniendo 6 mujeres y 8 hombres. Esto demuestra que siguen existiendo sectores más masculinizados donde es imperante el rol masculino, siendo la estructura sindical un reflejo del mercado de trabajo.

TABLA 1.

*Composición de las Federaciones de UGT Andalucía en 2018*

	Hombres	Mujeres	Secretaría General
FICA	14	4	H
FeSMC	8	6	H
UJP	3	2	H
UPA	9	2	H
UPTA	4	3	M

Fuente: Elaboración propia a partir de datos obtenidos de: [www.ugt.es](http://www.ugt.es) marzo 2018

Al igual ocurre con CC. OO. Que no tiene ninguna federación presidida por mujeres. En cambio, en el sindicato de Comisiones Obreras en Andalucía se aprecia mayor participación femenina en algunas federaciones, como es la Federación de Construcción y Servicios en la que existe el mismo número de mujeres que de hombres, o la Federación de Enseñanza, que históricamente ha tenido aportación femenina al sindicalismo ocasionado por la mayor concentración de mujeres en este sector históricamente. También es mayor, seguramente por el mismo motivo, el número de mujeres en la Federación de Sanidad y Servicios Sociosanitarios y la Federación de Servicios, a diferencia de la Federación de Industria que se encuentra muy descompensada.

TABLA 2

*Composición de las Federaciones de CC.OO. ESPAÑA en 2018*

	Hombres	Mujeres	Secretaría General
F. Agroalimentaria	-	-	-
F. de Construcción y Servicios	5	5	H
F. de Enseñanza	7	7	H
F. Industria	12	3	H
F. Pensionistas y Jubilados	5	2	H
F. Sanidad y Servicios Sociosanitarios	6	9	H
F. Servicios	3	5	H
F. de Servicios a la Ciudadanía	12	11	H

Fuente: Elaboración propia a partir de datos obtenidos de: <http://www.andalucia.ccoo.es/Conocenos> marzo 2018

Con respecto a las uniones provinciales tanto en UGT como en CC.OO. la participación femenina es muy escasa, solo existe una mujer en la secretaría general de UGT en Almería que además cuenta con más participación de mujeres en la comisión ejecutiva, también existe mayor participación de mujeres en la comisión ejecutiva de Cádiz aunque en ésta la secretaria general está ocupada por un hombre. En el resto de provincias se mantiene la misma tónica de masculinidad en las secretarías generales a pesar de igualarse el número de participantes tanto en Sevilla como en Granada.

Por lo que respecta a CC.OO. solo en Málaga se supera en número de mujeres al de los hombres y solo en dos provincias Cádiz (con igual porcentaje de participación) y Córdoba, ocupan la secretaría general.

## V. REPERCUSIÓN

El papel que el Estado le concede a los sindicatos les permite a estos crear la norma con la que han de regirse las relaciones laborales mediante la negociación colectiva. Esta negociación entre empresario y trabajadores se materializa en el convenio colectivo que modera con fuerza de ley. Es por tanto una herramienta útil para presionar al amparo de los derechos de los/las trabajadores/as (García, 2007: 25-49).

En Andalucía la negociación se lleva a cabo a través del Consejo Andaluz de Relaciones Laborales en el que participan tanto UGT como CC.OO. En este caso también es escasa la participación femenina. Una vez más, los datos reflejan que la composición de los órganos que impactan en la toma de decisiones está masculinizada.

El papel que desempeñan tanto las asociaciones sindicales como las empresariales repercute directamente en la participación de todos los colectivos en el empleo. Pues de ellos dependen que se incluyan cláusulas en los convenios colectivos que amplíen las medidas básicas que ya establece la norma.

De esta forma, está en su poder distintos temas como son el acceso al empleo, la clasificación promocional y los ascensos, la igualdad retributiva, la conciliación de la vida laboral familiar, los procedimientos contra el acoso laboral por razón de sexo, la implantación de planes de igualdad, con la evaluación y control de los mismos y la propia participación de las mujeres en las mesas de negociación. Por esta razón es tan importante la presencia femenina en esas mesas de negociación, son las propias mujeres las que han de establecer las reglas del juego.

Antes de la Ley de Igualdad (Ley N° 6115, 2007) no existían obligaciones en materia de género en los convenios colectivos, en cambio a raíz de la aplicación de la misma en España se establecen unos criterios sobre igualdad en la negociación colectiva:

- Subsanación de diferencias retributivas que pudieran existir por una inadecuada aplicación del principio de igualdad de retribución por trabajos de igual valor.
- Tratamiento de la jornada laboral, vacaciones y programación de la formación que permita conciliar las necesidades productivas y la vida privada y familiar.
- Evaluación de la aplicación del convenio desde la perspectiva de género, seguimiento por la comisión paritaria y posible delegación en comisiones específicas.
- Violencia de género: la negociación colectiva es el cauce adecuado para facilitar el ejercicio efectivo de los derechos de carácter laboral contenidos en la Ley de Medidas de Protección Integral contra la violencia de género. (Instituto de la Mujer, 2009)

La implantación de estas medidas de igualdad debería ser la principal herramienta para alcanzar la igualdad real. Sin embargo, en la mayoría de convenios que han adoptado medidas de igualdad se centran en la conciliación como base para alcanzar la igualdad en las empresas. Esta medida suele estar enfocada a las mujeres mayoritariamente tal y como indican los datos por lo que podríamos decir que esta solución está enfocada a las mujeres trabajadoras y no a los hombres, volviendo el peso del cuidado de familiares a las mujeres.

Por otra parte una de las medidas llevadas a cabo es la obligatoriedad de un plan de igualdad en empresas de más de 250 trabajadores/as, dejando a la voluntad empresarial la posibilidad de la implantación de estas herramientas.

Estas constituyen una buena iniciativa pero cumplen una función meramente publicitaria para las empresas que lo desarrollan, siendo confidencial en la mayoría de los supuestos pues no todas las empresas lo hacen público. Además no es posible establecer si las cláusulas incluidas en los planes de igualdad son llevadas a cabo por la falta de acceso a los datos al ser estos confidenciales. Con todo, las cláusulas una vez más pretenden centrar la atención en la distribución de la jornada y los permisos así como las diferencias cuantificables como son los salarios. No valorando la discriminación indirecta que perjudica a las mujeres.

La OIT asegura que en cuestiones como la discriminación de que son objeto las mujeres en materia de remuneraciones y condiciones de trabajo, su diferente carga de responsabilidades familiares, el horario de trabajo y el acoso sexual sólo podrán abordarse adecuadamente mediante el diálogo social si un número suficiente de mujeres participa en él. (UGT, 2013)

A pesar de que la legislación, hasta este último peldaño que es el convenio colectivo, mantiene la transversalidad de la igualdad de género son muchos los factores que hacen que esto no sea efectivo en la aplicación real (Lombardo & León, 2014: 13-35). La evolución de las circunstancias personales de los trabajadores no tiene repercusión en los convenios al centrarse en problemas generales que están dirigidos al colectivo sin tener en cuenta las necesidades individuales. Al mismo tiempo la escasa presencia de las mujeres en la negociación colectiva es reflejo de su posición en la representación sindical, hay que mencionar la dificultad que presenta imponer a través de estas herramientas, medidas individualizadas más comprometidas con la realidad de las mujeres que desarrollen sistemas no excluyentes y discriminatorios concretos para cada una de las situaciones.

## VI. CONCLUSIÓN

No podemos afirmar que la participación o no de las mujeres en los cargos de poder de los sindicatos esté directamente relacionada con su posición en el mercado de trabajo, pues este depende de otras variables no estudiadas aquí. No obstante esta es una circunstancia que hay que tener en cuenta y dado el estudio que hemos realizado, se puede inferir que la presencia de las mujeres en los sindicatos mayoritarios es prácticamente nula, a pesar de los ligeros cambios acaecidos en los últimos años. De igual manera que no es posible conocer con exactitud si la posición de las mujeres dentro de los sindicatos es un reflejo de la posición en las entidades productivas.

Estamos por tanto ante unos retos en materia de igualdad que tratan de conseguir mayor estabilidad en el empleo para las mujeres, equiparación de horas de trabajo a los hombres, la desaparición de la división sexual del trabajo con la consecuente brecha salarial, así como la desaparición del techo de cristal. Pero todo esto es difícil de conseguir en el mercado de trabajo, si la presencia femenina es escasa o nula en los sindicatos que han de velar por la mejora de las condiciones y por el control de las medidas implantadas.

La nueva imagen de los sindicatos mayoritarios en Andalucía deben en este sentido abrir una ventana a la esperanza y un comienzo es reconocer la masculinidad del sindicato como muestra Carmen Castilla cuando expone: “Habrán más mujeres con cargos de responsabilidad, por su capacidad y formación. Es más, si dijera que en el sindicalismo no hay machismo, estaría mintiendo, pero afortunadamente lo estamos cambiando.” (Siblini, 2018)

No obstante, teniendo en cuenta que uno de los objetivos actuales de los sindicatos es en algunos casos, la propia supervivencia, posiblemente resulte un proceso lento y difícil ese cambio al que alude la secretaria de UGT. Andalucía, al igual que los cambios culturales requieren de varias generaciones.

Llegados a este punto nos encontramos ante un futuro incierto, en un mercado de trabajo individualizado donde la presión colectiva a través de las organizaciones sindicales ha perdido confianza para las mujeres, si es que alguna vez la tuvo. Pero puede que esa evolución sea necesaria para fortalecer a las mujeres como colectivo y que estas busquen su propio espacio sindical más reivindicativo y con respuestas a sus propias necesidades.

## VII. REFERENCIAS

Barberá Heredia, E., Ramos López, A. & Sarrió Catalá, M. (2000). “Mujeres directivas antes el tercer milenio” el proyecto NOWDI XXI. Papeles del Psicólogo, N. 75, pp. 46-52. Recuperado: <http://www.papelesdelpsicologo.es/resumen?pii=820> febrero 2018

Boletín Oficial del Estado. (1873) Ley Benot. En Gaceta de Madrid N 209. Tomo III. P. 4493. Cortes Constituyentes. Recuperado: <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1873/209/A01193-01193.pdf> febrero 2018.

Boletín Oficial del Estado. (1900) Ley sobre accidentes de trabajo. En Gaceta de Madrid N 31. Tomo I. p. 363. Ministerio de Gobernación. Recuperado: <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1900/031/A00363-00364.pdf> febrero 2018.

Boletín Oficial del Estado. Núm. 36, (11/02/2012). Real Decreto-ley 3/2012, de 10 de febrero, de medidas urgentes para la reforma del mercado laboral.

Boletín Oficial del Estado. Núm. 71, Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres.

Boletín Oficial del Estado. Núm. 147. (17/06/2010). Real Decreto-ley 10/2010, de 16 de junio, de medidas urgentes para la reforma del mercado de trabajo.

Boletín Oficial del Estado. Núm. 189, (2/08/1985) Ley Orgánica 11/1985, de 2 de agosto, de Libertad Sindical.

Burín, M. "Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y Salud Mental"(1987); "El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada (1990); "Género, Psicoanálisis, Subjetividad"(1996), "Género y Familia"(1998) y "Varones, género masculino y subjetividad" (2000)

Fernandez Cordon, J. A., Tobío Soler, C., (2005) "Conciliar Responsabilidades familiares y laborales. Políticas y prácticas sociales". Documentos de trabajo (laboratorio de alternativas) N. 79, Recuperado: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2048142> febrero 2018

García Murcia, J., (2007) "Los convenios colectivos como fuente de la relación laboral: más apuntes para un debate recurrente". Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. N 68, pp. 25-49. Recuperado de: [http://www.empleo.gob.es/es/publica/pub\\_electronicas/destacadas/revista/numeros/68/Est02.pdf](http://www.empleo.gob.es/es/publica/pub_electronicas/destacadas/revista/numeros/68/Est02.pdf) marzo 2018

Gómez Bueno, C. (2001). "Mujeres y trabajo: Principales ejes de análisis". Papers: Revista de sociología, N. 63/64, pp. 123-140.

Gorelli Hernandez, J. (2013) "Crítica a la flexiseguridad". Revista latinoamericana de Derecho Social N. 16, pp. 51-82. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1870467013719638> febrero 2018.

Iglesias Fernández, C., Llorente Heras, R., (2010). "Evolución reciente de la segregación laboral por género en España". Revista de ciencias del trabajo. N. 11, pp. 81-105. Recuperado de: <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/11395> abril 2018

Instituto de la mujer. (2009). Los planes de igualdad entre mujeres y hombres en la negociación colectiva. (Observatorio 13). Recuperado de <http://www.inmujer.gob.es/observatorios/observIgualdad/estudiosInformes/docs/013-planes.pdf> marzo 2018.

León, T. M. (2003). Mujeres y trabajo: cambios impostergables. Porto Alegre (Brasil). Ed.: Veraz Comunicación. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101012020005/leon.pdf> febrero 2018

Lombardo, E., León, M. (2014). "Políticas de igualdad de género y sociales en España: origen, desarrollo y desmantelamiento en un contexto de crisis económica". Investigaciones feministas, N. 5, 13-35. Recuperado de: <http://www.inmujer.gob.es/publicacioneselectronicas/documentacion/Revistas/ANALITICAS/DEA0285.pdf> abril 2018

Méda, D. (2002) El tiempo de las mujeres: conciliación entre la vida familiar y profesional de hombres y mujeres (vol. 30) Madrid. España. Ed: Narcea Ediciones.

Miguélez, F., Prieto, C. (2009). "Transformaciones del empleo, flexibilidad y relaciones laborales en Europa". Política y Sociedad, 46 pp. 275-287

Monereo Pérez, J. L., Molina Navarrete, C., & Moreno Vida, M. N. (2016). Manual de Derecho Sindical. Madrid. Ed: Comares.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2014) “la maternidad y la paternidad en el trabajo” Recuperado de: [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/publication/wcms\\_242618.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/publication/wcms_242618.pdf) marzo 2018

Puig, A. I. M. (2001). “Los derechos políticos de las mujeres: evolución y retos pendientes”. Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, N.36, 195-214.

Richards, A. (2008) “El sindicalismo en España”. Fundación Alternativas. N135, pp. 2-58. Recuperado de: [http://www.falternativas.com/public/storage/actividades\\_descargas/42a16c45f1c9ab51097fe443cc271eb2.pdf](http://www.falternativas.com/public/storage/actividades_descargas/42a16c45f1c9ab51097fe443cc271eb2.pdf) abril 2018

Rubio, A. J. F. (2001). “Aspectos sociológicos del desempleo/paro y de la precariedad laboral.” *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas.* N. 24, pp.55-64

Siblini, S. (19 de marzo de 2018) “Casilla: las mujeres protagonizaremos una revolución”. Andalucía información. Recuperado de: <https://andaluciainformacion.es/andalucia/743332/castilla-las-mujeres-protagonizaremos-una-revolucion-/> marzo 2018

Tomei, M. (2003). “Análisis de los conceptos de discriminación y de igualdad en el trabajo”. *Revista Internacional del trabajo,* N. 122, pp. 441-459.

Torns, T. (2011). “Conciliación de la vida laboral y familiar o corresponsabilidad: ¿el mismo discurso?” *RIDEG: Revista interdisciplinar de estudios de género,* N.1, pp.5-13.

Unión General de trabajadores (2013) Equilibrio en la representación entre mujeres y hombres en las organizaciones sindicales. Recuperado de: <http://portal.ugt.org/Mujer/proyecto europeo/informesnacionales.pdf>

Valdés Dal-Re, F. y Lahera Forteza, J. (2010) *La Flexiseguridad Laboral en España.* Fundación Alternativas. Disponible en: [http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/actividades\\_descargas/13d5544d20194d2868816d770407da8e.pdf](http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/actividades_descargas/13d5544d20194d2868816d770407da8e.pdf) febrero 2018

**DUAS CRÔNICAS DE NÍSIA FLORESTA,  
“FANY OU O MODELO DAS DONZELAS” (1847)  
E “A MULHER” (1859): UMA ANÁLISE COMPARATIVA**

GABRIEL BATAZZA LONZA

# DUAS CRÔNICAS DE NÍSIA FLORESTA, “FANY OU O MODELO DAS DONZELAS” (1847) E “A MULHER” (1859): UMA ANÁLISE COMPARATIVA

## I. INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo realizar a análise comparativa entre os contos: *Fany ou o Modelo das Donzelas* (1847) e *A mulher* (1859), relacionando-os à trajetória de uma mesma autora brasileira, Nísia Floresta Brasileira Augusta ou Floresta Augusta Brasileira<sup>1</sup>, bem como ao conceito de mulher como pilar da civilização presente nessas duas obras. O artigo explora os dois textos sob a ótica do contexto histórico em que foram produzidos, e de que maneira esse contexto também foi fundamental na produção intelectual da autora. Para isso recorre-se frequentemente à biografia de Floresta que, como sua produção intelectual é rica e diversificada, por viagens, revoluções e uma história de luta em favor das principais causas sociais de sua época.

Os dois pseudônimos citados são alguns dos utilizados por Dionísia Gonçalves Pinto, nascida no Rio Grande do Norte em 1810, em um sítio na cidade de Papary.

Filha de pai português, Dionísio Pinto Lisboa e mãe brasileira, Antônia Clara Freire, Floresta tinha em casa uma família fora dos padrões das famílias de portugueses que viviam no Brasil na primeira metade do século XIX (CÂMARA, 1997).

Seu pai era liberal, abolicionista e republicano, defendia como advogado, a causa de classes marginalizadas da sociedade brasileira do primeira metade do século XIX, fato que segundo a autora o levou a ser assassinado (FLORESTA, 2001).

Floresta em sua obra, *Fragments de uma obra inédita*, desabafa sobre o assassinato do pai:

“O capitão-mor, autoridade da época colonial e vergonha da civilização de um Brasil em crescimento [...] (minha pena ainda se recusa a traçar esse nome execrável) [...] seu rancor contra o digno advogado que tivera a coragem de defender a causa de um infeliz pai de família, que seu despotismo oprimia, e de bradar, assim, o terror que seu nome inspirava por toda parte.” (FLORESTA, 2001, pg. 51)

São importantes os fatos sobre a vida familiar de Floresta ainda como filha, pois aos treze anos de idade, após desistir de um casamento com um importante proprietário de terras, chamado Manuel Alexandre Seabra de Melo, a autora volta fugida à casa dos pais, sendo que na época as famílias tradicionais não tinham o hábito de aceitar as moças de volta e a sociedade também não era condescendente à esse retorno, visto como fuga, questionável inclusive juridicamente, ainda assim a família de Floresta a recebe em sua volta.

Accepta de volta para o seio familiar, após abandonar o primeiro casamento, Floresta parte de mudança com os pais para Pernambuco, para a cidade de Goiana, em 1824, e nessa época conhece Manuel Augusto de Faria Rocha, que estudava direito em Olinda. Cidade para onde a família de Floresta mudou-se após alguns anos.

---

<sup>1</sup> No início da obra “Cintilações de uma Alma Brasileira” (1859), Floresta publica um poema dedicando o livro ao ‘irmão’ Doutor G. Henrique de Medeiros um português, lorde da casa real de Portugal casado com sua irmã Maria Clara e assina ao final da página, Floresta Augusta Brasileira, invertendo os dois últimos nomes e tirando Nísia do início do pseudônimo.

Esses acontecimentos, assim como a morte dos pais e do companheiro Augusto, em um futuro próximo irão exercer forte influência na produção intelectual da autora e dela própria refletidos em sua escrita.

Suas primeiras publicações foram em 1831, aos 21 anos, com a publicação de artigos no jornal *Espelho das Brasileiras*, em Pernambuco, onde residia na época, nos quais já abordava a temática da condição social da mulher no século XIX.

Mas Floresta também colaborou em outros jornais durante sua vida, principalmente no Rio de Janeiro, entre 1838 e 1849, período que residiu na então capital do Império de Portugal, e ali neste mesmo período fundou e dirigiu um colégio para meninas que ensinava uma pedagogia feminina até então inovadora para a época, o Colégio Augusto.

Além dos artigos em jornais, publicou muitos livros em vida, mais de 15 obras, a maioria delas em francês ou italiano (LOBO, 2006).

De toda produção de Floresta, a mais conhecida é a livre tradução para o português de *Vindication of the Rights Of Woman*, (1792) da feminista inglesa Mary Wollstonecraft, sua primeira obra.

O livro de Mary Wollstonecraft é publicado na Grã-Bretanha um ano antes de Olympe de Gouges ser guilhotinada. Olympe de Gouges (1748-1793) lançou em 1791 os *Diretos da Mulher e da Cidadã* em alusão à versão de 1789, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*<sup>2</sup>. Um dos questionamentos em sua obra é o porquê a revolução negou acesso à participação política para as mulheres. Ela foi figura de destaque no cenário da revolução e foi guilhotinada por defender os direitos à cidadania para as mulheres além da participação no sistema político (GARCÍA, 2011).

É nesse contexto que Mary Wollstonecraft publica sua obra na Grã-Bretanha, e dedica o livro ao estadista francês Talleyrand (1754-1838), contrário à cidadania feminina e a emancipação das mulheres. De 1792 à 1832 durou o intervalo até a obra de Mary Wollstonecraft, traduzida por todo o mundo chegasse ao Brasil pelas mãos de Floresta, não exatamente a obra de Wollstonecraft, mas sim uma livre tradução feita a partir da edição francesa por Floresta e descrita na capa como: “Traduzido livremente do francês para o português e oferecido às brasileiras e aos acadêmicos brasileiros por Nísia Floresta Brasileira Augusta” (Floresta 1989).

Floresta publica o livro, sob o título: *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, pela primeira vez em Recife em 1832 aos 22 anos de idade, nessa mesma idade Floresta já falava inglês, francês e italiano, anos mais tarde em 1838 no Rio de Janeiro anuncia nos jornais da cidade ser professora de francês, latim e italiano (CÂMARA, 1997). Não sabe-se exatamente onde Floresta recebeu sua primeira educação, como afirma Adauto da Câmara: “Nunca em suas obras, fez a mais remota referência às suas mestras”.

Porém de acordo com Schumacher (2000), no Convento das Carmelitas, na cidade de Goiana (PE), tinha uma biblioteca onde ela iniciou seus estudos clássicos, no trabalho manual e no canto. Entende também a autora que o pai, português e liberal, a possa ter influenciado na aprendizagem de idiomas.

Floresta se distanciava da maioria das mulheres de sua época no que concernia à sua educação e formação intelectual, pois se diferenciava muito dos padrões femininos impostos, bem como os costumes de sua família. (Freyre 2013).

---

<sup>2</sup> Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html> Acessado em: 29 mar 2018.

## II. DOIS CONTOS DE FLORESTA: A MULHER COMO PILAR DA CIVILIZAÇÃO

Sobre o texto *Fany ou o Modelo das Donzelas*, de 1847, trata-se de um manuscrito não muito extenso, em formato de conto ou novela dirigido às alunas do Colégio Augusto, escola exclusiva para meninas fundada e dirigida em seus primeiros onze anos por Floresta, no Rio de Janeiro de 1838 a 1849.

Trata-se o conteúdo de uma lição em forma de exemplo de como deve ser uma hipotética moça de qualidades completas e ideais, que serviria como modelo de comportamento para as alunas de Floresta, segundo a própria educadora lhes ensinava e orientava, a menina educanda aprendia na escola modos de comportamento e de como agir perante a sociedade.

As professoras deveriam ser, portanto, segundo os costumes de início do século XIX, no Brasil, exemplo de conduta social para as alunas meninas, além de eficazes educadoras.

O manuscrito *Fany ou o modelo das Donzelas* traz em sua capa o nome do Colégio Augusto e não foi publicado por Floresta. Foi somente utilizado por ela em sua pedagogia feminina na educação das meninas a quem ela ensinava em seu Colégio.

Já o texto *A Mulher* publicado no livro, *Cintilações de uma alma Brasileira* (1859), que também foi traduzido por Livia Augusta de Faria para o inglês sob o título de *Woman* em 1865 e publicado em Londres, trata-se de um texto de cunho bem mais filosófico, e traz, como é característico na autora, a defesa de um princípio ideológico como tema maior, o cuidado com a amamentação dos filhos, a mulher como dirigente da família e da sociedade, como único caminho possível para a prosperidade dos povos.

Feita de um misto de ficção e narrativa em primeira pessoa, o conto<sup>3</sup> acompanha a viagem de duas senhoras parisienses ao campo em busca de um bebê ali deixado com uma ama de leite, com a intenção de averiguar a situação deste bebê.

Descreve a autora que era Agosto e fazia calor, estavam ela e outra senhora embarcando ao meio dia em um trem em Paris na estrada de ferro de Estrasburgo com destino a uma aldeia a vinte léguas dali.

Logo nas primeiras páginas, Floresta assume a narrativa em primeira pessoa, após breve início com características ficcionais em forma de conto. Após o trem chegar ao destino, pegaram elas um veículo que as conduziu em um trajeto entre “risonhas colinas” (FLORESTA, 1997, pg. 86) onde acharam então o pobre lugarejo escondido em uma estrada não conhecida pelas duas senhoras.

Floresta questiona o que estariam ali fazendo essas duas jovens senhoras e então responde: foram em busca de um “anjinho ali abandonado em mãos mercenárias” (FLORESTA, 1997, pg. 86), refere-se a autora a um amamentado vindo de Paris entregue a uma ama de leite.

A imensa maioria das crianças nessa situação se encontrava em situação de maus tratos e abandono (BADINTER, 1980).

Entre os dois textos há um viés ideológico que segue um mesmo padrão central, defende as qualidades da mulher como vantagens sociais, redefine uma lógica que submete a mulher por ser fraca colocando-a em vantagem devido à capacidade do detalhe e a eficiência em praticar múltiplas atividades ao mesmo tempo. Floresta caracteriza o amor e a virtude

---

<sup>3</sup> As crônicas de Floresta são narrativas construídas de tal forma que acabam se configurando quase como contos, porém transitam entre ensaio novelístico, conto e crônica.

como qualidades inerentes ao ato de educar e somente passíveis à mulher e o quanto o fato de entregar as crianças às amas é nocivo a sociedade em geral.

O romance *Madame Bovary* de Flaubert, publicado na França em 1857 também traz fatos baseados na vida real, tal qual a obra de Floresta, *Fany*, coincidentemente Flaubert nasce e falece no mesmo local de falecimento de Floresta, a cidade de Rouen na França (LIOSA, 2015).

Nota-se que apesar de entre um texto e outro de Floresta terem se passado 12 anos e a autora nesse período tenha escrito, oito obras, de temáticas e formas literárias diferentes, entre poemas, contos, crônicas e ensaios novelísticos: *Daciz ou a jovem completa* (1847), *Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta* (1847), *A Lágrima de um Caeté* (1849), *Dedicação de uma amiga* (1850), *Opúsculo Humanitário* (1853), *Páginas de uma vida obscura – Um passeio a aqueduto da carioca – Pranto filial* (1854), *Itineraire d'un Voyage en Allemagne* (1857), *Consigli à mia Figlia* (1858) (Projeto Memória, 2006), existe um posicionamento que se inicia em *Fany* e ao chegar em *A Mulher*, parece mais maduro e melhor estabelecido no pensamento de Floresta. Como vemos iniciar nessa passagem de *Fany*:

“Quando acabou sua educação era ela que dirigia sob as ordens de sua mãe todo o governo da casa; cosia a roupa de seus irmãos, tratava de sua mãe com uma devoção angélica [...] achava tempo de empregar-se em cultivar os estudos que havia aprendido e conservar correspondência literária com aquela que havia cuidado de sua educação.” (FLORESTA, 1935, pg. 65)

Apesar do mesmo viés nos dois textos, qualificando a mulher para as importantes atividades sociais e também como eixo fundamental da civilização, Floresta roga em forma de apelo, no texto *A Mulher*, às mulheres que sigam seu papel de mulheres e exerçam seus direitos, tudo em favor de uma busca de um modo mais justo de se organizar socialmente, prega a igualdade de direitos entre os sexos e o fim da exploração da mulher pelo homem.

A ternura, além do amor e da virtude são colocadas como qualidades inerentes ao desenvolvimento humano em todas as esferas, social, científica e política, bem como qualidades impossíveis aos homens e de fácil aptidão das mulheres.

Inverte-se a lógica de consenso social de que a fraqueza da mulher perante o físico mais avantajado do homem traria desvantagem em uma provável disputa por cargos de importância na administração da sociedade e na distribuição do trabalho em geral, qualificando como qualidades os prováveis e acusáveis defeitos impostos à mulher, demonstrando o mesmo viés ideológico adotado em *Fany*, como neste trecho de *A Mulher*:

“Essa educação não se efetuará com armas, nem com o poder do ouro, vil metal que tudo compra, e sim com amor e virtude. [...] Há um único e potente motor que pode aglutinar todos esses elementos, e fazê-los cooperar na causa geral da humanidade [...] Esse motor é o sentimento da ternura; e o seu grande e precioso lume está no coração da mulher.” (FLORESTA, 1997, pg. 113)

Em *Fany* prega-se a educação exemplar, a personagem é um modelo para as donzelas da época, ela é uma jovem que representa o que de melhor uma moça pode se tornar. Recusa as propostas de eventuais futuros casamentos para cuidar da mãe e dos irmãos mais novos, sendo ela a primogênita, encara essa tarefa como sua obrigação moral.

Uma donzela como *Fany* jamais iria abandonar o filho recém-nascido a centenas de quilômetros de distância para sofrer no campo sendo criado por uma ama de leite. Caso que difere da mãe citada no conto, *A Mulher*, neste caso, a mãe da criança, havia falecido, fica

evidente no texto de Floresta, tanto os mal tratos com relação às crianças, como a situação do abandono, que no conto, *A Mulher*, é dado por parte do pai da criança. Como podemos ver neste trecho:

A avó dele [...] tomou- o soluçando em seus braços, antes de passa-lo aos meus. “Pobre do meu menino;” exclamou com uma voz de cortar o coração; “em que estado te encontro eu!... Oh! Se fosse possível aos mortos sair de suas sepulturas, tua boa mãe voltaria para dela ao ver-te assim reduzido!...” (FLORESTA, 1997, pg. 89)

Porém Floresta não individualiza a questão e segue por vezes em tom de acusação e outras em tom de aconselhamento dirigindo-se às mães que entregavam seus filhos às amas de leite para serem criados na primeira infância. Chama às mães que aderiam a essa prática de, “mães sem coração”, e as acusa de “terem abandonado o mais sagrado dever da natureza ao tirá-los de vosso próprio seio para manda-los a longa distância sugar leite estranho sem nunca nem dar o ar de suas presenças” (FLORESTA, 1997, pg.87)

Enquanto na novela de 1847, a jovem Fany revela um posicionamento de guerreira da personagem ao enfrentar com disposição e coragem, os ditames e preconceitos instituídos à mulher, na crônica de doze anos depois, vê-se uma convocatória às mulheres já mais maduras para a promoção de uma transformação social, por uma maior prosperidade dos povos que só seria possível de ocorrer, pelas mãos das mulheres de todo o mundo juntas, pela educação e pela moralidade, mais conservadora porém não menos indignada e acusadora como nessa passagem a seguir:

Ter-se-á um enorme trabalho em abrir escolas, academias e asilos de caridade; promulgar leis, dilatar o horizonte das ciências e da arte; favorecer e ampliar o comércio e a agricultura; alinhar exércitos formidáveis; não se chegará nunca a curar as chagas gangrenadas da sociedade, se se continuar a desleixar a educação moral dos povos (FLORESTA, 1935, pg. 112-113).

Sobre o manuscrito *Fany ou o modelo das Donzelas*, trata-se de um manuscrito somente usado por Floresta na educação de suas alunas do Colégio Augusto, não publicado por ela, porém dado de presente a um historiador brasileiro chamado, Fernando Osório em 1934 por Borges de Medeiros, chamado por Osório de “o último farrapo” (OSÓRIO, 1935), em Porto Alegre.

Foi publicado junto a outros contos e ensaios sobre mulheres que participaram da Guerra dos Farrapos em um livro intitulado, *Mulheres Farrroupilhas* pelo próprio Fernando Osório, com uma ode de admiração e agradecimento à Borges de Medeiros na capa fac-símile da novela de Floresta.

Floresta descreve na capa do manuscrito primeiramente o título, *Fany ou o Modelo das Donzelas* logo abaixo nomeia-se como autora assinando o pseudônimo, N. B. Augusta, coloca a data de 8 de Abril de 1847 e abaixo disto o nome do Colégio Augusto sublinhado ao final da página, em letras padronizadas, a mão e do mesmo tamanho.

Fernando Osório em uma pequena introdução que faz da crônica de Floresta, homenageia a educadora diversas vezes trazendo a luz a importância da pedagogia feminina de Floresta para a genealogia dos estudos acerca da educação de mulheres no Brasil em 1935.

Diz Osório,

“[...] eu intentara há quatro anos, dentro de minhas fracas possibilidades, evocar a eminente educadora que, em 1832, facto por muita gente ignorado, traduziu e publicou, [...] o livro intitulado ‘Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens’, por Mistress Godwin, devendo

isto dar-lhe sem favor o título de precursora da emancipação feminina, no Brasil [...]” (OSÓRIO, 1935, pg. 56)

O historiador, em sua introdução à novela de Floresta concorda e reverbera o postulado, amplamente difundido na segunda metade do século XIX, também amplamente defendido por Floresta de que a grandeza de uma nação se identifica pelas condições da mulher nesta determinada sociedade.

O conteúdo da crônica traz como local da história a cidade de Porto Alegre em época da Guerra dos Farrapos (1835-1845), a principal razão apontada por historiadores para a revolta dos farrapos no Rio Grande do Sul foram as constantes desavenças entre a administração da província e o império português.

Em início do texto, Floresta faz uma descrição minuciosa e elogiosa à paisagem de Porto Alegre, às suas localidades, sua natureza e clima que favoreciam o crescimento em abundância de árvores frutíferas europeias.

Logo após, descreve a personagem principal, Fany é a mais velha de uma família de nove irmãos, a crônica se passa em época que a personagem tem 13 anos de idade, já preparada e educada para saber cuidar de seus irmãos e ajudar sua mãe em todo o trabalho e cuidado com a casa e sua família.

Na escola, Fany já era há algum tempo monitora, papel de destaque concedido pela diretora. A educação feminina era primordial como vemos nesse trecho:

“Ella estava certa de que a obediência filial e o desempenho exato dos deveres de uma donzela era uma lei [...] e estranhava que o simples cumprimento desta lei pudesse atrair-lhe tantos elogios [...] o monstro devorador das qualidades das mulheres, a desprezível vaidade, não havia infeccionado sua alma candida [...] longe de assemelhar-se a essas jovens que apenas deixam de ser collegiaes, folgam de haver recobrado uma cousa que chamam liberdade” [...] (FLORESTA, 1935, pg. 64)

Neste ponto começa a descrição sobre a chegada da Revolução Farroupilha em Porto Alegre e a primeira menção ao fato de o pai de Fany ter ido para a guerra.

Para muito além do que um simples retrato das mudanças no estilo de vida da mulher rio-grandense, com o acontecimento da Guerra dos Farrapos, o texto traz uma orientação de como se comportar para as alunas de Floresta.

O episódio da guerra, serve apenas de pano de fundo do que seria um cenário radicalmente ruim, e como teria que agir diante de tal fato uma jovem mulher em suas mais refinadas aptidões.

Ao lado de cada elogio feito a personagem principal, vê-se uma ênfase na dedicação sempre prestigiosa aos estudos, Fany ensinava além de aprender, ajudava as irmãs e irmãos mais novos e também os alunos mais novos da escola em que estudava. Além disso, Fany era monitora, cargo de importância e responsabilidade indicado diretamente pela diretora da escola.

Fany em meio a esse cenário de guerra segue em suas tarefas diárias, não permite que se mudem seus hábitos já que eram o trilhar mais correto, adequado e a maneira mais prodigiosa de comportamento para as jovens mulheres a quem destinava-se a crônica.

Quando as forças do governo do império invadem e dominam Porto Alegre em 1836, a perseguição aos rebeldes e suas famílias começa e a narradora descreve um acontecimento

onde Fany acompanha sua mãe em meio a tiros e rajadas no campo de batalha para retirar seu pai da luta que ao final poderia tê-lo até tirado a vida.

O fazem como duas heroínas hábeis física e intelectualmente. É neste ponto, em que a autora introduz o final da narrativa que Fany atinge a perfeição como modelo de comportamento e qualidades exemplares para as jovens moças educadas por Floresta.

No campo de batalha, ao exercer a força e decisão como mulher independente e livre que era, Fany se destaca como modelo comportamental para as alunas do Colégio Augusto, como pode ser conferido nessa passagem:

[...] animava com as suas doces caricias a mãe abatida, cuidava dos irmãos, prestava socorros aos que cahiam feridos a seus pés, rompendo suas roupas para estancar o sangue que corria de suas feridas, e impondo um religioso respeito aos soldados, que a contemplavam tão bela, e tão jovem no meio deles!” (OSÓRIO,1935, pg. 69)

Floresta finaliza o texto conclamando no último parágrafo suas alunas a serem melhores que Fany e despreverem por meio de uma pena ainda mais hábil que a dela suas proezas e conquistas em favor da mulher.

Doze anos após escrever *Fany*, Floresta publica a crônica *A Mulher* em um livro com cinco textos, chamado *Cintilações de uma Alma Brasileira* originalmente escrito em italiano e publicado em Firenze, em 1859.

Neste texto, Floresta delinea o papel de uma mulher adulta, que exercerá ou já exerce a função de mãe.

No conto *A Mulher* a problemática da amamentação é o tema central, era comum na época na França o hábito de abster-se dos primeiros cuidados e dos cuidados da amamentação para teoricamente, com esse sacrifício poder criar melhores situações de saúde à criança recém-nascida, deixando-a sob os cuidados de uma ama de leite no campo, fatos que não aconteciam dessa forma, como destacou Floresta em sua crônica de acusação.

A falsa ideia que, no campo os ares seriam mais favoráveis ao desenvolvimento saudável da criança, era senso comum desde o século, XVII, durante o século XVIII e XIX (BADINTER, 1980).

Mas a situação era diferente do que acreditava o senso comum, pois metade das crianças levadas ao campo para serem cuidadas pelas amas de leite, morriam devido às péssimas condições sanitárias e poucos recursos das cuidadoras, de origem pobre, além do problema do abandono por parte da família. Encontramos também em Badinter (1980), a mesma descrição de maus tratos de crianças cuidadas por amas-de-leite, como nesta passagem:

[...] seja indiferença, sejam recomendações de frieza, e um aparente desinteresse pelo bebê que acabara de nascer [...] como seria possível interessar-se por um pequeno ser que tinha tantas possibilidades de morrer antes de um ano? [...] Essa atitude teria sido a expressão perfeitamente normal do instinto de vida dos pais. Dada a taxa elevada de mortalidade infantil até fins do século XVIII [...] (BADINTER, 1980, pg. 85)

Esse hábito na França, somente será debatido social e amplamente a partir de meados do século XIX, (BADINTER, 1980), justamente a época em que Floresta publica sua crônica.

Esse fato registra que Floresta era representante das principais causas sociais de sua época. A autora era acusadora de um problema social em evidência e que afetava diretamente mulheres e crianças, atrasando o progresso e a prosperidade dos povos.

De morada por 28 anos de sua vida na França (1849–1852, 1855–1872, 1875–1885), até a data de sua morte em Rouen (LOBO, 2006), Floresta se comunicou com a sociedade francesa e frequentou os salões da época, bem como recebeu a alta classe de Paris em seu salão que ela oferecia a convidados, alguns ilustres, dentre eles Auguste Comte (CÂMARA, 1997), sendo assim, conhecia bem os costumes adotados pelos franceses.

No caso descrito em *A Mulher*, o bebê a que foram procurar encontrava-se apenas na companhia de outra criança alguns anos mais velha. Uma menina que estava em casa e relata para a personagem principal que sua mãe estava trabalhando e voltaria a noite.

A menina mostra onde encontrava-se o bebê a quem estavam procurando, envolto em trapos e sujo, em um celeiro ao lado da casa dormindo em cima de palhas secas.

O desespero da avó da criança é tão grande, que ela deixa sua companheira a olhar a criança e esperar que a ama-de-leite volte do campo e parte imediatamente para Paris para rogar ao pai da criança que fosse buscá-la de volta.

Em tom de aconselhamento a autora se dirige as mães pedindo que acabassem com esse costume classificado por ela como bárbaro.

Ilustra passagens de diálogos entre as personagens acusando a real situação dessas crianças.

Como nesta passagem do texto:

“Outras me contaram que uma menina dada em custódia nos arredores, quebrou um braço por ter sido deixada sozinha. Então uma das roceiras pôs-se a falar da dureza de certos pais, que, não pagando nunca as mesadas às amas, obrigavam as pobrezinhas a levarem de volta o menino à Paris à repartição dos amamentados, onde se recebem esses míseros abandonados; [...] Em um burgo mais distante, um menino deixado por sua ama no quintal da cabana foi comido por um leitão!” (FLORESTA, 1997, pg. 103-105)

O que mais difere as duas obras é a forma de narrá-las, enquanto *Fany* segue do início ao fim em narrativa em terceira pessoa no formato mais parecido ao de uma novela, no texto *A Mulher* Floresta segue mais indignada ao ver o retrocesso e não a melhora da sociedade.

E finaliza em tom de indignação com as mães, mas não o faz sem uma combinação de alerta e aviso sobre o quão ruim era o modo que tratavam suas crianças e a negligência com a importância da educação.

### III. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Floresta é característico de seu tempo, as pautas sociais da autora de fato seguem o prumo de sua produção intelectual. A temática das amas de leite e da amamentação materna eclodia em Paris em época do conto *A Mulher*, e as causas em favor da força e capacidade femininas expostas no ensaio *Fany*, tratam-se mais de um momento particular na vida da autora. A linha de pensamento sobre o papel da mãe assumir o cargo de dirigente da família, rumo ao papel de atora principal na organização social como única alternativa para o progresso acompanha os dois textos do início ao fim.

Os temas da ternura, do amor e da virtude também aparecem em ambas as obras, como qualidades inerentes à mulher e inexistentes nos homens, mas não são colocados em nenhum deles de uma forma romantizada e frágil, mas sim como habilidades possíveis de

colocarem em ação uma profunda mudança social e dos costumes em todas as sociedades do mundo.

#### IV. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADINTER, Elisabeth. Um amor conquistado: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BARBOSA, Paulo Corrêa. Nísia Floresta: uma mulher à frente de seu tempo: almanaque histórico. Brasília: Mercado cultural, 2006.

CÂMARA, Adauto da. História de Nísia Floresta. Natal: Dep. Estadual de Imprensa, 1997.

DUARTE, Constância Lima. Nísia Floresta: Vida e Obra. Natal: UFRN Ed. Universitária, 1995, 365 p.

FLORESTA, Nísia. Direitos das mulheres e injustiça dos homens. Introdução e notas de Constância Lima Duarte. São Paulo: ed. Cortez, 1989.

\_\_\_\_\_. Fragmentos de uma obra inédita: notas biográficas. Tradução de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2001. 152p.

\_\_\_\_\_. Cintilações de uma Alma Brasileira. Tradução de Michele A. Vartulli. – Santa Cruz do Sul: Edunisc; Florianópolis: Ed. Mulheres, 1997. 252 p.

FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos – São Paulo: Global, 2013.

LLOSA, Mario Vargas. A orgia perpétua: Flaubert e Madame Bovary. Tradução de José Rubens Siqueira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

LOBO, Luiza. Guia de escritoras da literatura brasileira. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006.

GARCÍA, Carla Cristina. Breve história do feminismo. São Paul: Claridade, 2011.

OSÓRIO, Fernando. Mulheres Farroupilhas. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1935.

SCHUMAHER, Schuma. BRAZIL, Érico Vital (ORG.). Dicionário de Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

**AS MULHERES UMBANDISTAS:  
ARQUÉTIPOS E REPRESENTATIVIDADE FEMININA  
EM UMA RELIGIÃO CRIADA PELA SOCIEDADE  
BRASILEIRA**

CHIANCA BESSA RIBEIRO DO VALLE, THAÍS

# AS MULHERES UMBANDISTAS: ARQUÉTIPOS E REPRESENTATIVIDADE FEMININA EM UMA RELIGIÃO CRIADA PELA SOCIEDADE BRASILEIRA

## I. INTRODUÇÃO

A Umbanda surgiu na sociedade brasileira, de forma a agregar, entre outras crenças, religiões de matrizes africanas, notadamente o candomblé, ao catolicismo e ao espiritismo, através da prática de um culto reencarnacionista que se estabelece através da adoração aos orixás e aos espíritos dos ancestrais, entre esses, caboclos e pretos-velhos, sincretizados através de santos, anjos e mártires.

A adaptação das crenças evidenciou uma veneração a orixás e entidades femininas que, através do estudo dos arquétipos desenvolvido pelo psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung, se mostra capaz de libertar as mulheres de estereótipos e modelos do “ser mulher” impostos pelas religiões tradicionais cristãs e espíritas, em sociedades patriarcais como a brasileira.

As práticas umbandistas de adoração ao feminino, e conscientização, por parte das mulheres, sobre si mesmas perante a sociedade, fez nascer a possibilidade dessas assumirem altas posições hierárquicas em Tendas e Terreiros. Como mães-de-santo, essas mulheres são a autoridade máxima não somente durante as celebrações religiosas, mas durante toda a vida cotidiana, educando seus filhos-de-santo e suas filhas-de-santo a se manterem persistentes em busca dos direitos sociais.

O primeiro tópico deste estudo contextualiza a leitora e o leitor, inserindo-os no momento e contexto social de surgimento da Umbanda na sociedade brasileira, bem como expõe razões capazes de justificar o surgimento dessa religião nessa sociedade. O segundo tópico analisa o culto e adoração aos orixás femininos e demais formas de espiritualidade, por intermédio dos arquétipos junguianos, de forma a demonstrar como se daria o “empoderamento” das mulheres através dessa adoração. O terceiro, e último, tópico, demonstra como a atuação de mulheres livres, autônomas, e conscientes dos seus direitos, através das mães-de-santo, principalmente fora do ambiente doméstico, passou a incomodar os representantes das religiões tradicionais e conservadoras, notadamente a cristã, e como, no Brasil, a violência em face dessas líderes encontra-se diretamente relacionada à atuação dos políticos cristãos, especialmente os evangélicos.

Dada a infinidade de culturas ocidentais e africanas, e, principalmente, de seguimentos diferentes dentro da própria Umbanda, o presente estudo será desenvolvido através de traços basilares gerais e comuns constantes nesse seguimento religioso, e de valores que estruturam, de forma continuada, a sociedade brasileira.

## II. UMBANDA: UMA RELIGIÃO FRUTO DE UMA SOCIEDADE PLURALISTA

Sendo a Umbanda uma religião de matriz africana, de início, é preciso compreender o contexto social no qual se encontrava inserido o povo africano, quando da chegada ao Brasil.

Desde 1415, a conquista de Ceuta garantia a Portugal a entrada no continente africano. Assim, com o objetivo de obter mão de obra barata capaz de sustentar o sistema colonial, entre 1433 e 1441 teve início, com Antão Gonçalves, o tráfico humano e a

escravização do povo africano por parte dos portugueses. Neste contexto, uma bula do papa Nicolau V, datada de 08 de janeiro de 1455, denominada “*Romanus Pontifex*”, permitia aos navegadores portugueses reduzirem ao regime de servidão os infiéis dos países conquistados, em favor do que acreditava ser a conversão das almas. À época, os protestos contra a crueldade da escravatura, como o que fora realizado em 1462 pelo papa Pio II, contrariavam aos interesses comerciais das nações europeias colonizadoras.

Em um contexto no qual os cristãos europeus se consideravam os defensores da fé nos territórios conquistados, e a escravidão não era apenas um meio de prosperar na economia, mas também de aumentar o número de crentes e de almas salvas e libertas em nome do Senhor Deus do cristianismo, o Brasil foi “descoberto” (invadido) pelos portugueses no dia 22 de abril de 1500, quando uma caravela portuguesa, comandada por Pedro Álvares Cabral, atracou no litoral sul do atual Estado da Bahia.

Após a escravização do povo indígena nativo que se encontrava nessas terras, já em 1538, negras e negros foram trazidas e trazidos como escravas e escravos para as lavouras do Brasil, a partir da Guiné e das Ilha de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe. Essas negras e esses negros, inicialmente, eram basicamente sudaneses. Por volta de 1624, com a atividade de mineração que se desenvolvia, navios começaram a trazer negras e negros de origem banta, de Angola e, novamente, da Guiné, para o país. Durante o século XVIII, ainda, as escravas e os escravos sudaneses eram trazidos da Costa de Mina, das regiões próximas à Nigéria, sendo certo que, dada a lucratividade da atividade, em um período compreendido entre 1770 e 1850, os próprios chefes tribais africanos efetuavam a venda de negras e negros prisioneiras e prisioneiros de guerra, ou caçadas e caçados em países vizinhos, para sustentar a atividade colonial europeia. Nesse caso, eram, principalmente, sudaneses e bantos provenientes do Golfo de Benin, de Daomé e da Nigéria.

Desde o início da composição da população brasileira, portanto, é possível perceber a diversidade cultural e religiosa que se compunha através da crença, principalmente, de diversas regiões de África, sendo que cada povo trazido como escravo possuía crenças e cultos diversos, e cada região reverenciava um ou outro orixá, bem como mantinha a própria ritualística.

A palavra “umbanda” deriva do termo “*m’banda*”, que na língua quimbundo, língua nacional de Angola, define a prática de um xamã ou sacerdote kimbanda, e pode significar “magia de cura”, “sacerdote”, ou ainda, “curandeiro”. A prática da kimbanda em Angola diz respeito a uma prática curandeira particular e restrita, não necessariamente aberta ou coletiva. Outras interpretações sobre a origem do nome “umbanda” viriam a surgir, como aquela de tradição mais esotérica e oriental, a qual ressalta a origem da palavra no termo “*Aumbandha*” (*Aum* + *Bandha*), que significa o elo entre os planos divino e terreno, uma vez que “*Aum*”, ou “*Om*”, representa a trindade na unidade (Vishnu, Shiva e Brahma), e “*Bandha*” significa laço, ligação, sujeição ou escravidão.

No Brasil, o culto às religiões de matrizes africanas surgiu nas senzalas, ocasiões nas quais as negras escravas e os negros escravos reverenciavam os orixás, sincretizados<sup>1</sup>. Assim, negras e negros, incorporadas e incorporados pelos orixás, realizavam o auxílio espiritual daquelas e daqueles que estavam em cativeiro. Aos poucos, além dos orixás, também os

---

<sup>1</sup> Durante a colonização do Brasil, as africanas e os africanos foram inseridas e inseridos como escravas e escravos em um país de religião oficial católica, e proibidas e proibidos de cultuar as divindades de África. Começaram, então, a associar essas divindades às santas e aos santos católicos, para cultuá-las disfarçadamente. O Sincretismo Religioso se estabelece através do culto aos orixás por meio da imagem das santas católicas e dos santos católicos, uma vez que cada orixá mantinha a mesma essência daquela santa ou daquele santo, de acordo com a região do país e a popularidades das santas e dos santos locais.

espíritos dos ancestrais, de escravas e escravos já falecidos, começaram a auxiliar no trabalho de alívio espiritual.

No século XIX, a população brasileira enfrentou mudanças profundas na constituição e estruturação social, principalmente após a declaração da independência, no ano de 1822. Escravas e escravos foragidos, forros e libertos iniciaram o estabelecimento das Tendões e Terreiros, de modo que, por volta de 1830, começaram a surgir os locais de culto que originaram os grandes terreiros da Bahia.

A Abolição da escravatura, em 1888, e a queda do Império, fizeram surgir uma nova estrutura socioeconômica capitalista, fundada na produção do trabalho livre, e a partir de então, a sociedade passou a investir na indústria nascente, com o auxílio das correntes migratórias europeias, as quais, além de se mostrarem como solução para o problema de mão-de-obra do sistema, contribuíram para a mestiçagem da população brasileira.

Nesse contexto, tem-se o que se convencionou chamar de momento efetivo do surgimento da Umbanda enquanto religião, em linhas gerais, conforme se cultua atualmente: Zélio Fernandino de Moraes, natural de Niterói no Rio de Janeiro, aos 17 anos de idade, tendo sido visto falando manso e com postura e sotaque de velho, e em outros momentos, desembaraçado e demonstrando enorme conhecimento sobre a natureza, após ter sido submetido a tratamento psiquiátrico e a três exorcismos sem sucesso, foi acometido por estranha paralisia parcial que desafiava a medicina. Certo dia, declarou o mesmo que estaria curado no dia seguinte, e assim aconteceu. A Federação Espírita de Niterói foi convidada ao local de uma reunião, e, naquele dia, muitos dos participantes daquela reunião começaram a incorporar espíritos que se diziam escravos, índios, e outras entidades. Neste momento, o espírito incorporado em Zélio de Moraes se revelou como Caboclo das Sete Encruzilhadas, e, no dia 16 de novembro de 1908, anunciou a criação da Umbanda. Em nome desse espírito, Zélio passou a realizar curas e fundou a Tenda de Umbanda Nossa Senhora da Piedade, com o objetivo de trabalhar em benefício dos irmãos encarnados, qualquer que fosse a cor, a raça, o credo ou a posição social, através da prática da caridade e do amor fraterno.

As práticas de Umbanda buscam conservar das tradições africanas o panteão de divindades, orixás, acrescentando um novo panteão de espíritos – caboclos, crianças, preto-velhos, e outras categorias de mortais desencarnados subordinados aos orixás, mediante a prática do rito dançado e do transe de incorporação desses orixás e espíritos.

São numerosas as entidades capazes de transitar através da mitologia e do cerimonial, por meio de sete linhas, ou vibrações, de Umbanda, e cada linha é composta por sete legiões dirigidas pelos orixás: a linha de Oxalá é composta pelas legiões dos caboclos Urubatão, Ubirajara, Ubiratã, Aymoré, Guaracy, Guarany e Tupy; a linha de Iemanjá é composta pelas legiões das caboclas Yara, Indayá, Nanã-Burucu, Estrela do Mar, Oxum, Iansã e Sereia do Mar; a linha de Xangô é composta pelas legiões dos xangôs Kaô, Sete Montanhas, Sete Pedreiras, Pedra Preta, Pedra Branca, Sete Cachoeiras e Agodô (xangô velho) ou Aganju (xangô moço); a linha de Ogum é composta pelas legiões dos oguns de Lei, Yara, Megê, Rompe-Mato, Malê, Beira-Mar e Matinata; a linha de Oxóssi é composta pelas legiões dos caboclos Arranca-Toco, Araribóia, Guiné, Arruda, Pena-Branca e Cobra-Coral, e pela legião da cabocla Jurema; a linha das crianças é composta pelas legiões de Tupãzinho, Ori, Yariri, Doum, Yari, Damião e Cosme; e, por fim, a linha dos pretos-velhos, a qual é composta pelas legiões dos pais Guiné, Tomé, Arruda, Congo de Aruanda, Benedito, Joaquim, e a legião de Maria Conga. Cada legião se divide em mais sete falanges, e as sete falanges se dividem em mais sete subfalanges, e assim por diante. Ao final, na parte inferior da pirâmide, encontram-se os guias e protetores espirituais (Reginaldo Ortiz 1999: 81-83).

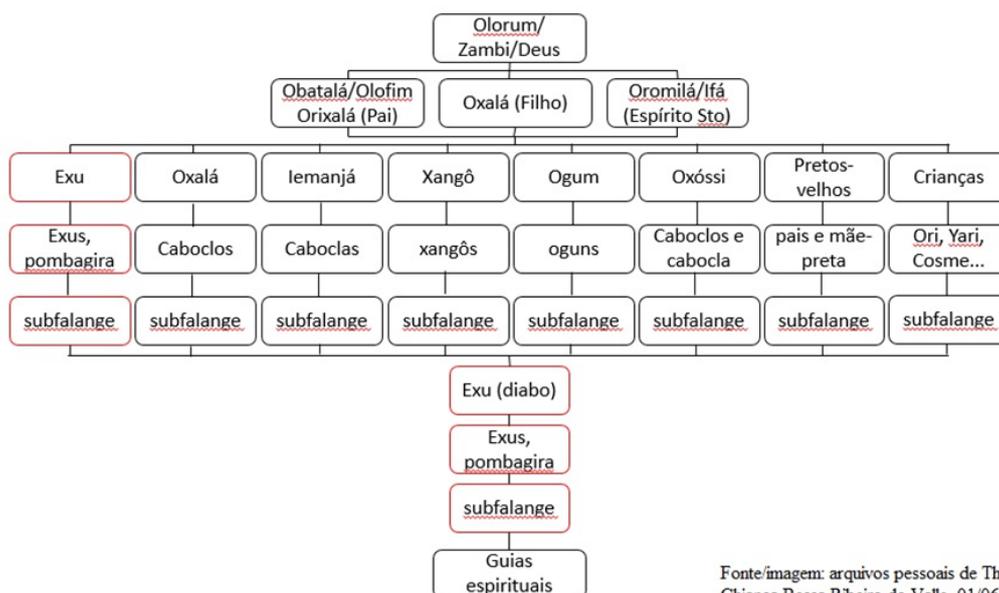
Do cristianismo, a Umbanda herdou a adoração à Santíssima Trindade, a noção moral e a prática da caridade. O universo umbandista é monoteísta, e se desenvolve em torno de

um deus único, o qual recebe os nomes de Olorum (origem ioruba), Zambi (origem banta), ou Deus. Em África, Olorum é aquele que é ou possui o *orun*, o espaço, o além., algo abstrato, paralelo ao mundo dos seres vivos. Olorum é o senhor de todos os seres espirituais. No Brasil, torna-se Deus, com funções de estabelecer a existência do mundo.

Em África, ainda, Olorum evolui e transforma a si próprio, de ar em água, originando Obatalá, o céu, ou “o rei que é grande”, frequentemente homenageado pelos iorubas como Olofin e Orixalá, ou “o grande orixá”. A feminilidade de Obatalá, a terra, recebe o nome de Odudua. Mas para a Umbanda brasileira, existe uma trindade, uma réplica da trindade católica, composta por Obatalá (Pai), Oxalá (Filho) e Ifá ou Orumilá (destino, ou Espírito Santo), e o mundo dos homens seria governado pelos orixás, espíritos que administram o universo segundo uma divisão mítica do trabalho, mas que estariam abaixo de Olorum.

Em uma concepção dualista cristã, ainda, alguns seguidores de Umbanda adotaram um paralelo às sete linhas de umbanda, composto pelas sete linhas de Quimbanda ou Kimbanda, formada pelos seguintes exus: Sete Encruzilhada, Pomba-Gira, Tiriri, Gira-Mundo, Tranca-Ruas, Marabô e Pinga Fogo, cada um se contrapondo às sete linhas tradicionais de Umbanda e suas respectivas legiões. Nos seguidores de umbandas que mantêm maior afinidade com os cultos africanos, entretanto, Exu é o orixá mensageiro, encarregado de abrir os caminhos, e nada tem de semelhante ao demônio da figura tradicional cristã, e é por este motivo, inclusive, que se inicia o culto com uma oferenda para Exu, para que este abra os caminhos e permita trabalhos tranquilos.

Para facilitar a compreensão, segue organograma:



Fonte/imagem: arquivos pessoais de Thais Chianca Bessa Ribeiro do Valle, 01/06/2018.

Assim, dependendo do seguimento da Umbanda, se mais próximo das religiões africanas e afrodescendentes, ou mais próximo do cristianismo, Exu e sua falange podem ser deslocados da condição de orixá para a condição de espírito inferior.

Do espiritismo, surgido nos Estados Unidos da América por volta de 1848 por intermédio da mediunidade das irmãs Fox e na Europa por volta de 1855 através de Allan Kardec, a Umbanda herdou a doutrina reencarnacionista e, também, a prática da caridade a encarnados e desencarnados, essa última, quando os espíritos auxiliam os humanos, e os próprios humanos são capazes de auxiliar os espíritos, na evolução espiritual. Mas ao contrário da ideia de que somente espíritos de doutores, pensadores e intelectuais podem ser

considerados espíritos evoluídos, geralmente difundida no espiritismo, a Umbanda, produto da sociedade brasileira, concede valor aos espíritos excluídos, marginalizados, explorados e oprimidos, porém sábios e não reconhecidos em seu valor social.

A religião umbandista fundamenta-se no culto aos espíritos e na manifestação deste no corpo do médium, através do transe, para viabilizar o contato do mundo sagrado dos deuses – orixás – e dos espíritos de luz, com o mundo profano dos homens. O ser humano se comporta como “cavalo”, um receptáculo da divindade, e é assim que, quando incorpora, cada divindade paramenta o médium conforme suas próprias características e faz exigências de oferendas específicas. A dança e o transe acompanham e revivem, de forma gestual, símbolos e mitos africanos relacionados, especificamente, a cada orixá.

Entretanto, para a maioria dos seguimentos da Umbanda, os orixás não descem pessoalmente, mas através de espíritos de caboclos, crianças e pretos-velhos mencionados anteriormente, e constantes do organograma.

A Umbanda, a seu turno, não se comporta como o cristianismo, determinando modelos religiosos aos fiéis através de santos e santas personificados e bem delineados, e também não se mantém completamente individualizada através de espíritos particularmente considerados. As entidades possuem características que podem identifica-las, quando da incorporação, em qualquer médium, permitindo ao mesmo adaptar-se à entidade. Explica Renato Ortiz:

A indeterminação do modelo religioso permite desta forma ao adepto uma margem de manobra pessoal mais elástica onde sua individualidade pode se desenvolver. Resulta disso que a personalidade espiritual é sobretudo a personalidade do médium que a encarna. [...] Pode-se então concluir que paralelamente a uma despersonalização do cosmo religioso afro-brasileiro (os deuses se transformam em espíritos indeterminados) se desenvolve na Umbanda a personalização do transe; recusando a rigidez dos esquemas míticos, a individualização pode se expandir na indeterminação dos espíritos históricos. Numa sociedade onde o indivíduo é fortemente valorizado, esta nova forma de comunicação com o sagrado nos parece mais adequada do que a anterior. Entretanto, embora ocorra este movimento de personalização do transe, ele está longe de coincidir com a individualização total, que se manifesta no espiritismo de Allan Kardec. Conservando os estereótipos que informam a possessão, a Umbanda se situa a meio caminho entre os cultos afro-brasileiros e o espiritismo. (Renato Ortiz 1999: 77).

Assim, as entidades encontram sua margem estabelecida por alguns tipos de espiritualidade, em geral, marginalizados pela sociedade, como caboclos e caboclas, pretos-velhos e mães-pretas, ciganos e ciganas, pombagiras, entre outras, e essas condições encontram-se diretamente relacionadas com a realidade social do povo brasileiro. Nesse sentido, Maria Helena Concone:

De onde vêm esses grandes tipos? São evidentemente retirados da realidade nacional. Do nosso ponto de vista, é exatamente aqui que está o grande interesse da religião umbandista: o fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o seu significado mais profundo. Caberia perguntar que símbolos são esses que a umbanda realiza, que qualidades e atributos estão presentes nessa figura do imaginário popular. (Maria Helena Villas Bôas Concone 2001: 282).

A Umbanda, tendo emergido no Brasil ainda no século XVI e se expandido no começo do século XX, é fruto das mudanças sociais, e combina cultos afro-brasileiros com

tradições indígenas, cristãs, espíritas e esotéricas, conservando tradições sincretizadas e reinterpretando as antigas tradições aos valores da nova sociedade.

Ademais, por reunir espíritos de toda origem, de agentes presentes na composição da sociedade brasileira, trata-se de uma religião que se enquadra e atende perfeitamente ao conceito de pluralismo expresso por Peter Berger. A saber:

Contudo, o meu uso do termo precisa ser definido claramente: o pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente. [...] (Peter L. Berger 2017: 20).

Desse modo, tal qual a diversidade de entidades e a mutação constante da sociedade, diversos seguimentos da religião umbandista se desenvolveram desde então, como a Umbanda Omolokô, trazida de África por Tancredo da Silva Pinto como um misto de culto aos orixás e trabalho dos guias espirituais; a Umbanda Branca ou de Mesa, que se pretende ao trabalho de guias espirituais, como caboclos, pretos-velhos e crianças, e utiliza livros espíritas como fonte doutrinária; as Umbandas Esotérica e Iniciática, que se utilizam da “*Aumbandhan*”, ou ponto de convergência, como conjunto das leis divinas, sendo a Iniciática uma ramificação da Esotérica fundamentada pelo mestre Rivas Neto, na busca pelo ponto de convergência através da utilização de mantras indianos.

Considerando-se que a Umbanda manifesta abertura e aceitação à adoração e à participação de novos tipos de entidades e guias espirituais, bem como a novas práticas, e, assim, constitui-se como uma religião aberta e inclusiva, adaptável ao momento e às necessidades da sociedade.

### III. JUNG E A PSIQUE FEMININA ATRAVÉS DA UMBANDA

Carl Gustav Jung (1875 – 1961), foi o psiquiatra e psicoterapeuta suíço fundador da psicologia analítica, e desenvolveu um “primado da intuição”, voltando-se para a realidade da alma, a partir da qual trabalhou os conceitos de inconsciente coletivo e de suas características simbólicas, os arquétipos.

Para Gustav Jung, o comportamento humano seria motivado por aspectos da psique não diretamente acessíveis à consciência, os chamados “inconscientes”, os quais seriam deduzidos através de símbolos, sintomas e expressões de comportamento.

Jung propôs uma psicologia voltada para a natureza simbólica da psique humana e para a realização humana por meio do conhecimento e da aceitação do inconsciente. Ao estudar o inconsciente, ele desvendou uma camada deste formada por imagens primordiais e universais, comuns a todos os indivíduos, e passou a entender o consciente como proveniente do inconsciente. Assim, o “inconsciente coletivo” precederia qualquer forma de consciência porque independente da história pessoal de cada indivíduo, contendo imagens, inclusive, da vida ancestral.

O conteúdo do inconsciente coletivo, os arquétipos, seriam como imagens inconscientes dos próprios instintos, capazes de gerar padrões de imaginação e de pensamento através de predisposições da mente, em uma repetição dos fenômenos psíquicos ao longo do tempo que se daria através de cinco formas essenciais: a Persona, a Sombra, a Anima, o Animus, e o Self.

A Persona, caracterizada pela preocupação do indivíduo em demonstrar somente aquilo que está de acordo com a expectativa social, que faz com que o indivíduo passe a repetir uma imagem para se representar publicamente; a Sombra, caracterizada pelo oposto da Persona, a personalidade reprimida, ou seja, o que o indivíduo se recusa a reconhecer

sobre si mesmo por apresentar qualidades contrárias aos princípios morais do sujeito ou da sociedade ou por evocar instintos animais da natureza humana. A Anima caracterizada pela manifestação do lado feminino do homem, com conteúdo primordial na figura da Mãe, da Virgem, da Deusa, da Sedutora... O Animus, por sua vez, caracterizado pela manifestação do lado masculino da mulher, com conteúdo primordial na figura do Pai, do Amigo, do Sedutor... Por fim, o Self, caracterizado pelo fator orientador, capaz de gerar equilíbrio entre os opostos em um ponto central, no interior da psique. Considerando-se que a energia psíquica age de acordo com o equilíbrio dos opostos, quando a personalidade artificial suprime todas as características pessoais, mantendo o indivíduo afastado da própria personalidade, instaura-se um desequilíbrio que desencadeia na neurose.

Tais arquétipos, advindos do inconsciente coletivo, constituem manifestações da psique que operam em todos os seres, de modo constante e dinâmico, ao longo do tempo. Considere-se, no entanto, que a manifestação concreta desses arquétipos depende da experiência particular e social de cada indivíduo: uma mesma forma arquetípica pode se apresentar com diversos conteúdos. Deste modo, para Jung, o que seria herdado seria a forma, a capacidade de criar imagens, e não os conteúdos, preenchidos com o que se adquiriu da experiência consciente.

Uma experiência religiosa passava a envolver, assim, dois aspectos: um aspecto genérico da psique humana, o qual advém do inconsciente coletivo como a forma de um arquétipo sentido como primordial e universal, e outro aspecto que se manifesta através dos conteúdos do inconsciente pessoal e das experiências vividas.

Neste sentido, as organizações psíquicas arquetípicas, dotadas de dinamicidade, passam a ser analisadas sob a ótica de uma psicologia fundamentada nos orixás e nas representações femininas da Umbanda, como potências auxiliares ao reconhecimento das mulheres sobre a capacidade e necessidade de se sentirem bem consigo mesmas, em face de uma sociedade opressora e que lhes impõe padrões de conduta.

A construção de uma psicologia feita através da psique feminina, busca a identificação das mulheres com as deusas, divindades, orixás e espiritualidades, uma vez que se caracterizam como forças direcionadoras dos pensamentos, sentimentos e ações. Assim, Jennifer e Roger Woolger:

De acordo com a teoria junguiana, as deusas são arquétipos, o que vale dizer, fontes derradeiras daqueles padrões emocionais de nossos pensamentos, sentimentos, instintos e comportamentos que poderíamos chamar de “femininos” na acepção mais ampla da palavra. Tudo o que pensamos com criatividade e inspiração, tudo o que acalentamos, que amamentamos, que gostamos, toda a paixão, desejo e sexualidade, tudo o que nos impede à união, à coesão social, à comunhão e à proximidade humana, todas as alianças e fusões, e também todos os impulsos de absorver, destruir, reproduzir e duplicar, pertencem ao arquétipo universal do feminino. [...] (Jennifer Barker Woolger e Roger J. Woolger 2007: 16).

O universo da Umbanda opera com gêneros de espíritos que constituem modelos para qualquer individualidade espiritual. A cada arquétipo, correspondem infinitas entidades particulares, com personalidades próprias. A representatividade feminina na Umbanda é identificada, fundamentalmente, através dos orixás femininos, como Oduduá, Iemanjá, Onilé, Nanã, Iansã, Oxum, das caboclas Jurema de Oxóssi, Yara, Indayá, Estrela do Mar e Sereia do Mar, todas de Iemanjá, da preta-velha ou mãe-preta Maria Conga, entre outras, das diversas ciganas e da Pomba-Gira.

Oduduwa, Oduduá, ou Odua, é a força feminina que se contrapõe à figura de Obatalá. Enquanto Obatalá é o céu, Odua é a Mãe-Terra, formando uma espécie de casal

primitivo que agiu na Criação. É citada sempre ao lado de Obatalá, em uma atividade criacional. Pode-se encontrar interpretações de Oxalá como figura mista, sendo seis meses do ano uma figura masculina, e outros seis meses, uma figura feminina. Curioso é que, através desta interpretação, é possível satisfazer, concomitantemente, os arquétipos Animus e Anima dos indivíduos.

Na mitologia africana, conta-se que Olodumare vivia sozinho no Infinito, cercado apenas por fogo, chamas e vapores, e que, se sentindo sozinho, libertou suas forças com tanta violência, que fez jorrar uma tormenta de águas, surgindo, na superfície do mar, junto à terra, da qual nasceu Iemanjá, filha de Obatalá e Odudua. Iemanjá desposa Aganju e gera Orunga. Ao ser violentada por Orunga, Iemanjá faz nascer os demais orixás. O seu nome deriva do termo “Yèyé Omo Ejá”, de origem ioruba, que significa “a mãe cujos filhos são como peixes”, ou “a mãe de muitos filhos”. O mito da Mama África, originário do povo da região do Rio Yemonja, na Nigéria, diz respeito a Iemanjá. Nos mitos da Criação do Universo, Iemanjá representa o aspecto materno do Criador, a Grande-Deusa capaz de gerar os seres, e está sempre associada à fertilidade, à feminilidade, à beleza, à fecundidade, e aos processos de continuidade da vida. Protege a harmonia familiar, o casamento e o nascimento.

Após a existência de Odudua, o mito da Mãe-Terra se expressa, novamente, através do orixá Onilé (ou Aiê, ou ainda Ilê), filha mais discreta de Olorum (ou Olodumare), a qual evitava ser vista e participar de festas, escondendo-se em covas na terra. Um dia Olodumare reuniu os orixás, com grande luxo e ostentação, para distribuir as próprias riquezas, ou seja, realizar a divisão da natureza na Terra. Após a divisão entre os orixás, sem que nenhum deles percebesse a presença de Onilé, Olorum delegou a quem se vestia como a Terra o governo desta e de toda a natureza, porque tudo estava na Terra. E Olorum mandou que todos reverenciassem Onilé, pois ela havia se tornado a Dona da Terra, a Mãe-Terra, o abrigo, a casa, ou seja, o orixá que representa todo o planeta e guarda tudo o que há sobre ele, viabilizando a própria vida. O culto a Onilé representa, então, a preservação da humanidade e de tudo o que existe no mundo.

Ainda na mitologia africana, quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser-humano, após várias tentativas de fazê-lo a partir do ar, de pau, de pedra, de fogo, de azeite, de água, e até de vinho de palma, foi Nanã Buruku que ofereceu a Oxalá o barro do fundo dos lagos, o qual se tornou a matéria-prima perfeita. Por ser o orixá do barro, Nanã está ligada ao começo e ao fim da humanidade, porque é mãe e morte ao mesmo tempo, pois a vida se renova através da morte. Relaciona-se também com a fertilidade, a agricultura e as colheitas. Como orixá da justiça, ela se torna testemunha de alianças e juramentos, especialmente em ritos iniciáticos.

Oiá, ou Iansã, que significa mãe dos nove filhos, por sua vez, é apresentada como a primeira esposa de Xangô. Conta-se que Oiá não podia ter filhos, mas depois de uma oferenda, teve nove filhos. Iansã, tal qual o esposo, também se encontra relacionada às forças da tempestade e aos ventos impetuosos. É, ainda, a mãe dos *eguns*, ou antepassados, e guia o espírito dos mortos para novas experiências corpóreas e não corpóreas e para novos caminhos reencarnatórios, mantendo relacionamento direto com a morte. Como os demais orixás femininos, demonstra independência nos sentimentos, nos gestos e nas atitudes. Trata-se de um orixá diretamente relacionado ao arquétipo da guerreira, e que se aproxima sobremaneira do terreno consagrado aos homens nos campos de batalha, além de se posicionar sempre longe do lar e dos afazeres domésticos. É uma divindade sensual, que se apaixona com frequência e intensidade, e tem uma multiplicidade de parceiros não simultâneos, sendo identificada nas paixões arrebatadoras, na provocação e no ciúme, e nos sentimentos de raiva, arrependimento e vitória. É também autoritária e de temperamento forte, dominadora e impetuosa.

Seguida de Oiá, Oxum, primeira filha de Iemanjá e Orumilá, é a segunda, e preferida, esposa de Xangô. Bela, sedutora, ciumenta, e dotada de dons culinários, é o orixá feminino das águas doces, do amor e da reprodução. A gravidez e os bebês estão, também, sob proteção dela.

Existem diversos outros orixás femininos que não foram citados, mas a mitologia dos orixás dá conta de histórias de “divindades femininas” que vivem e agem como mulheres comuns do povo, desposando e gerando outros orixás (Nanã, Oxum, Iemanjá), mas também escondendo filhos feios e mostrando filhos bonitos (Nanã), tendo amantes e sendo traídas (Oxum e Iansã), seduzindo e sendo possuídas, fugindo e vingando-se (Iemanjá), enfim, enfrentando os problemas normais de uma vida cotidiana. Isso é natural nos cultos afrodescendentes.

Sob influência do culto aos espíritos dos mortos, e com reforço no espiritismo, a doutrina reencarnacionista evidenciou a atuação, também, de espíritos dos antepassados, para auxiliarem e instruírem os espíritos encarnados a evoluírem espiritualmente, trabalhando em prol do bem e através do exercício da caridade. Assim, espíritos de pessoas mortas, mas com reconhecida bondade e sapiência, incorporam nos médiuns para exercerem seus trabalhos de orientação e cura espiritual.

A herança indígena e de mestiças, filhas de brancas e brancos com índias e índios, na história da constituição da sociedade brasileira, evidencia a atuação de espíritos desses antepassados, notadamente, através das figuras da cabocla Jurema da linha de Oxóssi, e das caboclas Yara, Indayá, Estrela do Mar, Sereia do Mar, da linha de Iemanjá, entre outras. As caboclas são espíritos de muita luz e sabedoria, que foram índias de reconhecida bravura e bom-caráter, e passam a participar das sessões de cura, empregando vasto conhecimento sobre ervas medicinais e tratando de doenças do corpo e do espírito. Participam da proteção contra interferências espirituais negativas e ensinam a agir com coragem, justiça e perseverança. São puras, inocentes, simples e humildes no trato com as pessoas, além de desconhecedoras da educação do “homem branco”, mas exigem respeito e possuem muita força, física e espiritual.

As pretas-velhas, ou mães-pretas, tal qual Maria Conga, representam a ancestralidade e a sabedoria, e se manifestam com humildade e subserviência, mas também com grande sabedoria nas palavras. Ao contrário das caboclas, não se manifestam com força, dança, ou barulho, mas com imensa tranquilidade. São espíritos de escravas desencarnadas extremamente bondosas e sábias. Operam bênçãos e dão conselhos que não traduzem uma mensagem direta, mas estimulam a reflexão. Protegem o lar e o espírito.

As ciganas aparecem nas Tendas e Terreiros sempre com muito barulho, alegria e risada, com comportamento livre e olhares imponentes, tal qual com firmeza no pensamento. Trabalham para o bem-estar, saúde, equilíbrio mental, físico e espiritual, mas, acima de tudo, para a alegria, a liberdade, e o amor. Apesar de serem seres de luz e trabalharem para o bem, encontram-se em uma linha muito próxima da natureza humana, com extrema ciência dos anseios e fraquezas da humanidade, e, por esta razão, por este comportamento aparentemente sem limites, podem ser mal interpretadas.

Assim como as ciganas, as Pombas-Giras, como Maria Padilha, Sete Saias, Maria Molambo, Cigana dos Sete Cruzeiros, Maria Quitéria, e Menina da Praia, podem ser mal interpretadas. Isso porque são reconhecidas e aceitas por cuidarem de tarefas específicas, notadamente as relacionadas a casos de amor, as quais não constituem no imaginário das religiões africanas necessariamente um pecado, mas no imaginário cristão sim. São figuras ativas e fortes, livres de preconceitos de gênero, e que não se submetem aos homens. Além de sensuais e bonitas, são extremamente sinceras, e aparecem sempre sem pudores, com muita gargalhada, o que diz fazer para espantar o mal. Resolvem problemas sentimentais, de

dinheiro, saúde e trabalho, e afastam obsessores. Uma delas, a Pomba-Gira Menina, protege, inclusive, meninas que sofrem violência física e abuso sexual.

Neste ponto, existe uma situação curiosa diretamente relacionada às influências do catolicismo e do espiritismo na Umbanda. Para alguns seguimentos da Umbanda, mais ligados ao imaginário tradicional católico e, portanto, fundados no estigma feminino da perdição fortemente marcado na Bíblia desde Eva, atrelados, ainda, ao imaginário kardecista de que apenas espíritos intelectuais seriam evoluídos, as Pombas-Giras foram consideradas mulheres perdidas, companheiras bandidas de bandidos, criaturas sem família ou honra.

Explica-se: a população africana foi trazida como escrava para o Brasil à época da colonização, onde se desenvolvia uma civilização na qual a administração da colônia era feita por grandes proprietários cristãos, católicos, e a família era centralizada no patriarca. A religião auxiliava a estrutura política, de modo que, ao interesse do patriarcado, Maria, modelo de atitude feminina louvável, não poderia distanciar-se dos padrões de virgindade, submissão e humildade, se caracterizando sempre como figura reflexa do Deus Pai ou do Filho, Jesus.

Após a Reforma Protestante, iniciada por Lutero em 1517, o protestantismo chegou ao Brasil no século XVI, e nada mudou na mentalidade cristã: o ato sexual continuava existindo apenas para a multiplicação, e era permitido somente após o casamento.

O candomblé e demais cultos de matrizes africanas, ao contrário, emergiram dos anseios de liberdade, consubstanciando-se, ainda, na oferta do corpo para a posse das divindades. Ademais, a existência de orixás femininos evidenciou a aceitação da sexualidade, sem distinção de gênero. E foi assim que tais expressões religiosas começaram a ser demonizadas através dos discursos disseminados pelos cultos cristãos.

Assim, enraizada nos conceitos de demonização e mediante o processo de sincretismo religioso, através da ocultação e adaptação dos cultos africanos dos orixás, a sociedade brasileira desenvolveu, ainda que inconscientemente, uma tendência ao dualismo entre o bem e o mal, mesmo nas religiões que se pretendem afrodescendentes. Nesse sentido, Reginaldo Prandi:

O lado do bem, digamos, foi assim preenchido pelos orixás, exceto Exu, ganhando Oxalá, o orixá criador da humanidade, o papel de Jesus Cristo, o deus Filho, mantendo-se Oxalá no topo da hierarquia, posição que já ocupava na África, donde seu nome Orixalá ou Orixá Nlá, que significa o Grande Orixá, e do qual Oxalá é uma contração brasileira. O remoto e inatingível deus supremo Olorum dos iorubas ajustou-se à concepção do Deus Pai judaico-cristão, enquanto os demais orixás ganharam a identidade de santos. Mas ao vestirem a camisa-de-força de um modelo que pressupõe as virtudes católicas, os orixás sincretizados perderam muito de seus atributos originais, especialmente aqueles que, como no caso da sexualidade entendida como fonte de pecado, podem ferir o campo do bem, como explicou Monique Augras (2000). Segundo ela, muitas características africanas das Grandes Mães, inclusive Iemanjá e Oxum, foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas e passaram a compor a imagem pecaminosa de Pombagira, o Exu feminizado do Brasil, no outro pólo do modelo, em que Exu reina como o senhor do mal e personifica o diabo. (Reginaldo Prandi 2005: 76-77).

Observe-se, por exemplo, que, em alguns seguimentos da Umbanda, aspectos de Iemanjá ligados à sexualidade foram transferidos para as Pombas-Giras, e, no Brasil, o orixá perdeu um pouco das características de mulher guerreira e amante ardorosa, de pele escura e seios fartos, para se tornar uma mulher de pele clara, com um vestido azul ou branco-perolado de mangas longas, longos cabelos lisos presos em um diadema em forma de estrela,

similar à figura da *Stella Maris*, através da qual também ficou conhecida a Nossa Senhora para os católicos.

A imagem abaixo, através da figura intermediária, ilustra Iemanjá no Brasil, em um comparativo, da esquerda para a direita, com a primeira figura, a qual expressa o conceito verificado em África, e a terceira figura, a qual expressa a concepção católica de Nossa Senhora.



Não somente o cristianismo, mas também o espiritismo kardecista, ao estabelecer apenas espíritos de intelectuais como espíritos evoluídos, concedeu um tratamento discriminatório às ciganas, às Pombas-Giras e às outras entidades que parecem não falar um português “correto”, as quais, diante das atitudes de liberdade e pouca, ou nenhuma, restrição quando ao modo de falar e agir, foram consideradas espíritos de mulheres atrasadas e de pouca educação ou refinamento.

Desse modo, enquanto os orixás femininos eram destituídos de suas características humanas e sexuais, a Pomba-Gira, figura essencialmente ligada à autonomia e à livre sexualidade da mulher, que age como quer, fala palavrões, encanta homens, e não se preocupa com os “pudores sociais”, foi demonizada e considerada uma figura pecaminosa por religiões cristãs e espíritas mais “tradicionais”. Segue a Pomba-Gira:



Nesse sentido, é possível perceber as forças arquetípicas que agem na capacidade das mulheres de desenvolverem uma consciência sobre si mesmas, sendo compulsoriamente transformadas em estereótipos, ou seja, imposições externas e sociais destoantes da psique de cada mulher, para o controle e o limite social dessas. Seguem as palavras de Jean Shinoda Bolen:

Exatamente porque elas costumam não ter consciência dos poderosos efeitos que os estereótipos culturais exercem sobre elas, as mulheres podem também não ter consciência de poderosas forças que atuam no seu íntimo. Essas forças influenciam o que elas fazem e o modo como elas se sentem [...].

Esses poderosos padrões internos – ou arquétipos – são responsáveis pelas principais diferenças entre as mulheres. Por exemplo, algumas precisam da monogamia, do casamento, ou dos filhos para se sentirem realizadas [...]. Tais mulheres diferem notadamente de outro tipo, aquele que dá mais valor à sua independência, enquanto enfoca alcançar objetivos que são importantes para elas; ou diferem ainda de outro tipo, aquele que procura intensidade emocional e novas experiências, e, conseqüentemente, passa de um relacionamento para o outro, ou de uma conquista para a outra. Ainda outro tipo de mulher procura a solidão, e descobre que sua espiritualidade significa o máximo para ela. O que é realização para um tipo de mulher pode não ter sentido para um outro tipo, dependendo de qual “deusa” esteja atuando na pessoa. (Jean Shinoda Bolen 1990: 20-21).

Assim, é possível concluir que, tanto as características humanas e sexuais dos orixás femininos quanto a figura da Pomba-Gira caracterizam-se como forma de libertação da consciência feminina, quanto às amarras impostas por uma sociedade patriarcal, que exige mulheres bem-comportadas, belas, recatadas, e prendadas, exímias donas do lar, para a manutenção dessa estrutura social.

Uma vez incorporadas por tais entidades, as mulheres não precisam restringir-se a ser de acordo com o que a sociedade brasileira, patriarcal e eminentemente cristã, impõe que elas sejam. Incorporadas, adquirem “autorização divina” para agirem conforme as vontades da entidade venerada, e não incorporadas, sabem que a existência de uma entidade superior libertária lhes concede a capacidade de inspirar-se nela em todo o seu modo de agir, sem, no entanto, serem julgadas e condenadas como transgressoras da ordem social e da transcendência por isso. Explica Reginaldo Prandi:

[...]. As religiões tradicionais sempre trataram as mulheres como seres perigosos, voltados para o feitiço, para o desencaminhamento dos homens, fontes de pecado e perdição. É o que nos conta o mito bíblico judaico-cristão de Eva e toda a tradição ioruba das velhas mães feiticeiras, as Iá Mi Oxorongá. As pombagiras teriam sido mulheres de má vida; elas desconhecem limites para a ação e são capazes, a fim de atender aos desejos de seus devotos e de sua vasta clientela, de fazer o mal sem medir as conseqüências. As famosas pombagiras, os exus femininos, foram em vida mulheres pecadoras que ganharam a vida no exercício de papéis que a sociedade hipócrita prefere ignorar e esconder. A elas coube sobretudo a fatia da magia relacionada a assuntos amorosos. No fundo, o culto ao panteão dos exus e pombagiras aponta para a redenção de tipos sociais usualmente rejeitados, com a assunção de perversões da alma que se enredam na vida real e na fantasia do homem e da mulher comuns. (Reginaldo Prandi 2005: 134-135).

Retomando-se, de forma direta, os estudos de Jung, nota-se que uma neurose se desenvolve quando se exaltam características de uma única deusa, orixá ou entidade, ou apenas uma característica de cada deusa, orixá ou entidade, e vive-se de acordo com esse estereótipo, isolando-se das demais características existentes dentro de si, e produzindo, deste modo, uma única Persona ou Sombra. Entretanto, uma mulher pode desenvolver dentro de

si características de Onilé, Iemanjá, ou de uma Pomba-Gira, ao mesmo tempo ou em momentos diferentes, e esse é um fato que precisa ser considerado para evitar que a neurose se desenvolva.

A Umbanda, neste turno, se comportaria como o Self, o fator de equilíbrio, uma vez que possibilita às fiéis elaborarem uma Persona, uma Sombra, um Animus e uma Anima através das características opostas coexistentes em um mesmo orixá feminino, cabocla, preta-velha ou Pomba-Gira. Através dessas espiritualidades, à mulher é permitido reconhecer-se em todas elas, ser o que quiser, e manter-se respeitada como tal.

Uma psicologia das mulheres através das deusas, dos orixás e demais espiritualidades, impõe a necessidade de se reconhecer, tal qual os orixás femininos e demais entidades, como mulher dotada de características plurais e concomitantes, menos como antagônicas e mais como integrantes de um todo, como uma Grande Deusa que integra cada mulher.

Para a religiosidade afrodescendente em sua essência, as figuras femininas cultuadas são autônomas e assumem características mais humanas, o que as conduz a uma maior identificação com as mulheres reais, e não idealizadas, em uma sociedade opressora.

O reconhecimento, por parte das mulheres, da existência de características diversas e entidades igualmente diversas habitando dentro de si evita as neuroses que desequilibram o próprio Self, com a dissonância, em geral, entre a Persona e a Sombra que pretendem demonstrar ou que a sociedade pretende que demonstrem.

#### IV. AS MÃES-DE-SANTO EM UM TERREIRO: DEMONIZAÇÃO E INTOLERÂNCIA

Conforme visto anteriormente, a população negra foi trazida como escrava à época da colonização do Brasil, para uma civilização na qual a administração da colônia era feita por grandes proprietários de terras cristãos, inicialmente católicos. À época, a mulher não participava da política, e a família era centralizada nos anseios e vontades do patriarca.

Quando o protestantismo chegou ao Brasil, a doutrina da predestinação sacralizava os poderes constituídos, o ato sexual continuava existindo apenas para a multiplicação da espécie e somente era permitido após o casamento, e as mulheres continuaram relegadas ao ambiente doméstico e às necessidades de se manterem subservientes. A ética cristã protestante, tal qual a ética católica, era voltada para a consciência moral limitadora e punitiva, conforme explica Rubem Alves:

Notemos, em primeiro lugar, que se trata de uma ética de limites. Diante do crente se encontra uma interdição representada pela proibição, pelo não, pelo limite. A vida é circunscrita por um cinturão de proibições. Define-se o permitido em oposição ao que é proibido. E essa é a razão por que a pergunta ética do crente se inicia sempre com a indagação: “É lícito?”. [...] A pergunta é dirigida a uma autoridade. Há uma classe que detém o monopólio do conhecimento ético. Portanto, a moralidade não é uma questão de consciência. A consciência não sabe as respostas. Entretanto, uma coisa lhe é absolutamente clara: há limites, proibições, interdições. Define-se essa consciência moral protestante, portanto, não como consciência de liberdade mas como consciência de limite. (Rubem Alves 2005: 240-241).

Nessa época, as autoridades religiosas ditavam o modo de ser da população, sempre fundamentado em restrições e proibições. Os questionamentos eram dirigidos a padres e pastores, homens dotados do monopólio do saber ético e religioso, e estes respondiam, conforme as próprias consciências, com o objetivo de definir a consciência moral de todo o povo.

Nas senzalas, entretanto, surgiam crenças diferentes, que se mantinham através de um disfarce, do sincretismo religioso, ou seja, do ato de adaptar o culto aos orixás e à espiritualidade através da imagem de santos católicos e crenças cristãs. Estas crenças, mais abertas e menos patriarcais, viabilizaram, no decorrer do tempo, que mulheres viessem a assumir papéis de liderança em Tendras e Terreiros, formados por negras e negros fugidos, alforriados ou libertos. Os locais de culto afrobrasileiro passaram a se subordinar às vontades de quem os formava, fosse homem ou mulher. Nas palavras de Reginaldo Prandi:

Embora atendendo a uma comunidade de culto, os candomblés formaram-se como empreendimentos individuais, dirigidos segundo a vontade dos chefes fundadores e fazendo parte de seu patrimônio particular. A mãe-de-santo, ou o pai, sempre foi a autoridade máxima do terreiro, e todas as suas decisões, que, segundo a crença do candomblé expressam a vontade do orixá dono do terreiro, que é o mesmo da mãe ou pai-de-santo, são incontestáveis. A mãe-de-santo é a mãe da família espiritual, a família-de-santo (Lima,2003), e proprietária legal da casa de culto. [...] (Reginaldo Prandi 2005: 147).

Quando Terreiros e Tendras começaram a adotar como autoridade religiosa as mães-de-santo, esses não estavam apenas as inserindo em um espaço eminentemente masculino de caráter religioso, bem como essas não ditavam apenas as regras dos trabalhos nos terreiros e nos cultos. Tal qual os padres e pastores, essas mulheres, mães-de-santo, passaram a instruir as filhas-de-santo e os filhos-de-santo para a vida fora do ambiente religioso, no ambiente social. Assim, não contrariavam apenas uma hierarquia religiosa cristã, mas também toda uma estrutura social.

A importância de autoridades norteadoras da sociedade dotadas de uma mentalidade cristã limitadora e determinantes de preceitos morais era evidente. Neste contexto, no século XIX, a intensificação da entrada de imigrantes protestantes no Brasil assegurou, no ano de 1890, a liberdade dos cultos acatólicos no país. Entretanto, essa permissão somente serviu aos novos cultos protestantes que ingressavam no país. Explica Elizete da Silva:

Após a proclamação da República em 1889, esperava-se que a liberdade religiosa advinda com a queda do Padroado fosse estendida também às manifestações religiosas africanas. O Governo Provisório do novo regime já decretava a liberdade religiosa, a qual foi referendada pela Constituição Republicana, assegurando plena liberdade dos cultos acatólicos, entretanto parece que os legisladores apenas levaram em conta os grupos cristãos, representados pelas várias denominações protestantes. No que diz respeito aos terreiros de Candomblé e outras práticas de origem africana, a realidade foi completamente outra.

A legislação republicana foi extremamente contraditória: ao mesmo tempo em que terminava com a oficialidade do catolicismo, que assegurava o livre exercício da crença religiosa, o Código Penal Republicano de 1890, nos seus artigos 156, 157 e 158, proibia a magia, o espiritismo e o curandeirismo, elementos importantes que ainda hoje figuram nas práticas rituais dos cultos de origem africana. Espiritismo, no contexto, entendido como a invocação de espíritos ou entidades míticas. Durante a República Velha, os processos e as investidas policiais foram rotineiros, com a argumentação de “manter a ordem pública”, pois as festas e os cultos do Candomblé eram sempre vistos pelas autoridades com desconfiança e suspeita de desordem, tal qual ocorria durante a vigência da escravidão. (Elizabete da Silva 2010: 158)

Fica claro que essa liberdade de cultos acatólicos dizia respeito, tão somente, aos cultos cristãos, como melhor forma de recepcionar as novas crenças protestantes que ingressavam no país. E para disseminar ainda mais seus valores religiosos, as lideranças evangélicas da época ingressaram, também, na política.

Mas tais lideranças se mostravam preocupadas apenas nos próprios valores e interesses. Assim, o primeiro pastor na Constituinte de 1933, Guaracy Silveira, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), rompeu com o partido para defender causas liberais. E após 1946, deputados de famílias tradicionais protestantes defendiam intensamente o conservadorismo. Expressa Elizete da Silva:

Os setores mais conservadores, especialmente a hierarquia das referidas comunidades, condenaram o pensamento progressista de forma bastante agressiva. Em 1966, na Igreja Presbiteriana, o grupo inovador era denominado de a esquerda que caminha pelo Evangelho Social. Em um artigo publicado no Brasil Presbiteriano, acusavam o grupo de facilitar a licenciosidade teológica e de ceder às tentações do sincretismo programado pela Igreja Romana e o Conselho Mundial de Igrejas. Utilizando-se de uma prática comum aos que têm o poder de definir a ortodoxia, satanizam o pensamento divergente: “É hora de dizermos não ao enganador e como discípulos de Jesus Cristo importa ergamos alto o brado de repressão: vai-te satanás”. (O BRASIL PRESBITERIANO nº 14/16, 1966, p.08) Lançaram mão de uma representação do bem x mal, Deus x satanás, para marginalizar e condenar o que consideravam uma heresia. (Elizabete da Silva 2010: 135)

Nas eleições pluripartidárias de 1982, as candidaturas de evangélicos se deram pelo Partido Democrático Social (PDS), que originaria o Partido da Frente Liberal (PFL) e o Democratas (DEM). A Constituinte de 1987 tinha 33 evangélicos. Na quarta maior bancada do Congresso Nacional, apenas 02 mulheres. Sobre os reflexos dessa constituição, Antônio Pierucci:

Outro momento dos trabalhos da Constituinte, por sinal um dos momentos fortes da atuação dos evangélicos, nos pode dar boa pista de como se processa essa travessia de usurpação de delegação e de legitimação da usurpação. Foi quando, na *Comissão de Soberania e Garantia dos Direitos do Homem e da Mulher*, o representante do grupo evangélico na comissão, Salatiel de Carvalho (PFL/PE), pastor da Assembléia de Deus, saiu-se com a seguinte afirmação: “Os evangélicos não querem que os homossexuais tenham igualdade de direitos porque a maioria da sociedade não quer” (*Folha de S. Paulo*, 9/6/1987). Eis aí: foi na defesa dos costumes tradicionais – ditos “cristãos” – e da moral sexual convencional – dita “cristã” – que eles se erigiram em porta-vozes da maioria dos brasileiros, a qual eles “sabem” ser uma “maioria moral”.

Foi em nome desta “maioria moral”, medida com o metro da moralidade privada convencional, religiosa mas não denominacional, que eles lutaram na Constituinte contra o aborto (considerado crime em nome do preceito bíblico “não matarás”), [...] contra o feminismo (que destrói a hierarquia da família patriarcal), contra a pornografia, contra a ilimitada dissolução da sociedade conjugal pela liberação do número de divórcios e a liberação dos métodos contraceptivos abortivos. Em nome da “maioria da sociedade” puseram-se em campo a favor da censura de costumes na TV, no rádio, no cinema e em outros tipos de espetáculos, a favor da educação religiosa nas escolas e, até mesmo, na programação das emissoras de TV. Mas foi também em obediência aos preceitos bíblicos e em nome da minoria que eles se opuseram à pena de morte, propondo em lugar desta a prisão perpétua. (Antônio Flávio Pierucci 1996: 174-175).

Assim, pautas como sexo, família e religião, foram analisadas sob uma ótica bíblico-fundamentalista, e as mulheres, notadamente as mães-de-santo, livres, autônomas e ativas na luta pelos próprios direitos, foram fortemente atacadas e demonizadas, até nas coisas mais simples e nas atividades cotidianas. A saber, Edir Macêdo:

Todas as pessoas que se alimentam dos “pratos” vendidos pelas famosas baianas estão sujeitas há mais cedo ou mais tarde virem a sofrer do estômago. Quase todas essas baianas são “filhas-de-santo” ou “mães-de-santo” que “trabalham” a comida para terem boa saída.

Algumas pessoas chegam a vomitar as coisas que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo. Parece até piada, ou história de crianças, mas aqueles que têm convivido conosco e assistido a nossos cultos conhecem de perto a atuação de satanás e seus anjos, através até mesmo de coisas simples como estas. (Edir Macedo Bezerra 1990: 52).

E foi com base neste tipo de discurso, machista e opressor, que a bancada evangélica foi pautando as atuações políticas conservadoras no Congresso Nacional, e legitimando atitudes violentas fora dele.

Em outubro de 1999, mãe Gilda, fundadora do Ilê Axé Abassá de Ogum em Salvador/BA, após ter sido fotografada enquanto participava de reivindicações de rua, teve sua foto publicada na *Folha Universal*, com o título “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Houve agressões e danos aos objetos do terreiro. Já fragilizada de saúde, a mãe-de-santo não resistiu e faleceu no dia 21/01/2000.



Em 2006, havia 36 evangélicos no Congresso Nacional. No governo que durou de 2011 a 2016, dos 36 evangélicos, 34 foram reeleitos, somando-se a 39 novos parlamentares.

No dia 01/06/2015, mãe Dedé, do candomblé Oyá Deña, faleceu de enfarte, após a Casa de Oração Ministério de Cristo, em frente ao terreiro, proferir ofensas ao mesmo, das 23h00 às 05h00. Na delegacia de Camaçari/BA, filha da religiosa disse que a mãe esteve agitada e chorando, até não resistir. Mãe Dedé era uma respeitada liderança da cidade.

Em 14/06/2015, Kailane Campos, à época com apenas 11 anos, foi apedrejada na saída de ritual de candomblé, no Rio de Janeiro/RJ. Mãe Kátia, avó de Kailane e iniciada no candomblé há mais de 30 anos, afirmou que os homens levantaram bíblias chamando todos do grupo de diabos, mandando-os ir para o inferno, e afirmando o retorno de Jesus.

Em 21/09/2015, Jéssica Spinelli, à época com 24 anos, foi agarrada pelos braços por uma funcionária de um supermercado de Campo Grande/RJ, e questionada sobre a qual demônio servia e para onde iria sua alma. A mãe-de-santo Márcia Marçal, iniciada há mais de 27 anos no candomblé, registrou o caso na 35ª Delegacia da cidade.

O *impeachment* de Dilma iniciou-se em 02/12/2015 e findou em 31/08/2016. Nos votos, “Deus” foi invocado 59 vezes. Após o *impeachment*, Marcela Temer, a nova primeira-dama, casada e do lar, foi usada como modelo de mulher, com estampa, inclusive, em reportagem da revista *Veja*, sendo essa revista veículo midiático de grande circulação nacional.

## Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”

A quase primeira-dama, 43 anos mais jovem que o marido, aparece pouco, gosta de vesti na altura dos joelhos e sonha em ter mais um filho com o vice

Por: Juliana Linhares · 18/04/2016 às 19:14 · Atualizado em 18/04/2016 às 19:14



Marcela, mulher do vice, Michel Temer: jantares românticos e apelidos carinhosos (Bruno Poletti/Folhapress)

Os estereótipos de mulheres cristãs, acessórias aos esposos, belas, recatadas e do lar, como determinante de um padrão a ser seguido por todas as mulheres da sociedade não teve seu fim na sociedade brasileira, que se mantém extremamente enraizada em conceitos patriarcais, parecendo retroceder no tempo a cada dia.

O mal, reforçado por concepções dualistas cristãs, passou a ser atribuído a elementos das religiosidades de matriz africana ou espírita, como a Umbanda, uma religião de devoção e caridade, ao passo que as lideranças femininas dessas religiões foram cada vez mais julgadas, atacadas e condenadas, em detrimento de qualquer liderança cristã, ainda que como agente de corrupção. Observa Marco de Oliveira:

Estranho é observar como o mal só é atribuído quando se fala de elementos culturais que se reportam aos negros. Será que os tais demônios não estão em toda parte? Quando vemos nações usarem o nome de Deus para destruir umas às outras, não enxergamos aí uma ação demoníaca? Quando notamos tanta corrupção em nosso país, não seria o caso de atribuir ao diabo esse clima de impunidade? E, ao olhar para os nossos próprios problemas na igreja evangélica, como as várias denúncias de manipulação da fé, malversação do dinheiro, falta de ética na política, entre outros, não deveríamos perceber claramente a atuação dos demônios que dilaceram a imagem da própria igreja? (Marco Davi de Oliveira 2015: 93).

Contudo, essas mulheres e lideranças religiosas não se intimidaram, ao contrário, buscando a força nas entidades guias, se mantiveram atuantes na busca pela redução da intolerância religiosa, e, mais ainda, pela efetivação de direitos sociais. As mães-de-santo continuaram a instruir as fiéis e os fiéis e a se lançarem, de forma direta, em movimentos de reivindicação.

De sorte que os arquétipos, sobrepondo-se aos estereótipos, concedem poder para mulheres e lideranças de religiões com matrizes africanas como a Umbanda, apesar de demonizadas todos os dias, de apoiarem-se no modelo das mulheres autônomas, fortes e sábias representadas pelas divindades e guias espirituais, permanecerem sendo vistas como exemplo de luta constante, por uma sociedade mais justa e igualitária.

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Umbanda é uma religião construída para atender aos anseios da sociedade plural que passou a se desenvolver no Brasil, sociedade formada pela união de diversos grupos étnicos, como índios brasileiros, brancos europeus e negros africanos. Trata-se de uma religião voltada para as virtudes da alma, sem cor e idêntica a todos os que se pretendem a integrá-la, seja intelectual ou não, de classes mais elevadas ou mais baixas.

A civilização ocidental, predominantemente cristã, foi ofuscada pelo arquétipo de um Deus Pai, o que tornou a própria mãe de Jesus uma figura estereotipada pelos anseios da cultura patriarcal, de forma a impulsionar as mulheres a modelos femininos virginais, de brandura, e submissos à vontade dos homens. Para os cristãos mais tradicionais, Maria de Nazaré, inferior a Deus e ao seu Filho, não ousa adentrar no campo de domínio masculino.

Os orixás e guias femininos cultuados na Umbanda, ao contrário, são mulheres autossuficientes, dotadas de sentimentos humanos, e que disputam e assumem seus espaços com bravura, autonomia e legitimidade, ainda que seja esse um lugar maternal ou doméstico, mas conforme a própria vontade.

Como figuras arquetípicas, tais entidades demonstram que o lugar da mulher é onde ela quiser estar, e a personalidade da mesma também deve ser aquela que ela pretende construir para si mesma. Constituem, portanto, maior adequação aos posicionamentos de liberdade e autonomia sobre si mesmas que as mulheres pretendem, ou devem pretender, assumir na sociedade.

Exemplos da manifestação dessa força e autonomia, as mães-de-santo, enquanto lideranças religiosas fora dos padrões patriarcais, elitistas e cristãos, têm sido vítimas da tripla opressão, de gênero, de etnia, e de religião no Brasil, inclusive no âmbito da política.

O Brasil vive tempos difíceis de manifestações de intolerâncias em todos os níveis, mas a consciência dos arquétipos e a assunção da personalidade que se deseja pode conceder às mulheres uma força de luta e resistência, se não mágica, extremamente poderosa enquanto agente psicológico.



## VI. REFERÊNCIAS

- Alves, Rubem (2005): *Religião e repressão*. São Paulo: Edições Loyola.
- Amorim, Cleyde Rodrigues/Oliveira, Osvaldo Martins de (1. ed.) (2017): *Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural*. Vitória: UFES, Proex.
- Bastide, Roger (2. ed.) (1985): *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira.
- Berger, Peter L (2017): *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Berkenbrock, Volney J (3. ed.) (2007): *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Birman, Patricia (1. ed.) (1985). *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Boff, Leonardo (9. Ed.) (2003): *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Bolen, Jean Shinoda (1990): *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Bezerra, Edir Macedo (1990): *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções.
- Campbell, Joseph (2015): *Deusas: os mistérios do divino feminino*. São Paulo: Palas Athena.
- Cintra, Raimundo (1985): *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas.
- Concone, Maria Helena Villas Bôas (2001): “Caboclos e pretos-velhos da umbanda”. Em: Prandi, Reginaldo: *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, pág. 281 - 303.
- Costa, Valdeli Carvalho da (1. ed.) (1983): *Umbanda: os seres superiores e os orixás/santos: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da Teologia Católica*. São Paulo: Loyola.
- Eisler, Riane (2007): *O cálice e a espada: nosso passado, nosso futuro*. São Paulo: Palas Athena.
- Eliade, Mircea (v. 1.) (2010): *História das crenças e das ideias religiosas: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fanon, Frantz (2008): *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Ferretti, Sergio Figueiredo (2008): “Multiculturalismo e sincretismo”. Em: Moreira, Alberto da Silva/Oliveira, Irene Dias de: *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, pág. 37 – 50.
- Filoramo, Giovanni/Prandi, Carlo (1999). *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus.
- Gaarder, Jostein/Hellern, Victor/Notaker, Henry (2000): *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras.

Gebara, Ivone (2009): “Uma leitura feminista da Virgem Maria”. Em: Domezi, Maria Cecília/Brancher, Mercedes: Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora. São Leopoldo: CEBI, pág. 9 – 26.

Gomes, Vera Braga de Souza (1. ed.) (1989): O ritual da umbanda: fundamentos esotéricos. Rio de Janeiro: Tecnoprint.

Gouveia, Oswaldo/Mestre Abaritan (1. ed.) (1996): Umbanda dos homens e dos deuses. Vitória, pe: Tskala.

Gurza Lavallo, Adrian (1. ed.) (2012): O horizonte da política: questões emergentes e agendas de pesquisa. São Paulo: Editora Unesp: Cebrap: CEM.

Hoornaert, Eduardo (1979): História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes.

Jagum, Pai Roberto de (2013): Brasil de todos os orixás. São Paulo: Ícone.

Jung, Carl G (2016): O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil.

Magnani, José Guilherme Cantor (2. ed.) (1991): Umbanda. São Paulo: Ática.

Nascimento, Ester Fraga Vilas-Bôas do/Cabral, Newton Darwin de Andrade/Souza, José Roberto de (2015): Lideranças protestantes no Brasil: ensaios biográficos. Recife: Editora UFPE.

Oliveira, Irene Dias de/Garcia, Gilberto Gonçalves/Araújo, Cristiano Santos (2014): As religiões afro-brasileiras pedem passagem. São Paulo: Fonte Editorial.

Oliveira, Marco Davi de (2015): A Religião mais negra do Brasil: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa: Ultimato.

Ortiz, Renato (1999): A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense.

Palmer, Michael (2001): Freud e Jung: sobre a religião. São Paulo: Edições Loyola.

Pierucci, Antônio/Prandi, Reginaldo (1996): A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec.

Pierucci, Antônio Flávio (1996): “Representantes de deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte”. Em: Pierucci, Antônio/Prandi, Reginaldo: A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, pág. 174 - 175.

Prandi, Reginaldo (2001): Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das letras.

Prandi, Reginaldo (2005): Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras.

Rego, Jussara (2008): “Intolerância Religiosa”. Disponível em: [http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=256&cod\\_boletim=14&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo). (01 jul, 2017).

Ricardo, Igor (2015): “Jovem relata ter sido agredida por ser do candomblé: ‘Qual demônio você serve?’”. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/jovem-relata-ter-sido-agredida-por-ser-do-candomble-qual-demonio-voce-serve-17531800.html>. (01 jul, 2017).

Salles, Sandro Guimarães de (2010): À sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

Shapanan, Francelino de (2001): “Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro”. Em: Prandi, Reginaldo: Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, pág. 318 - 330.

Silva, Elizete da (2010). Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos Progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana: UEFS Editora.

Silva, Vagner Gonçalves da (1995): Orixás da Metrópole. Petrópolis: Vozes.

Silva, W. W. da Matta e (1999): Mistérios e práticas da lei de umbanda. São Paulo: Ícone.

Souza, André Ricardo de (2001): “Baianos, novos personagens afro-brasileiros”. Em: Prandi, Reginaldo: Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, pág. 304 - 317.

Stevens, Anthony (1993): Jung: sua vida e pensamento: uma introdução. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Tinoco, Dandara (2015): “Parentes de ialorixá morta dizem que ela teve infarto causado por perseguição religiosa”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/parentes-de-ialorixa-morta-dizem-que-ela-teve-infarto-causado-por-perseguiacao-religiosa-16396381>. (01 jul, 2017).

Vallado, Armando (2008): Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas.

Verger, Pierre Fatumbi (4. ed.) (1997): Lendas africanas dos orixás. Salvador: Currupio.

Zaremba, Júlia (2015): “Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de candomblé”. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208.html> (01 jul, 2017).

Woolger, Jennifer Barker/Woolger, Roger J (2007): A deusa interior: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas. São Paulo: Cultrix.

## VII. ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – ORGANOGRAMA DO PANTEÃO UMBANDÍSTICO

FIGURA 2 – DE IEMANJÁ A NOSSA SENHORA

FIGURA 3 – VARIAÇÕES DE POMBA-GIRA

FIGURA 4 – JORNAL FOLHA UNIVERSAL E MÃE GILDA

FIGURA 5 – BELA, RECATADA E DO LAR

FIGURA 6 – UMBANDA PARA TODAS E TODOS

# **LINA BO. UNA ANTIFEMINISTA MODERNA**

SÁNCHEZ LLORENS, MARA  
GARRIDO LÓPEZ, FERMINA

# LINA BO. UNA ANTIFEMINISTA MODERNA

## I. INTRODUCCIÓN

En una entrevista realizada en 1992 en Sao Paulo a la arquitecta brasileña de origen italiano Lina Bo Bardi, ella recordaba sus primeros pasos al realizar el Museo de Arte de Sao Paulo de la avenida Paulista. Este exitoso y valiente museo, conocido como el MASP, trasladó su sede a dicha avenida en un área del centro de la ciudad a finales de los años 60. En la conversación apuntada Lina narraba cómo cuando le contó su idea de museo a su marido, Pietro María Bardi, éste le respondió “eso son sueños de mujer” (Michiles, 1993). Lina creía, precisamente, que la arquitectura no era una utopía sino un medio de conseguir hacer realidad ciertos sueños colectivos, este fue su gran reto en Brasil.

El museo nació de la abstracción, como si se tratara de un objeto: una suerte de caja de vidrio de más de dos mil metros elevada ocho metros sobre el suelo que, apropiándose de la Avenida a través de este vacío urbano, éste adquiere pleno significado con la participación del usuario al favorecer los encuentros sociales y nuestro movimiento al recorrerlo. El gran vano del MASP hace perceptible lo valioso de la nada y lo valioso del no ser. Las salas expositivas interiores y exteriores gozan de este mismo grado de libertad.

En el gran vacío del MASP sobre la avenida Paulista podían alojarse exposiciones de arte, pero también un gran parque para niños. Sus ochenta metros de luz no eran cualquier cosa; esto fue un importante reto de alcance internacional... Fue inaugurado en 1968... Yo no digo que el Museo de Arte de São Paulo sea bello... no lo es. Yo no busqué la belleza, sino la libertad. A los intelectuales, no les gustó, a la gente sí. Mucho. La gente preguntaba: ¿quién hizo esto? ¡Fue una mujer! (Michiles 1993)<sup>1</sup>

Lina Bo fue capaz de materializar sus sueños y sus ideas, esos sueños de mujer con los que ironizaba P.M. Bardi -pero que completaban su propia idea de museo (Pietro fue fundador y director del MASP)- fueron posibles, gracias a una mujer.

## II. PRIMERA PARTE. MAPAS Y SUEÑOS DE LINA BO

Los indios hacían sus mapas. Alguien podría decir que son mapas locos. Pero los indios podrían decir lo mismo de los mapas de los blancos. Mapas diferentes de pueblos diferentes. Diferentes caminos. Los ancianos hacían los mapas de esos recorridos y los acompañaban de mucha fantasía [...] Usted se ríe de esos mapas que orientan desde el cielo, pero fueron hechos por hombres buenos que tenían esos sueños y querían decir la verdad. Trabajaban con empeño para lograr la verdad [...] ¿Cómo podría alguien que no sueña localizarse en tales mapas? (Brody 1986: 47).

La autora del Museo de Arte de São Paulo -Achillina di Enrico Bo- nació en Roma en 1914 en el seno de una familia tradicional italiana de clase media. Por recomendación de sus padres estudió en el Liceo Artístico Mamiani graduándose en 1933.

En uno de sus escritos, una suerte de crónica vital, ella misma destacó la importancia de los viajes que realizó desde su infancia. Más allá del intenso cariño que sintió por los lugares en los que residió, Lina se sintió desde muy temprano ciudadana del mundo. “Nací

---

<sup>1</sup> Las traducciones de las citas originales han sido realizadas por una de las autoras, Mara Sánchez Llorens.

en Roma una de las ciudades más monótonas del mundo. Soy extranjera en cualquier parte. Es muy bueno no ser presa de nada. La libertad es muy importante” (Lina Bo Bardi, 1993).

Estudió Arquitectura enfrentándose a la opinión de sus progenitores y se licenció por la *Università di Valle Giulia* de Roma en 1939 presentando como proyecto fin de carrera una *Maternidad para mujeres solteras*. Con la selección del tema de proyecto, rechazado por sus profesores en un principio, realizó su primer manifiesto de compromiso social, al margen de los prejuicios que pudiera tener la sociedad a la que pertenecía.

En 1940 viajó a Milán donde se rodeó de notables creadores contemporáneos como Roberto Rosselini o Giorgio de Chirico. Lina siempre quiso estar cerca de los ámbitos creadores más audaces en los que la mujer ya estaba presente. “Los hombres estaban en el frente” (Michlies 1993:16). En Milán comenzó a trabajar en el estudio del prestigioso Gió Ponti desarrollando proyectos de interiores, ferias industriales y exposiciones. Trabajó como ilustradora y cronista en revistas como *Belleza*, *Stile y Vetrina* *Negozió* entre otras. Cuando su compañero Carlo Pagani fue llamado a filas, sus oportunidades laborales aumentaron.

Unos meses antes de su llegada a Rio de Janeiro en 1946, Lina Bo se había casado con el prestigioso crítico de arte, coleccionista y marchante Pietro María Bardi -Pietro organizó en Río una exposición de pintura italiana en el *Ministério da Educação e Saúde*, por eso viajaron a Brasil-, de quien tomó su segundo apellido. Lina Bo pasó a ser Lina Bo Bardi o Lina Bardi, aunque en ocasiones volvió a firmar como Lina Bo.

La primera sede del MASP abrió sus puertas en 1947 en un local del centro paulista situado en la calle *7 de abril*, patrocinado por el periodista Assis Chateaubriand, quien había realizado el encargo a P.M. Bardi, y que era dueño de los *Diários Associados*.

El año 1951 fue muy importante para nuestra protagonista, terminó su propia vivienda: la Casa de Vidrio. En ella encontramos una contribución pertinente: la desproporción entre las estancias más privadas y el estar. Dicha divergencia respondía a un objetivo, que la casa fuera un lugar de encuentros (por ello requería de una mayor superficie) del mundo de la cultura. Por allí pasaron personajes como Alexander Calder, Charlotte Perriand, Caetano Veloso, Aldo van Eyck o Max Bill, entre otros. Este espacio abierto al paisaje era, además, un lugar de trabajo. Lina, rodeada de sus libros y objetos, montaba su oficina en las obras, pero estaba acostumbrada a trabajar en casa contemplando la ciudad.

Yo no tengo un estudio. Trabajo resolviendo los problemas por la noche, cuando todo el mundo duerme, cuando el teléfono no suena y todo está en silencio. Después monto una oficina junto a los ingenieros, los técnicos, los operarios, en la propia obra. Así la convivencia es mucho mayor y la colaboración entre todos esos profesionales es total. Lo cual acaba también con la separación ridícula entre ingenieros y arquitectos. (Bo 1990)

En este fragmento de la conferencia impartida por Lina Bo en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de São Paulo (FAU), ella recoge uno de los problemas que tuvo como profesional, además de su condición femenina, el no formarse en un Politécnico. La FAU era heredera de la Escuela de Ingeniería y existía cierta rivalidad entre los arquitectos cariocas -con una formación más cercana a las Bellas Artes- y los paulistas, lo que argumenta la rivalidad entre los anotados técnicos y nuestra protagonista.

A partir de 1968, el trabajo de Lina dio el salto a las páginas dedicadas a la Cultura, gracias a la inauguración de la nueva sede del MASP que ella había proyectado. El Museo había sido concebido muchos años antes, en 1957, y fue finalmente construido gracias al enorme esfuerzo de nuestra protagonista. Además, se enfrentó de manera radical a los condicionantes del solar, a las propuestas de otros arquitectos consolidados como Affonso Reidy, a la Administración y a Pietro, su propio marido como veíamos unas líneas atrás. En

1968 su sueño se hizo realidad y el MASP fue inaugurado por otra mujer, la reina de Inglaterra.

Retrocedamos un poco. En 1957, como ya apuntábamos, Lina le mostró al prefecto de São Paulo una acuarela que describía su idea para el MASP, era un mapa lleno de fantasía que reflejaba sus sueños para aquel lugar. Ella se sumergió en la cultura brasileña. Parafraseando a nuestra protagonista, Brasil estaba libre de los prejuicios y academicismos occidentales, no tenía tradición cultural canónica, sino que Brasil era otra cosa, era espontaneidad y un poco de locura también. Pero para Lina, se trataba de una locura bellísima.

El proyecto inicialmente fue rechazado por las autoridades ciudadanas, pero al menos logró paralizar las obras de baños públicos previstos en el mirador Trianon. “Cuando pasé por el Trianon y vi el proyecto de los servicios públicos dije: “Ahí construyo yo el Museo de São Paulo. Y ahí está. Nunca deseo hacer cosas imposibles” (Bo 1990).

En 1957 también, presentó en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de São Paulo un proyecto académico para la materia de teoría de la Arquitectura, *Contribuição Propedéutica Ao Ensino da Teoria da Arquitetura*, para obtener una plaza como profesora de la anotada facultad, fue rechazada. Sin embargo, su trabajo en Brasil y su experiencia previa en Italia derivó en un ofrecimiento por parte de la Universidad Federal de Bahía para que impartiera unas conferencias en 1958, Lina se mudó sola. Ante la negativa previa de la FAU para su participación en la oposición para la plaza de docente ella contaba: “Me reí a carcajadas y dije: ¡Me voy de São Paulo!, y decidí irme a Salvador inmediatamente” (Bo 1990).

En Bahía, a finales de los cincuenta, los creadores eran un grupo unido y ella se convirtió en uno más a favor del bien común. Bo fue apasionada y sensible y se enfrentó a un mundo masculinizado, pero siempre mantuvo el entusiasmo, ella atestiguó: “Si volviera a nacer sólo coleccionaría, fantasías, emociones y alegrías” (Bardi 1959).

### III. SEGUNDA PARTE. UNA ANTIFEMINISTA MODERNA

Pocas son las muestras del pensamiento de Lina Bo Bardi respecto a su posicionamiento sobre los feminismos. Ella se declaró antifeminista afirmando que aquel antifeminismo específico debía ser entendido como una cuestión de quienes no necesitan ser feministas porque lo que hay que ser es no machista. Una sorprendente postura que trataremos de descifrar a través de tres fuentes: la hemeroteca de la *Folha de Sao Paulo* (1952-1992) y del *Diário de Notícias* de Salvador (1959-1964) y la *Enciclopédia da Mulher* (1957)

1/

Durante los primeros años en Brasil, el matrimonio Bardi aparecía en las páginas de Sociedad de diversos medios de comunicación escrita. Fue a partir de la construcción de la Casa de Vidrio que su trabajo, el de Lina, recibió un vago reconocimiento. En 1952 la arquitecta apareció por primera vez en solitario en la edición matinal de la *Folha da São Paulo* y aunque lo hacía en el apartado de *Vida Social y Doméstica* junto a la periodista brasileña Odete de Freitas; el breve artículo informaba:

Una Arquitecta italiana y una Periodista Brasileña (1952. 20/07)

Lina Bo Bardi es una arquitecta italiana que se radicó en Sao Paulo en 1946 prestando a nuestro ambiente cultural un indiscutible valor. Se formó en la Universidad de Roma. Tuvo hasta 1946 un estudio en Milán. Se dedicó especialmente al problema arquitectónico de la “casa”. Fue una de las directoras de la revista “*Domus*” hasta 1946. Dirigió la colección “El Cuaderno de Domus”, dedicado a la decoración. En 1944 fundó y dirigió junto a los arquitectos Bruno Zevi y Carlo Pagani la revista semanal “A” que buscaba divulgar los

problemas de la arquitectura contemporánea y la reconstrucción de Italia, después de la guerra. Aquí en Sao Paulo, Lina creó un estudio de decoración con el arquitecto Gian Carlo Palanti y P.M. Bardi. Actualmente se dedica a construcciones de residencia, le apasiona sobremanera, la edificación del Museo que la Prefectura de Sao Vicente está creando al borde del océano. Igualmente, Lina Bo Bardi está entregada al estudio de casas prefabricadas industrialmente. Sin embargo, no ha abandonado la actividad editorial, está dirigiendo la revista *Habitat* y prepara un libro, una de sus ideas fijas: la organización de la casa moderna. En ese trabajo tiene como objetivo transformar las tareas domésticas, hasta ahora en estado de esclavitud, un trabajo digno, organizado y profesional.

Este trabajo sobre la casa moderna fue una contribución a un volumen colectivo, *Enciclopédia da Mulher*, publicado en Brasil en 1957. Este tratado vio la luz por primera vez en Francia en 1950 bajo el título original de *Encyclopédie de la femme* un texto de 297 páginas editado por Fernand Nathan. La versión brasileña llegó de la mano de la Editora Globo.<sup>2</sup> El índice de este texto refleja indudablemente cierto entendimiento de la antropología de la mujer, por el que convertía el papel de esposa en profesión, algo que Lina no aceptaba como veremos más adelante.<sup>3</sup> La versión brasileña amplió el último capítulo con un apartado dedicado a la mujer brasileña en el arte y a la mujer latinoamericana en la historia y la literatura. Tradujo todos los capítulos realizados por figuras reconocidas en el mundo femenino parisino, adaptándolos a las costumbres e incluso a la legislación brasileña (esto sería objeto de otra interesante pesquisa comparativa).<sup>4</sup>

Este capítulo realizado por Lina Bo Bardi, llamado *La Casa: su organización - su orden* comienza con una hermosa reflexión en torno a la ética de la vivienda- ética que liga a la estética y que relaciona con la naturaleza y su propia estructura orgánica, hace alusión al valor sentimental de las cosas y apunta lo valioso del gusto de lo auténtico frente a la especialización del arte elitista. También analiza la modernidad de cada tiempo en relación con las formas de vida.

Deben descartarse escoger las imitaciones de “muebles” estilo. Desde los muebles João V y los Manuelinos portugueses, a los falsos Chippendale o Luis XVI. El motivo es clarísimo: esos muebles cuando fueron creados y usados por los hombres de su tiempo eran “modernos”, modernísimos, y la casa y la vida de aquellos hombres eran coherentes y adecuados a esos muebles -se usaba corsé y uno se sentaba recto, no había televisión ni avión-. (Bo 1957:76)

Frente a esto el trabajo de Lina como diseñadora de muebles, extensamente mostrado en esta sección, nos muestra ese significado de lo auténtico que debe aunar dos cualidades: confortabilidad y espiritualidad, Lina defiende la necesidad de que la vivienda moderna cuente con un gran espacio para estar-comer-trabajar, frente a pequeños lugares en los que descansar por la noche y que, por supuesto, ilustra con imágenes de su propia vivienda, la Casa de Vidrio, donde ya muestra la convivencia de lo antiguo con lo contemporáneo, la mezcla de materiales nobles y modernos. Además de los aposentos nocturnos y diurnos, Lina

---

<sup>2</sup> La Editora Globo fue fundada en por Roberto Marinho en 1952 en São Paulo (ya existía una antecesora desde 1883 en Porto Alegre). Es una ramificación del Grupo Globo, uno de los mayores grupos de medios de comunicación de Latinoamérica.

<sup>3</sup> Los capítulos de dicho prontuario son: La mujer y la belleza; la elegancia y la moda; los trabajos manuales; la casa; la conservación de la casa y los trabajos domésticos; la cocina práctica y el arte culinario; la madre y los hijos; la mujer y la vida social; la mujer y sus derechos; horas de descanso; la sociedad y sus costumbres; la mujer y el deporte; la mujer en la historia; la mujer en la literatura y la mujer y el arte.

<sup>4</sup> El capítulo dedicado a la Casa fue un encargo realizado a Lina de quien no se habla en la introducción ni del capítulo por ella realizado, sólo en el índice se dice “con la colaboración especial de la arquitecta Lina Bo Bardi”.

considera de vital importancia la cocina y los espacios exteriores, así como la incorporación de verde en el interior.

Lina dedica varias páginas al jardín y a los materiales locales a utilizar en la vivienda, ilustraciones de todo lo descrito (muebles, materiales etc.) así como una útil base de datos en un formato gráfico y escrito de todos los utensilios (de todo tipo: limpieza de la ropa, el menaje etc) y electrodomésticos de la casa moderna, detallando su uso y aplicaciones. Es en este punto - que se completa en el apartado dedicado a la vajilla y la cocina - donde este documento adquiere su mayor protagonismo para el contexto de este ensayo. En sus palabras: “La cocina debe considerarse hoy como un laboratorio científico, una especie de gabinete racional apto para facilitar lo más posible el trabajo del ama de casa y convirtiéndolo en un trabajo más agradable, bien lejos del trabajo forzoso que ha sido hasta hace pocos años”.

Como se afirma en la Nueva Agenda Urbana para el siglo XXI trabajada desde *UnHabitat*: “El acceso a las lavadoras es un indicador para medir los avances en las agendas globales sobre género, sostenibilidad y calidad urbana” (Sánchez: 2014)<sup>5</sup>. Lina le adjudica un lugar especial en la casa, de ella dice: “Otro elemento indispensable en la casa moderna es la lavadora cuya mecanización favorece notablemente esa tarea [tirana]” (Bo 1957: 95-102).

2/

*Em Demanda da Moda Brasileira* (1952.21/09)

La industria de la moda y la joyería fue una actividad a la que Lina Bo se dedicó durante toda su vida con la misma actitud que tuvo desde adolescente. En estos diseños ensayó el reciclaje de objetos, el moldeado y la creación de tejidos. Esta labor tiene que ver con su particular inquietud por los objetos: un insecto que bien podría ser un broche o una maqueta de barco convertida en sombrero, entre otros ejemplos que pidió fotografiaran grandes fotógrafos del panorama de aquellos años como Luiz Hossaka. El archivo fotográfico de Lina Bo Bardi está compuesto por más de seis mil fotografías, a las que podríamos sumar su colección nordestina.

Los adornos pueden entenderse como arquitecturas del cuerpo, pero también podemos entender que implican un uso social del mismo. Dos antropólogos como Claude Levi-Strauss y Pierre Verger -dos viajeros con los que Lina se sintió especialmente alineada- se aproximaron de manera sensible a la cultura popular y a las múltiples imágenes del cuerpo que de ella se desprendían. En su obra destacan sus miradas sobre el cuerpo humano percibido desde las actividades más cotidianas, la expresividad corporal de los cuerpos.

Según Lina en los adornos se refleja la representación del propio cuerpo y de la identidad cultural, ella los crea de esta manera y son reflejo de lo que el otro es, de las diferencias, tanto en su apariencia física como en la vivencia a través de los gestos. Lina se sintió más observada que observante.

Extraña, extranjera... Para Lina hay una transferencia entre el observado y el observador, entre el hecho de observar y el hecho de sentir que se está siendo observado. Este diálogo visual resulta esclarecedor si analizamos sus máscaras, un gesto ancestral del hombre al enfrentarse con el mundo.

Lina se transformó intelectualmente con una máscara o antifaz que observaba anónimamente bajo el seudónimo de *Alencastro* y con el que redactó su provocativa, sarcástica e irónica columna en la revista *Habitat*.

---

<sup>5</sup> El profesor Hans Rosling ha demostrado las cifras relacionadas con el crecimiento de la población, los ingresos diarios, el uso de energía, el acceso a la electricidad y las lavadoras, desde ahora hasta el año 2050.

Esta habilidad de transformar el cuerpo señala el camino que los objetos tendrán en su propia obra y también concierne a lo que podemos definir como “el lado femenino de la Modernidad”.

En Brasil Lina desarrolló un conjunto de trajes y joyas para poner en valor las piedras semipreciosas lugareñas, injustamente infravaloradas según su criterio.

En las primeras descripciones que Lina hacía de Brasil, que su hermana Graziella Bo Valentinetti recuerda en diversos testimonios, hablaba de un país impensable, irreal, tropical, en el que se podían encontrar piedras semipreciosas por las calles y que le resultaba absolutamente atractivo. (Michiles 1993)

El amor de Lina hacia las piedras tiene que ver con esa idea de lo auténtico que apuntábamos previamente, una transformación del cuerpo humano lejos de una renuncia al ornamento, además.

Lina durante los primeros años en Brasil destacó por su elegancia luciendo modelos de reconocidos diseñadores como Christian Dior, un desconocido en aquellas latitudes. Protagonizaba frecuentes crónicas sociales en los periódicos del país. En 1951 promovió diversos eventos para actualizar la moda local, iniciando trabajos con Roberto y Luiza Sambonet para desarrollar una moda brasileña.

Con el paso del tiempo Lina fue sustituyendo su vestimenta por prendas cómodas de vestir que le permitieran ir a las obras o realizar sus exploraciones por el Brasil más desconocido.

El prestigioso articulista de Río de Janeiro, Telmo Martino -columnista en el *Jornal da Tarde* de São Paulo entre 1975 y 1985- ironizaba de manera reiterada sobre Lina Bo Bardi y su aspecto físico. Detrás de aquellos comentarios había una crítica hacia la obra bobardiana que él identificaba con una Bauhaus inquisitorial. El periodista le otorgó a Lina el sobrenombre de la última admiradora de Verónica Lake.

Estos titulares del periodista carioca polemizaron en torno a ciertas aparentes contradicciones de la arquitecta. Una mujer vestida de alta costura de Dior que exponía en el MASP vestidos populares hechos con retazos. Martino encontraba en Lina una paradoja entre lo moderno y lo popular y por ello la criticaba de manera insistente en sus ácidas columnas.

Lina, a pesar de ser objeto público constante, fue audaz con su vestuario al que sumó en aquellos setentas, ropa negra y pantalones de campana, lo que provocaba la burla de algunos paulistas que la comparaban con Elvis Presley. A su atuendo negro le superponía una pequeña estrella roja. También incorporó a su armario prendas orientales que traía de sus viajes como sofisticados kimonos negros que reservaba para los encuentros que realizaba en su *Casa de Vidrio* con artistas e intelectuales de múltiples procedencias.

Ella operó a través del arte poniendo encima de la mesa los debates fundamentales que debían ser pensados. Estas discusiones y reflexiones vinieron en las décadas posteriores a su estancia en Salvador de Bahía entre 1958 y 1964. Incorporó a su propia mirada ciertos tópicos y exotismos, como haría posteriormente y en cierta manera el movimiento Tropicalista.

En cierta manera, al igual que los adornos indígenas brasileños -las pinturas, las máscaras o las plumarias- presentan en los nativos una transformación del cuerpo y del ser y representan la resistencia de las sociedades indígenas de Brasil contra todo lo que las oprime y amenaza, para Lina, los adornos, las máscaras y los disfraces también son transformadores de quien los porta. Al llevar el collar de aguamarinas Lina no sólo transforma su aspecto, se

presenta de una manera diferente que además la transforma a sí misma. En el collar se representa su resistencia a las piedras preciosas: piedras contra brillantes.

3/

*Lina Bardi (arquitecto) habla (con la excusa) del divorcio*

En 1960 Lina es entrevistada en la tarde del 9 de octubre de 1960 en Salvador de Bahía, cerca del Museo de Arte Moderno (MAMB) donde trabajaba entonces. Si bien la postura bobardiana ante un tema como es el divorcio podría parecer ajena a esta reflexión,<sup>6</sup> Lina afirma que dicho tema está ligado a la propia condición femenina ya que, desde su punto de vista, se trata de “la situación de la mujer en el mundo de hoy [...]. El divorcio está totalmente situado dentro del problema condición de mujer. Ambos son, por lo tanto, temas de nuestro tiempo, que exigen de todos nosotros, de ambos sexos, el máximo de reflexión y de toma de posición”<sup>7</sup>. (Lina Bardi 1960)

De alguna manera Lina realiza sus declaraciones sobre el divorcio y con ellas está definiendo su postura antifeminista particular (moderna) y con ello su propia manera de entender el acto creativo que ella entiende está indisolublemente ligado a la condición antropológica del ser humano. Por todo esto la pertinencia de relacionar esta entrevista con la hipótesis de este artículo.

Son muchos los textos que analizan el binomio feminismo-antropología. Si bien la antropología tradicional no ignoró a la mujer totalmente (el problema no fue de orden empírico), más bien se dedicó a exponer su representación. (Moore 1999: 94)

Metafóricamente podemos pensar en una postura bobardiana similar a la definición que Bronislaw Malinowski da de la antropología. Malinowski procura intelectualizar la antropología al plantear su teoría científica de la cultura que se apoya por un lado en los hechos biológicos y por otro lado en la creación de un ambiente, artificial o secundario -que es ni más ni menos la cultura- (Malinowski 1944: 90) y que se acerca en el caso de Lina, a la poesía: una suerte de poesía precisa.

Lina reconoce en el panorama del artículo en torno al divorcio un equívoco que afecta a la mujer. “La mujer moderna es esencialmente vieja [...]. La mujer del siglo XX no está adecuada a su (nuestro) tiempo. Funciona (en la mayoría de los casos) como si estuviese en la Edad Media, o como mucho en el siglo XVII o XVIII. En ese sentido considera que la mujer está anestesiada ante los problemas estructurales sociales, o de tradición cultural y de una educación mal dirigida” (Lina Bardi 1960).

Ahora bien, al reflexionar sobre el feminismo aclara que, un feminismo apoyado en el antagonismo es un error. Afirma que se trata de una rivalidad apoyada en un exceso de competitividad profesional, basada en un principio aceptado por la mujer:

El mundo es esencialmente masculino, donde la mujer es excluida” y cuyo resultado -como demuestra el ejemplo clásico (equivocado) de la mujer americana en el que la mujer asume una postura “travestida” al tratar de “masculinizarse” para entrar en esa competición brutal, cotidiana y afirma: “un verdadero “cuerpo a cuerpo” con el hombre. Lina considera que este feminismo nunca fue la solución ya que [aquí introduce el aspecto biológico de Malinowski] esta postura implica que la mujer abandone su propia manera de ser y sus características distintas de las del otro sexo [...] [aclara que éstas no son diferentes en términos de

---

6 A comienzos de los años 60 comenzaba a debatirse en Brasil sobre el divorcio. Después de varios movimientos y reclamos sociales fue aprobada en 1977 como Ley de Divorcio, la misma que años más tarde fue objeto de cambio al abrirse paso al derecho de búsqueda de la felicidad (Von Atzinger 2010: 81-83).

7 A continuación, Lina opina sobre los siguientes temas (apartados en los que se estructura el artículo): El fracaso del matrimonio, la mujer de hoy es antigua, feminismo, posición actual, frases célebres, sexo débil, Simone de Beauvoir, matrimonio, Hollywood, opinión final.

inferioridad] para asumir un ridículo travestismo. A continuación, aclara que no excluye el papel de la tradición cultural equivocada a través de sucesivas frases de pensadores históricos: Montaigne, la Biblia, o Diderot con quien reafirma que la mujer contemporánea todavía no se ha adecuado al ritmo del siglo y todavía es una alienada y una espoliada de su condición de ser humano; también Lina ridiculiza el papel de marketing que el divorcio ha adquirido en muchas *stars* de Hollywood. (Lina Bardi 1960)

Concluye con una síntesis de su postura:

Creo que el feminismo exagerado no resuelve el problema [el feminismo previamente expuesto], así como considero terrible aquella concepción de “Mujer, adorno del hogar”, como si se tratara de un bibelot. Creo que también es ridícula esa posición extrema de la mujer que quiere compensar violentamente su posición histórica hasta hoy secundaria, por un slogan de “Ahora usted (hombre) sale, que el lugar es mío. Nada de eso. El hombre y la mujer, como seres humanos que son, tienen derecho (por igual) a la participación en el mundo y para resolver los problemas que la condición de existir trae consigo. Considero, también, que el matrimonio todavía entendido como una “profesión” por un gran contingente femenino, lo que considero deplorable; pero esta es sobre todo una situación de la “clase media” ya que la mujer proletaria trabaja. Y es que la solución para el *rappor*t hombre-mujer no está ni en el matrimonio ni en el divorcio sino en aquel espíritu de compañerismo que Montaigne tan bien definió. (Lina Bardi 1960)

Ese compañerismo amoroso de Montaigne o la idea de colaboración propiciada por el *libro del Eclesiástico* en el que uno levanta al otro cuando uno de los dos, entendiendo que uno y otro pudieran ser hombre o mujer se dejara levantar por el otro, reflejan que su postura antifeminista es un antifeminismo moderno por varios motivos: acepta la existencia de posibles múltiples antifeminismos no destructivos, adelanta de alguna manera ciertas posturas androcentristas recogidas en la antropología de la mujer que nació a principios de la década de 1970 y plantea una suerte de feminismo neohumanista alejado de toda espiritualidad.

Lina alcanza una alternativa heterodoxa a los arquetipos masculinos del siglo XX y que como describe Jean David Jumeau-Lafond fueron el rostro de la modernidad. Lina no fue ni esteta, ni dandi, ni decadente (aunque sí adquirió la independencia y la libertad de creación a la que estos aspiraban), sino que ella (y su trabajo) fue auténtica, moderna y popular. En lugar del arte por el arte, la arquitecta procuró un arte ligado a la praxis vital de los acontecimientos de la realidad moderna. Lina propuso sociedades abiertas a través de sus proyectos en los que los usuarios podían participar libremente en el mundo, para ello encadenó y asoció realidades antagónicas y materializó sus sueños y sus ideas. Lina Bo dio rostro al lado femenino de la modernidad.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

Bo Bardi, Lina (1957): “A Casa”. En: Enciclopédia da Mulher. Editôra Globo. São Paulo, pp. 73-120.

Bo Bardi, Lina (1959): “Entrevista manuscrita de Lina Bo”, Página Cultural del Diario de Notícias, Salvador de bahía, 16 | 03 | 1959.

Brody, H. (1986). *Maps and Dreams: Indians and the British Columbia Frontier*. London: Faber and Faber.

Jumeau-Lafond, Jean David (2004): “Dandis, estetas y decadentes”. En: *Los orígenes del arte moderno. 1850-1900*. Madrid: Fundación Cultural Mapfre Vida, pp. 241-272.

*Lina Bardi (arquitecto) fala com (base) de divorcio* (1960). En: Diario de Noticias – Salvador, 9 y 10 de octubre de 1960.

Malinowski, Bronislaw (1944): *Una teoría científica de la cultura*. Publicado en 1984. Madrid: Sarpe.

Michiles, Aurélio (1993): “Lina Bo Bardi”. En: <https://www.youtube.com/watch?v=YBIK0-17VF0> (29/05/2018).

Moore, Henrietta L. (1999): *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Reboul, Anne-Marie (1993): “La amistad en los *Essais de Montaigne*”. En: *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, 4, pp. 183-198.

Sánchez, Inés (2014): “Access to Washing Machines: an indicator for measuring advances in the global agendas on gender, sustainability and urban quality”. En: <https://unhabitat.org/washing-machines-indicator-for-measuring-advances> (31/05/2018).

Sánchez, Mara (2015): “Lina Bo Bardi. La valentía intelectual de una inventora de nuevos mundos”. En: Álvarez, Nuria: *Arquitectas, redefiniendo la profesión*. Málaga: Recolectores urbanos, pp. 231-245.

Sánchez, Mara/Garrido, Fermina (2018): *Ray Eames y Lina Bo Bardi. El viaje como laboratorio*. Madrid: Ediciones Asimétricas.

Von Atzingen Venturoli, Sylvia Maria (2010): “A Legislação sobre o divórcio no Brasil”. En: *Revista Jurídica “Docentia et Investigatio”*, 12 [Nº1], pp. 81-83.

**ESTRATEGIAS UTILIZADAS POR LAS PIONERAS  
DE LA MEDICINA MODERNA  
EN AMÉRICA Y EUROPA**

IGLESIAS APARICIO, PILAR

# ESTRATEGIAS UTILIZADAS POR LAS PIONERAS DE LA MEDICINA MODERNA EN AMÉRICA Y EUROPA

## I. INTRODUCCIÓN

El acceso a la educación superior constituye una importante reivindicación de las mujeres en la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX. La medicina fue una de las primeras especialidades a cuyo estudio intentaron acceder las mujeres en diferentes países de América y Europa (Estados Unidos, Argentina, Brasil, México, Chile, Cuba, Gran Bretaña, Rusia, España, Bélgica, Alemania, etc.). La universidad y otras instituciones dispensaron a las mujeres un trato discriminatorio negándoles reiteradamente el derecho al estudio y práctica de la medicina basándose en la visión de la mujer predominante en el siglo XIX, y heredera de la larga tradición patriarcal. Este trabajo se centra en las principales estrategias de resistencia utilizadas por las mujeres para lograr acceder al estudio y práctica de la medicina moderna: : acceso a universidades de países diferentes al propio; creación de conciencia social sobre el derecho de las mujeres al estudio y práctica profesional de la medicina; incidencia política organizada colectivamente ante las universidades, colegios profesionales, parlamentos, gobiernos, etc.; creación de escuelas de medicina de mujeres que ofrecieron una formación de calidad, superior a la de muchas escuelas ordinarias; creación de hospitales para mujeres atendidos exclusivamente por mujeres; fundación de asociaciones de mujeres médicas y elaboración de tesis doctorales y publicaciones para rebatir los argumentos discriminatorios esgrimidos por sus opositores.

## II. LA BÚSQUEDA INDIVIDUAL DE ACCESO AL ESTUDIO DE LA MEDICINA

Muchas pioneras realizaron un camino en solitario: cursaron solicitudes individuales a las autoridades de la nación y a las instituciones académicas y hospitalarias; realizaron estudios privados con diferentes doctores; asistieron a clases separadas o tuvieron que permanecer en rincones o tras cortinas en las aulas mixtas, soportando el juicio misógino de alumnos y profesores, cuando se les permitió el acceso a centros oficiales; consiguieron acceder a los exámenes que les permitieron titularse, en ocasiones aprovechando lagunas burocráticas y ausencia de prohibiciones expresas. Así lo hicieron, entre otras, Elizabeth Blackwell (Estados Unidos, 1849); Elizabeth Garrett (Gran Bretaña, 1865); y en 1882, las españolas Dolores Aleu y Martina Castells, Doctoras, y Elena Maseras, Licenciada.

Pese al rechazo de ciertos sectores de la academia y la sociedad, en el último tercio del siglo XIX las mujeres lograron el acceso a la universidad en diferentes países de América Latina. Tras el decreto imperial de 1879, en 1887 se graduó la primera médica brasileña, Rita Lobato Velho Lopes. También en 1887, pudieron graduarse en Chile, Ernestina Pérez y Eva Quezada Acharán.

En México, Matilde Montoya, siendo ya partera en ejercicio, logró ser aceptada en la Escuela Nacional de Medicina en 1882. Hubo de enfrentar campañas de difamación y críticas de compañeros y profesores. Revocada la convalidación de materias de bachillerato que había cursado en instituciones privadas, fue dada de baja en la universidad cuando estaba a punto de completar su primer año de estudios. Tras apelar en dos ocasiones al Presidente de la república, logró ser readmitida y graduarse en 1887.

La primera médica cubana, Laura Martínez de Carvajal y del Camino, se graduó en 1889, y en 1898, lo hizo María Teresa Mederos y Rodríguez. En 1900, obtuvo el Doctorado

en la Universidad Nacional de Lima, la peruana Laura Esther Rodríguez Dulanto. El rechazo social y de sus colegas la obligó a ejercer como médica en la Escuela Normal femenina, un liceo y varios conventos, sin poder hacerlo en un hospital o consulta privada. No fue hasta muy entrado el siglo XX cuando se graduaron otras doctoras peruanas: María Mercedes Cisneros en 1928, Imelda Lindo de Soriano en 1943 y Susi Roedenbeck ya en 1945.

En 1908, obtuvo el título en la Facultad de Medicina de la Universidad de la República, la primera doctora uruguaya, Paulina Luisi, ginecóloga, feminista, muy implicada en la erradicación del proxenetismo y la prostitución, quien propuso la introducción de nociones de enseñanza sexual en las escuelas normales y de tercer grado. Diez años más tarde, se graduó en Bolivia la doctora Amelia Chopitea Villa, y en 1919, lo hizo Matilde Hidalgo en Ecuador, quien obtuvo el doctorado en 1921.

### III. EL VIAJE HASTA EL FIN DE LA TIERRA

Otras pioneras, ante la imposibilidad de cursar estudios en su país, recurrieron a la estrategia de trasladarse a otros países, pese a las dificultades que ello suponía en la época, destacando el caso de las facultades de medicina de Berna y Zurich, en la que se matricularon más de cien mujeres entre 1864 y 1874, sobre todo rusas y alemanas.

Cuando en 1863, el Zar ordenó el cierre de la Academia Médico-Quirúrgica de San Petersburgo, donde había más de sesenta mujeres cursando estudios, Nadezhda Suslova tomó la decisión de trasladarse a Zurich. Fue admitida sin dificultad, pues la universidad suiza no exigía grandes requisitos al alumnado extranjero. Suslova fue la primera mujer que solicitó acceder a los exámenes profesionales. Se graduó en diciembre de 1867, con una tesis sobre la fisiología del sistema linfático. Fue la primera pero no la única.

En ese año de 1867, llegaron las británicas Luisa Atkins y Frances Elizabeth Morgan, que en 1870 fue la segunda graduada en medicina en Zurich. En el verano de 1868, llegaron la rusa María Bokova y la británica Eliza Walker. La estadounidense Susan Dimock comenzó a estudiar medicina en el Hospital de Nueva Inglaterra en 1866, donde conoció a Sophia Jex-Blake y, como ella, intentó, sin éxito, acceder a Harvard. Fueron María Zakrewska y Lucy Sewall quienes la animaron a ir a Zurich. Al igual que María Bokova, se graduó en 1871. Walker y Atkins lo hicieron en 1872. La última del grupo de “las siete de Zurich”, fue la suiza Marie Vötglin, a quien, por no ser extranjera, se le exigieron mayores requisitos. Las extranjeras, que se esperaba regresasen a sus países sin alterar los roles de género establecidos, resultaban más fáciles de tolerar que el acceso a estudios superiores de las mujeres del propio país. Vötglin se graduó en Zurich en julio de 1874 y fue cofundadora del primer hospital ginecológico de Suiza.

En 1876, se titularon en Zurich las dos primeras alemanas graduadas en medicina, Emily Lehmus y Franziska Tiburtius. Pese a la oposición de sus colegas masculinos, lograron instalar una pequeña clínica para mujeres pobres en Berlín. Hasta 1899, las mujeres no pudieron acceder a la universidad en Alemania, e incluso las tituladas en otros países encontraron la oposición de muchos doctores varones y grandes dificultades para poder ejercer, siendo consideradas curanderas irregulares. Otras catorce mujeres alemanas lograron graduarse en Zurich antes de 1900. Asimismo, lo hicieron algunas austríacas: cuatro se titularon antes del fin de siglo y una de ellas, Gabriele von Possaner, necesitó la autorización imperial y repetir todos sus exámenes en la Universidad de Viena, para poder ejercer en Austria.

La colombiana Ana Galvis Hotz, primera ginecóloga de su país y primera Doctora en Medicina de América Latina, se matriculó en 1872 y obtuvo el Doctorado en 1877. No sería hasta 1945, cuando otra mujer, Inés Ochoa Pérez, lograrse obtener el título de Doctora

en Medicina en la Universidad Nacional de Colombia. También la argentina Petrona Eyle, completó sus estudios en Zurich en 1891, convirtiéndose en la segunda argentina graduada en medicina, tras Cecilia Grierson. Sophia Jex-Blake se graduó en Berna en 1877. En 1879 lo hizo la primera universitaria belga, Anne Van Diest.

Muchas pioneras, tras realizar estudios en su país de origen, optaron por viajar al extranjero para completar su formación y obtener titulaciones de mayor reconocimiento profesional y académico. Este fue el caso de Elizabeth Garret y Mary Putnam Jacobi, quienes presentaron sus tesis en la Sorbona de París en 1870 y 1871 respectivamente.

Mujeres de diferentes países cursaron estudios de medicina en Estados Unidos. En la Escuela de Medicina de Mujeres de Nueva York de Elizabeth Blackwell, se graduaron, entre otras, las brasileñas Augusta Generoso Estrela, matriculada en 1876, pero que, por su corta edad, no pudo graduarse hasta 1881, y Josefa Agueda Felisbella Mercedes de Oliveira, y, en 1885, la primera médica china, Yamei Kin, quien fundó en 1907 una escuela de medicina de mujeres en la zona norte de su país.

En la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional de México, cursaron estudios María Concepción Palacios Herrera, primera médica nicaragüense, graduada en 1927, tras las dificultades halladas en su país; Marieta Rimola de Biasso, primera graduada en medicina de Costa Rica, y la rusa Sofía Polzhidok.

#### IV. RECLAMACIÓN COLECTIVA DEL DERECHO DE LAS MUJERES AL ESTUDIO DE LA MEDICINA

En 1867, Sophia Jex-Blake, tras haber sido rechazada por las universidades de Harvard y Londres, solicitó admisión en la Facultad de Medicina de la Universidad de Edimburgo. Denegado el permiso por el Tribunal de la Universidad, pese a haberle sido otorgado previamente por el Senado, entró en contacto con otras mujeres interesadas en solicitar el ingreso, formándose así el grupo de “las siete de Edimburgo”. Tras numerosas dificultades, se les permitió matricularse en el curso 1869-70, debiendo pagar una tasa superior a la abonada por los varones, y asistir a clases separadas en aquellas materias cuyos profesores tuviesen a bien aceptarlas. Las alumnas obtuvieron excelentes resultados académicos, pero hallaron múltiples dificultades: trato vejatorio de estudiantes varones; negativa de algunos profesores para otorgarles la titulación correspondiente; dificultades para realizar sus prácticas en el Hospital Real, y en 1872, la negativa definitiva de la Universidad a reconocerles el derecho a obtener la titulación que les permitiese ejercer. Sin embargo, lograron sensibilizar a la sociedad y llevar la cuestión al Parlamento. Su esfuerzo daría fruto en los últimos años del siglo XIX.

Sophia Jex-Blake y las acciones llevadas a cabo frente al trato discriminatorio dispensado a ella y sus compañeras por la Universidad de Edimburgo constituyen, probablemente, el ejemplo más interesante de la transformación de una aspiración individual en una reivindicación colectiva, implicando a amplios sectores de la sociedad, la prensa y la propia clase médica y universitaria. La creación del Comité para la Educación Médica a las Mujeres, el apoyo del periódico *The Scotsman* y el de varios doctores, algunos políticos y personajes influyentes de la época fue clave para lograr la aprobación en el Parlamento en 1877 de la Ley promovida por el honorable Russell Gurney y la progresiva apertura de las universidades a las mujeres.

La oposición masculina al estudio y práctica de la medicina por parte de las mujeres encontró argumentos en los diferentes escritos que refrendaban la inferioridad femenina. Theodor von Bischoff en su panfleto de 1872 defendía la tesis de la debilidad de las mujeres basada en el menor tamaño de su cerebro. También “probaba” el inferior desarrollo del

cerebro femenino el neurólogo alemán Paul Moebius en su tratado *La inferioridad mental de la mujer*, de 1900. Leopold Henius se apoyaría en la debilidad muscular y ósea de las mujeres. Otros, como Hermann Fehling, Edward Clark o Henry Maudsley insistirían en el carácter incapacitante de la menstruación. La misoginia de estos doctores entroncaba perfectamente con la larga tradición de pensamiento patriarcal durante siglos. Quizás, “en el fondo, los argumentos sobre la incapacidad mental de las mujeres se alimentaban no de biología sino de miedo, y en ellos alternaban el elogio a la conformidad y la amenaza a la insumisión” (Calvo, Yadira. 2016: 72)

También existió en Alemania un movimiento social de apoyo a las mujeres que incluía a algunos doctores y grupos feministas. Las publicaciones de Helen Lange en 1887, postulando una reforma de la educación de las mujeres, y de Mathilde Weber que publicó en 1888 *Mujeres doctoras para el tratamiento de las enfermedades de las mujeres: Una necesidad ética y sanitaria*, sirvieron de apoyo a las diferentes peticiones presentadas a las autoridades. En 1890, la negativa del gobierno al acceso de las mujeres a las facultades de medicina tuvo como respuesta una nueva petición apoyada por 55.000 firmas. La presión social logró que a finales del XIX se abrieran lentamente las puertas de las universidades alemanas a las mujeres.

Élida Passo, primera mujer argentina que inició estudios universitarios, pudo graduarse en farmacia, pero se le negó el acceso a los estudios de medicina. Interpuso recurso judicial cuya amplia repercusión en los ámbitos académicos y en la prensa de la época tuvo como efecto que finalmente pudiese matricularse. Su prematura muerte en 1893 impidió que fuese la primera argentina graduada en medicina. Pero abrió camino para otras mujeres, como Cecilia Grierson, Doctorada en 1889, o Elvira Rawson Guñazú, Licenciada en 1892.

## V. LA CREACIÓN DE LAS ESCUELAS DE MEDICINA DE MUJERES

Las escuelas de medicina de mujeres de Estados Unidos y Gran Bretaña facilitaron en gran manera el acceso de muchas mujeres a la profesión médica, incluso cuando ya disfrutaban de la posibilidad de estudiar en la universidad. En Estados Unidos, se crearon entre 1850 y 1882, en las principales ciudades estadounidenses (Nueva York, Pensilvania, Filadelfia, Chicago, y Baltimore) cinco escuelas de medicina para mujeres que cumplían las exigencias académicas oficiales.

En Gran Bretaña existieron cuatro escuelas de medicina de mujeres, una en Londres, *The London School of Medicine for Women* (en adelante Escuela de Medicina de Mujeres de Londres o por sus siglas en inglés, *LSMW*); dos en Edimburgo: la *Edinburgh School of Medicine for Women* (Escuela de Medicina de Mujeres de Edimburgo), fundada por Sophia Jex-Blake en 1886, y el *Medical College for Women* (Facultad de Medicina para Mujeres), fundado por Elsie Inglis en 1888. En Glasgow, la *Queen Margaret College*, (Facultad Reina Margarita), dedicada a la educación de las mujeres, abrió un departamento de medicina en 1890, un año después de que el Parlamento autorizase la admisión de mujeres en todas las universidades escocesas. Su creación se debió al convencimiento de que las mujeres podían obtener mejor preparación en una escuela dedicada exclusivamente a ellas.

La mayoría de estas escuelas de medicina de mujeres “ortodoxas”, se distinguieron por el alto nivel académico de los estudios impartidos. Destacan, sobre todo, dos de ellas: *The Woman's Medical College of the New York's Infirmary for Women and Children* (en adelante, Escuela de Medicina de Mujeres del Hospital de Nueva York) fundada por las hermanas Elizabeth y Emily Blackwell en 1868, y la *LSMW*, fundada en 1874 por Sophia Jex-Blake y Elizabeth Garret con el apoyo de Elizabeth Blackwell. La *LSMW* fue el mayor centro de formación de doctoras en el Reino Unido durante décadas: en 1895, de las 200 doctoras registradas, 150 procedían de la *LSMW*. Facilitó a las mujeres el acceso a los estudios de medicina en un ambiente libre de la hostilidad encontrada en el ámbito académico. Tuvo un

papel decisivo en la formación de doctoras dedicadas a la atención de las mujeres sometidas a la práctica religiosa del *purdah*, o seclusión, que les impedía ser atendidas por varones, ofreciendo becas para alumnas que desearan ejercer en la India. Durante la Primera Guerra Mundial, bajo la dirección de la doctora Louisa Anderson Garrett, hija de Elizabeth Garrett, puso en marcha la iniciativa pionera de crear hospitales de campaña dirigidos y atendidos por mujeres.

Las escuelas de medicina de mujeres favorecieron el paso de la mujer que realizaba una labor benéfica, filantrópica, a la mujer profesional, con formación científica y académica.

## VI. HOSPITALES POR Y PARA MUJERES

Pioneras de Estados Unidos, Gran Bretaña y Australia, fundaron hospitales especializados en el tratamiento de mujeres y niños, atendidos fundamental o exclusivamente por mujeres profesionales, que son citados con frecuencia como “hospitales por y para mujeres”, muy vinculados a las escuelas de medicina para mujeres. En Estados Unidos, Elizabeth Blackwell fundó en 1857 el *New York Infirmary for Women and Children* (Hospital para Mujeres y Niños de Nueva York), al que siguieron otros en Boston, Chicago, Minneapolis, Nueva Orleans, etc.

En Gran Bretaña, el primero y más importante fue sin duda el *New Hospital for Women* (Nuevo Hospital para Mujeres), fundado por Elizabeth Garrett en Londres en 1872, ampliando el dispensario que había puesto en marcha en 1866. Ante la inminente necesidad de modernización, se trasladó en 1890 a Euston Road, manteniendo su nombre hasta la muerte de Elizabeth Garrett en 1917, cuando pasó a denominarse *Elizabeth Garrett Anderson Hospital* (Hospital de Elizabeth Garrett Anderson), siendo conocido por sus siglas en inglés, *EGA*. Tras casi un siglo de atención especializada, cerró sus puertas definitivamente a finales del siglo XX.

La vinculación entre el Hospital y la Escuela de Medicina de Mujeres de Londres fue muy estrecha y de hecho muchas de las alumnas prestaron sus servicios en él. Además de destacar por la calidad de la atención médica dispensada, fue el primer hospital donde pudieron realizar prácticas las alumnas de la *LSMW*, y sirvió de modelo para la creación de otros hospitales similares en Gran Bretaña, la India y Australia. En 1882, existían dispensarios para mujeres y niños en las ciudades de Londres, Bristol, Edimburgo, Leeds y Manchester, así como un hospital para mujeres en Birmingham. La doctora Annie McCall, creó en 1885 la primera clínica de tratamiento pre y pos-natal y dos años más tarde, la primera maternidad de Londres con plantilla compuesta únicamente por mujeres, en funcionamiento hasta 1979.

Las primeras graduadas de la Facultad de Medicina de la Universidad de Melbourne, realizaron sus prácticas en el dispensario para mujeres que se abrió en 1897 y se convirtió en hospital dos años más tarde con el nombre de *Queen Victoria Hospital* (Hospital Reina Victoria), siguiendo el modelo del hospital de Elizabeth Garrett. Su creación se debió al convencimiento de que las doctoras proporcionaban mejor atención a las mujeres que los doctores varones. En 1922, se inauguró el *Rachel Forster Hospital* (Hospital Rachel Forster) en Sydney.

Estos hospitales pretendían: mejorar la salud y la vida de las mujeres, con un enfoque preventivo y social mediante educación en higiene y hábitos alimentarios; atender a las mujeres durante el embarazo y el parto; prestar atención pre y pos-natal a los bebés y prevenir las enfermedades infantiles. Muchos comenzaron como dispensarios para mujeres pobres, entroncando con la actividad filantrópica de muchas mujeres de clase media. Este aspecto, que puede resultar cuestionable actualmente, permitió que tuviesen una amplia aceptación social y fuesen apoyados por muchas mujeres contrarias al sufragio universal y toda forma

de feminismo mínimamente radical, incluso cuando siguiese existiendo una fuerte oposición al acceso de las doctoras a otros campos profesionales y académicos. Además, brindaron un lugar idóneo para el aprendizaje y práctica de las doctoras, y para que otras profesionales tuvieran acceso al mundo laboral, pudiendo desempeñar cargos de responsabilidad sin depender de la autoridad masculina. Cumplieron así una doble misión: atención médica de calidad a las pacientes, y posibilidad de desempeñar su profesión para las doctoras, enfermeras y resto de empleadas.

En 1927, había 183 hospitales de mujeres en Gran Bretaña, cuyo personal y dirección estaban constituidos únicamente por mujeres. Muchos de ellos estaban especializados y realizaban una importante labor de investigación, lo que permitió también demostrar la capacidad de las mujeres doctoras para trabajar en este campo.

## VII. LA CREACIÓN DE ASOCIACIONES DE DOCTORAS

Otra iniciativa positiva promovida por las doctoras pioneras en diferentes países fue la creación de asociaciones profesionales en las que agruparse, dado el repetido rechazo a su ingreso que les ofrecieron los colegios y asociaciones profesionales.

La *Association of Registered Medical Women*, (Asociación de Mujeres Médicas Registradas), creada en Londres en 1879 por nueve pioneras, fue el germen de la *Medical Women's Federation*, (Federación de Mujeres Médicas), fundada en 1917. La *American Medical Women's Association (AMWA)* (Asociación Médica Americana de Mujeres), fue fundada en 1915 por la doctora Bertha Van Hoosen y mantiene el lema *The Vision and Voice of Women in Medicine since 1915* (la Visión y la Voz de las Mujeres en la Medicina desde 1915). La *Medical Women's International Association* (Asociación Internacional de Mujeres Médicas), fue fundada en 1919, con motivo del primer congreso internacional de mujeres médicas celebrado en Nueva York. Y la *Asociación de Médicas Mexicanas*, fue fundada por las doctoras Matilde Montoya y Aurora Uribe en 1925. Todas ellas se mantienen activas en la actualidad.

## VIII. LA DE-CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO DISCRIMINATORIO.

Diferentes pioneras rebatieron los argumentos discriminatorios utilizados contra las mujeres, a través de sus propias tesis de licenciatura o doctorales, así como mediante artículos, libros, conferencias, etc. He aquí algunos ejemplos:

El 11 de octubre de 1882, Dolores Aleu Riera presentaba su tesis doctoral titulada *De la necesidad de encaminar por nueva senda la educación higiénico-moral de la mujer*, en la que trataba de rebatir el argumento de la falta de capacidad de las mujeres para los estudios profesionales

El primer tomo de la obra de Sophia Jex-Blake, *Medical Women (Mujeres Médicas)*, titulado *Medicine as a Profession for Women (La Medicina como una Profesión para las Mujeres)*, versa sobre la historia de las mujeres dedicadas al cuidado de la salud con anterioridad al siglo XIX. Este fue el tema objeto del único concurso de textos organizado por la *LSMW*; y lo trataron, posteriormente, otras doctoras, como Isabel Thorne, Méliana Lipinska, Muriel Joy Hughes y Kate Campbell Hurd-Mead. También Louisa Anderson Garrett escribió una biografía de su madre. De esta forma, las pioneras contribuyeron a rescatar la historia de las mujeres en el cuidado de la salud.

El segundo volumen titulado *The Medical Education of Women (La Educación Médica de las Mujeres)*, magnífica fuente de información sobre los hechos acaecidos en la Universidad de Edimburgo entre 1869 y 1874, incluye como anexo la transcripción de numerosos documentos, ofreciendo así, a quien desee investigar sobre la propia Jex-Blake y la acción de las mujeres por acceder a la Universidad de Edimburgo, la práctica totalidad de los documentos relevantes, sin necesidad de acudir a archivos y hemerotecas.

De Elizabeth Garret destacan sus artículos “Education of girls” (“Educación de las niñas”), y “Sex in Mind and Education: a reply” (“El sexo en la Mente y la Educación: una respuesta”), publicados ambos en 1874, en *The Fortnightly Review*, rebatiendo los argumentos misóginos de Henry Maudsley contra la educación de las jóvenes, esgrimidos por éste en un artículo publicado en esa misma revista. Señala Garrett que son las condiciones de vida impuestas a las jóvenes lo que puede afectar a su salud física y mental. Y resalta las dificultades añadidas que encuentran en comparación con los varones por la diferente socialización. Es decir, la autora visibiliza que son los condicionamientos de género, la imposición de estereotipos y roles patriarcales, lo que realmente enferma e incapacita a las mujeres, no el ejercicio del estudio.

Mary Putnam Jacobi obtuvo el premio *Boylston* de la Universidad de Harvard en 1876, con el ensayo titulado “*The Question of Rest for Women during Menstruation*” (“La cuestión del Reposo de las Mujeres durante la Menstruación”). Fue publicado al año siguiente en un volumen de 282 páginas. Este amplio estudio, en que recoge estadísticas y datos ofrecidos por sus propias pacientes, rebate también los argumentos de consideración de la menstruación como un proceso incapacitante para las mujeres.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

- Achterberg, Jeanne (1990): *Woman as Healer*. Londres: Rider.
- Abram, Ruth J. (1985): *Send us a Lady Physician: Women Doctors in America: 1845-1920*. Nueva York: W.W. Norton.
- Bourdillon, Hilary (1988): *Women as Healers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blake, Catriona (1990): *The Charge of the Parasols: Women's Entry to the Medical Profession*. Londres: The Women's Press.
- Cabré, Montserrat y Ortiz, Teresa (2001): *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XIIXX*. Barcelona: Icaria.
- Calvo, Yadira (2016): *La aritmética del patriarcado*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Castañeda López, Gabriela / Rodríguez de Romo Ana Cecilia (2010): *Pioneras de la Medicina Mexicana en la UNAM: del porfiriato al nuevo régimen, 1887-1936*. México. Facultad de Medicina UNAM: Ediciones Díaz de Santos.
- Crawford, Elizabeth (2002): *Entreprising Women. The Garrets and their Circle*. Londres: Francis Boutle Publishers.
- Flecha García, Consuelo (1996): *Las primeras universitarias en España*. Madrid: Narcea.
- Fox Hume, Ruth (1964): *Great Women of Medicine*. Nueva York: Random House.
- Furst, Lilian R. (1997): *Women Healers and Physicians. Climbing a Long Hill*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Garrett, Elizabeth (1874): “Sex in Mind and Education: a reply”. En *The Fortnightly Review*, vol. 15, pp. 582-594
- Garrett Anderson, Louisa (1939): *Elizabeth Garrett Anderson, 1836-1917*. Londres: Faber & Faber Ltd.
- Hacker, Carlotta (1974): *The indomitable Lady Doctors*. Toronto: Clarke Irwin.
- Hurd-Mead, Kate Campbell (1933): *A short History of the Medical Women of America*. Nueva York: Forben Press. (1938): *A History of Women in Medicine*. Nueva York: Haddam

Iglesias Aparicio, Pilar (2012): *Mujer y Salud. Las Escuelas de Medicina de Mujeres de Londres y Edimburgo*. Tesis doctoral. Editorial Académica Española.

Itatí Palermo. Alicia (2006): “El acceso de las mujeres a la educación universitaria”. En *Revista argentina de sociología*, año 4, n.º. 7, pp. 11-46.

Jefferson, Laura / Bloor, Karen / Maynard, Alan (2015): “Women in medicine: historical perspectives and present trends”. En *British Medical Bulletin*, vol. 114, n.º. 1, pp. 5-15.

Jex-Blake, Sophia (1886): *Medical Women. A thesis and a history: Vol I: Medicine as a Profession for Women. Vol. II: The Medical Education of Women: 1. The Battle in Edinburgh, 2. The Victory Won*. Edimburgo: Oliphant, Anderson & Ferrier.

LeClair, Mary / White, Justin (2007): *Three 19th-Century Women Doctors: Elizabeth Blackwell, Mary Walker and Sarah Loguen Fraser*. Siracusa: Hofmann Press.

Lutzer, Edythe (1969): *Women gain a place in medicine*. Nueva York: McGraw-Hill.

Morantz-Sanchez, Regina Markell (1985): *Sympathy and Science. Women Physicians in American Medicine*. Oxford: Oxford University Press.

Neville Bonner, Thomas (1992): *To the ends of the earth*. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press.

Pamo-Reyna, Oscar G. (2007): “Una visión histórica de la participación femenina en la profesión médica”. En *Revista de la Sociedad Peruana de Medicina Interna*, vol. 20, 3, pp. 109-122.

Putnam Jacobi, Mary (1877): *The Question of Rest for Women during Menstruation*. Nueva York: G.P. Putnam's Sons.

Roth Walsh, Mary (1977): “Doctors wanted: No Women Need Apply”. *Sexual barriers in the Medical Profession, 1835-1975*. Londres: Yale University Press.

Thorne, Isabel (1915): *Sketch of the Foundation and Development of the London School of Medicine for Women*. Londres: Women's Printing Society.

Vera de Flasch, María Cristina (2005): “MUJERES LATINOAMERICANAS. Su inserción en los estudios superiores y en el campo de la investigación científica”. En *Revista de Historia de la Educación Colombiana*, n.º. 8, pp. 49-76.

Watts, Ruth (2007): *Women in Science: A Social and Cultural History*. Londres: Routledge.

**GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS DE MOBILIDADE:  
ESTUDO DE CASO DA POLÍTICA NACIONAL  
BRASILEIRA E DO PLANO MUNICIPAL  
DE BELO HORIZONTE**

MENDES SARAIVA, ÁGAR CAMILA

# GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS DE MOBILIDADE: ESTUDO DE CASO DA POLÍTICA NACIONAL BRASILEIRA E DO PLANO MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE

## I. INTRODUÇÃO

A inserção das demandas das mulheres no planejamento das cidades e os estudos relacionados com essa temática, embora ainda não sejam muito explorados, estão cada vez mais presentes no meio acadêmico e nas políticas públicas. Fatores como a sua crescente presença no mercado de trabalho e no ambiente urbano reforçam essa inserção. Ao mesmo tempo, esta é uma parte da sociedade que está vulnerável e restrita a espaços limitados dos centros urbanos devido a assédios, violência e baixos salários, por exemplo. O crescente número de famílias chefiadas por mulheres no Brasil agrava sua situação de vulnerabilidade e torna essa discussão ainda mais significativa.

Este estudo examina a temática da mulher e se ela passou a fazer parte do planejamento e das políticas públicas de mobilidade urbana nos municípios brasileiros, a partir da Política Nacional de Mobilidade Urbana e do Plano de Mobilidade Urbana do município de Belo Horizonte (PlanMob BH). Para realizá-lo, formulou-se a seguinte questão, objetivo geral desta pesquisa: o PlanMob BH incorpora as questões de gênero e os problemas rotineiros das mulheres nas ações previstas em seu conteúdo?

## II. GÊNERO, POLÍTICAS E PLANEJAMENTO URBANO NA LITERATURA

O cruzamento entre o gênero e a mobilidade, assim como o movimento feminista e a concepção do termo gênero, datam do final do século XIX, afirma Svab (2016). Segundo a autora, o livro *Wheel within a Wheel* (Frances Willard, 1895), que narra a experiência de aprender a andar de bicicleta, embora não trate da mobilidade ou gênero, aborda as duas temáticas ao discorrer sobre a sua experiência. Willard questiona como é possível que as mulheres aprendam a andar de bicicleta usando os vestidos longos aos quais estavam obrigadas.

Ainda segundo Svab (2016), somente no fim da década de 1970 saíram os primeiros artigos abordando, de maneira explícita e articulada, a questão de gênero e de transporte. Os questionamentos giravam em torno da crescente presença das mulheres no mercado de trabalho, da necessidade de mudança nas divisões de atividades e no padrão de deslocamento. De acordo com Rosenbloom (1978 apud Svab, 2016), cientistas contratados pelo *U.S. Department of Transportation* afirmaram que estimular os homens a usarem transporte público e a deixarem os carros em casa poderia ocasionar um aumento no consumo de energia e nos níveis de poluição, uma vez que as mulheres usariam os carros em viagens curtas, em baixas velocidades e com maior consumo de combustível. Tal afirmação explícita como estereótipos de gênero são traduzidos nas decisões sobre o espaço urbano, contribuindo para a desigualdade.

A mobilidade diária é, segundo Jirón (2007), uma experiência com grande impacto na qualidade de vida da população e a sua restrição reflete as desigualdades vivenciadas no espaço urbano. A capacidade de se deslocar está conectada com o nível de acesso a educação, emprego, saúde e recreação e pode significar alterações nas relações de poder e resultar no empoderamento feminino (Jirón 2007: 174; Svab 2016: 45).

Por sua vez, espera-se que 95% do crescimento urbano mundial aconteça em cidades localizadas em países em desenvolvimento que já vivem crises no transporte urbano, com baixa acessibilidade para a maioria da população e crescimento dos congestionamentos. Como resultado, há cidades que não funcionam apropriadamente e uma população que utiliza um transporte público de alto custo e baixa qualidade. Os impactos desse crescimento, embora bem documentados para alguns setores e grupos sociais, não são apropriadamente estudados com relação ao gênero (Gauthier y Kunieda 2007: 1).

Em função dos diferentes papéis desempenhados por homens e mulheres e suas responsabilidades distintas, o padrão de uso, acesso e necessidade de transporte são diferentes. Isso resulta no fato de que os meios de transporte não são neutros ao gênero, como afirma World Bank (2011 apud Inter-American Development Bank, 2015). Ele mostra o padrão de uso e deslocamento de gênero na cidade de Londres, que serviu de base para o plano de gênero elaborado pelo *Transport for London* (TfL), órgão responsável pelo sistema de transporte da cidade. Os dados mostram que mulheres com crianças pequenas em casa farão 23% mais viagens do que os homens. Em geral, as mulheres se deslocam 15% mais, principalmente caminhando ou de ônibus, mas esses deslocamentos são mais curtos.

Na América Latina, o cenário de desigualdade é ampliado. Ainda segundo dados do Inter-American Development Bank (2015), em Buenos Aires os deslocamentos relacionados a crianças na família ficam sob responsabilidade das mulheres. Ao terem filhos, seu número médio de viagens sobe de 1,57 para 1,78, enquanto o dos homens permanece invariável. Em Santiago, as viagens por motivos de compras e saúde representam quase a metade dos deslocamentos realizados pelas mulheres e apenas um quinto das viagens dos homens.

Quando comparadas aos homens, as mulheres tendem a se deslocar mais, com viagens mais curtas e em horários mais variados, o que resulta em maior gasto de tempo e de dinheiro. Como mais mulheres estão inseridas no mercado informal de trabalho, seus deslocamentos tendem a ocorrer mais cedo ou mais tarde do que os horários padrões para os quais o sistema de transporte é planejado (Gauthier y Kunieda 2007).

As mulheres, em geral, realizam mais deslocamentos associados ao seu trabalho reprodutivo, como já citado. Por isso, tendem a se deslocar de maneira poligonal, ou seja, realizam viagens com múltiplos destinos ou motivos. Esse padrão de deslocamento não é considerado no desenho da maioria dos sistemas de transporte urbano (Gauthier y Kunieda 2007: 6).

Outro aspecto relaciona-se a certos tipos de violência a que as mulheres estão expostas. Em virtude da maior exposição à violência de gênero, assaltos e assédios sexuais no transporte público e nas instalações relacionadas, muitas delas limitam o seu deslocamento, especialmente, ao entardecer e à noite, para evitar situações de perigo (Múrias et al. 2016: 8).

O acesso das mulheres ao transporte individual motorizado também é muito desigual quando comparado ao dos homens. Na Suécia, 70% dos carros em circulação pertencem aos homens. No mesmo país, 82% dos homens de 18 a 84 anos possuem carteira de motorista, enquanto 69% das mulheres na mesma faixa de idade estão habilitadas. Nos Países Baixos, um homem tem 1,5 mais chance de ser dono de um carro que uma mulher. No Reino Unido, 75% das mulheres não tem acesso ou tem acesso restrito ao carro. Em Montevideo, 38% dos homens fazem uso de carro ou motocicleta comparado a 25% de mulheres. Essas diferenças tendem a reduzir ainda mais a mobilidade das mulheres na ausência de homens, especialmente para aquelas que vivem em subúrbios ou periferias (Gauthier y Kunieda 2007; Inter-American Development Bank 2015; Polevoy y Hasson 2011).

Jirón (2007) acompanhou os participantes da pesquisa em suas viagens cotidianas para compreender como as dificuldades de mobilidade impactam e são encaradas por mulheres e homens moradores de periferia. A autora retrata a experiência de Marta, mulher de 24 anos, casada e com uma filha de 7 anos. Ela acorda todos os dias às 6h30 para preparar sua filha para a escola. Às 7h30 da manhã, elas atravessam o parque, andam por lugares vazios e um acampamento irregular para chegarem à escola de Patricia. Em seguida, caminha até o ponto de ônibus, começando sua jornada para um dos bairros mais ricos de Santiago, onde trabalha como empregada doméstica. Devido à lotação dos ônibus, ela é obrigada a caminhar até a parada anterior, uma vez que os motoristas sequer param ao seu sinal. O ônibus está lotado, mas ela consegue embarcar. Marta destaca que quase todas as mulheres dentro do veículo também são empregadas domésticas, trabalham nas partes mais ricas da cidade, onde recebem os melhores pagamentos. Ela desembarca uma parada antes para conseguir entrar no próximo ônibus, também em função de sua lotação. Ao total, ela viaja por quase 2 horas. Sua chefe reclama por ela chegar sempre tão tarde e sugere que ela se levante mais cedo, sem se importar se Marta precisa acompanhar sua filha até a escola. O retorno para casa é tão difícil quanto a ida, mas, devido ao cansaço do dia de trabalho, parece pior. Ela está pensando em parar de trabalhar, pois não há ninguém que possa pegar a filha na escola. Para ela, essas 4 horas no ônibus são tempo perdido, pois não consegue dormir, ler ou olhar para fora (Jirón 2007: 186-187).

Já para Bernardo, de 40 anos, casado e com 3 filhos, as viagens de ônibus não são um problema, e sim outra maneira de se socializar. Ele acorda às 6h da manhã e sai para o trabalho às 6h30, como mora no início da rota do ônibus, ainda consegue se sentar. A viagem demora cerca de uma hora e ele chega antes das 8h no trabalho, localizado no centro da cidade. Bernardo permanece o dia todo na empresa. No retorno para casa ele tem que andar por 20 minutos para chegar em uma parada onde consiga pegar o ônibus vazio o suficiente para embarcar. Em casa, ele não participa das tarefas domésticas e usa o seu tempo livre para tocar violão ou sair com os amigos (Jirón 2007: 185).

Esses dois relatos exemplificam as diferenças no padrão de deslocamento entre mulheres e homens, que ocorrem em função não apenas da divisão sexual do trabalho, mas também do mercado de trabalho em que estão inseridos. Marta viaja uma hora a mais do que Bernardo por ser doméstica, trabalho executado, principalmente, por mulheres, e por estar localizado longe do centro e muito longe de onde reside.

O padrão de deslocamento das mulheres é impactado por seus papéis na sociedade e, também, pelas próprias barreiras impostas pelo sistema de transporte. Essas barreiras podem ser tanto físicas – pois tendem a se deslocar na companhia de crianças pequenas ou carregando diversas sacolas há falta de espaços apropriados no transporte público, que dificulta a mobilidade com qualidade – quanto de segurança pessoal. Estudos indicam que mulheres tendem a evitar o transporte público no período da noite pela localização de muitas paradas de ônibus em áreas perigosas e desertas. Há, ademais, as barreiras financeiras, já que recebem menores salários, realizam mais viagens, a maioria se insere no mercado informal de trabalho e, muitas vezes, trabalham meio período. Assim, o custo do transporte pesa mais para elas e torna-se uma dificuldade para a inserção e permanência no mercado de trabalho (Polevoy y Hasson 2011: 8-10).

Normalmente, o sistema de transporte e as políticas de uso e ocupação do solo são considerados separadamente e resultam em um uso ineficiente de recursos, o que influencia no aumento do uso e dependência de automóveis. A localização da habitação influencia no padrão de deslocamento das mulheres e no uso transporte. Ao se integrar o uso do solo e o planejamento do transporte, a eficiência aumenta, os impactos negativos no meio ambiente e os custos de investimento em infraestrutura são reduzidos e o acesso a serviços e ao mercado de trabalho são assegurados (Gauthier y Kunieda 2007).

Prover soluções eficientes para o transporte público depende da forma como os governos e os atores públicos, responsáveis por sua provisão ou regulamentação, compreendem as diferenças e as dificuldades encaradas por mulheres e homens que vivem nas áreas urbanas. A análise de gênero começa com o reconhecimento das diferenças e desigualdades e que o sistema de transporte têm implicações no gênero. Essa análise considera situações e a relação entre mulheres e homens em contextos específicos, para proporcionar conhecimento dos diferentes efeitos que programas e projetos propostos possuem sobre cada um. Essas informações ajudam a identificar ações efetivas (Gauthier y Kunieda 2007).

A coleta de dados desagregados de gênero também ajuda a compreender as demandas de mulheres e homens. Essas informações podem ser recebidas através de pesquisas domiciliares, aplicadas em diferentes áreas da cidade, incluindo aglomerados urbanos e periferias. Cabe destacar que a habitação não deve ser tratada como uma unidade única, onde todos os moradores têm as mesmas necessidades. Estudos criteriosos reconhecem diferenças entre eles. Uma vez que normalmente os homens são os chefes da família, respostas só sob a perspectiva deles invisibilizarão as necessidades das mulheres e das crianças da casa. Outra estratégia é o uso de diários de tempo, em que mulheres e homens anotam a estrutura do seu cotidiano, o tempo gasto para acessar suas atividades diárias, as atividades desenvolvidas, o tempo gasto nelas e se são ou não remuneradas (Gauthier y Kunieda 2007).

Por fim, depende do governo central e das demais autoridades municipais se o padrão e as necessidades de deslocamento das mulheres serão consideradas no planejamento e na implementação de políticas públicas e programas de transporte urbano com perspectiva de gênero, bem como se elas serão beneficiadas pela infraestrutura e pelos serviços de transporte (Gauthier y Kunieda 2007).

A integração do gênero no transporte urbano não requer esforços extras, trata-se apenas de uma perspectiva extra. Segundo Gauthier e Kunieda (2007: 35),

Transport is not gender neutral and it is time for transport policymakers and experts to stop assuming it is. It is time to think of how to make urban transport smart and affordable, giving people real choices and real access to opportunity and better quality of life.

A partir dos conceitos aprendidos e a fim de compreender o atual cenário das políticas públicas de mobilidade na esfera federal e do município de Belo Horizonte, analisaram-se as políticas elaboradas e que se encontram em vigência.

### III. GÊNERO E A POLÍTICA NACIONAL DE MOBILIDADE

A análise da Política Nacional de Mobilidade, posterior à elaboração do Plano Municipal, permite identificar os avanços propostos por ela e que refletem nas ações municipais. Embora independentes, os planos são embasados em princípios, diretrizes e objetivos apresentados na Política Nacional.

A Política Nacional de Mobilidade, instituída pela Lei Federal nº 12.587, de 2012, tornou obrigatório que todos os municípios com mais de 20 mil habitantes elaborassem e apresentassem um plano de mobilidade urbana com priorização do transporte público coletivo e não motorizado, observando os padrões e as diretrizes do Ministério das Cidades. Tornou também a assistência técnica e financeira aos municípios e a capacitação de pessoal para atender essa política responsabilidade da União. Essa Lei, que considera a mobilidade urbana um instrumento para promoção de qualidade de vida e desenvolvimento econômico,

estabelece princípios, objetivos e diretrizes da Política Nacional e deve nortear os planos desenvolvidos pelos entes federados.<sup>1</sup>

Os princípios, segundo a Política, são conceitos que objetivam contribuir para o entendimento do texto da Lei e servir de base para a elaboração de novas normas (Brasil 2012). Com o intuito de compreender como/se as necessidades específicas das mulheres ou a perspectiva de gênero são consideradas nas políticas públicas de mobilidade, destacaram-se os princípios que promovem a discussão, mesmo não tratando especificamente destas. Esses princípios são “acessibilidade universal”; “equidade de acesso dos cidadãos ao transporte público coletivo”; “Gestão democrática e controle social do planejamento e avaliação da Política Nacional de Mobilidade Urbana”; e “segurança no deslocamento das pessoas” (Brasil 2012).

As diretrizes são, ainda segundo a Política, orientações sobre as vias a serem seguidas para atingir os seus objetivos. E destacam a importância da integração da política de mobilidade com as demais e a priorização do transporte público coletivo e não motorizado (Brasil 2012). Utilizou-se a mesma metodologia aplicada aos princípios para destacar aquelas que promovem e impactam na discussão da perspectiva de gênero. As diretrizes são a “integração com a política de desenvolvimento urbano e respectivas políticas setoriais de habitação, saneamento básico, planejamento e gestão do uso do solo no âmbito dos entes federativos”; “integração entre os modos e serviços de transporte urbano”; “mitigação dos custos ambientais, sociais e econômicos dos deslocamentos de pessoas e cargas na cidade”; e “priorização de projetos de transporte público coletivo estruturadores do território e indutores do desenvolvimento integrado” (Brasil 2012).

Os objetivos estabelecem uma perspectiva de país que, com a atuação dos governos e da sociedade, torna possível reduzir as desigualdades sociais e melhorar as condições de mobilidade e acessibilidade (Brasil 2012). Destacaram-se os seguintes objetivos com a perspectiva de gênero e das necessidades específicas das mulheres: “reduzir as desigualdades e promover a inclusão social”; “promover o acesso aos serviços básicos e equipamentos sociais”; “proporcionar melhorias nas condições urbanas da população no que se refere à acessibilidade e à mobilidade”; “consolidar a gestão democrática como instrumento e garantia da construção contínua do aprimoramento da mobilidade urbana”.

A Política nacional aborda, também, a questão tarifária do transporte público coletivo (Brasil 2012, art. 8º). A política tarifária é tida como importante instrumento a contribuir ou limitar o acesso da população ao uso dos bens e serviços locais. Estabelece-se que os custos dos serviços de transporte devem ser compartilhados entre todos os beneficiários diretos e indiretos, e não apenas entre os usuários, ou seja, empresas e comércios devem arcar com as melhorias na infraestrutura e no sistema. Ao tratar dos subsídios tarifários, a Lei prevê que a compensação seja feita por outras receitas, sejam elas extratarifárias, alternativas, subsídios orçamentários, subsídios cruzados intrassetoriais e intersetoriais, provenientes de beneficiários indiretos do sistema. Na ocorrência de *superávit*, estabelece que a receita seja utilizada na melhoria do próprio sistema (Brasil 2012).

Através da Lei também são estabelecidos os direitos essenciais dos usuários do sistema de transporte, entre eles a “participação de diferentes setores da sociedade civil no planejamento, fiscalização e avaliação da Política Nacional de Mobilidade Urbana”; “presença de ouvidorias nas instituições responsáveis pela gestão do Sistema Nacional de Mobilidade”; “realização de audiências e consultas públicas”; “participação popular em todas as etapas do planejamento das políticas públicas” (Brasil 2012).

---

1 O Brasil se tornou, a partir da promulgação da sua Constituição Federal, em 1988, uma federação que possui três níveis de governo: União, estados e municípios (Brasil 1988).

A Lei determina, ainda, as atribuições da União, dos estados e dos municípios. A União, além da assistência técnica e financeira, é a responsável por disponibilizar sistema nacional com informações sobre mobilidade urbana, fortalecer a discussão e proporcionar integração entre as esferas do poder (Brasil 2012). Embora não haja mudanças nas atribuições da União, é a primeira vez que elas são detalhadas, pois a mobilidade é de competência municipal, de acordo com a Constituição Federal de 1988.

A gestão, a integração dos aglomerados urbanos e regiões metropolitanas e o fornecimento de transporte coletivo intermunicipal são responsabilidades dos estados subnacionais. Também, lhes é atribuída a responsabilidade dos incentivos financeiros e fiscais que refletem na redução dos custos de gestão e melhorias no transporte. Os estados podem delegar a gestão dos transportes interurbanos aos municípios através de consórcios públicos ou convênios de cooperação. Os municípios devem organizar e prestar o serviço de transporte público coletivo, conforme estabelece o texto constitucional de 1988. A Lei de mobilidade torna os municípios responsáveis, ademais, pela gestão das políticas públicas de mobilidade e regulamentação dos serviços de transporte urbano. A União, os estados e os municípios devem trabalhar em conjunto para atender as especificações da política de mobilidade (Brasil 1988, 2012).

Embora a Política Nacional de Mobilidade não se refira diretamente às necessidades específicas das mulheres ou à promoção da equidade de gênero, a inclusão social e a acessibilidade universal estão presentes nos princípios, nas diretrizes e nos objetivos. Mas, ao não prever a inclusão desses tópicos específicos, fica a cargo dos entes federados interpretar quais aspectos da inclusão social e da acessibilidade universal serão abordados. Nesse caso, corre-se o risco de que a discussão se limite à segregação de classes, o que reforça a ideia da mobilidade ser neutra ao gênero.

Ademais, aspectos como a política tarifária, por exemplo, impactam sobretudo nas mulheres, especialmente as chefes de famílias monoparentais, pois têm menores salários e estão localizadas, em geral, em regiões periféricas. O tempo gasto no deslocamento também possui especial impacto nelas, tornando mais moroso o desempenho das diversas funções que a sociedade patriarcal ainda concentra nas mulheres e limitando o seu acesso ao mercado formal de trabalho. Ao não tratar, especificamente, da perspectiva de gênero e da pauta feminista, também invisibiliza a necessidade de promover políticas para outros segmentos da sociedade, como crianças e idosos, que dependem de acompanhamento em seus deslocamentos, recaindo sobre as mulheres mais responsabilidades.

#### IV. GÊNERO E O PLANO DE MOBILIDADE DE BELO HORIZONTE

O Plano de Mobilidade de Belo Horizonte (Planmob) foi desenvolvido entre 2007 e 2010, período anterior à promulgação da Lei Federal nº 12.587. Portanto, segue as normas estabelecidas pelo Estatuto da Cidade, em que os municípios com mais de 500 mil habitantes deveriam elaborar um Plano Diretor de Mobilidade que trate do transporte público, trânsito e, também, dos modais não motorizados e transporte de cargas (Brasil 2001).

O Planmob, elaborado pela Prefeitura de Belo Horizonte através da Empresa de Transportes e Trânsito<sup>2</sup> (BHTrans), apresenta como horizonte de planejamento os anos de 2014, para a Copa do Mundo de futebol, e 2020. Ele é constituído pelo Plano de Comunicação, Diagnóstico e Prognóstico, Plano de Gestão da Demanda, Plano de Melhoria da Oferta, Plano de Implementação e Gestão e Monitoramento (Belo Horizonte 2010).

---

<sup>2</sup> A BHTrans é a empresa gestora do trânsito e do transporte da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte.

Em seus aspectos, o plano destaca a interferência do sistema de ônibus metropolitano no município, já que há grande concentração dos polos de atração de viagens. Dessa forma, levou-se em consideração essa influência no desempenho do sistema de transporte e trânsito em todas as análises realizadas (Belo Horizonte 2010).

No Planmob, a BHTrans adota o conceito de que a mobilidade urbana é um “conjunto de deslocamentos de pessoas e bens, com base nos desejos de necessidades de acesso ao espaço urbano, por meio da utilização dos diversos modos de transporte”. Considera, ainda, a inclusão social, a sustentabilidade ambiental, a gestão participativa e a democratização do espaço público (Belo Horizonte 2010). O Plano foi elaborado a partir dos conceitos apresentados e faz um extenso diagnóstico da atual condição do fluxo de pessoas e mercadorias em diversos meios de transporte, incluindo não motorizados, tanto em Belo Horizonte quanto nos demais municípios da Região Metropolitana. Ele apresenta como seu objetivo principal intervir no espaço físico, operacional e das políticas públicas conjuntamente para oferecer melhores condições para a sociedade explorar as potencialidades do sistema de transporte (Belo Horizonte 2010).

A partir dos objetivos estratégicos definidos pela Administração Pública de Belo Horizonte para o sistema de mobilidade, foram elaborados os objetivos estratégicos do plano. Este estudo destacou aqueles que promovem a discussão da perspectiva de gênero nas políticas públicas de mobilidade, mesmo não tratando diretamente do assunto. Nesse sentido, os destaques são: “tornar a mobilidade urbana um fator de inclusão social”, com objetivos associados de “promover política tarifária do transporte coletivo com vistas a proporcionar maior inclusão social” e “garantir a cobertura espacial e temporal para atendimento aos usuários de transporte público”. Os demais buscam estimular o uso de transportes públicos coletivos e meios não motorizados, além de tornar a mobilidade um estímulo para os negócios da cidade (Belo Horizonte 2010).

No objetivo de inclusão social foram apresentadas estratégias de atuação traduzidas em medidas a serem adotadas no município. Seguindo a lógica aplicada aos objetivos, separou-se aquelas com impacto na promoção da equidade de gênero na mobilidade, sendo elas: “regular os serviços de mobilidade no sentido de torná-los economicamente viáveis e de garantir a qualidade para os usuários e a modicidade das tarifas”, por meio da implantação de um novo sistema de transporte coletivo com menores custos operacionais, possibilitando a redução tarifária; “promover política tarifária do transporte coletivo com vistas a proporcionar maior inclusão social” através da integração física e tarifária, que permitirá aos usuários se deslocar por todo o território pagando apenas uma tarifa; “garantir a cobertura espacial e temporal para atendimento aos usuários de transporte público” pela implantação do sistema tronco-alimentada, que amplia a cobertura espacial generalizada do transporte público (Belo Horizonte 2010).

O Planmob propõe tornar o sistema de transporte coletivo mais atrativo, com a implementação de sistema de alta e média capacidades, diversificação dos modos, intervenções no sistema viário e medidas para desestimular o uso do automóvel. Propõe, ainda, estimular o uso de modos não motorizados, como a ampliação da rede de ciclovias e melhorias nas calçadas (Belo Horizonte, 2010).

Por ter sido desenvolvido antes da elaboração da Política Nacional de Mobilidade, o Planmob de Belo Horizonte trata os aspectos sociais, os princípios, as diretrizes e os objetivos da Lei Nacional de forma secundária. Embora não trate das necessidades específicas das mulheres, nem da promoção de políticas para o empoderamento feminino, suas propostas de política tarifária e de ampliação do sistema de transporte, quando implantadas, trarão efeitos positivos em suas vidas e possibilitarão o seu padrão de deslocamento poligonal típico.

A análise da Política Nacional de Mobilidade Urbana, desenvolvida a partir da Lei federal promulgada em 2012, em comparação com o Plano Municipal de Mobilidade de Belo Horizonte, finalizado em 2010, possibilitou vislumbrar os avanços na promoção da inclusão social trazidos por ela. Embora pertinente à incorporação da perspectiva de gênero, tende a ser interpretado enquanto inclusão socioeconômica, sem que se discuta sobre as demandas das mulheres e a possível reestruturação do sistema para atender o seu padrão poligonal de deslocamento.

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da relação das mulheres com a mobilidade urbana apontou que a racionalidade do planejamento urbano feito por homens e para eles também se aplica aos sistemas de transporte. A maioria das cidades tem privilegiado o uso do transporte individual motorizado e desenvolvido sistemas de transporte que atendam o deslocamento de maneira pendular, padrão de deslocamento majoritariamente de homens. O resultado desse modelo é a dificuldade de locomoção das mulheres, de seu acesso a bens e serviços e ao mercado de trabalho, elementos fundamentais para o desenvolvimento da autonomia feminina.

O estudo do PlanMob BH mostra que não ocorre a desagregação por gênero das informações coletadas na pesquisa de Origem e Destino, efetuada pela prefeitura e base para a elaboração desse plano. Uma vez que as mulheres representam a maioria dos usuários de ônibus, o novo sistema tronco-alimentado proposto por ele dificulta o deslocamento poligonal. O sistema de *Bus Rapid Transit* (BRT) implementado na cidade, previsto no PlanMob e apresentado como solução para reduzir os custos de gestão do transporte público, da tarifa e do tempo de viagem tem se mostrado uma solução ineficiente e com baixo nível de integração com os demais sistemas de ônibus de Belo Horizonte e da Região Metropolitana. Assim, os usuários passaram a ter maior gasto financeiro, uma vez que a baixa abrangência do sistema os obriga a realizar mais viagens, além do aumento nos preços das tarifas e no tempo de deslocamento, fato que repercute principalmente nas mulheres, por terem menores salários, se deslocarem predominantemente por ônibus e realizarem mais viagens.

Uma proposta para enfrentar as dificuldades identificadas neste estudo é a maior inserção das mulheres nos grupos de discussão e a garantia de efetiva participação nos cargos com poderes de decisão. Espera-se, com isso, que as demandas específicas sejam pautadas e inseridas nas propostas de planos, programas e projetos de intervenção. Cabe ressaltar a relevância da continuidade de estudos no campo do urbanismo e nas demais áreas do conhecimento que possam contribuir para a construção de uma sociedade, bem como cidades mais inclusivas e igualitárias.

## VI. REFERÊNCIAS

Belo Horizonte (2010): Empresa de Transportes e Trânsito de Belo Horizonte S/A. PlanMob-BH – Plano de Mobilidade Urbana de Belo Horizonte. Belo Horizonte: Prefeitura de BH.

Belo Horizonte (2016): Empresa de Transportes e Trânsito de Belo Horizonte S/A. Manual das Pesquisas Origem e Destino 2002 e 2012. Belo Horizonte: Prefeitura de BH. Disponível em: <[http://www.bhtrans.pbh.gov.br/portal/pls/portal/!PORTAL.wwpob\\_page.show?\\_docname=10498264.PDF](http://www.bhtrans.pbh.gov.br/portal/pls/portal/!PORTAL.wwpob_page.show?_docname=10498264.PDF)>.

Brasil (2012): Lei Federal nº 12.587, de 3 de janeiro de 2012. Institui as diretrizes da Política Nacional de Mobilidade Urbana. En: Diário Oficial República Federativa do Brasil, Brasília, DF, seção 12, pp. 1-3.

Brasil (1988): Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal.

Brasil (2001): Lei Federal nº 10.257, de 10 de julho de 2001. Estatuto da Cidade e Legislação Correlata. Brasília, p. 80.

Gauthier, Aimée; Kunieda, Mika (2007): Gender and urban transport: smart and affordable module 7a – sustainable transport: a sourcebook for policy-makers in developing cities.

Inter-American Development Bank (2015): The relationship between gender and transport. Transport Week.

Jirón, Paola M. (2007): “Implicancias de género en las experiencias de movilidad cotidiana urbana en Santiago de Chile”. En: Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, v. 12, nº 29.

Múrias et al. (2016): Guia para a integração a nível local da perspectiva de género na mobilidade e transportes. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Polevoy, Marianna; Hasson, Yael (2011): Gender equality initiatives in transportation policy: a review of the literature. Women’s Budget Forum.

Svab, Haydèe (2016): Evolução dos padrões de deslocamento na Região Metropolitana de São Paulo: a necessidade de uma análise de gênero [Dissertação]. São Paulo: Universidade de São Paulo.

**A BACUROA DA ALDEIA COURO DANTAS:  
O PROTAGONISMO DAS ÍNDIAS XUKURU  
DO ORORUBÁ NA REATIVAÇÃO DO TERREIRO  
DA ALDEIA COURO DANTAS – PESQUEIRA/PE**

BEZERRA DE MELO, CONSTANTINO JOSÉ

# A BACUROA DA ALDEIA COURO DANTAS: O PROTAGONISMO DAS ÍNDIAS XUKURU DO ORORUBÁ NA REATIVACÃO DO TERREIRO DA ALDEIA COURO DANTAS – PESQUEIRA/PE

## I. INTRODUÇÃO

Em 2010, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrou através do censo demográfico brasileiro uma população de 896.917 mil pessoas que se declararam indígenas num universo de 190.755.799 milhões de brasileiros. É importante destacar que 517.383 mil índios vivem em terras oficialmente reconhecidas como indígenas (Fundação Nacional do Índios [FUNAI], 2014).

O estado de Pernambuco possui uma população de 8.796.032 habitantes, distribuídos em 185 municípios. A população indígena corresponde a 0,5% da população. É considerado o sétimo estado com a maior população indígena do país.

Em Pernambuco encontramos uma diversidade de povos indígenas: Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankaiucá, Pankará, Pankararu, Pankararu Entre Serras, Pipipã, Tuxá, Truká, Xukuru do Ororubá e Xukuru de Cimbres (M. Silva, 2013, p. 86).

O povo Xukuru do Ororubá habita uma terra indígena de 27.555 hectares na Serra do Ororubá, uma cadeia de montanhas com aproximadamente 1.125 metros de altitude, localizada entre a cidade de Pesqueira e Poção no estado de Pernambuco, Brasil. Apresenta uma população de quase 12.000 índios distribuídos em uma área de 24 aldeias.

O povo Xukuru se autodeclara “Xukuru do Ororubá” para não terem sua identidade étnica confundida com os Xukuru-Kariri, outro povo indígena que na sua maioria habitam nas aldeias localizadas na cidade de Palmeira dos Índios no estado de Alagoas.

Um dos caciques mais importantes como artífice da luta do povo Xukuru na mobilização e retomada da terra indígena foi Francisco de Assis Araújo – o Cacique “Xikão”, que foi assassinado covardemente em 20 de maio de 1988 a mando dos fazendeiros invasores do território indígena. Ele descreveu a origem do etnônimo do seu povo:

O nome da nossa tribo é Xukuru do Ororubá,  
Significa o respeito do índio com a natureza.  
Ubá é um pau, Uru é um pássaro que tem na mata,  
Aí faz a junção, e fica:  
Xukuru do Ororubá  
O respeito do índio com a natureza (Professores Xukuru, 1997, p.5).

Em 1990, ocorreu a primeira retomada das terras das mãos dos invasores na Aldeia Pedra d'Água, onde está localizada a Pedra do Rei, uma laje de pedra símbolo religioso integrante da cosmologia Xukuru (Neves, 2007). As mulheres Xukuru tiveram um papel fundamental neste processo. Elas representaram a resistência e o trabalho. Cuidavam da alimentação de todos os índios guerreiros: café da manhã, almoço e jantar, todos os dias, durante mais de um mês. Os índios estavam acampados em situação de muito desconforto, enfrentando o calor e o frio da noite, além do perigo do ataque de animais e insetos da mata. Nesta mobilização, eles tiveram que criar estratégias práticas de enfrentamento aos invasores, organizando e coordenando várias equipes de limpeza, alimentação e “oração”.

No campo religioso, merece destaque a participação das índias no Ritual Sagrado. Dançavam, cantavam e louvavam a Mãe Tamaim (Nossa Senhora das Montanhas) e ao Pai Tupã. Neste acampamento, destacou-se o índio conhecido como “Seu Adjar” que desempenhava o papel de “Bacurau”, aquele que comanda o Ritual Sagrado. A função do Bacurau é de “puxar” os cantos ao som do maracá, como também o ritmo com a pisada do pé, dançando o Toré. Com a retomada, o povo Xukuru ratificou a sua força enquanto grupo étnico. Com o poder dos “Encantados de Luz”, buscaram ampliar e fortalecer a mobilização e a luta pela demarcação da terra indígena.

A mobilização e conquista das terras retomadas não foi tarefa fácil. Muito sangue foi derramado. Foram assassinadas as seguintes pessoas:

[...] o filho do pajé, em 1993; o procurador da FUNAI, Geraldo Rolim, por apoiar a luta indígena, morto em 1995, o cacique Xikão, em 1998; Chico Quelé, liderança política, em 2001, Josenildo José dos Santos e José Adeilson Barbosa da Silva, em 2003 (Souza, 2007, p. 142).

As índias Xukuru não se abateram com o assassinato dos seus filhos, maridos e irmãos. Junto ao seu povo, deram continuidade à mobilização pelas retomadas da terra indígena, pressionando o governo federal pela obtenção da demarcação oficial. Esta foi homologada em 2001 e “[...] possui 27.555 hectares nos quais ficam dispostas 24 das 25 aldeias Xukuru, com uma população de aproximadamente 10.000 pessoas” (Lima, 2013, p. 22).

Em 1997, o Centro de Cultura Luiz Freire, com a colaboração de Eliane Amorim de Almeida, organizou em parceria com os professores Xukuru, o livro *“Xukuru, filhos da mãe natureza: uma história de resistência e luta”*. Nesta obra, encontramos um depoimento forte daquela que vai encarnar a representação das mulheres do povo Xukuru do Ororubá: “Dona Zenilda”. Ela convocava todos e todas para continuidade da luta pelo direito às terras, mesmo diante do assassinato do seu marido, o Cacique Xikão.

Mesmo com a morte do cacique nossa luta tem que ter continuidade, pois precisamos muito da nossa terra em mãos porque sem nossa mãe terra não podemos viver. Temos que ter continuidade na luta, porque essa luta vem de muitos anos, dos nossos antepassados e uns morreram lutando, porque nossos filhos e netos e bisnetos precisam da terra para trabalhar e sobreviver (Professores Xukuru, 1997, p. 46).

Zenilda Maria de Araújo, conhecida como “Dona Zenilda” ou “Mãe Sacarema”, é a representante das índias do povo Xukuru do Ororubá. Ela foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz, recebendo da Assembleia Legislativa de Pernambuco a Medalha Herbert de Souza (Coelho, 2017, p. 58).

Este trabalho demonstra a força e a coragem das mulheres Xukuru do Ororubá, representadas por “Dona Zenilda” e pelas índias da Aldeia Couro Dantas. Elas organizaram juntamente com os homens um “Coletivo”, grupo de trabalho, com o propósito de reativar o Terreiro de Ritual Sagrado da Boa Vista na Aldeia Couro Dantas.

## II. A IMPORTÂNCIA DAS RETOMADAS E A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ

A retomada foi uma estratégia de mobilização criada pelos índios Xukuru para pressionar o processo de demarcação e desintrusão de suas terras. Foram retomados vários

tipos de espaços como: sede de fazendas, escolas, áreas abertas, Terreiros de Ritual Sagrado, dentre outros.

Segundo Santos (2008), as retomadas foram frutos dos processos de mobilização e luta dos homens e das mulheres Xukuru, que conseguiram desconstruir estruturas e relações entre oprimidos e opressores em uma sociedade pernambucana extremamente classista, racista e machista, repressora e excludente da população indígena.

As retomadas são ações políticas que visam a autonomia territorial dos povos indígenas, mas também incorporam elementos da religiosidade, seja como elemento aglutinador, seja pela relação que os índios tem com o território (Santos, 2008, p. 36).

A primeira terra retomada foi a Aldeia Pedra d'Água, porque lá está localizado o espaço sagrado mais importante do povo Xukuru do Ororubá, a “Pedra do Rei” (também conhecida como a “Pedra do Reino” ou a “Pedra do Orubá”). O Cacique “Xikão”, em entrevista concedida a Elizabete Ramos, fez o seguinte relato para a construção do documento “Memórias do Povo Xukuru”:

Nós ocupamos a Mata Sagrada, lá em cima onde a gente fazia o toré, que é a Pedra do Ororubá e antes os índios não faziam ritual lá, claramente, eles faziam escondido, de madrugada, porque era proibido pela polícia alegando que aquilo era bruxaria, era catimbó, que aquilo não existia, forçando o índio a esquecer sua própria cultura, mas mesmo assim, escondido, a gente fazia nas caladas da madrugada (como citado em Professores Xukuru, 1997, p. 18).

Os fazendeiros invasores da terra indígena destruíram grandes áreas de mata da Serra do Ororubá. Este foi também um dos motivos que mobilizou as retomadas: a necessidade de preservação do verde das matas, da natureza sagrada, da “mãe” dos índios Xukuru.

As matas para nós índios representam a nossa vida e sobrevivência. Sem as matas não poderemos viver, pois através dela é que temos contato muito forte com nossa mãe natureza. Na mata nós fazemos nossos pedidos aos Encantados da natureza para que eles nos ajudem em toda a nossa vida.

Em toda nossa vida acreditamos muito em nossos Encantos da natureza para eles nos darem força e muita paz para vivermos felizes e lutar pelos nossos direitos.

Nós índios não podemos viver sem as nossas matas, por isso lutamos muito para preservá-la e não queremos ver ninguém destruindo a nossa mãe natureza é para nós muito importante, porque é onde vivem nossos encantos (Professores Xukuru, 1997, p. 47).

### III. A COSMOLOGIA DA RELIGIÃO DO RITUAL SAGRADO

Os antepassados do povo Xukuru do Ororubá viveram no “Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas”, fundado em 1671 pelo Padre Sacramento da Ordem dos Padres Oratorianos. A manutenção econômica da missão religiosa deu-se através da instalação da criação de gado, sendo a mão de obra indígena a sustentação das fazendas de criação bovina (E. Silva, 2014). Houve uma forte influência religiosa durante séculos, com as orações, novenas e procissões do catolicismo sobre o povo indígena.

A religião do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá é híbrida, formada pela reelaboração de vários símbolos e mitos de outros sistemas religiosos como: o catolicismo, a umbanda, o catimbó-jurema, o modo do bem viver dos povos andinos, dentre outros.

Na concepção religiosa do povo Xukuru, a terra é de natureza sagrada, lugar de acolhimento e força, é a morada dos “Encantados de Luz” como a “Rainha das Matas” e a “Mãe d’Água”.

[...] é fonte de vida. É para nós Xukuru, nosso alento e nossa razão de existir. É a terra o elo de Tupã para com a vida e da vida para com Tupã.

É ainda a terra para nós Xukuru, a mãe que nos dá o sustento e nos dá a vida. É ela que nos mantém na luta por manter nossas culturas, tradições e costumes. A terra é para quem nela trabalha e por ela damos nossas vidas.

É na terra que acreditamos e lutamos para construir um mundo melhor. É na terra e para terra que vive o povo Xukuru (Professores Xukuru, 1997, p. 47).

Maria José Martins da Silva, conhecida como “Dona Lica”, irmã do Pajé, foi uma das mulheres que se destacaram no processo de mobilização e luta em 10 retomadas. Ela já foi nomeada a sucessora do Pajé “Seu Zequinha”. Assumirá após sua “viagem espiritual”, a orientação religiosa de todos os Terreiros de Ritual Sagrado da terra indígena.

Os Terreiros de Ritual Sagrado surgem nas retomadas enquanto lugares de concentração e preparação para a reapropriação ou retomada da terra indígena. As forças dos “Encantados de Luz” são convocadas para alimentar e acompanhar a ação.

Na cosmologia Xukuru, a força que rege o povo indígena:

É o encantado de luz, é aquele espírito bom... É o espírito bom, né?! Porque tem o espírito mau e tem o espírito bom. E aquele de luz é o espírito bom. Se ajuda as pessoas, tira as pessoas daquele mal caminho, livra as pessoas, estando no alcance dele não é?! (Bispo, comunicação pessoal, 2017).

Para Kelly Oliveira (2009), os Terreiros de Ritual Sagrado são espaços que revelam a constituição social e política do povo Xukuru. Neles foram forjadas mobilizações pela luta política na defesa ao direito às terras, como também foram retomadas as tradições religiosas, reelaboradas e criadas, como o Dia das Crianças.

Atualmente, verificamos que uma das grandes conquistas das mulheres na terra indígena foi o combate à miséria e à fome. Participamos das principais festas religiosas do calendário do povo Xukuru: a Festa de Reis, a Assembleia Xukuru, a Festa de São João, a Festa de Mãe Tamaim (Nossa Senhora das Montanhas) e a Festa das Crianças, onde observamos muita fartura de lanche, café da manhã, almoço, tudo preparado para uma população de 300 a 1000 crianças.

“Dona” Zenilda, viúva do Cacique “Xikão”, em entrevistada registrada pelo historiador Edson Silva (2004), relata a vitória do Coletivo de Mulheres Xukuru sobre o passado de miséria e necessidade das crianças, principalmente antes de 1990, ano em que começou as retomadas da terra pelos indígenas que estavam na posse de invasores, posseiros e fazendeiros.

A morte de crianças era por desnutrição. Os pais não tinham leite para as crianças. A desnutrição era grande. Os pais não tinham dinheiro para comprar leite ao fazendeiro. Muitas crianças morriam por desnutrição. Nos meses de maio e junho por causa da frieza. Muitas nasciam já desnutridas por falta de alimentação das mães grávidas (como citado em Edson Silva, 2014, p. 199).

Corroborando com o depoimento da liderança acima, encontramos também o depoimento de “Dona Lica”, na qual relata as privações alimentícias sofridas pelas crianças e a grande taxa de mortalidade registrada entre os índios:

Morria muita criança de fome. Morria as crianças porque dava farinha para as crianças comer. A mãe dele (do seu marido) contava que ele foi criado com batata. Nascia muitos gêmeos. Criava com pano, minha sogra, a mãe dele, contou que criou dois com a saia dela. Não tinha o que comer, ela ia arrancar batata e fazia o mingau. Ela disse que ia nas mata, tirava munucuña lavava em nove águas, se erasse morria tudinho (E. Silva, 2014, p. 200).

Em entrevista, “Dona Zenilda” lembrou das dificuldades passadas por ela e pelo Cacique “Xikão”, que só estudaram 04 anos de suas vidas. A oferta de Educação Básica e Postos de Atendimento da Saúde na terra indígena foi e continua sendo uma luta permanente.

Eu vejo hoje os governantes que estão aí. Se a gente, não só nós indígenas, mas todos os brasileiros, né?! Principalmente da classe menos favorecida não se unir e lutar, nós não vamos ter esses direitos garantidos. O direito à moradia, o direito à educação, o direito a uma saúde digna. Nós não vamos ter, nós temos que formar essa corrente de oração e de força para que nossos direitos venham, porque se eu vejo que o Brasil está desgovernado, né?! E aí a gente tem que erguer as mão e levantar esse Brasil, porque tem um cântico na Igreja que diz: ‘Os nossos direitos vem, se não vir nossos direitos o Brasil perde também’. ... né?! Que eu me lembro desse cântico, que eu cantava nas missa quando nós, nas preparações da missa, cantava: ‘*Os nossos direitos vem, os nossos direito vem, se não vir nossos direitos o Brasil perde também*’. E nós temos que lutar pelos nossos direito, né? Por todos... moradia, aquele que não tem moradia, a educação, a saúde, a... a tudo! Tudo é uma luta e tudo é um direito que a gente tem que lutar, que o direito não vem se a gente não lutar, não é isso?! (Araújo, comunicação pessoal, 2017).

#### IV. A ALDEIA COURO DANTAS E O TERREIRO DA BOA VISTA

O povo Xukuru do Ororubá após o processo de retomada das terras dividiu o seu território em três regiões: Agreste, Serra e Ribeira, para melhor atender e organizar as demandas do povo. A Aldeia Couro Dantas está localizada em área montanhosa, ao norte de Pesqueira, conhecida como a Região da Serra.

As terras da Aldeia Couro Dantas foram retomadas dos invasores em 2002. Os índios e índias se organizaram e habitaram as áreas reconquistadas. O espaço sagrado onde hoje está o Terreiro de Ritual Sagrado nomeado de Terreiro da Boa Vista, foi encontrado por um grupo de índias e índios que buscavam um lote de terra para o plantio em regime coletivo da mandioca.

O Terreiro da Boa Vista foi re-ativado em 2012 pelo índio e liderança religiosa Iran Neves Ordonio, agrônomo, casado com a índia e professora Renata da Hora. Junto com os membros do Terreiro de Ritual Sagrado decidiram administrar o espaço sagrado por meio de um “Coletivo”. Nele todos são responsáveis por tudo: zelar e preservar, para o bom andamento das atividades religiosas. Houve um acordo no “Coletivo” para que todas as decisões relativas ao espaço sagrado fossem apresentadas, analisadas e decididas no grande grupo com a consulta a *posteriori* ao Pajé “Seu Zequinha”, uma vez que todos os Terreiros de Ritual Sagrado estão sobre a sua orientação espiritual.

No Terreiro da Boa Vista, encontramos uma forte valorização do trabalho voltado para o Coletivo, onde as mulheres desempenham um papel de destaque. As índias organizam e participam das reuniões e trabalhos para o êxito das Assembleias anuais de decisão e diretrizes do povo Xukuru do Ororubá. Por sua vez, também estão à frente da organização

das Mulheres Xukuru. Muitas índias são guerreiras, estudantes, professoras, mães, artesãs, doceiras, bordadeiras e agricultoras que conhecem muito do trabalho com a terra e dominam a agricultura.

As índias junto com os índios do Terreiro da Boa Vista defendem uma agricultura voltada para agroecologia, cada vez mais limpa, sem a presença dos agrotóxicos que destroem a terra, poluem os rios e acabam com a saúde do povo indígena. Para a índia agricultora Angela Neves Pereira, conhecida como “Bela”, os indígenas não podem dissociar as práticas religiosas do dia a dia das suas famílias. Em entrevista, ela informou que seria contraditório defender a “Mãe Terra” e a “Rainha das Matas” e continuar a usar fertilizantes químicos inadequados e agrotóxicos matando a “Mãe Natureza”, acabando com os Terreiros de Ritual Sagrado.

Após as retomadas iniciadas em 1990, os Terreiros de Ritual têm uma representação social e religiosa muito grande para as índias Xukuru do Terreiro da Boa Vista.

O Terreiro pra nós é um espaço sagrado. E o que não pode faltar é luz pra acender pra os Encantados, flores pra ofertar pra eles, mel (E. Pereira, comunicação pessoal, 2017).

Um Terreiro é um lugar de força, de oração, onde a gente faz nossos pedidos. Pede por aqueles que tão longe da gente, pede pelos que estão pertos. É um lugar de força (A. Pereira, comunicação pessoal, 2016).

Na celebração do Ritual Sagrado uma das funções mais importantes desenvolvida na liturgia é a do Bacurau. Esse índio é encarregado de conduzir o Toré, de “abalar” (chamar) os seres que vivem na “cidade dos Encantados” para trazer “ciência” (conhecimento), saúde e discernimento para os índios. O Bacurau mais antigo do povo Xukuru do Ororubá é Adjá Marculino de Lima (78 anos). Porém, há outros que merecem destaque: Antônio Monteiro Leite (68 anos), José Correia da Silva (65 anos), José Jorge de Melo (65 anos) e Iran Neves Ordonio (39 anos). É importante ressaltar a presença no Terreiro da Boa Vista da primeira “Bacuroa” de Ritual Sagrado, a índia Angela Neves Pereira (25 anos) conhecida como “Bela”, casada e com quatro filhos.

O que não pode faltar na celebração são os Bacoraus pra cantar. É o Bacurau e a Bacuroa. No caso do nosso Terreiro, eu sou uma Bacuroa do Terreiro. E o que não pode faltar? é água de jurema, a luz dos nossos encantados, as ofertas dos nossos guias, e é isso, cantar e alegrar os cantos deles (A. Pereira, comunicação pessoal, 2016).

No Terreiro da Boa Vista, a presença feminina é muito expressiva, principalmente nas funções de organização religiosa: na limpeza, na ornamentação, na defumação, na função do Bacurau, no quantitativo de médiuns em transe. Nas festas anuais do Terreiro e na Festa das Crianças, seria difícil o êxito do “Coletivo” sem as índias. As relações de diálogo e de decisão entre índios e índias são horizontais. Todos e todas possuem o mesmo valor de voto e proposições para apreciação no grande grupo.

Uma celebração do nosso Ritual Sagrado começa a gente pedindo licença a nosso mestre Rei do Ororubá, a Rainha da Floresta, e a gente canta pra alegrar eles. Em forma de agradecimento pelas conquistas que a gente vem tendo, e pelo nosso dia a dia e pelas nossas terras que hoje a gente tem em nossas mãos (A. Pereira, comunicação pessoal, 2016).

Em entrevista, a Bacuroa “Bela” esclarece que, desde menina, com 06 anos de idade, já acompanhava e participava com seus pais de todos os encontros e festas religiosas do povo Xukuru: Dia de Reis, Assembleia Xukuru, São João, Nossa Senhora das Montanhas, Dia das

Crianças. Assim, observava o canto, a dança, as orações, o Toré, logo, pouco a pouco, ela aprendia as práticas religiosas no cotidiano dos Terreiros de Ritual.

Após a primeira retomada da Aldeia Pedra d'Água, os índios Xukuru conquistaram o direito de exercer a sua Religião Indígena antes perseguida pelos fazendeiros invasores. Para a índia, mãe, agricultora, estudante e Bacuroa “Bela”:

[...] hoje a gente tem a nossa liberdade, de cantar, de dançar o nosso Toré livre, sem perseguição dos posseiros, dos fazendeiros que antes não, a gente não podia. Eu sou de 1992, mas ainda lembro a minha mãe falar, que antes a gente não podia cantar o Toré, tinha que cantar escondido. Não podia falar a nossa língua. A gente perdeu a nossa língua, porque os posseiros não deixava a gente falar. A gente não tinha costume nem tradição, tinha escondido. Não tinha pra mostrar pra todo mundo como hoje é livre (A. Pereira, comunicação pessoal, 2016).

No panteão da Religião Indígena Xukuru encontramos dezenas de “Encantados” que chegam nos Terreiros através dos médiuns. No Terreiro da Boa Vista, observamos que os “Encantados” descem da “Morada dos Encantos” através do transe nos médiuns. Assistimos ao transe do Caboclo Oxóssi, da Cabocla de Pena, da Cabocla Jurema, do Caboclo Arranca Toco, da Cabocla Laurinda, dentre outros. O Caboclo Sultão das Matas é um dos “Encantados” de forte devoção de “Bela” e dos membros do Terreiro da Boa Vista. Abaixo, transcrevemos o Ponto do “Encantado Sultão das Matas” cantado por Bela no Terreiro da Boa Vista:

Ele vem chegando agora com a sua coroa de pena  
Ele vem chegando agora com a sua coroa de pena  
Arreia Sultão das Matas  
Lá nas Matas da Jurema  
Arreia Sultão das Matas  
Lá nas Matas da Jurema  
Ele vem chegando agora com a sua coroa de pena  
Mas, ele vem chegando agora com a sua coroa de pena  
Arreia Sultão das Matas  
Lá nas Matas da Jurema  
Arreia Sultão das Matas  
Lá nas Matas da Jurema  
Ele vem pra ver  
Ele vem trabalhar  
Ele vem do tronco, oi do juremá  
Ele vem pra ver  
Ele vem trabalhar  
Ele vem do tronco, oi do juremá  
Salve Sultão das Matas!

A liderança religiosa Iran Ordonio e o “Coletivo” do Terreiro da Boa Vista implementaram uma mudança significativa dentro do Ritual Sagrado. Eles possibilitaram a abertura de gênero na prática religiosa do Bacurau com a participação da índia “Bela” na função de “Bacuroa”. Ela, dentro da liturgia, com a mesma autoridade religiosa dos índios, “puxa” o Toré e “abala” as “Moradas dos Encantados”.

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres do povo Xukuru do Ororubá são guerreiras protagonistas da história do seu povo. Atuam junto às instâncias da organização social, estão inseridas no Conselho de Liderança, no Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá, no Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá e compõem a força dos Terreiros de Ritual Sagrado.

As religiões não são sistemas simbólicos estáticos e não estão fossilizados em determinado período histórico. Elas são constructos humanos. Mudam constantemente devido a tensão dialógica. Os índios e índias no cotidiano dos seus Rituais Sagrados, através do diálogo interétnico, inter-religioso e intra-religioso, compartilham novas formas de participação das mulheres na sua religião.

O caso da índia “Bacuroa” Angela Neves Pereira, conhecida como “Bela”, revela a abertura permanente do povo Xukuru do Ororubá para “retomar” o diálogo e a análise do papel protagonista da atuação da mulher indígena no seu povo e em outros povos indígenas do Brasil. Este ano, o povo brasileiro tem a índia Sônia Gaujajara concorrendo à vice-presidência da República Federativa do Brasil, um alento após 128 anos sem o país ter uma mulher disputando um cargo tão importante, e o mais relevante apoiada pela maioria dos povos indígenas, índios e índias dos vinte e seis estados brasileiros.

## VI. REFERÊNCIAS

Coelho, H. (2017). *Povo Xukuru do Ororubá: conflitos fundiários e nova administração no território indígena em Pesqueira e Poção/PE*. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Curso de Arquitetura e Urbanismo. Faculdade Damas da Instrução Cristã. Recife, PE, Brasil.

Fundação Nacional do Índio [Funai]. (2014) *Índios do Brasil*. Recuperado em 24 de outubro, 2014, de <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/o-brasil-indigena-ibge>.

Lima, C. (2013). *Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá)*. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Paulo, SP, Brasil.

Neves, R. (2007). Resistência e estratégias de mobilização política entre os Xukuru. Em ATHIAS, Renato (Org.). *Povos indígenas de Pernambuco*. (pp. 113-136). Recife: Editora Universitária da UFPE.

Oliveira, K. (2009). *Os terreiros e o toré*. Em Cadernos do LEME (vol. 1, n. 1, pp. 47-66).

Professores Indígenas. (1997). *Xukuru, filhos da mãe natureza: uma história de resistência e luta*. Olinda: CCLF.

Santos, H. (2008). *Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, Brasil.

Silva, M. (2013). Educação intercultural: a presença indígena nas escolas e a lei 11.645/2008. Em: Silva, E.; Silva, M. (Org.). *A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008*. (pp. 69-100). Recife: Editora Universitária da UFPE.

Silva, E. (2014). *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Recife: Editora UFPE.

Souza, L. (2007). Doença que rezador cura e o modelo etiológico dos Xukuru do Oroubá. Em: Athias, R. (Org.). *Povos indígenas de Pernambuco*. (pp. 137-153). Recife: Editora Universitária da UFPE.

## VII. ENTREVISTAS

Araújo, Zenilda Maria de (2017): Terra Indígena Xukuru - Aldeia Santana. Pesqueira/Pernambuco.

Pereira, Angela Neves (2016): Terra Indígena Xukuru - Aldeia Couro Dantas. Pesqueira/Pernambuco.

Pereira, Edjane Maria Neves (2017): Terra Indígena Xukuru - Aldeia Couro Dantas. Pesqueira/Pernambuco.

Silva, Maria José Martins da (2017): Terra Indígena Xukuru - Aldeia São José. Pesqueira/Pernambuco.

Bispo, Pedro Rodrigues (2017): Pesqueira/Pernambuco.

**RELAÇÕES DE GÊNERO NA UNIVERSIDADE:  
INGRESSANTES NOS CURSOS  
DA UTFPR - CÂMPUS MEDIANEIRA**

EDEVANIA TREVIZAN

# RELAÇÕES DE GÊNERO NA UNIVERSIDADE: INGRESSANTES NOS CURSOS DA UTFPR - CÂMPUS MEDIANEIRA

## I. INTRODUÇÃO

Este estudo pretende contribuir para a importante discussão acerca das relações de gênero, com enfoque na presença das mulheres nos cursos de engenharia. A pesquisa tem como lócus a Universidade Tecnológica Federal do Paraná - UTFPR, mais especificamente o câmpus - Medianeira. O debate sobre as relações entre gênero e educação tem-se mostrado fundamental para a interpretação das sociedades contemporâneas.

O artigo faz uma breve explanação sobre as alterações no sistema produtivo trazidos pelo processo de financierização da economia. Esse estágio de desenvolvimento do capital é marcado por alterações no sistema de produção, refletindo em vários aspectos da sociedade. Esses desdobramentos alteraram a articulação entre estrutura produtiva e o setor financeiro.

Intencionando sistematizar o trabalho, inicialmente fazemos uma ligação entre a alteração no sistema produtivo e a questão de gênero, para posteriormente analisarmos os dados relativos aos alunos ingressantes em um câmpus da UTFPR, passando pelo conceito binário, a questão histórica e, de como o capitalismo buscou apreender essa questão de gênero e trazer a mulher para o setor produtivo, não com vistas a equalizar as diferenças, mas focando no potencial produtivo.

Por último, analisamos os percentuais de matrículas nos cursos de Ciência da Computação, Engenharia Elétrica, Engenharia de Produção, Engenharia Ambiental, Engenharia de Alimentos e Licenciatura em Química, ofertados pela UTFPR.

## II. ALTERAÇÕES NO SETOR PRODUTIVO E AS QUESTÕES DE GÊNERO

A economia capitalista é um processo dinâmico que passa por alterações para acomodar as necessidades de manutenção do sistema. Nesse sentido, a partir da década de 1970, o sistema passou por transformações que levaram a financeirização da economia. Valorizando e incentivando a flexibilização dos processos.

O processo de financeirização altera as configurações do sistema capitalista, através da globalização e da reestruturação produtiva, incorpora novas tecnologias no processo produtivo e nas formas de organização. Atua por meio da liberalização e da desregulamentação dos mercados. Enfatizando a necessidade de reformas estruturais no aparelho do Estado.

A financeirização das economias estabelece um novo quadro econômico e financeiro modificando as configurações da divisão sexual do emprego, do trabalho – profissional e doméstico – e da atividade dos homens e das mulheres, com consequências diferenciadas segundo as regiões do globo. Entretanto, para Hirata (2002), essa situação não altera as condições de trabalho de homens e de mulheres, podendo em muitos casos aumentar as diferenças.

A interdependência crescente dos mercados nacionais com vistas à constituição de um mercado mundial unificado, a despeito de suas forças homogeneizantes, não suprime a diversidade, mas aguça a heterogeneidade das situações de trabalho, de emprego e de atividade das mulheres e dos homens. (HIRATA, 2002, p.141).

O trabalho feminino remunerado continua sendo sinônimo de menores salários, flexibilização e precariedade. Um estudo da OIT (2016) aponta que serão necessários 70 anos, se seguirmos no mesmo ritmo, para que as mulheres alcancem igualdade salarial. Pode-se depreender desse fato, que não existe esforço real para melhorar essa situação. As alterações que ocorrem são consequências de lutas e conquistas dos trabalhadores. As diferenças de gênero no âmbito do mercado de trabalho foram produzidas pois,

Historicamente, as mulheres foram afastadas do círculo criativo e líder da produção científica e tecnológica. Isso limitou sua atuação fora da esfera privada da casa e foi, séculos após séculos, evidenciado pela sua ausência e condução em carreiras como física, química, biologia, matemática, engenharia e computação. Essas áreas desenvolveram-se ao sabor de valores considerados historicamente como masculinos – certeza, eficiência, controle, ordem. (Cabral e Bazzo, 2005, p.3).

A divisão sexual do trabalho é uma questão histórica que vem alcançando algumas conquistas. Entretanto, de acordo com Hirata (2002, p. 148) “a atividade feminina continua concentrada em setores como serviços pessoais, saúde e educação.”

As discussões de gênero e educação foram introduzidas, no Brasil, no contexto das reformas neoliberais da década de 1990 e passaram a fazer parte da agenda governamental. Através de compromissos assumidos em convenções e tratados internacionais da UNESCO, UNICEF, Banco Mundial e Cepal, que as formulações entre gênero e educação passaram a fazer parte da agenda brasileira.

A preocupação dessas Agências com a educação das meninas tem intenções semelhantes e são orquestradas de forma pragmática. Mães educadas resultariam em famílias menos pobres e mais educadas. Uma aposta simples que possibilitou, mesmo de forma reduzida e limitada, a entrada da temática de gênero na agenda internacional da educação. (MADSEN, 2008; ROSEMBERG, 2001).

Atribuindo a educação feminina funções de reparação, incorporadas a preocupações econômicas, morais e éticas no combate à pobreza. Nesse sentido, “a educação feminina tem adquirido, a partir dos anos de 1990, um significado mais abrangente, que extrapola o âmbito das questões de gênero, para ser concebida como fundamental para o desenvolvimento econômico e social”. (GOUVÊA e NOMA, 2012, p.276).

Por esse pressuposto, para analisar a questão de gênero faz-se necessário compreender as alterações produzidas na organização do sistema capitalista, pois as mudanças impetradas nesse sistema envolvem não só a economia, mas as concepções formuladas em todas as esferas da sociedade.

O Estado brasileiro adotou a agenda de gênero expressa nos documentos, sem considerar os conflitos e as desigualdades referentes ao próprio sistema educacional brasileiro, pois, priorizou a questão do acesso à educação e negligenciou diagnósticos e análises de políticas de gênero, necessária para subsidiar a elaboração de políticas realmente efetivas.

Na década de 2001-2010, apesar da política de continuidade em relação ao período anterior, pode-se observar algumas mudanças em relação ao projeto iniciado nos anos 1990. A criação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), em 2003 e a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade Secadi/MEC, em 2004.

São marcos dessa década: o Plano Nacional da Educação (PNE), de 2001; a criação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, em 2003; a criação da Secretaria de

Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, do Ministério da Educação (MEC), em 2004; a realização da 1ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (CNPMM) e a formulação do I Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM), em 2004; o lançamento do Plano de Desenvolvimento da Educação, em 2007; a realização da 2ª CNPMM e a formulação do II PNPM, em 2007.

Apesar disso, constata-se que os projetos desenvolvidos foram projetos pontuais e apenas introduziram a temática gênero no sistema educacional, não produzindo grandes alterações.

### III. EDUCAÇÃO E GÊNERO

Para compreender a relação entre mulheres e campos de saberes devemos considerar as relações de gêneros historicamente construídas. Apesar dos avanços das mulheres em diversas áreas e profissões, a ciência moderna ainda é caracterizada como masculina e excludente pela manutenção de redutos masculinos, como acontece nas engenharias, na física, na matemática e na computação.

Para Rago (1998) a ciência é historicamente branca, androcêntrica e localizada nas classes mais abastadas da sociedade. “Os principais pontos da crítica feminista à ciência incidem na denúncia de seu caráter particularista, ideológico, racista e sexista”. (RAGO, 1998, p.4).

As primeiras instituições destinadas a educar mulheres, surgiram no Brasil na primeira metade do século XIX. (Beltrão e Alves, 2009). Apesar de ser um ensino dual possuía diferenciações de gêneros.

Ao sexo feminino cabia, em geral, a educação primária, com forte conteúdo moral e social, dirigido ao fortalecimento do papel da mulher como mãe e esposa. A educação secundária feminina ficava restrita, em grande medida, ao magistério, isto é, à formação de professoras para os cursos primários. As mulheres continuaram excluídas dos graus mais elevados de instrução durante o século XIX. A tônica permanecia na agulha, não na caneta. (BELTRÃO e ALVES, 2009, p.128)

Em se tratando de educação superior, a dificuldade foi ainda maior, pois, “o decreto imperial que facultou à mulher a matrícula em curso superior data de 1881”. (Beltrão e Alves, 2009, p. 128). No entanto, era uma difícil barreira a ser transposta, pois os estudos secundários eram essencialmente masculinos e os cursos normais não tinham a função propedêutica.

[...] sem dúvida existem diferenças expressivas entre a escolaridade das mulheres e dos homens brasileiros. Durante cerca de 450 anos, o trato de gênero na educação brasileira favoreceu os homens. Mas, na segunda metade do século XX, houve uma reversão do trato de gênero e as mulheres ultrapassaram seus congêneres masculinos em termos de anos médios de escolaridade (BELTRÃO e ALVES, 2009, p.153).

De acordo com Louro, (2003) a escola é um espaço social atravessado pelas representações de gênero. As normas e valores internalizados historicamente determinam os papéis e as atribuições de cada sexo no espaço social. Os papéis de gênero definidos em cada grupo social afetam as trajetórias dos indivíduos.

Nos anos de 1980 e os 1990 as transformações ocorridas na economia e no mercado de trabalho brasileiros, junto com as alterações na composição interna do grupo profissional, provocadas pela democratização do sistema de ensino e pela acentuação da especialização na

formação profissional ocasionaram uma maior presença de mulheres em profissões predominantemente masculinas, como é o caso das engenharias.

Para Saraiva (2008) a engenharia é a profissão com formação acadêmica onde a marca da masculinidade, ainda, está mais fortemente enraizada. Desde a escola primária, os estereótipos nos quais se representa o gênero feminino afastam as mulheres desse campo, colocando-as como pouco dotadas para essa área profissional. Apesar do avanço, das mulheres nesse campo, “ainda persiste uma situação de dominação, muitas vezes sinalizada pela desigualdade salarial, pela discriminação, pela violência e pela sobrecarga do trabalho doméstico”. (SARAIVA, 2008, p.48)

Para Saffioti (1992), a trajetória para a construção das relações de gênero é percorrida a partir do social em direção ao biológico, e não do biológico para o social. Nesse sentido, para além da questão biológica, tudo o que se constrói a respeito dos sexos são oriundos do que socialmente e historicamente se formulou a esse respeito. Assim, de acordo com Saraiva (2008), as relações são construídas dentro de um contexto cultural. As oposições masculino/feminino articulam termos interdependentes, “sendo o segundo, geralmente entendido como derivado do primeiro e carregado de negativismo e desvalorização.” (SARAIVA, 2008, p.51).

Dessa forma, concepções que pretendem analisar a questão de gênero pela biologia, estão, também, imbricadas de significados sociais, historicamente construídos. Nesse entendimento, as definições das categorias masculino e feminino são parte de um jogo de poder dentro de relações sociais.

Essa forma de binarismo decorre duma lógica dicotômica de representação da realidade, característica da sociedade moderna ocidental. A oposição homem/mulher categoriza os indivíduos em dois grupos essencializados, entendendo que cada um compreende determinadas características inerentes ao gênero. (Saraiva, 2008, p.51)

Ainda, para Saraiva, apesar de não existirem barreiras legais ao ingresso das mulheres nos cursos de engenharia no Brasil, as construções discursivas colocam o gênero feminino como “devedor de atributos fazem com que se erga uma barreira subjetiva muito mais difícil de ser contestada e que gera muito menor resistência que gerariam proibições e interditos.” (SARAIVA, 2008, p. 52).

#### IV. ALUNOS INGRESSANTES NOS CURSOS DA UTFPR CAMPUS MEDIANEIRA

Antes de iniciarmos os estudos referentes as relações de gênero na UTFPR – câmpus de Medianeira, faz-se necessário situarmos a universidade que faz parte desse contexto.

A trajetória da Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR, iniciou com a criação das Escolas de Aprendizes Artífices em várias capitais do país, em 23 de setembro de 1909. Assim, em 16 de janeiro de 1910 é inaugurada em Curitiba, no Paraná.

O ensino era destinado somente aos meninos das camadas menos favorecidas da sociedade. Pela manhã, eram ministrados conhecimentos elementares (primário) e, à tarde, aprendiam ofícios nas áreas de alfaiataria, sapataria, marcenaria e serralheria. O ensino tornou-se cada vez mais profissional até que, no ano seguinte a escola começou a ministrar o ensino de 1º grau, sendo denominada Liceu Industrial do Paraná, no contexto da Revolução de 1930.

Para Leite (2010) em 1950 a escola ofertava os cursos de Alfaiataria, Artes de Couro, Corte e Costura, Marcenaria, Mecânica de Máquinas, Serralheria e Tipografia e

Encadernação. Na área de cursos técnicos constavam os de Construção de Máquinas e Motores (Mecânica), Decoração de Interiores e Edificações. O curso de corte e costura era destinado ao público feminino. As meninas eram maioria no curso de decoração de interiores. As aulas de Economia Doméstica eram obrigatórias para as meninas. O ensino direcionado às jovens, na escola, limitava-se a torná-las prendadas donas de casa. Mesmo no curso técnico de Decoração de Interiores buscava-se a representação de uma atividade envolvendo noções de estética aliada à sensibilidade. Quando se tratava de cursos relacionados a trabalhos que exigissem força ou pertencessem à área tecnológica – neste caso também envolvendo noções tidas como mais complexas e elaboradas – então o assunto era específico ao universo masculino.

Em 1978, a Instituição foi transformada em Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná (Cefet-PR), passando a ofertar cursos de graduação plena: Engenharia Industrial Elétrica, ênfase em eletrotécnica, Engenharia Industrial Elétrica, ênfase em eletrônica/telecomunicações e curso superior de Tecnologia em Construção Civil.

Tornando-se Universidade Federal, pela Lei nº 11.184, de 7 de outubro de 2005, passando a se chamar Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Atualmente, a UTFPR conta com 13 câmpus, distribuídos nas cidades de Apucarana, Campo Mourão, Cornélio Procópio, Curitiba, Dois Vizinhos, Francisco Beltrão, Guarapuava, Londrina, Medianeira, Pato Branco, Ponta Grossa, Santa Helena e Toledo.

O Câmpus Medianeira foi a primeira unidade descentralizada e começou a ser construído em 1987, as aulas tiveram início em 1990. Inicialmente foram oferecidos os cursos técnicos integrados em alimentos e eletromecânica.

Essa pesquisa tem por objetivo analisar o perfil de alunos ingressantes nos cursos da UTFPR – câmpus Medianeira. Para realização, optou-se, inicialmente, por analisar os cursos de Engenharia de Alimentos, Engenharia Ambiental, Engenharia Elétrica, Ciência da Computação e Licenciatura em Química, ofertados pelo câmpus.

No decorrer da pesquisa decidimos agregar todos os câmpus da UTFPR que ofereciam os cursos mencionados. Dessa maneira, foram incluídos na pesquisa os câmpus de: Apucarana, Campo Mourão, Cornélio Procópio, Curitiba, Francisco Beltrão, Londrina, Ponta Grossa e Pato Branco.

A efetivação da pesquisa foi possível através da consulta aos dados do sistema acadêmico, que permitiram a elaboração e sistematização dos dados. Foram analisados os alunos ingressantes no período de 2013 a 2016. Dessa maneira, a pesquisa intenciona analisar a trajetória de matrículas nos cursos de engenharia.

A questão que se propõe abordar é que, mesmo aumentando o número de mulheres que frequentam o ensino superior. Ainda, se mantém um número bem menor de alunas em determinadas áreas, predominantemente marcadas por uma cultura masculina.

Na análise da distribuição de homens e mulheres nos diferentes cursos de graduação, salta aos olhos a disparidade em algumas carreiras. De maneira geral, as mulheres continuam em alta nas áreas que demandam características pessoais socialmente consideradas “mais femininas”, como nas carreiras de Educação, Saúde e Bem-Estar Social, Serviços, e Humanidades e Artes. (BARRETO, 2014, p.26).

A tabela I apresenta o quadro de alunos ingressantes na UTFPR-Medianeira de 2013 a 2016. O ingresso dos alunos ocorre semestralmente, sendo oferecidas em média 44 vagas para cada semestre, totalizando em média 88 vagas anuais por curso. Para sistematização os

dados de ingressantes foram agrupados, dessa forma, a tabela I apresenta o total anual de ingressantes.

TABELA I – RELAÇÃO MASCULINO/FEMININO ALUNOS INGRESSANTES UTFPR-MEDIANEIRA 2013-2016

A partir da análise dos dados, depreende-se que apesar de vários progressos em relação as questões de gênero, ainda existem cursos em que a presença da mulher é bem menor que a dos homens. Verifica-se maior presença feminina nos cursos de: Licenciatura em Química, Engenharia de Alimentos e Engenharia Ambiental.

Os diversos estereótipos atribuídos aos gêneros moldam, definitivamente, o significado atribuído às ocupações e às carreiras, pois é comum o entendimento de que há carreiras mais afeitas às mulheres e carreiras propriamente masculinas. Como consequência, o gênero também influencia no valor social atribuído às ocupações no mercado de trabalho e atua do mesmo modo na universidade, onde as mulheres, ainda que presentes em número crescente, não se distribuem de modo uniforme pelas diferentes “vocações”. (BARRETO, 2014, p.10).

Dessa forma, ainda existe o entendimento de que para determinadas “carreiras e funções, são valorizadas características atribuídas aos homens e à masculinidade e, para outras, características atribuídas às mulheres e ao feminino” (BARRETO, 2014, p. 10).

E, essas questões percorrem todos os níveis de educação, perpassando determinadas atitudes que passam a ser consideradas inatas do masculino ou feminino. Influenciando nas decisões e aptidões das pessoas, que internalizam esses conceitos. Assim, é comum o entendimento de que a mulher é mais apta para carreiras da educação e saúde e que os homens são mais sucedidos em carreiras de lógica e cálculo.

Na análise da tabela I, podemos visualizar que os percentuais de matrícula do curso de Ciência da Computação têm acumulado índices extremamente desiguais de participação entre os sexos. No ano de 2013, 86% do corpo discente era formado por homens. Em 2014, esse número foi ainda maior, saltando para 96%, seguido pelo mesmo percentual em 2015 e, por 92% em 2016.

[...] embora compartilhando de uma universidade que recruta indiscriminadamente homens e mulheres, as trajetórias discentes e, conseqüentemente, docentes, são diferenciadas. Isso evidencia que as relações de gênero instituídas na sociedade influenciam a formação do vínculo com o conhecimento, criando a divisão sexual do trabalho também no campo da ciência. (LIMA, 2013, p.799)

No intuito de complementar as informações acima, fizemos um estudo em todos os câmpus da UTFPR, utilizando por padrão os mesmos cursos ofertados pela pelo câmpus de Medianeira. Dessa forma, obtivemos os dados que estão sistematizados na tabela II.

TABELA II – RELAÇÃO MASCULINO/FEMININO ALUNOS INGRESSANTES UTFPR 2013-2016

Mesmo ampliando o campo de observação é perceptível que os dados caminham para os mesmos resultados. Ciência da Computação é o curso com mais disparidade de gêneros, seguido por Engenharia Elétrica.

A negação da participação das mulheres pode ser percebida, por exemplo, no fato de que até 1988 não existia no Brasil o título de engenheira. Até esse ano éramos todas “engenheiros”.

O trabalho feminino nesta área ganhou, então, pelo menos, o reconhecimento legal de sua existência. Se desde cedo aprendemos que somos pouco dotadas para o raciocínio abstrato, para o trato com o mundo da produção, para liderança e para tomadas de decisão, optar por um curso de engenharia significa para nós aceitar o desafio de ultrapassar aquilo que entendemos ser nossas limitações. (SARAIVA, 2008, p.52).

Em Engenharia de Alimentos e Licenciatura em Química pode-se observar um percentual feminino maior. Esse fato tem ligação intrínseca com a percepção social de que esses cursos estão mais diretamente ligados as aptidões femininas. Um, por ser na área de alimentos e o outro, por ser licenciatura, muito embora, a licenciatura apresenta um percentual de mulheres muito abaixo dos demais cursos a nível nacional de licenciatura, ligados à área de humanas.

Essas características são frutos da construção histórica e cultural que associa a aptidão para a tecnologia como inerente ao masculino. Esses estereótipos são produzidos e reproduzidos pela sociedade, em seus vários ambientes. Aquilo que chamamos ‘verdade’ é produto de discursos enunciados dentro de relações de saber- poder. (SARAIVA, 2008, p.49).

Na área tecnológica, ainda há muito que mudar. O aumento do número de mulheres nestes cursos é importante, entretanto, a quantidade não tem alterado as relações desiguais de gênero nos cursos tecnológicos e muito menos no mercado de trabalho. Para que haja mudança, é necessário, entre outras práticas, modificar também o processo de socialização de meninos e meninas para que ambos cheguem aos cursos técnicos com as mesmas habilidades e as mesmas chances.

A diferenciação da educação para meninos e meninas é perceptível. Para superar as desigualdades de gêneros é preciso romper com os estereótipos que naturalizam determinadas aptidões desde a infância.

Para Casagrande (2011), desde cedo, os meninos são estimulados a desenvolverem habilidades de raciocínio, a participarem de brincadeiras mais ativas e criativas e as meninas a se conterem, a desenvolverem habilidades relacionadas com o cuidado, com o afeto. Esse comportamento é naturalizado em nossa sociedade e certamente interfere na vida e nas escolhas profissionais.

[...] a imagem da mulher e do homem que se passa aos alunos por meio dos conteúdos do ensino contribui intensamente para formar seu eu social, seus padrões diferenciais de comportamento, o modelo com o qual devem identificar-se para ser “mais mulher” ou “mais homem” e, informá-los, por sua vez, da diferente valoração que nossa sociedade atribui aos indivíduos de cada sexo. (MORENO, 1999, p. 35- 36).

Como podemos observar, essa diferenciação de papéis é construída social e culturalmente. Criando estereótipos de gêneros que são naturalizados no comportamento de homens e mulheres.

## V. CONCLUSÃO

Refletir sobre a questão feminina em determinadas profissões vai além da escolha profissional, perpassa toda questão da educação formal e informal, voltada para a educação diferenciada entre os gêneros que se quer subjetiva, mas intrínseca ao processo. Nas quais, o homem é estimulado desde cedo a desenvolver atividades com raciocínio lógico que demandam exatidão e as mulheres a questões relacionadas ao lar e ao cuidado.

O estudo evidenciou disparidades consideráveis na quantidade de alunos e alunas ingressantes nos cursos superiores ligados às ciências exatas. Essas questões nada têm a ver com aptidões inatas aos gêneros como se difunde, mas com construções sociais que permeiam toda a vida de homens e mulheres, por isso difíceis de perceber e alterar.

Apesar de progressos alcançados pelas mulheres em áreas consideradas masculinas, essa construção social de capacidades intelectuais e manuais, ainda é muito evidente.

A pesquisa constatou que essas distinções em relação ao gênero, continuam. Algumas áreas ainda são quase que exclusividade dos homens – como a Ciência da Computação – na qual prevalece uma porcentagem superior a 85% de alunos do gênero masculino.

O caminho a ser percorrido passa pela educação básica e a construção de sujeitos femininos e masculinos, que com ou sem intencionalidade incute determinados conceitos e valores nas crianças. Neste sentido ressalta-se a importância de ações capazes de alterar os estereótipos de gêneros tanto na educação formal quanto na informal.

## VI. REFERÊNCIAS

BARRETO, Andreia. A mulher no ensino superior distribuição e representatividade. Cadernos do GEA (Grupo estratégico de análise da educação superior no Brasil), Rio de Janeiro, n. 6, jul./dez. 2014.

BELTRÃO, Kaizô Iwakami; ALVES, José Eustáquio Diniz. A reversão do hiato de gênero na educação brasileira no século XX. Cadernos de Pesquisa, Fundação Carlos Chagas, v. 39, n. 136, p. 125-156, jan./abr. 2009.

CABRAL, Carla Giovana; BAZZO, Walter Antonio. As Mulheres nas Escolas de Engenharia Brasileiras: História, Educação e Futuro. Revista de Ensino de Engenharia. ABENGE, v. 24, n. 1, p. 3-9, 2005.

CASAGRANDE, Lindamir Salete. Entre silenciamentos e invisibilidades: relações de gênero no cotidiano das aulas de matemática. 2011. 261 f. Tese (Doutorado em Tecnologia) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

GOUVÊA, Leda Aparecida Vanelli Nabuco de; NOMA, Amélia Kimiko. A educação feminina na perspectiva de agências multilaterais. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, v. 12, n. 45, p. 263-280, mar. 2012.

HIRATA, Helena. Globalização e divisão sexual do trabalho. Cadernos Pagu, Campinas, s/v, n. 17/18, p.139-156, 2002.

LEITE, José Carlos Corrêa (org.). UTFPR: uma história de 100 anos. Curitiba: Ed. UTFPR, 2010.

LIMA, Michelle Pinto. As mulheres na ciência da computação. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 21, n.3, p.793-816, set/dez, 2013.

LOMBARDI, Maria Rosa. A engenharia brasileira contemporânea e a contribuição das mulheres nas mudanças recentes do campo profissional. Revista Tecnologia e Sociedade. Curitiba, v. 2, n. 2, p. 109-131, jan./jun. 2006.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero e magistério: identidade, história e representação. In: CATANI, Denice et al. Docência, Memória e Gênero: estudos sobre formação. 4. ed. São Paulo: Escrituras, 2003.

MADSEN, Nina. A construção da agenda de gênero no sistema educacional brasileiro (1996 a 2007). Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília. Brasília: 2008.

MORENO, Montserrat. Como se ensina a ser menina: o sexismo na escola. Trad. FUZATTO, Ana Venite. São Paulo: Moderna; Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

MUZI, Joyce Luciane Correia. De escola de aprendizes à universidade tecnológica: desvelando a participação das mulheres na história de uma instituição de educação profissional. 2011. 236 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2011. Disponível em: <[http://files.dirppg.ct.utfpr.edu.br/ppgte/dissertacoes/2011/ppgte\\_dissertacao\\_341\\_2011.pdf](http://files.dirppg.ct.utfpr.edu.br/ppgte/dissertacoes/2011/ppgte_dissertacao_341_2011.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2017.

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In: Pedro, Joana; Grossi, Miriam. (orgs.) Masculino, Feminino, Plural. Florianópolis, Ed. Mulheres, 1998. Disponível em: [http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia\\_feminista.pdf](http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf). Acesso em 15 de outubro de 2017.

ROSEMBERG, Fúlvia. Educação formal, mulher e gênero no Brasil contemporâneo. *Revistas de Estudos Feministas*, n. 2. Florianópolis, jun./set. 2001, pp.515-540.

SAFFIOTI, Heleieth. Rearticulando Gênero e Classe social. In: BRUSCHINI, Cristina; COSTA, Albertina de Oliveira (Orgs.). Uma questão de Gênero. São Paulo: Rosa dos Tempos; Fundação Carlos Chagas. 1992. p. 183-215.

SARAIVA, Karla. Produzindo engenheiras. *Revista de Ensino de Engenharia*, Abenge, v. 27, n. 1, p. 48-56, 2008.

**VIOLENCIAS VISIBLES, VIOLENCIAS INVISIBLES.  
EL TÓPICO DE LA VIOLENCIA CONTRA  
LAS MUJERES EN LA PSICOLOGÍA ARGENTINA**

GONZÁLEZ ODDERA, MARIELA

## VIOLENCIAS VISIBLES, VIOLENCIAS INVISIBLES. EL TÓPICO DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN LA PSICOLOGÍA ARGENTINA (1983-1994)

Desde la perspectiva de la historia intelectual se ha destacado cómo los temas, preguntas y problemas delimitados por una disciplina se recortan en tramas de sentido específicas (García, Macchioli & Talak, 2014; Vezzetti, 2007). Estas tramas incluyen tanto a las representaciones y prácticas sociales de cierta coyuntura histórica, como los marcos referenciales vigentes en una disciplina y las intersecciones y traducciones que puedan darse entre ambas esferas. Dicho de otro modo: los temas y categorías sostenidos por una disciplina no responden a una división natural del mundo, sino que constituyen una producción, en el sentido de una semantización específica de algún aspecto de la realidad (Danziger, 1999). En este sentido, aquello que se torna visible, que se constituye en objeto de reflexión e intervención en una disciplina, será producto de una operatoria, en un contexto singular. En esta línea es posible afirmar que los objetos de una disciplina pueden considerarse históricos (Daston, citado por Talak, 2003).

Otra tesis relevante en nuestra perspectiva es aquella que sostiene la importancia de incluir el análisis de la dimensión valorativa en la producción de conocimiento, desde una posición epistemológica que cuestiona el ideal de ciencia objetiva, valorativamente neutra y productora de un conocimiento universalmente válido (Talak, 2014). Por el contrario, sostenemos que una de las operaciones centrales de las ciencias humanas es aportar representaciones al conjunto de significaciones históricamente variables que definen lo que somos, cómo nos vemos, qué queremos ser (Danziger, 1997, 1999). En este sentido, se resalta el carácter profundamente normativo de los saberes sobre lo humano, que contribuyen a establecer y consolidar lo que puede considerarse deseable en determinado momento histórico (Smith, 2007).

El tópico de la violencia contra la mujer no escapa a estas afirmaciones generales. Tomando en cuenta sólo el ámbito de la psicología, este tema ha sido abordado y definido en múltiples sentidos, no necesariamente congruentes entre sí ni aludiendo a idéntica referencialidad. En el presente trabajo –inscripto en líneas de investigación más amplias (1)-trabajaremos la configuración de dos categorías específicas a partir de las que se tematizó el tópico de la violencia contra las mujeres en la psicología argentina: mujer golpeada y violencias invisibles. Categorías contemporáneas, que emergieron hacia finales de la década de 1980, dando cuenta de objetos en un punto inconmensurables. Incluiremos especialmente el análisis de la dimensión valorativa en la medida en que se ha señalado que el concepto de violencia es un “concepto moral”, particularmente sensible a los cambios epocales en la valoración de los comportamientos que pueden considerarse legítimos e ilegítimos (Garver, 1972).

El período de análisis está comprendido entre los años 1983-1994. El año de inicio corresponde al de la recuperación democrática en Argentina, coyuntura central que reconfiguró la agenda pública y permitió incluir el tópico de la violencia familiar, de la mano de la militancia feminista (Barranco, 2010). Por su parte, el año 1994 es el de la sanción de la Ley Nacional de Protección contra la violencia familiar (Ley 24417), que da un nuevo estatuto a la problemática al establecer un marco jurídico específico de regulación.

En función de los lineamientos teórico-metodológicos de la historia crítica (Danziger, 1996; Smith, 2007; Vezzetti, 2007; Talak, 2003), la selección de fuentes ha seguido un criterio abarcativo a los fines de reconstruir los contextos singulares de producción de las

diversas tematizaciones. En este sentido, se han recabado: libros editados sobre violencia familiar y/o maltrato hacia la mujer y hacia los niños; libros que abordan la temática de la violencia hacia la mujer y hacia los niños; presentaciones a Congresos de Psicología (con especial referencia a los Congresos sobre abordajes familiares); revistas especializadas y/o que incluyen desarrollos atinentes a abordajes familiares; presentaciones de los autores identificados como relevantes en revistas de difusión, entre otras.

A posteriori, se han aplicado procedimientos de análisis de contenido (Abela, 2001) a dichas fuentes, destacando la realización de: mapa de autores, con la inclusión de su inscripción institucional, fuentes, años de publicación; ubicación de categorías utilizadas, formas de explicación y propuestas de intervención desde la psicología.

## I. EL CASO ARGENTINO: LA MUJER GOLPEADA Y LOS ESTUDIOS SOBRE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA

La tematización de la violencia contra las mujeres en la psicología argentina, se produjo a partir de la recuperación democrática, en el año 1983. El último gobierno militar en Argentina (1976-1983) fue tristemente célebre por su feroz política represiva y sus efectos devastadores en la sociedad civil (Novaro y Palermo, 2003; Vezzetti, 2002). El fin de la dictadura militar permitió la emergencia de una serie de problematizaciones, tanto en la sociedad civil como en la producción académica en las ciencias humanas, ámbito también alcanzado por las políticas represivas (Buchbinder, 2005).

Este clima político de renovación y apertura, fue a su vez testigo de profundas transformaciones en las significaciones y prácticas en torno a la familia, refrendadas en las teorizaciones objeto de nuestro análisis. En otro trabajo hemos dado cuenta de algunas de estas transformaciones (González Oddera, 2018); mencionemos ahora brevemente que se fue consolidando la aspiración –no siempre reflejada en las prácticas- a una democratización de las relaciones familiares, a remolque de las nuevas relaciones que se pretendieron establecer entre los géneros. Los ideales democráticos se volvieron capilares en vastos sectores de la sociedad civil y se planteó como horizonte la democratización de la vida cotidiana (Feijoo, 1986).

En este marco general, surgieron dos grandes tematizaciones en relación a la violencia contra las mujeres. La primera, en torno a la categoría de mujer golpeada; la segunda, en el contexto de los estudios sobre subjetividad femenina. Analicemos sendos casos.

La mujer golpeada. El maltrato físico al interior de la familia y el tópico de la violación fueron algunos de los temas centrales de la agenda feminista, en el período analizado (Chejter, 1995). Impulsados por agrupaciones feministas, estos temas se consolidaron como los de mayor visibilidad y contundencia para denunciar la desigualdad de las mujeres en el espacio social. En este punto, el abordaje desde las agrupaciones entendía a las violencias como producto, no de un trastorno individual, sino de un ordenamiento social.

En el ámbito específico de la psicología argentina, la tematización del maltrato se produjo a partir de la recepción del enfoque de la psicóloga feminista norteamericana Lenor Walker (1979), centrado en la teorización e intervención sobre la problemática de la mujer golpeada o mujer maltratada (traducción del inglés *battered women*) (Vila, 1987; Ferreira, 1989, 1992). De allí se recogió el entramado conceptual que permitió pensar la racionalidad propia de la violencia al interior de la pareja: su direccionalidad, finalidad y mecanismos centrales.

Walker fue exponente de un amplio movimiento de indagación empírica y teorización sobre situaciones de violencia en la familia, que tuvo lugar en los EEUU a partir de la década de 1970. Este movimiento incluyó perspectivas y marcos referenciales divergentes, entre los

que se destacó -por su fecundidad y potencia retórica- el feminismo, que rápidamente se tornó hegemónico en la conceptualización de las violencias en la pareja (González Oddera, 2015). Es decir, que, en la tematización en el campo de la psicología, la retórica feminista sobre la violencia contra las mujeres se consolidó como una referencia ineludible.

La elección de la categoría mujer golpeada produjo un centramiento en la relación de pareja heterosexual y en los ataques físicos como modalidad privilegiada de la violencia. Se ha planteado que el énfasis en la dimensión física del maltrato fue guiado fundamentalmente por los efectos retóricos que conlleva este recorte y su impacto en la posibilidad de “despertar la opinión pública” (Vila y Martínez de Rais, 1989: 63). De hecho, esta fue la nominación que caracterizó la inclusión del tema en el ámbito gubernamental.

Como singularidad del contexto local, dicha recepción se produjo en un entramado que incluyó el campo de los Derechos Humanos (DDHH). El discurso de los DDHH aportó una grilla de lectura que permitió semantizar en términos específicos el tópico de la violencia familiar, a la vez que se constituyó en una plataforma desde donde interpelar a los responsables de las políticas públicas. Recordemos que, en Argentina, luego de la caída del régimen militar, se produjo una visibilización y problematización de prácticas que fueron connotadas luego como terrorismo de Estado. Los organismos de DDHH tuvieron un lugar central en el impulso de una política de juzgamiento de los militares responsables y reparación hacia las víctimas (Vezzetti, 2002).

En este contexto, la violencia contra las mujeres en el ámbito familiar se caracterizó como una práctica violatoria de los derechos humanos. Se estableció un parangón entre las prácticas siniestras y ocultas que tuvieron lugar en el corazón del espacio social y lo que seguía aconteciendo en el espacio familiar. De allí, la necesidad de legitimar, poner en la agenda política y en la conciencia social los dramas ocultos de la vida familiar: la violencia familiar debía ser entendida como un problema político que ameritaba especialmente la injerencia del Estado (Vain, 1989).

Este aspecto de la configuración del tema puede ser entendido en dos sentidos. Por un lado, recupera la tendencia de corte culturalista que venía teniendo lugar en los países centrales, a partir de la que se interpretó el fenómeno de la violencia familiar como expresión de una serie de ordenamientos sociales (en particular, los atinentes a los roles de género establecidos) que lo sobre determinan (Walker, 1979; Gelles y Straus, 1979). A su vez, puede ser entendido como una singularidad del escenario local, en tanto expresión de los sentidos y acciones desplegados en la Argentina post dictatorial. Las situaciones de violencia familiar se significaron como radicalmente inconciliables con un ideario de sociedad que proponía la democratización de las relaciones sociales y sostenía la intolerancia hacia cualquier expresión de violencia que vulnerara los derechos humanos fundamentales (Montes de Oca, 1989).

Podemos pensar, a su vez, que la elección de la categoría mujer golpeada (que solía usarse en forma intercambiable con la de violencia familiar) obtenía legitimación desde la valoración y pregnancia que aún retenía en la década de 1980, la institución familiar. En este sentido, la lucha contra la violencia familiar era una lucha a favor de la familia.

Las violencias invisibles. Por su parte, el concepto violencia invisible se inscribió en el entrecruzamiento entre los estudios de la mujer y el psicoanálisis. Desde este entramado, se articularon los procesos de subjetivación femeninos con la desigualdad genérica: el devenir mujer se producía en un contexto social que ofrecía un lugar devaluado para la subjetividad femenina (González Oddera, 2018).

Por tanto, estas autoras pusieron especial énfasis en la deconstrucción crítica de la supuesta naturaleza femenina. Se cuestionaron algunos pilares de la definición de la subjetividad femenina contemporánea: la maternidad, la domesticidad, la sexualidad en clave

pasiva (Burin, 1987). Pilares que también oficiaban de baluartes, de núcleos identitarios centrales, que las mujeres –según dejaba ver la experiencia clínica de las psicólogas- no abandonaban sin conflicto.

En este sentido, se ponía de relieve que la cultura establecía un modo específico de ser mujer y también generaba modos específicos de padecer y de enfermar (Burin, Moncarz y Velázquez, 1990). La violencia contra las mujeres fue repensada en clave estructural como efecto de un sistema desigual, como expresión manifiesta de aquello que organizaba en forma latente la relación entre hombres y mujeres.

Se produjo una ampliación de la referencialidad de la categoría violencia, para tematizar no sólo aquellas que implican actos de agresión física, sino también las violencias de carácter simbólico. Lo violento, en esta lógica, derivaba de la universalización e imposición de ciertos sentidos, que se planteaban como únicos y deseables cuando podrían ser una elección entre otras (Fernández, 1992; Giberti y Fernández, 1989; Moncarz, 1987). Por ejemplo, si el ser madre se establecía como requisito central para que una mujer pudiera ser considerada y considerarse a sí misma como una “verdadera” mujer, se estaba en presencia de una violencia que operaba –no ya en el terreno físico- sino en términos simbólicos.

La categoría violencias invisibles incluía así, un conjunto heterogéneo de prácticas que estaban a la luz, en la superficie de las relaciones humanas, pero invisibilizadas en cuanto a su carácter alienante. Prácticas y organizadores de la familia, tales como “la distribución del dinero, del poder, de las responsabilidades domésticas, de las opciones de realización personal, etc” (Giberti y Fernández, 1989: 17), pasaron a ser considerados efectos de las jerarquías y desigualdades que organizaban el espacio social. En este sentido, era posible sostener que “la violencia es constitutiva de las relaciones entre los géneros” (Giberti y Fernández, 1989: 17).

Esta resemantización produjo, entonces, una ampliación de la referencialidad del fenómeno de la violencia, que empezó a recubrir toda una serie de situaciones muy disímiles a las del ataque físico directo, incluyendo prácticas extendidas y legitimadas de la vida cotidiana.

Esta segunda vertiente en la definición y abordaje de la violencia contra las mujeres tuvo una menor proyección política, quedando capturada en la lógica clínica de la práctica psicoanalítica. Es decir, tuvo un impacto acotado en el horizonte de renovación y actualización del campo disciplinar y sus efectos posibles en la práctica de intervención clínica.

¿Qué entramado dio lugar a esta conceptualización? Podemos situar que se recortaba contra el fondo de un imaginario social que presentaba un repertorio heterogéneo de representaciones sobre el ser mujer. Por un lado, se ponía en evidencia la posibilidad de mayor equidad para las mujeres, así como el acceso a posiciones sociales más jerarquizadas. Por otro lado, esto coexistía con la definición del ser mujer en torno a núcleos identitarios más tradicionales: el ser madre y ama de casa.

Estas contradicciones fueron retomadas desde un marco referencial hegemónico en la psicología argentina, como el psicoanálisis (Plotkin, 2003; Dagfal, 2009). Dicha teoría y su modo de implantación en el escenario local, marcó también los límites de la crítica formulada, que no pretendió ir más allá de un cuestionamiento hacia el interior de las formulaciones teóricas y el campo de aplicación clínica.

## II. CONCLUSIONES

Si bien sendas teorizaciones reconocieron una filiación feminista y enfatizaron los sesgos culturales presentes en la producción de violencia contra las mujeres, se destaca en ellas el uso de múltiples y divergentes definiciones de violencia. Esto es, en las producciones analizadas no encontramos una definición unificada del concepto violencia y por tanto, tampoco se plantea una única referencialidad para dicho término.

En ambos casos, las teorizaciones formularon cómo deben pensarse e instrumentarse las relaciones familiares; cómo debe definirse el ser mujer. Para ello, recogieron y se hicieron eco de transformaciones en las representaciones sociales circulantes. Así, se connotaron como violentos sentidos y prácticas hasta entonces vigentes, sancionando su ilegitimidad.

No obstante, en sendos casos los marcos referenciales y las coyunturas de producción teórica difieren. Los planteos tomaron un perfil particular de acuerdo a los marcos teóricos de los que emanaron y las alianzas que pudieron establecer con otros discursos. Esto fue dando lugar la jerarquización de ciertos problemas por sobre otros, a la delimitación de objetos teóricos y campos de intervención diversos.

## III. NOTAS

(1) Este trabajo se inscribe en dos líneas de investigación: una colectiva y otra individual. La primera de estas líneas es el Proyecto de Investigación acreditado por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) (Argentina): “Psicología y orden social: controversias teórico políticas en las intervenciones de la psicología en la Argentina (1900-1990)”. Directora: Dra. Ana María Talak. La segunda de las líneas es una Beca de investigación Postdoctoral, otorgada a la autora de este trabajo por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con el tema: “Configuración de los estudios sobre violencia en la familia, en la psicología argentina (1983-1994)”. Directora: Dra. Ana María Talak.

## IV. REFERENCIAS

Abela, J. A. (2001). “Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada”. Andalucía: Fundación Centro de Estudios Andaluces. En: <http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf> (25/4/2014)

Barrancos, D. (2010). *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Buchbinder, P. (2005). *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Burin, M. (1987) (comp.), *Estudios sobre subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano

Burin, M; Moncarz, E. & Velázquez, S. (1990). *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*. Buenos Aires: Paidós.

Chejter, S. (1995). “Emergencia y evolución del movimiento antiviolencia en Argentina”. Buenos Aires: Ediciones del Centro de encuentros cultura y mujer. En: <http://www.cecym.org.ar/boletines> (1/3/2017)

Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires: La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.

Danziger, K. (1996). Hacia un marco conceptual para una historia crítica de la psicología. (Trad. Laura María Fernández). Cátedra Historia de la Psicología, Facultad de Psicología, UBA. En: [www.psicologia.historiapsi.com](http://www.psicologia.historiapsi.com) (4/4/2010).

Danziger, K. (1997). Naming the mind. How psychology founds its language. London: Sage Publications.

Danziger, K. (1999). "Natural kinds, human kinds, and historicity". In Maiers, W. et al (Eds.). Challenges to theoretical psychology. Toronto: Captus Press, pp 78-83.

Feijoo, M. del C. (1986). "Algunas notas sobre la mujer y los derechos humanos". En Ansaldi, W. (comp.). La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad. Buenos Aires: CLACSO, pp. 181-188.

Fernández, A.M. (1992) (comp.). Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias. Buenos Aires: Paidós

Ferreira, G. (1989). La Mujer maltratada. Un estudio sobre las mujeres víctimas de la violencia doméstica. Buenos Aires: Sudamericana.

Ferreira, G. (1992) Hombres violentos, mujeres maltratadas. Aportes a la investigación y tratamiento de un problema social. Buenos Aires: Sudamericana.

García, L; Macchioli, F. & Talak, AM. (2014). Psicología, niño y familia en la Argentina 1900-1970: perspectivas históricas y cruces disciplinares. Buenos Aires: Biblos.

Garver, N. (1972). What violence is. En: F. Rachels and F.A. Tillman (eds). Philosophical Issues. Nueva York: Harper and Row, pp. 256-266.

Giberti, E. & Fernández, A.M. (comps.) (1989). La mujer y la violencia invisible. Buenos Aires: Sudamericana.

González Oddera, M. (2015). "Análisis de la configuración de los estudios sobre violencia en la familia". En Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina, 61(4), 321-329.

González Oddera, M. (2018). "La subjetividad femenina en cuestión. Psicología y Estudios de la mujer, en la Argentina". En Revista Interdisciplinaria de Estudios de género de El Colegio de México, 4(2), 1-31. DOI 10.24201/eg.v4i0.199.

Moncarz, E. (1987). "La queja cotidiana: una forma de contraviolencia femenina (y sus destinos posibles)". En M. Burin (comp.) Estudios sobre subjetividad femenina. Mujeres y salud mental. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, pp.293-308.

Montes de Oca, Z. (1989). "Introducción". En L. Vain (coord.), Mujer golpeada. Primer encuentro nacional de prevención de la violencia doméstica y asistencia a la mujer golpeada. Buenos Aires: Besana, pp. 17-19.

Montero, I. & León, O.G. (2001). "Usos y costumbres metodológicos en la psicología española: un análisis a través de la vida de Psicothema (1990-1999)". En Psicothema, 13(4), 671-677.

Novaro, M. & Palermo, V. (2003). La dictadura militar (1976-1983): Del golpe de Estado a la restauración democrática. Buenos Aires: Paidós.

Plotkin, M. (2003). Freud en las pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983). Buenos Aires: Sudamericana.

Smith, R. (2007). "Why history matters?". En Revista de Historia de la Psicología, 28(1), 125-146.

Talak, A.M. (2003) “La historicidad de los objetos de conocimiento en psicología”. En *Anuario de Investigaciones*, XI, 505-514.

Talak, A.M. (2014). “Los valores en las explicaciones en Psicología”. En A.M. Talak (coord.), *Las explicaciones en Psicología*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 147-165.

Vain, L. (coord.) (1989). *Mujer golpeada. Primer encuentro nacional de prevención de la violencia doméstica y asistencia a la mujer golpeada*. Buenos Aires: Besana

Vezzetti, H. (2002). *Pasado presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Vezzetti, H. (2007). “Historias de la Psicología: problemas, funciones y objetivos”. En *Revista de Historia de la Psicología*, 28(1), 147-166.

Vila, M.C. (1987) *Violencia familiar: mujer golpeada*. Córdoba: Lerner

Vila, M. C. & Martínez de Rais, L. (1989). Aspectos psicológicos de la problemática. Aspectos organizativos de los Centros de Prevención de la violencia y Asistencia a la Mujer Golpeada. En L. Vain (coord.), *Mujer golpeada. Primer encuentro nacional de prevención de la violencia doméstica y asistencia a la mujer golpeada*. Buenos Aires: Besana, pp. 43-64.

Walker, L. (1979). *The battered women*. Nueva York: Harper Row Publishers

**EL TERCER GÉNERO DE LOS BINNIZÁ  
ENTRE GLOBALIZACIÓN Y ETNICIDAD  
¿IDENTIDADES HÍBRIDAS?**

STEFANIE GRAUL

# EL TERCER GÉNERO DE LOS BINNIZÁ ENTRE GLOBALIZACIÓN Y ETNICIDAD. ¿IDENTIDADES HÍBRIDAS?

## I. INTRODUCCIÓN

El pueblo indígena de los zapotecas del istmo, binnizá en su propia lengua, está situado en el istmo de Tehuantepec, una región estrecha al sur de México. Los aproximadamente 200.000 binnizá conforman una cultura urbana moderna – más del 70% viven en las siete ciudades de la región –, que al mismo tiempo ha desarrollado y conservado sus propias tradiciones en un proceso milenario de hibridación. Debido a la ausencia de los hombres por efecto de los conflictos en esta región de tránsito, las mujeres se desarrollaron como comerciantes viajeras. Para tener al menos un constante proveedor y cuidador masculino en la familia, se ha creado posiblemente la costumbre de criar un hijo como *muxe*. Comparable con los dos espíritus de los pueblos indígenas norteamericanos tienen así los binnizá un tercer género social. A la par de mujeres y hombres asumen los *muxe*—hombres homosexuales, afeminados— un rol social y especialmente sexual claramente forjado en la sociedad istmeña: practican una sexualidad negada a las mujeres y se hacen cargo de los deberes familiares que los varones evitan. Se estima que alrededor de un seis por ciento de la población masculina es *muxe*.

FIGURA 1. MUCHACHA CON TRAJE TRADICIONAL. JUCHITÁN 2009. (TODAS LAS FOTOS: S. GRAUL)

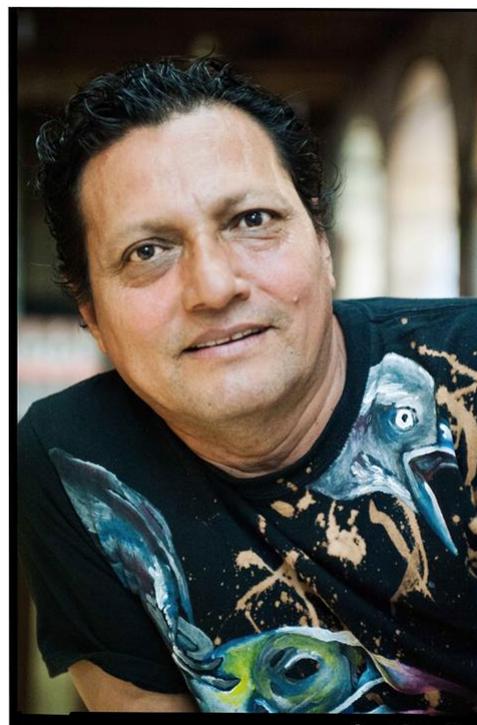


De modo simplista se puede decir que existen dos tipos de muxe': el muxe' de clase media, que mantiene una apariencia masculina (muxe' *nguiiu*), y las chicas o vestidas (muxe' *gunaa*) tendencialmente de estratos sociales más modestos, que se transvisten. Ellas son a veces semitranssexuales y utilizan nombres femeninos. La realidad muxe' representa no obstante un continuo en el que se dan todas las formas intermedias, como el uso de llevar solamente joyería o maquillaje (pintada) con un habitus más bien masculino.

FIGURA 2. CHICA EN LA VELA DE LAS INTRÉPIDAS. JUCHITÁN 2013



FIGURA 3. VÍCTOR FUENTES, MUXE' MASCULINO, ESCRITOR Y GALERISTA. JU-CHITÁN 2016



Entre los binnizá existen también mujeres que adoptan un habitus masculino y buscan una pareja femenina, las *marimachas* o *nguiiu*. Ellas son sin embargo menos comunes y socialmente más marginalizadas que los muxe', así que no impactan la estructura de la sociedad de manera tan basal y por eso se considera aquí un modelo de género tripolar y no tetrapolar.

## II. IDENTIDADES MUXE'ICAS

La palabra *muxe'* proviene etimológicamente probablemente del zapoteco *namuxe'* (temeroso, tímido, afeminado), aunque en la literatura se deriva más frecuentemente de la palabra medieval española para mujer: *muller*.

Tomando como base los mensajes socializadores específicos, relacionados con sus cuerpos (masculinos), la *embodied socialization*, que conducen hacia un rol específico en la sociedad, en la parte siguiente se argumentará que la identidad del muxe' no es solamente un híbrido femenino-masculino, sino genuinamente *muxe'ica*.

El joven muxe<sup>é</sup> es tratado tanto por la madre como por el padre de manera diferente a una muchacha o a un varón. Esto se debe que él tiene que realizar junto con los deberes femeninos, también otros masculinos y especialmente los que tienen que ver con su género específico. Por eso él no está sujeto a las restricciones morales que son válidas para las mujeres: mientras la mujer tiene que cuidar su castidad e intenta llegar virgen al matrimonio, la sexualidad del muxe<sup>é</sup> es promiscua: Las parejas estables entre hombres son indeseables socialmente.

En general se define al muxe<sup>é</sup> como hombre biológico con identidades femeninas. Las atribuciones que se le adjudican por su cuerpo masculino conducen, sin embargo, a unas experiencias infantiles clave y a una ubicación en la sociedad distinta de la femenina. A menudo tiene el joven muxe<sup>é</sup> por ejemplo experiencias sexuales tempranas abusivas, que van hasta la penetración anal. No se trata sin embargo de experiencias corporales propias de una mujer como la desfloración o el parto. Como el muxe<sup>é</sup> no puede quedarse embarazado, a las esposas que temen que su esposo forme una segunda familia, no suele preocuparles el sexo entre hombres.

Tanto la sociedad como el muxe<sup>é</sup> mismo juegan con la masculinidad de su cuerpo: el habitus femenino sirve para encubrirla y destacarla simultáneamente. Las señales que envía el muxe<sup>é</sup> para mostrar su posicionamiento de género, pueden ser muy sutiles y afectar solamente la tesitura de la voz o la depilación de las cejas, pero también pueden presentar con absoluta perfección el arsenal de la femineidad como ha sido construida por los medios de masas. Esta "simulación de la simulación" (Avendaño, 2015: s. p.) ejerce una atraktividad específica en los hombres istmeños, porque una unión con el muxe como "otro igual" minimiza la amenaza que supone la mujer, debido a la conexión materna específica del macho (Graul, 2017: 239–241).

En un mundo codificado por categorías binarias de género, epistemológicamente no existe otro código de signos que el femenino para referirse a algo no-masculino: características que el hombre hegemónico excluye de su cartera de roles de género, como la emocionalidad o la disponibilidad erótica son automáticamente connotadas como femeninas.

Resumiendo se puede decir: Aunque el muxe<sup>é</sup> podría ser percibido como un caleidoscopio de facetas femeninas-masculinas, su socialización y sus tareas sociales específicas además de su sexualidad genuina constituyen identidades muxe<sup>é</sup>icas propias. Estas justifican la reivindicación de un tercer género y de un orden de género tripolar.

### III. ESTATUS Y PAPELES SOCIALES

Las relaciones de género tripolares de los binnizá se caracterizan primero por tensiones que se producen debido al machismo de los hombres y al comportamiento insumiso de las mujeres, producto de una relativa independencia económica de las mismas. Esas tensiones son aminoradas a través de una división funcional y espacial de los géneros, la división clásica de casa y calle. Esta división no resuelve, sino que solamente enfría o paraliza la tensión. En tanto el muxe<sup>é</sup> respalda a la mujer, funciona primero como catalizador y disminuye las tensiones existentes. Como amante de los hombres, sin embargo, entra en competencia con las mujeres, a las que generalmente se les prohíbe una sexualidad autónoma. Aun dentro de la familia, con frecuencia el joven muxe<sup>é</sup> es devaluado de diversas formas tanto por la madre como por el padre, por lo cual él puede ser utilizado como válvula para la agresión muchas veces existente entre ellos.

Más tarde puede practicar ocupaciones típicas femeninas y masculinas. También existen ocupaciones que están reservadas solamente para los muxe<sup>é</sup>.

Por un lado, es un aliado de la madre y la ayuda en las labores del hogar, cuida a los niños, aumenta los haberes familiares con sus propios ingresos y se ocupa del cuidado de los ancianos. Cuando es hacendoso y se esmera por la familia y el bien común, puede obtener cierto prestigio social. Un hijo muxe' es por eso una "bendición para la familia", ya que apoya a la madre con la fuerza física de un hombre y de esa manera cubre el vacío que deja un padre machista, frecuentemente alcohólico, violento e infiel. En cierto modo el hijo muxe' es una encarnación de la resistencia de la madre contra el sistema machista, ya que para ella representa también un apoyo emocional. Así como el padre mantiene relaciones con amantes, la madre se apodera de uno de sus hijos para la familia. Ya que tradicionalmente los muxe' no tienen una relación estable con otro hombre, permanecen en la familia de origen y son los proveedores de la madre, a menudo hasta la muerte.

La presión social en relación con la virginidad se ha empezado a flexibilizar también en el istmo; no obstante, las relaciones de los hombres jóvenes con los muxe' no han disminuido tanto, ya que con el aumento de la disponibilidad crece también la amenaza que supone la mujer, debido a la conexión materna específica del macho que se regula entre otras formas a través de vínculos bisexuales (Graul, 2017: 198). Las relaciones amorosas entre muxe' y hombres jóvenes complacen a las madres, ya que por un lado la pérdida de la virginidad de las hijas no está en peligro y por otro lado los hijos varones permanecen más tiempo con la madre sin casarse. Entonces los varones tienen a través de los muxe' a cualquier edad la posibilidad de mantener una relación sexual con un hombre. Sintomáticamente no son considerados bisexuales u homosexuales, ya que en toda América Latina solamente las parejas pasivas se reconocen como homosexuales (Priour, 2008: 51; Carrier, 1995: 47), mientras que la parte activa sigue siendo "hombre" (homosexualidad mediterránea). El prestigio social de un hombre no se lesiona por las posibles conquistas homosexuales, ya que a través de ellas se comprueban su poder y su potencia masculina.

Esta atribución parece derivar su atractivo especialmente a través de su ruptura – tabuizada pero inherente a la misma regla. El concepto del macho (com-)probado legitima también una ocasional penetración por un hombre, ya que solamente se considera homosexual a quien encuentra placer en la penetración anal. Los diferentes roles se escenifican casi siempre con parejas distintas, dependiendo de si la persona en cuestión es considerada más masculina o más femenina que uno mismo (Carrier, 1995: 221).

Los muxe' adultos masculinos toman como amantes hombres jóvenes y atractivos, los *mayates*. Ellos reciben a menudo una retribución por sus servicios, lo que los exculpa socialmente. También es usual la relación intergeneracional entre un tío muxe'—a menudo el hermano del padre— y un sobrino, que el tío apoya económicamente como compensación.

Los hombres bisexuales mayores pagan por los favores de vestidas jóvenes atractivas. Cuanto más femenina sea la chica, menos se supone, según Carrier (1995: 221), el cambio de roles, que según mis informantes se lleva a cabo especialmente en estado de ebriedad.

A pesar de su frecuencia, estas rupturas de la regla contradicen la autoimagen de los hombres, ya que la homosexualidad se practica y se tabuiza a la vez. Carrier (1995: 83) dice que la penetración anal de un hombre por una chica es la causa más probable de la frecuente violencia contra las prostitutas transvestis. Otra causa de asesinato de muxe' se encuentra en la expansión del *virus de inmunodeficiencia humana* (HIV). Si a la iniciación sexual común de los jóvenes masculinos por un muxe' le sigue una infección, esto puede ser la causa de una venganza sangrienta de la familia.

En resumen se puede decir, que a través de su poder tanto sobre el muxe' como sobre la mujer, al macho se asigna una especie de omnipotencia sexual. Este poder es admirado y percibido por un lado como excitante tanto por los muxe' cuanto por las mujeres; por lo cual muxe' y mujeres se convierten en rivales. Por otro lado esta estructura hegemónica desarrolla contrahegemonías que crecen proporcionalmente al ejercicio de poder del macho: Los muxe' invierten la estructura de poder tanto en la iniciación anal de los jóvenes, como en la ruptura del rol sexual pasivo que se les atribuye.

#### IV. LA SOCIALIZACIÓN DEL JOVEN MUXE'

La sociedad istmeña no es ningún paraíso homosexual: Es cierto que los muxe' están integrados socialmente, pero son simultáneamente despreciados y se les asigna una posición marginal. Al ser responsable tanto de las necesidades de las mujeres como de los hombres, el muxe' paga un tributo social doble. El joven muxe' se ve forzado a ocupar esta posición por una socialización que es muchas veces agobiante para él, ya que no puede identificarse completamente ni con la madre ni con el padre.

Supuestamente es la madre quien decide si un hijo debe ser criado como muxe'. Entonces le da tareas femeninas para realizar en la casa y él no tiene permitido jugar con otros niños en la calle. Así, por un lado lo priva del espacio de desarrollo masculino, pero no lo protege de las burlas, mofas y agresiones de los demás, que llevan a una situación de doble vínculo que para él resulta denigrante y es totalmente incomprensible.

Aunque la madre a menudo maltrata al hijo muxe' y él siente que ella favorece a los hijos varones, él permanece ligado con la madre en una identificación melancólica profunda (Freud 1917), porque ella representa para él su único objeto de identificación estable. El muxe' ama a su madre tanto como ella nunca lo ha amado. A pesar de que están muy unidos, la madre devalúa a su hijo muxe', posiblemente para cortar parcialmente el fuerte cordón incestuoso entre ellos, ya que al mismo tiempo la madre suele tener un contacto corporal cercano con su hijo muxe'. Por eso es muy posible que la elección del habitus femenino por parte del joven muxe' sea no sólo una señal de sexualización para los hombres, sino también una de desexualización con respecto a la madre.

FIGURA 4. JOSÉ MANUEL CON LA ABUELA Y SUS TÍAS ANTE EL ALTAR FAMILIAR. JUCHITÁN 2016



En contraste con los hijos masculinos, para los cuales la amenaza de castración por parte del padre apenas existe, para el muxe' la relación con el padre está marcada por su comportamiento despreciativo y violento. La presupuesta violencia del padre es tan grande que debe ser sexualizada de manera defensiva por el hijo muxe'. Un participante relató por ejemplo, cómo él se escondía a la edad de cinco años, temeroso y al mismo tiempo excitado, para observar el abultamiento en los pantalones de los hombres. Esa sexualización se refuerza a causa de la frecuente bisexualidad de los hombres y del hecho que muchas veces la iniciación sexual del joven muxe' se delega al hermano del padre.

Debido a la falta de gratificación narcisista y de alternativas de identificación, el muxe' tiene que aceptar las ofertas de cariño de hombres mayores, aunque éstas casi siempre se sexualizan. A veces un muxe' mayor casado asume la iniciación anal de los jóvenes muxe'.

## V. INFLUENCIA DEL MOVIMIENTO GAY Y DE LOS MEDIOS DE MASAS

Esa estructura de género parece por una parte permisiva a causa de sus tres géneros. Al mismo tiempo la rígida clasificación en géneros expresa también una regulación sexual, ya que cada género está fusionado con un rol sexual claramente delineado. En ese punto intento romper la perspectiva occidental del muxe' como categoría híbrida, porque tres géneros no significa automáticamente más flexibilidad que dos. Su regulación y su ruptura constituyen el terreno movedizo y contradictorio de la sexualidad muxe' que es lúdica y jerárquica a la vez. Obviamente también la identidad del muxe' está condicionada de manera interseccional: está vinculada con factores múltiples individuales y procesuales como el estrato social, el nivel educativo, la edad y la apariencia, que forman paralelos o se entrecruzan, reforzándose y/o rechazándose mutuamente.

Murray (1995: 11) considera que la homosexualidad en América Latina está en el punto de desarrollarse y alejarse de relaciones definidas por género o edad hacia relaciones de pareja igualitarias. Conceptos de homosexualidad occidentales van a coexistir con los conceptos tradicionales, mezclarse con ellos y formar nuevos patrones.

Desde los años setenta se van asimilando en el Istmo los principios de los movimientos gay occidentales. Se formaron diferentes grupos, que entre otras cosas fundaron su propia festividad. Esos grupos también siguen siendo muy activos en la prevención del SIDA.

Aunque la influencia de los principios gay y de los medios de masas realmente es más compleja, me gustaría diferenciar entre el uso del mismo en el estrato medio alto y en el estrato popular: En el primero se asimilan ideas del movimiento gay y se intenta aplicarlas parcialmente. Se trata por ejemplo del derecho a uniones perdurables entre hombres, de realizarse de profesionistas o de la libertad de vestirse de mujer en público: una libertad de la cual se valen sobre todo los muxe' de los ambientes populares. Sin embargo, se aseguran de no desviarse demasiado de la tradición y viven casi siempre sin pareja en su familia de origen. Se mueven tan hábilmente en su entorno social, que el padre algunas veces no sabe de la homosexualidad del hijo (Bartolo; comunicación personal).

Hay jóvenes homosexuales en el Istmo que se resisten a la denominación muxe' y que quieren ser *gay*, ya que consideran el rol tradicional como restringido. A la par algunos intelectuales muxe' trabajan por una apertura y una redefinición del concepto, dado que quieren suavizar el desprecio, pero sin renunciar a la tradicional integración con su riqueza cultural y su relativa seguridad. Lukas Avendaño defiende con sus *performances* un nuevo concepto de la muxe'idad, que revela la marginalización e incluye la diversidad (2015). Debido a estas

divergentes formas de pensar escribió el muxeólogo Elí Bartolo, que la comunidad muxe de Juchitán es una comunidad imaginaria. Aun cuando inicialmente tejió redes de solidaridad y reconocimiento, se utiliza hoy en día principalmente para mostrar una falsa imagen a los extranjeros y alimentar sus fantasías. Por eso propugna redefinir a la comunidad con ayuda de los intelectuales jóvenes. Busca un fortalecimiento de la autoestima de los muxe independiente de las proyecciones mediales para alcanzar una mejor integración en la sociedad zapoteca (Bartolo, 2015: 148).

Para los muxe de los barrios populares, por el contrario, la influencia de los medios de masas y de su estandarizante presión de actuación femenina es intensamente visible. Con hormonas y bisturí las vestidas pueden convertirse en el *simulacro* de la mujer perfecta. Ellas caricaturizan, en su confusión de reconocimiento y apariencia, a las mujeres occidentales, quienes entrenan su cuerpo bajo la espada de Damocles del mito de la belleza.

Las chicas se operan entretanto los senos, se inyectan aceite e ingieren hormonas –que a menudo disminuyen la capacidad eréctil– para modelar formas femeninas. Las consecuencias de estas operaciones de hiperfeminización para son fatales, ya que frecuentemente el tejido correspondiente se necrosa y aparecen daños en las articulaciones. Aun cuando las chicas traen buen dinero a casa por su trabajo sexual, el período de florecimiento es corto y la elevada violencia es una respuesta al atractivo sexual simultáneamente admirado y despreciado. El hecho de que el código de belleza femenino latino tenga formas más abundantes que el occidental, aumenta la cantidad de material foráneo que tiene que ser incorporado de manera artificial. La práctica de las generaciones anteriores de construir las curvas con goma espuma era ciertamente más inocua. Por razones financieras las chicas todavía no se operan órganos sexuales femeninos primarios, aun cuando la mayoría de ellas sueñan con ello. Sin embargo, no es probable que una vulva/vagina aumentara su éxito con los clientes. La adaptación operativa nomás parcial del cuerpo de los muxe no se debe solamente a la presión mediática, sino que convierte en realidad un sueño regresivo de los hombres no solo istmeños.

Vendrell Ferré (2009: 68) critica que la aplicación de las prácticas operativas se puede interpretar como la subordinación a un código de género dicotómico y bajo la supremacía de una imagen corporal modulable por la ciencia médica. Incluso los muxe mismos valoran estas prácticas en parte como falta de respeto hacia las mujeres. Lukas Avendaño, por ejemplo, representa la belleza andrógina de la muxeidad en sus performances, luciendo traje femenino con el torso masculino desnudo.

En resumen se puede decir que la revaloración del estatus gay en el estrato medio alto se acompaña de una creciente sexualización y marginalización del muxe del entorno popular. La autonomía del muxe, por así decirlo, en suma no ha aumentado ni disminuido: El estatus quo genealógico (Foucault 1983) –la correspondiente participación en el poder social– permanece igual. En este sentido, sobre todo la supremacía del macho istmeño no se ve atacada por los cambios.

FIGURA 5 Y 6. CHICAS EN LA VELA DES LAS INTRÉPIDAS. JUCHITÁN 2013



De modo comparable con la emancipación femenina occidental, en la que el aumento de autonomía se vincula con una creciente pornograficación de las muchachas muy jóvenes, se contrapesa la introducción aislada de muxe<sup>6</sup> en el dominio de los varones a través de un mayor atractivo, es decir, de disponibilidad sexual de las chicas: Algunos muxe<sup>6</sup> masculinos obtienen acceso a los dividendos patriarcales, mientras que la pornograficación medial de la sociedad en el Istmo no afecta a las mujeres –quienes están excluidas de tal comportamiento– sino a las vestidas.

## VI. CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA DE LAS RELACIONES

La sexualización de las chicas hace virulenta la latente competición entre mujeres y muxe<sup>6</sup> por los maridos. Las mujeres se defienden, por ejemplo, contra la presencia de las exuberantes chicas en las tradicionales velas. Por eso en las velas de la clase alta juchiteca no se permite a los hombres ningún vestuario femenino. Pero al mismo tiempo crece la popularidad de los espectáculos trasvestis en las festividades de los barrios populares.

De hecho, la sociedad zapoteca se muestra relativamente resistente a los cambios fundamentales del portafolio de roles de género. En caso de que los muxe<sup>6</sup> en efecto se liberen en el curso de una o dos generaciones de su rol habitual (yo opino más bien que la brecha entre los muxe<sup>6</sup> masculinos y femeninos se va a seguir abriendo), primero se va a exacerbar la tensa situación entre hombres y mujeres, ya que los hombres experimentan como degradante asumir

las tareas que recaen en los muxe<sup>6</sup>. Posiblemente las mujeres van a empezar a exigir también relaciones igualitarias, ya que la influencia de una liberación de los roles de género, propagada globalmente, aun se puede observar en el Istmo. Después de todo, debe dejarse abierto, si en este caso las mujeres se van a beneficiar de los cambios o si perderán parte de su autonomía al ser el miembro más débil de la cadena.

Ulteriormente las siguientes preguntas podrían desarrollar una cierta relevancia para futuras investigaciones:

¿Van a disminuir, no obstante, los contactos intermasculinos por la influencia creciente de diversas Iglesias Pentecostales, que condenan la sodomía, y por la decreciente importancia de la virginidad de las muchachas, todavía muchas veces probada en el rito del rapto? ¿Va a aumentar la edad de los niños inicializados aún más a causa del discurso de pedofilia haciéndose virulento en el Istmo desde hace algunos años? ¿En el caso de que las vestidas sean asimiladas “completamente” al sexo femenino, sus contactos se pueden seguir considerando como homosexuales, o habrá que desarrollar nuevas categorías más fluidas, más híbridas, más refinadas? ¿Van a influenciar en el papel del mayate esas chicas hiperfemeninas?

¿Empezarán los muxe<sup>6</sup> a formar parejas entre sí, si la gama del performance sexual se alarga de ese modo entre ellos? ¿De qué factores sociales e intrafamiliares, conscientes o inconscientes, depende la decisión del niño muxe<sup>6</sup> de optar por un habitus masculino o femenino – cuáles son entonces los conmutadores paternos y maternos que posibilitan el orgullo o el desprecio de sus genitales nativos? ¿Por qué unos pocos muxe<sup>6</sup> casados se vuelven heterosexuales, mientras que la mayor parte permanece con un habitus bisexual y promiscuo? ¿Cuáles son los discursos motivantes de las prácticas físicas masoquistas que aplican, sea las mujeres (occidentales), sea las vestidas a sus cuerpos y podrían iluminarse esas prácticas mutuamente?

¿Cuáles son las relaciones entre el orgullo étnico, el colonialismo y los papeles de género jerárquicos en el Istmo? ¿Y cuál es el rol abyecto de las *nguiiu* en la sociedad zapoteca – que podrían enseñarnos sobre las escondidas estructuras del poder?

## VII. CONSIDERACIONES FINALES

Finalmente quisiera señalar que aquí se comparte el concepto de género de Foucault (1983: 19) y Butler (2003: 9) como una construcción social genealógica. El proceso de sexuación discurre de modo tan radical, integral y preconsciente que no es posible recurrir a ningún tipo – sea este psíquico o físico– de esencia muxe<sup>6</sup>ica, femenina o masculina. Cada género nace, por asignación del mismo, en un mundo propio, que ya existía antes y que va más allá. Es por eso en gran parte excéntrico y no se puede tener en alguna forma estática ni existe en esencia (Butler, 2003: 9, 22).

La identidad sexual, considerada como lo que nos define en lo más íntimo y lo que a la vez nos conecta con el otro, es por ello siempre una articulación paradójica entre la coerción y la autonomía (Butler, 2003: 9). Especialmente a través del deseo, que depende del reconocimiento social dentro de la norma, el género enlaza el individuo con las normas sociales y "desintegra el yo" (Butler, 2003: 32). Al mismo tiempo el deseo da también la posibilidad de traspasar estas normas, sexualizando por ejemplo creativamente las estrategias represivas, como la violencia del padre por parte del muxe<sup>6</sup>.

Ya que la cultura también modela el cuerpo en gran parte —lo que se nota especialmente en la condición de las vestidas— se prefiere no entrar en este punto al debate "naturaleza-educación" (*nature-nurture*) con respecto a la homosexualidad. El mismo Freud suponía discutible la existencia de una inversión nativa, por un lado, debido a la posibilidad de cambios de la orientación sexual a lo largo de la vida (1973: 171) y por otro debido a su conexión a situaciones desencadenantes e inhibitoras (1972: 52). Además, él destaca al mismo tiempo que no todos los adolescentes que tienen primeras experiencias homosexuales, se quedan en ese rol (1972: 52). Así se encuentran tanto muxe<sup>6</sup> que se reconocen como tales (*coming-out*) después de la pubertad como los que se casan con mujeres cuando llegan a la edad adulta. Sin embargo, se deja abierta la cuestión de si estos cambios tardíos de orientación posiblemente permiten suponer una protoidentidad homo- o heterosexual o si representan más bien una reacción a mensajes seductores inconscientes del entorno familiar y social. Parece acertada la observación de que la alternativa congénita—adquirida es incompleta o no abarca adecuadamente los hechos constituyentes ni de la inversión (Freud, 1972: 52) ni de las demás sexualidades.

Ya que la gama de variabilidad de las orientaciones sexuales en cada individuo está dispuesta inicialmente de manera igual o similar (Le Soldat, 2015: 30), las identidades muxe<sup>6</sup> arrojan luz sobre procesos por los que todos hemos pasado, sobre campos que permanecen en la sombra de nuestro interior.

## VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Avendaño, Lukas (2015): "Entrevista de J. A. Flores Farfán (CIESAS), P. Tovar Álvarez (UNAM) y G. Llanes Ortiz (CIESAS)". inédito.

Bartolo, Elí (2015): *Filósofo de la muxe<sup>6</sup>idad y enseñante de la diversidad*. Biblioteca Henestrosa: Oaxaca. Butler, Judith (2003): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Suhrkamp: Frankfurt.

Carrier, Joseph (1995): *De los Otros. Intimacy and homosexuality among Mexican men*. Columbia University Press: New York.

Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Suhrkamp: Frankfurt.

Freud, Sigmund (1917): "Trauer und Melancholie". En S. Freud, *Gesammelte Werke*, tomo 10, Fischer: Frankfurt, pp. 428–446.

Freud, Sigmund (1972): *Sexualleben*. Studienausg., tomo V. Fischer: Frankfurt.

Freud, Sigmund (1973): *Zwang, Paranoia und Perversion*, Studienausg., tomo VII, Fischer, Frankfurt. Graul, Stefanie (2017): *Der Anerkennungskonflikt bei den drei Geschlechtern der Binnizá*. Utz: München. Murray, Stephen O. (1995): *Latin American male homosexualities*. University of New Mexico Press: Albuquerque.

Prieur, Annick (2008): *La Casa de la Mema. Travestis, locas y machos*, UNAM, México D.F.

Le Soldat, Judith (2015): *Grund zur Homosexualität*. frommann-holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt.

Vendrell Ferré, Joan, 2009, "¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género". *Sociológica*, año 24, número 69, pp. 61–78.

**MILITÂNCIA FEMINISTA NA WEB BRASILEIRA:  
ESPAÇOS DE TRANSFORMAÇÕES E LUTAS  
NO FEMINISMO CONTEMPORÂNEO (2014-2016)**

LUIZ SCAPINI, GABRIELA  
BACELAR RITA, MAYARA  
GUARCHE RIBEIRO, MARIA FLORÊNCIA

# MILITÂNCIA FEMINISTA NA WEB: ESPAÇOS DE TRANSFORMAÇÕES E LUTAS NO FEMINISMO CONTEMPORÂNEO (2014-2016)

## I. INTRODUÇÃO

O movimento feminista vivencia um momento de grande repercussão no Brasil. As dinâmicas feministas contemporâneas são múltiplas e complexas, entrelaçando uma série de atores que emergem da sociedade civil e se reconhecem enquanto sujeitos políticos. Debates feministas têm ganhado destaque com o desenvolvimento de sites e blogs na internet. São diversas páginas que circulam conteúdos na web e ampliam o espaço de discussão sobre as pautas feministas, impondo novos tópicos para a análise. Percebemos que esses sites têm constituído uma importante ferramenta na construção do movimento feminista no Brasil. Considerando sua acessibilidade e repercussão nas redes sociais, tais espaços configuram-se como locus de transformações e lutas no feminismo contemporâneo.

Nosso trabalho busca investigar as afiliações teóricas de blogs feministas brasileiros, e como esses conteúdos circulam na web e para além desse espaço. Em breve pesquisa em mecanismos de busca da internet, constatamos a existência de mais de 20 blogs autodeclarados feministas no Brasil. A diversidade entre eles é grande, muitos se associando ao radical feminismo, transfeminismo, feminismo interseccional, enquanto outros ainda se dizem marxistas. Dessa forma, apresentam visões distintas sobre o movimento feminista. Na busca por contemplar tais perspectivas, selecionamos quatro blogs para análise: Feminismo sem Demagogia, Coletiva Feminista Radical Manas Chicas, Blogueiras Negras e Transfeminismo. A partir desse recorte, coletamos postagens dos respectivos blog para verificar como a militância na web tem se posicionado frente a temas caros ao feminismo.

As diferentes correntes teóricas serão apresentadas brevemente, com destaque para as que inspiram os blogs analisados: feminismo marxista, radical, negro e transfeminismo. A importância da escrita feminina como tática de luta política feminista é o fio condutor deste trabalho. Para tanto, os trabalhos de Conceição Evaristo e os sentidos da “escrivência” são fundamentais. Além disso, estamos interessadas em repensar os diferentes marcadores sociais e como eles são acionados pelos diferentes blogs: Judith Butler contribui ao questionar a necessidade de um sujeito único do feminismo para que haja luta política.

Optamos pela metodologia qualitativa e incorporamos a técnica de análise de conteúdo para nos conduzir às respostas neste trabalho. O *corpus* da análise é composto pelo conteúdo publicado nos blogs supracitados entre os anos de 2014 e 2016. Esse recorte temporal foi estabelecido por constatarmos que no período referido houve um crescimento exponencial dos blogs feministas e de seu acesso por parte de meninas e mulheres. Diante do alto número de postagens feitas nos blogs, selecionamos as publicações que discutiam os temas da (a) violência, (b) corpo e sexualidade (c) mundo do trabalho. Com isso, compreenderemos as abordagens dos blogs analisados e refletiremos sobre as dinâmicas da militância feminista no Brasil.

## II. A ESCRITA FEMINISTA COMO TÁTICA DE COMBATE: AS LUTAS ATRAVÉS DOS TEMPOS-ESPAÇOS

As teorias feministas nascem a fim de criticar e refutar a epistemologia masculinista que sustenta o pensamento ocidental e proporcionar visibilidade à situação das mulheres. Essas teorias desdobram-se em diferentes correntes, havendo “as teorias que seguem um viés liberal, outras marxistas, radical, socialista, anarquista, cada qual seguindo seus respectivos quadros analíticos e perspectivas políticas” (Djamila Ribeiro 2016: 22).

Não é possível afirmar que exista um único movimento feminista. Assim, optamos por refletir sobre a relação entre as diferentes posições teóricas e como elas são ressignificadas em contextos particulares do Brasil, seja no “surgimento” do movimento feminista durante o século XIX e XX, seja no momento presente, com os debates que circulam entre academia-web-política institucional.

As lutas feministas, mesmo frente a cenários diversos, são marcadas pela preocupação de informar sobre a situação da mulher no país e no mundo. A divulgação de ideias e as utopias da transformação social estiveram ligadas ao uso da escrita como ferramenta de luta política.

Desde a Revolução Francesa até os milhares de blogs feministas espalhados pela internet, dos panfletos clandestinos na França do século XVIII aos jornais também clandestinos no Brasil da ditadura dos anos 1970, das revistas feministas às redes sociais, escrever, escrever, escrever é tática de combate feminista por exigência (Carla Rodrigues et al., 2016: 15)

Nos séculos XIX e XX, diversos jornais e revistas feministas estiveram em circulação, o que exemplifica como essa luta buscou mobilizar ferramentas para alcançar novas adeptas (Céli Pinto 2003:19). O primeiro jornal brasileiro escrito por uma mulher com viés feminista de que se tem registro foi publicado em 1873, de autoria de Senhorinha Motta Diniz. Já nesse período visões antagônicas sobre o movimento feminista circulavam no país: de um lado, femininas vinculadas à causa operária e, de outro, as feministas associadas ao sufrágio. Tal tensionamento pode ser encontrado em panfletos e jornais que circulavam à época (Céli Pinto 2003). Naquele contexto havia dificuldades para a divulgação das ideias feministas, seja pelo custo de impressão do material ou pela sua circulação restrita, chegando a poucos lugares e mulheres, especialmente às mais letradas.

Nesse sentido, as escritas de Conceição Evaristo (2010), intelectual negra brasileira, são fundamentais para as análises que aqui empreendemos. Essa visão leva em consideração as vivências dos sujeitos que escrevem. Além disso, a escrita assume um caráter central na luta pela emancipação feminina, em especial quando associada à negritude.

O que levaria determinadas mulheres, nascidas e criadas em ambientes não letrados, e quando muito, semi-alfabetizados, a romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita? Talvez, essas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção de vida [...] Em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura dominante, escrever adquire um sentido de insubordinação. (Conceição Evaristo apud Oliveira, 2009: 87)

O movimento feminista observou uma reinvenção teórica entre os anos 1990 e 2000, com a conceituação de gênero enquanto categoria de análise história (Joan Scott 1995) e a

concepção de que tanto o corpo como o sexo são construções discursivas (Judith Butler 2003). Do mesmo modo, são percebidas transformações no movimento feminista, que se encontra ativo e apresenta novas perspectivas de luta política para a emancipação das mulheres (Ana Alice Costa 2013).

A internet assume importância nessa dinâmica, permitindo que diferentes mulheres conheçam o movimento feminista, e que a escrita e leitura de mulheres seja acionada como tática de luta contra a opressão. O feminismo na web possibilita a criação de espaços de debate e rompe com as barreiras de espaço-tempo que dificultavam a comunicação entre diferentes mulheres. O ativismo político emerge com força nos espaços virtuais, e constitui o que chamamos de ciberativismo. Dessa forma, traçamos paralelo entre o ciberativismo e o feminismo blogueiro que se expande principalmente desde 2013 no Brasil. Essa manifestação pode ser entendida nos termos da cibercultura, considerando o ciberespaço e a Internet 2.0 como locais privilegiados para o desenvolvimento das lutas políticas contemporâneas (Manuel Castells 2013).

O movimento feminista conta com diversos grupos atuantes, e suas manifestações no Brasil passam por uma ampliação que une a web às ruas: as marchas das vadias, as campanhas Chega de fiiu, #Metoo, #EuNãoMereçoSerEstuprada, #MeuPrimérioAssédio (Heloisa Almeida 2016). Além desses, há outros movimentos, tal como a #partidA feminista que busca impulsionar candidaturas de mulheres feministas para ocupar a política institucional brasileira, iniciando a campanha #MeuVotoSeráFeminsita.

### III. DISPUTAS NO CAMPO FEMINISTA E ÀS RESSIGNIFICAÇÕES CONCEITUAIS NO SUL-GLOBAL

A existência de divergências teóricas no feminismo não é fato recente, sendo observada desde a emergência do movimento, entre os séculos XIX e XX (Pinto, 2003). O quadro se mantém na contemporaneidade, onde as disputas são representadas pela existência de correntes teóricas distintas no movimento feminista. Judith Butler (2003) defende a concepção de que não é preciso unificar o sujeito do feminismo para que haja luta política.

A partir desse fio condutor, apresentaremos um breve panorama histórico de cada umas correntes referenciadas pelos blogs em análise. O feminismo marxista tem sua origem ainda no século XIX e XX. Autoras como Clara Zekin (1920) e Alexandra Kollontai (1972) são suas principais referências. De forma geral, as perspectivas marxistas interpretam a opressão das mulheres como um desdobramento da opressão de classes. Feministas associadas a essa corrente, porém, observaram que a análise da luta de classes é insuficiente para compreender a opressão relacionada às mulheres, sendo fundamental uma análise mais rigorosa da divisão sexual do trabalho para a compreensão da dominação das mulheres pelos homens. No Brasil, o trabalho de Heleieth Saffoti (1969) contribuiu para pensar a condição da mulher a partir de um viés marxista no contexto brasileiro.

Com relação ao feminismo radical, importa destacar que muitas autoras feministas se alinham a tal perspectiva. Considera-se aqui que o feminismo radical surge em meados dos anos 1970, nos Estados Unidos, e apresenta distanciamentos das correntes liberais. As autoras Firestone (1970) e Millet (1971) consideram o patriarcado como a origem de toda a opressão e desigualdade que afeta as mulheres, independente da raça ou classe social. As demandas do radical feminismo implicam uma nova ordem social em que o patriarcado e com ele a opressão sobre as mulheres tenha fim. O uso da categoria “mulheres” é específico nessa visão: parte

considerável das autoras não reconhece o uso da categoria gênero. A mulher é aquela que nasce reconhecida biologicamente como mulher e é socializada como tal. Temas como heteronormatividade compulsória, estupro como ferramenta de perpetuação do patriarcado, a proibição da pornografia e da prostituição são recorrentes nessas discussões (Rosemarie Tong 2013).

O feminismo negro teórico emerge nos Estados Unidos, entre os anos 1960 e 1970, apresentando críticas às feministas brancas, especialmente da primeira e segunda onda. Enquanto essas feministas brancas e de classe média/alta reivindicavam a inserção da mulher no mercado de trabalho, por exemplo, as mulheres negras (e pobres) lembravam que elas há muito já trabalhavam, em condições precárias, e que suas demandas deveriam ser incorporadas pelo feminismo (Angela Davis 2011). Kimberle Crenshaw (1989) formula o conceito de interseccionalidade para que se possa realizar um olhar que englobe as múltiplas opressões que afetam as mulheres negras - classe, raça, sexualidade, gênero. O uso desse conceito tem sido criticado por outras feministas negras. (Winnie Bueno 2018).

No Brasil, as militantes do movimento negro também apresentam críticas às feministas brancas. Intelectuais como Lélia Gonzalez (1983., Id. 1988a., Id 1988b) e Maria Beatriz Nascimento (1977., Id. 1976) tecem críticas ao que denominam branquitude. Sueli Carneiro (2016), Winnie Bueno (2018), Djamila Ribeiro (2016., Id 2017) e outras intelectuais negras brasileiras seguem o caminho trilhado por Gonzalez e Nascimento. Suas críticas compreendem desde as bases epistemológicas e metodológicas da teoria feminista e da ciência, que consideram brancocêntrica, heterossexual e patriarcal, a fim de colocar em xeque os privilégios que as mulheres brancas têm.

Por último, o transfeminismo é o produto das discussões sobre sexualidade, que culminaram no avanço do movimento LGBTTIQ, conectando-se às demandas das pessoas trans (transexuais e travestis). Nessa visão, as experiências de corpos e identidades para além de binarismos de sexo, gênero e desejo são fundamentais. Judith Butler (2003) é considerada uma das principais autoras feministas que desconstrói os sentidos discursivos que permeiam sexo/gênero/desejo. Para ela, ao falarmos da dicotomia entre homem e mulher, estamos reproduzindo as estruturas sexistas pelas quais busca-se emancipação.

#### IV. FEMINISMOS MÚLTIPLOS IMPLICAM DISTANCIAMENTOS TEÓRICOS-PRÁTICOS? ANÁLISE DE QUATRO BLOGS FEMINISTAS

Após a identificação e coleta do material empírico dos quatro blogs aqui analisados no período correspondente (2014-2016), inicialmente investigamos a aba “Quem sou eu?” de cada um dos blogs, ou seja, as apresentações voluntárias feitas por cada um nas páginas da internet. Em seguida iniciamos as análises a partir de três tópicos temáticos: (a) violência; (b) mundo do trabalho e (c) corpo e sexualidade. Finalmente, destacamos as aproximações e distanciamentos teóricos entre os blogs, pensando sobre a contribuição deles para a construção do movimento feminista no país.

#### V. APRESENTAÇÃO DOS BLOGS ANALISADOS

O blog Feminismo sem Demagogia, formado em 2012, tem inspiração marxista. As autoras denunciam o sistema capitalista como o propulsor de inúmeras violências que afetam as mulheres e outras minorias sociais, ao mesmo tempo em que apontam para a necessidade da "revolução ser feminista". “Só os trabalhadores, homens e mulheres, atuando em conjunto

num movimento revolucionário poderão destruir a sociedade de classes e com ela a opressão sobre as mulheres de forma definitiva” (Feminismo Sem Demagogia 2012). O blog apresenta um número elevado de publicações, entre 2014 e 2016. É importante destacar que as postagens apresentam o nome das autoras.

A coletiva Radical Feminista Manas Chicas tem início em 2013. Foi o que apresentou menos postagens entre os blogs analisados. Ao todo, foram nove publicações que denunciaram o patriarcado como a principal causa das inúmeras violências que afetam as mulheres. A relação com o corpo e sexualidade também apareceu com relevância. A identificação das postagens é atribuída à 'coletiva', indicando que para escrever no blog é preciso estar vinculada a esse movimento. Foi o blog que mais apresentou ação de militância para além da web: foram diversos eventos e panfletagens organizadas na cidade de São Paulo. Buscam combater as diversas explorações que incidem sobre as mulheres: “A tarefa, portanto, reside numa nova forma de analisar a condição das mulheres, desfazendo os mitos de que (a) não somos um agrupamento definido, (b) enfrentamos “problemas” apenas “pessoais” e (c) tais “problemas” podem ser resolvidos sem organização ou ação coletivas” (Coletiva Radical Manas Chicas 2013).

As Blogueiras Negras têm início no dia 08 de Março de 2012. A data foi escolhida pelo simbolismo, remetendo à importância da luta feminista nos dias de hoje. O blog conta com mais de 200 mulheres que enviam seus textos sobre diversos assuntos e englobam a temática de gênero e raça. Elas buscam um espaço de fala sobre a questão da mulher negra, muito marginalizada em outras teorias feministas. Além disso, criaram uma ampla rede de feministas negras que atuam para além do blog. A resistência da mulher negra é marca característica no blog: “E eu, negra, não sou uma mulher?” (Blogueiras Negras 2016).

Por fim, o blog Transfeminismo surgiu em meados de 2014. Nasceu como uma crítica à cultura Pop. Posteriormente as autoras incluíram os temas ligados ao transfeminismo, que assumiu a centralidade no blog. Discussões sobre “justiça social, questões trans, feminismo interseccional, transfeminismo, corpo-positividade e cissexismo” (Transfeminismo 2016) são os temas mais presentes no blog. A questão do corpo é marcante para essas militantes: lutam pelo reconhecimento da identidade de gênero, apreendida tanto no sentido político como no subjetivo. Destacando a pluralidade e multiplicidades de identidades, buscam romper com o binarismo homem/mulher.

## VI. PAUTA CENTRAL: VIOLÊNCIA

Os diferentes blogs abordam a violência em consonância com as bases teóricas que adotam. Em relação a outros temas, a violência foi a discussão de 30,5% das postagens coletadas. Para as blogueiras do Feminismo Sem Demagogia, a violência é diretamente ligada à manutenção da ordem capitalista na sociedade, que refina as formas de exploração. O capitalismo, segundo a concepção das autoras, é sustentado pela exploração da força de trabalho das mulheres que compõem a massa trabalhadora e ativa. A capacidade reprodutiva das mulheres é responsável pela renovação da força de trabalho (perpetuada pela cultura do estupro), por isso argumentam que as mulheres são violentadas para a manutenção das relações capitalistas (Alexandra Kollontal 2016). O blog destaca a violência cometida pelo Estado (polícia) e as diversas instituições burguesas que oprimem as mulheres, especialmente as negras e trans. Assim, trabalham com os temas de combate a homofobia e ao racismo. O empoderamento feminino é problematizado, a fim de que ele não se restrinja às camadas mais

ricas: ele deve chegar às mulheres pobres. A violência foi o tema mais discutido por elas, somando 41,1% das postagens analisadas.

No caso da Coletiva Radical Manas Chicas, alinhado ao feminismo radical, o tema da violência foi encontrado em 33,3% das postagens analisadas. A violência está ligada à ordem patriarcal que reproduz as desigualdades entre mulheres e homens. O patriarcado é a grande denúncia, estando presente nas diferentes esferas da vida das mulheres – nos relacionamentos heteronormativos ou na atuação do Estado ao regradar o corpo feminino. As políticas públicas são vistas como ações pontuais e ineficientes para erradicar as desigualdades sexuais: denunciam a implementação de um “vagão rosa” no metrô na cidade de São Paulo (projeto de Lei 175/2013) por refletir essa ineficácia do combate as desigualdades, não chegando a 'raiz'. (Coletiva Manas Chicas 2013).

No Blogueiras Negras, as autoras apresentam a questão do racismo e machismo como fatores agravantes da violência contra às mulheres negras, esta última sendo tema central de 28,1% das postagens. As autoras veem a violência contra as mulheres como um produto da história, relacionada à condição de gênero, classe, raça/etnia. Apontam que entre 2002 e 2010 houve aumento de 48% nas mortes de mulheres negras em relação às mulheres brancas no Brasil, segundo o Mapa da Violência de 2012 (Blogueiras Negras 2015). As blogueiras buscam o combate sistemático à violência física e simbólica contra a mulher, especialmente negras e pobres. Ressaltam que a violência praticada contra a mulher negra ocorre desde o período escravocrata e se replica na atualidade mascarada pela dita democracia racial brasileira.

No blog Transfeminismo, a discussão sobre violência apareceu em 28% das publicações. O tema foi relacionado às vivências que as autoras e autores sofreram em seu cotidiano. O Estado também é alvo de críticas por parte das transfeministas, já que muitas vezes impede ou dificulta o acesso aos direitos das pessoas trans, como uso do nome social. Abordam a grande dificuldade de obtenção da cirurgia de redesignação sexual, tema onde é denunciada a patologização transexualidade (Transfeminismo 2014). É criado também um ambiente para discutir formas de enfrentar essa violência, atentando para as experiências cotidianas das e dos autores do blog.

## VII. CORPOS E SEXUALIDADES DESTOANTES

Do total das postagens analisadas, as discussões sobre corpo e sexualidade foram as mais debatidas entre os blogs, representando 51,2% do material analisado. Para as blogueiras do Feminismo sem Demagogia, a questão do corpo e sexualidade foi abordada com foco na manutenção de ideias dominantes que condicionam padrões de beleza excludentes para as mulheres pobres, negras e trans, lidas socialmente como fora de um padrão aceitável de feminilidade e beleza. As blogueiras entendem a opressão estética como uma face da dominação de classe imposta às mulheres. Foram 26,4% das postagens focadas no corpo e a sexualidade. A sexualidade também é lida na perspectiva de opressão da classe dominante e das relações capitalistas que permeiam a vida. As mulheres são lidas socialmente como vulgares, seus corpos e sexualidade são vendidas no mercado de trabalho.

As blogueiras da Coletiva Radical Feminista Manas Chicas apontam a exploração do corpo e sexualidade da mulher como centrais na ordem patriarcal. Assim, esse tema apareceu em 33,3% das postagens deste blog. Para elas, o corpo das mulheres é regradado através de diversos mecanismos: a criminalização do aborto, a heterossexualidade e a maternidade compulsória são tidas como formas de 'controlar' e 'subordinar' o corpo feminino. No blog, o

“mito” da maternidade reflete a ordem patriarcal e serve para mantê-la (Coletiva Radical Manas Chicas 2014).

Nas Blogueiras Negras, o corpo da mulher negra é apresentado como eminentemente político. Esse foi o tema com maior destaque no blog, aparecendo em 55,4% das postagens. O racismo faz parte do cotidiano dessas mulheres, e o blog proporciona um espaço para discutir formas de combate à discriminação da mulher negra. O blog é o único entre os quatro analisados que publica conteúdo sobre o cuidado com o corpo, cabelo, etc. Além disso, falam reiteradamente da hiperssexualização do corpo negro e suas consequências na vida de mulheres negras. Também apontam para as discriminações que as negras lésbicas, assim como as trans, vivenciam.

A questão do corpo e da sexualidade é crucial no blog Transfeminismo. Sua centralidade se dá no contexto da construção da identidade de pessoas trans, que passa pelo corpo. Foi o tema mais debatido no blog, ocupando 58,6% das postagens. Foram identificados temas como a dificuldade da obtenção do nome social de pessoas trans, bem como as recusas para o processo de redesignação sexual, que requer laudo médico que indique “transtorno de gênero” à pessoa que deseje realizar a cirurgia. O próprio termo “transexualidade” é oriundo de uma noção de patologia psiquiátrica, levando as autoras a reivindicarem a despatologização da transsexualidade. Também são problematizadas as divergências que se fazem entre travestis e transsexuais e a necessidade de que as duas concepções não sejam generalizadas, pois muitas travestis consideram-se como um terceiro gênero, não se identificando, necessariamente, como mulheres.

## VIII. TRABALHO

Temas relacionados ao trabalho contaram com o menor número de postagens entre os blogs analisados, foram 18,3% das postagens. No blog Feminismo sem Demagogia a questão do trabalho é determinante, sendo debatido em 32,5% das postagens, de modo inter-relacionado com as outras abordagens feitas nesta pesquisa. As autoras do blog destacam a relação de opressão entre as classes como um motor do capitalismo e um propulsor das desigualdades sociais que afetam as mulheres. Em seus textos, almejam romper com essas relações, buscando combater o machismo e o racismo. Salientam a questão da (baixa) qualidade de empregos destinados às mulheres, em especial às negras.

A coletiva Radical Manas Chicas apresentou 33,3% de posts sobre o tema. Neles, as autoras contestam a reforma da previdência social que busca nivelar o tempo de aposentadoria entre homens e mulheres; elas destacam a dupla e tripla jornada de trabalho nas quais as mulheres são submetidas, conferindo-lhes sérias desvantagens. A temática também aparece como fator de exploração na sociedade patriarcal, por meio da sexualidade e capacidade reprodutiva da mulher. A heteronormatividade compulsória compõe essa faceta exploratória do corpo e sexualidade da mulher (biológica e socialmente). As blogueiras usam a expressão sexo feminino e não debatem o conceito de gênero.

As Blogueiras Negras apresentaram 32,5% postagens que debatem o trabalho, destacando a condição de precariedade a qual estão expostas. O corpo feminino negro é apresentado na sua complexidade: a mulher negra e gorda tem dificuldade de obter um emprego; a mulher negra que é discriminada pelo seu cabelo no ambiente de trabalho; a mulher trans negra que não consegue emprego. Elas buscam também suprir espaços de ausência e invisibilidade da mulher negra através do próprio blog: são apresentadas mulheres negras de

destaque no país e no mundo, do passado e da atualidade. “O racismo apaga, a gente reescreve” (Blogueiras Negras 2016).

No blog Transfeminismo, localizamos 32,5% postagens sobre trabalho. As escritoras apontam dificuldades de mulheres e homens transexuais em conseguirem empregos. As blogueiras reivindicam cotas para que pessoas trans sejam inseridas no mercado de trabalho e tenham maiores chances de sobrevivência, assim como cotas para a entrada desse público nas universidades. É destacada a importância de projetos como a Lei 297/2015 que busca descontar os impostos de empresas no Rio de Janeiro mediante a contratação de pessoas trans (Transfeminismo, 2015). As blogueiras e blogueiros mostram como na vida cotidiana as pessoas trans sofrem adversidades e que identidade de gênero não é uma “opção” ou “escolha”, afirmam que cerca de 90% das pessoas trans encontram-se fora do mercado formal de convencional no país.

## IX. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise aqui empreendida mostra que a temática da violência é a que mais aproxima os blogs estando presente no conteúdo produzido em todos eles, o que indica ser uma das prioridades da militância que se estabelece na blogosfera brasileira. Apesar dessa aproximação, apresentam-se visões distintas sobre os fatos geradores das violências: as feministas radicais vinculam-na ao patriarcado; as feministas marxistas relacionam à ordem capitalista. As blogueiras negras, assim com as transfeministas percebem uma série de fatores: entre eles o sexismo que permeia a sociedade, o capitalismo que gera desigualdades e opressões oriundas da discriminação à mulher negra e à mulher transexual.

O tema do corpo e sexualidade, embora mais recorrente no material analisado, indica menos convergência no posicionamento dos diferentes blogs. A tensão é exemplificada pelas diferenças nas abordagens da Coletiva Radical Manas Chicas, que refuta o uso do termo gênero e muitas vezes não inclui as mulheres transsexuais em seu conteúdo, e o blog Transfeminismo que, em posição diametralmente oposta, sai em defesa do corpo e da identidade de gênero de pessoas trans. Nas Blogueiras Negras o tema do corpo e sexualidade é o mais abordado dentre os três verificados. Enquanto isso, no blog Feminismo Sem Demagogia é o menos abordado, sendo a questão do corpo vinculada aos padrões de beleza e sexualidade que servem para manter a ordem capitalista e as desigualdades. Tanto no Blog da Coletiva Radical Manas Chicas quanto no Blog Transfeminismo o tema do trabalho aparece em menor escala quando comparados às outras duas temáticas. Em termos proporcionais, o blog Feminismo Sem Demagogia é o que dá maior espaço ao tema do Trabalho, a partir de uma perspectiva em que a divisão sexual do trabalho aparece como central na manutenção da ordem capitalista e com a precarização que afeta, especialmente, as mulheres mais pobres.

Considerando os pontos acima citados, entendemos que a contribuição dos blogs analisados ao movimento feminista brasileiro tem caráter ambíguo. Por um lado, apresenta ampla diversidade de abordagens e de conteúdo, o que facilita o acesso das mulheres aos diferentes feminismos e aos seus debates. Por outro, a segmentação teórica encontrada nesses blogs indica haver a inibição de um diálogo profícuo entre eles, gerando fissuras no movimento feminista que impedem a união em torno de pautas comuns.

Percebemos também haver coerência entre as afiliações teóricas propostas nos blogs e as posições por eles sustentadas. Nossa contribuição tem caráter preliminar e busca somar à compreensão de um fenômeno recente como o ciberativismo. Compreendemos a importância

de mantermo-nos em nosso 'lugar de fala', usando do espaço acadêmico de reflexão-construção para visibilizar a contribuição dessas intelectuais e de suas escrituras. Salientamos que nossa ideia não é apontar se a recorrência de temas nos blogs converge com a abordagem de determinada corrente teórica. Isso seria adotar uma postura determinista sobre o que é cada vertente, postura que refutamos. Assim, buscamos elucidar quais conteúdos feministas estão na internet e como interagem com o movimento mais amplo. Frente à renovação constante dos conteúdos expostos na internet, acreditamos que esse objetivo nunca será plenamente atingido, mas pensamos ser possível elucidar os caminhos trilhados pelos novos modos de ativismo. Nota-se que o contexto brasileiro influencia diretamente a resignificação destas teorias, dado que os temas abordados dialogam com a realidade enfrentada pelas autoras dos conteúdos analisados. Assim, acreditamos que o impacto do ciberativismo nos movimentos sociais é significativo e esperamos analisar esta relação em um futuro trabalho.

Apesar das abordagens e perspectivas teóricas diferentes, os blogs apresentam-se como importantes ferramentas para a criação de redes de apoio e empoderamento entre essas mulheres, servindo de espaço para o diálogo, conhecimento, o que indica haver um efervescente diálogo relativo ao movimento feminista brasileiro. A própria formulação deste trabalho e suas análises mostra os esforços de mulheres brasileiras que lutam por visibilidade e reconhecimento de sua condição, em especial as feministas negras, por lutarem na construção de um conhecimento para além da branquitude.

## X. REFERÊNCIAS

Almeida, Heloisa (2016) "Novos feminismos e a luta pelos direitos das mulheres" Em: Rodrigues, Carla/Borges, Luciana/Ramos, Tânia Regina Oliveira (eds.): Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Funarte.

Blogueiras Negras (2016) "Blogueiras Negras - Informação para fazer a cabeça". Em <http://blogueirasnegras.org/> (03.maio.2017).

Bueno, Winnie (2018) "O protagonismo de mulheres negras na promoção de Direitos Humanos e o apagamento de suas potencialidades" Em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2018/05/10/o-protagonismo-de-mulheres-negras-na-promocao-de-direitos-humanos-e-o-apagamento-de-suas-potencialidades/> (20.maio.2018).

Bueno, Winnie (2018) "A relevância de patricia hill collins para o ativismo intelectual de mulheres negras" Em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2018/03/08/a-relevancia-de-patricia-hill-collins-para-o-ativismo-intelectual-de-mulheres-negras/> (15.maio.2018).

Butler, Judith (2003) *Bodies that Matter: on the discursive limits of sex*. New York: Routledge.

Castells, Manuel (2013): *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar.

Carneiro, Sueli (2016) "Mulheres em movimento". Em: Rodrigues, Carla/Borges, Luciana/Ramos, Tânia Regina Oliveira (eds.): Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Funarte.

Coletiva Feminista Radical Manas Chicas (2016). "Manas Chicas: Coletiva Radical Manas Chicas" Em: <https://manaschicas.wordpress.com/> (05.maio.2017).

Collins, Patricia Hills (2016) "Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro". Em: Revista Sociedade e Estado, v. 31. Nº 1, pp. 99-127.

Costa, Ana Alice Alcantara. (2013) "O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política". Em: Revista Gênero, v. 5, Nº 2, pp. 1-20.

Crenshaw, Kimberle (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," Em: University of Chicago Legal Forum. Article 8.

Davis, Angela. Mulher, Raça e Classe (2016): São Paulo: Boitempo.

Evaristo, Conceição (2010). "Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira". Em: Pereira, Edimilson de Almeida (Ed.). Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições.

Feminismo Sem Demagogia (2016). "Blog da página Feminismo sem Demagogia - Original". Em: <https://feminismosemdemagogia.wordpress.com/> (06. maio. 2017).

Gonzalez, Lélia (1984) "Racismo e sexismo na cultura brasileira" Em: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, pp. 223-244.

Gonzalez, Lélia (1988a) "A categoria político-cultural de amefricanidade" Em: Revista Tempo Brasileiro, n. 92/93, pp. 69-82.

Gonzalez, Lélia (1988b). "Por um feminismo afrolatinoamericano". Revista Isis Internacional. v. 9, p. 133-141.

Jabardo, Mercedes. (Ed) (2012): Feminismos negros: una antología. Madrid: Traficantes de Sueños.

Miskolci, Richard (2009) "A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização" Em: Revista Sociologias, v. 21, pp. 150-182.

Nascimento, Maria Beatriz (1977) "Nossa democracia racial" Em: Revista Isto É. pp. 48-49.

Nascimento, Maria Beatriz (1976) "A mulher negra no mercado de trabalho" Em: Jornal Última Hora.

Oliveira, Luiz Henrique Silva (2009) "'Escrivências': Rastros Biográficos em Becos da Memória, de Conceição Evaristo". Em: Revista Terra roxa e outras terras, Revista de Estudos Literários, v. 17-B, pp 85-94.

Pinto, Céli Regina (2003): Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Ribeiro, Djamila (2016) "A questão das mulheres negras precisa ser central". Em: Rodrigues, Carla/Borges, Luciana/Ramos, Tânia Regina Oliveira (eds.): Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Funarte.

Rodrigues, Carla/Borges, Luciana/Ramos, Tânia Regina Oliveira (2016) "Problemas de gênero - ensaio sobre a (des)construção de um campo". Em: Rodrigues, Carla/Borges, Luciana/Ramos, Tânia Regina Oliveira (eds.): Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Funarte.

Saffioti, Heleieth (1969): A Mulher na sociedade de classes. Mito e realidade. São Paulo: Quatro Artes.

Scott, Joan Wallach (1995) "Gênero: uma categoria útil de análise histórica" Em: Revista Educação & Realidade, vol. 20, Nº 2, pp. 71-99.

Tong, Rosemarie (2013): Feminist thought: A comprehensive introduction. New York: Routledge.

Transfeminismo (2016) "Transfeminismo: feminismo interseccional relacionado às questões trans\*" Em: <https://transfeminismo.com/> (04.maio.2017).

**NORMAS, AGENTES Y DESIGUALDADES SOCIALES.  
EL DEVENIR DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN  
LA COLECTIVIDAD AYMARA DEL NORTE CHILENO**

GAVILAN VEGA, VIVIAN THEDA

## EL DEVENIR DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN LA COLECTIVIDAD AYMARA DEL NORTE CHILENO.

### I. EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN COMUNIDADES ANDINAS.

A fines del siglo pasado los estudios sobre las mujeres y de las relaciones de género en comunidades de origen indígena en América Latina se expandieron considerablemente. Fuller (2000) afirmó que durante las décadas de los setenta y ochenta, investigadores con compromisos étnicos y culturales plantearon que el problema principal en asuntos de género era enfrentar la relación dominados/dominantes en la que se situaban las comunidades indígenas, más que las diferencias entre mujeres y hombres. Esto porque en la cosmovisión de las sociedades andinas y amazónicas lo masculino y lo femenino serían categorías complementarias y no jerarquizadas. La complementariedad en los roles de hombres y mujeres implicaría equidad en el poder y la ausencia de participación de las mujeres en espacios públicos sería un rasgo cultural propio que no anula el poder de decisión que tienen las mujeres para asuntos de orden público y privado. En su opinión, este enfoque pecó de un culturalismo extremo, pues dejaba de lado el hecho de que los sistemas de género andinos son más amplios que la unidad conyugal, comprenden circuitos de intercambio de bienes, redes laborales, expresiones rituales y relaciones políticas y que en todos esos campos las mujeres están subordinadas o ausentes.

Efectivamente, una parte de los estudios de la mujer y del género en esta época enfatizaron en la diferencia cultural desde una visión esencialista y no histórica de la cultura y de la etnicidad (Cf. Isbell, 1976; Sánchez-Parga, 1990; Stolen, 1987). Asimismo, se tendió a separar etnia y género. Barrig (1999) señaló que en el Perú. Quienes pusieron énfasis en la etnicidad tendieron a mantener puntos de vista puristas/absolutistas del pasado andino, junto a nociones esencializadas de identidad de género y etnia. En tanto que los segundos, se orientaron a identificar las desigualdades sociales entre mujeres y hombres. En la misma línea, Paulson y Calla (2000) distinguen los análisis 'clásicos' de género y la exploración 'andinista' del género (que sigue enfoques más etnográficos y antropológicos hacia la cultura y la etnia). La primera arguye que la etnia ha estado asociada a la 'tradición' que necesita ser superada mediante educación, mejorando las condiciones de vida. El culturalismo andino se opone a este tipo de modernización que le hace rechazar el análisis clásico de género, y afirma que el género constituye una posición imperialista que divide a las comunidades y erosionando lo que aún queda de la cultura andina (Laurie y Calla 2006:25-26).

El abordaje de las diferencias culturales en un contexto de desigualdades sociales generalizadas ha sido el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui. Sostuvo que la etnicidad debe relacionarse con la huella prolongada del colonialismo interno, el cual ha ido moldeando las inclusiones/exclusiones a la vez étnicas y genéricas que han erosionado los antiguos poderes simbólicos y sociales detentados por las mujeres indígenas, pero sin ofertarles nuevos espacios de autoafirmación a través del acceso a una auténtica ciudadanía (1996:4). Sostuvo que la complementariedad como principio de organización del género no implicó igualdad social; sino que el sistema normativo de género en el pasado incorporó dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco. Se creó un mecanismo que apelaba a un equilibrio inestable, como régimen que pretendía administrar las disparidades existentes en la realidad y propender a una convivencia equilibrada entre diferentes (2010:187-188).

Peredo (2004) planteó que los determinantes históricos en América Latina dejaron una sociedad cuyas relaciones de dominación se basan en la legitimación del dominio de la cultura occidental sobre la indígena y que a través de mecanismos de administración colonial y transmisión de valores y relaciones, articuló un sistema de dominación patriarcal, basado en la organización jerárquica de la familia, la masculinización del patrimonio, la legitimación de la violencia y el lugar subordinado de la mujer. Argumentó que los mestizajes implicarían procesos complejos y dinámicos; no son simples formas de aculturación, sino que entra en juego la fuerza de la cultura de origen, las subjetividades y mecanismos de adaptación que se generan a partir de los modelos dominantes urbanos y de la relación con la cultura propia.

La cuestión de la diferencia cultural y las desigualdades sociales de género en comunidades andinas se mantiene en el debate. El movimiento que reivindica los derechos de los pueblos originarios del sur andino produjo su propia visión sobre las relaciones de género. Los dirigentes asumieron que la relación esposo-esposa implicaba relaciones complementarias y constituía un principio propiamente andino que habría sido subalternizado por el modelo occidental de dominación masculina. Morell y Roura afirman que en Bolivia la perspectiva que considera al matrimonio andino (chacha-warmi) como una institución más igualitaria que aquella que instituye la sociedad nacional se contrapone a los datos que hablan de la separación de los papeles sociales básicos y la especialización del trabajo productivo en función del género. La afirmación del ideal indígena de equidad, en verdad no sería otra cosa que la existencia de una alteridad radical que no contribuye a la descolonización y despatriarcalización (2014:144).

## II. LOS ESTUDIOS DE LA MUJER Y DEL GÉNERO EN EL ANDE CHILENO

Los trabajos desarrollados en comunidades aymara del norte chileno se inscribieron en las tendencias descritas más arriba. El principio de complementariedad con contenidos simétricos dejaban de lado las desventajas que experimentaban las mujeres en el plano social como producto de la relación con el estado y el mercado regional y nacional. La cuestión de la representatividad social por parte de los hombres sería el resultado de complejos procesos vividos por este grupo étnico, donde una de las principales características habría sido la acentuación de las asimetrías sexuales; ya que el proceso de modernización habría acarreado mayores desventajas para las mujeres (Carrasco, A. M.; 1993, Gavilán, 1993).

Los estudios acerca de la construcción social y simbólica del género optaron por investigar acerca de la división del trabajo, (Gavilán 2002), del ciclo vital (Carrasco 1998b), la violencia conyugal (Carrasco 1993 y Gavilán 1992) y sobre las representaciones del cuerpo. En el campo de la religiosidad se indagó en los significados asignados a lo femenino y lo masculino (Gavilán 2008 y 2009). En síntesis, los avances obtenidos tendieron a concluir que la condición femenina se presentaba en cierto modo "más favorecida", que la división sexual del trabajo, la concepción de trabajo y el acceso a los medios de producción no eran categorías pertinentes para explicar la diferencia social entre hombres y mujeres. Y, que en todos los casos la representatividad social por parte de los hombres, la autoridad ejercidos por ellos y los grados de violencia hacia las mujeres avalaban las jerarquías de género.

Los y las dirigentes aymara que reivindicaron derechos a la diferencia cultural, a fines del siglo pasado, siguieron el modelo de complementariedad, representado por la antropología andina, como una estrategia para el reconocimiento estatal y de la sociedad regional. Propusieron que el concepto aymara chacha-warmi (esposo-esposa) sintetizaba la visión de género en los pueblos originarios de los andes y orientaba las prácticas de mujeres y hombres, como una forma de distinguirse de otros grupos sociales. En las últimas décadas son las propias mujeres aymara feministas quienes proponen que el matrimonio puede ser interpretado como una utopía que debe

ubicarse en el centro de nuevos proyectos de género (Gavilán y Carrasco 2018). Podría comprenderse, entonces, como un camino a la descolonización de las relaciones de género.

Gundermann y González (2009) afirmaron que el fenómeno de las relaciones de género en comunidades indígenas del norte chileno había sido insuficientemente estudiado y que la escasez de investigaciones aumentaba si consideráramos la perspectiva de cambio y continuidad. Efectivamente, las relaciones sociales marcadas por el género en las colectividades que se adscriben a los pueblos originarios en Chile no ha sido de amplio interés. Son escasas las investigaciones acerca de los procesos identitarios y de configuraciones de masculinidades y femineidades vinculados a instituciones familiares y del parentesco y menos aún son los estudios que enfatizan en las continuidades y discontinuidades en las relaciones de género.

El devenir del matrimonio como un espacio social en el que se despliega el sistema normativo de género y de los ceremoniales que legitiman las ideologías de género puede ser un punto de partida. El trabajo de campo realizado en Isluga y Cariquima, (1982-1990 y 2014-2016) me permitió identificar aspectos importantes de las prácticas matrimoniales de mujeres y hombres aymara. La exposición se desarrolla en tres apartados. En primer lugar, expongo las dinámicas de cambios en los que se desenvuelve la comunidad. Le sigue una aproximación a las transformaciones en las prácticas matrimoniales, apartado que incluye una síntesis de los resultados obtenidos en los tres aspectos considerados: las preferencias matrimoniales y la residencia virilocal, el ritual que consagra la unidad conyugal y la institución del matrimonio o chacha-warmi.

### III. CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES DE LA COMUNIDAD AYMARA DEL NORTE CHILENO

Uno de los estudios sobre la comunidad aymara del norte chileno nos informa que entre las continuidades más importantes se halla su capacidad de adaptación a los cambios que se produjeron desde tiempos coloniales (Gundermann (2001). Este autor registra tres momentos importantes para comprender las dinámicas socioculturales en las que se ha desenvuelto la población indígena que hoy reside en la región de Tarapacá: a) el período colonial tardío y republicano inicial (la comunidad estamentaria “india” 1580- hasta la instalación de los estados naciones); b) el período intermedio, caracterizado por una mayor integración local (1860 y 1950); y tercero, c) de mediados del siglo XX, en el cual la comunidad local se regionaliza a través de procesos de modernización impulsados por el estado y por el mercado (1950 hasta la actualidad). Gundermann afirma que desde la mitad del siglo pasado hasta hoy los procesos migratorios se acentúan y la centralidad de la comunidad circunscrita al ámbito local va perdiendo importancia para dar paso a una comunidad más amplia, compleja y diferenciada. Se trata de procesos de formación de una economía capitalista, del desarrollo industrial, de la constitución de mercados, de la conformación de estados nacionales, de la definición de comunidades nacionales y regionales, de la secularización parcial del pensamiento y los mundos de vida populares, de una visión de futuro como progreso y desarrollo, del advenimiento de la cultura de masas, etc. Para nombrar este proceso propone el concepto de comunidad translocal o translocalizada. Es decir se expande desde los espacios de contención históricos en las áreas interiores andinas al conjunto de la región.

Este proceso fue posible por las dinámicas internas de la comunidad, en las que el rol de las instituciones comunales fue importante; y por el contexto externo que la obligó a su transformación. Entre las primeras el parentesco y matrimonio. En este panorama y considerando que un sistema matrimonial es, al mismo tiempo, un sistema de relaciones sociales, arreglos económicos, procesos políticos, categorías culturales, normas, valores, ideales, patrones emocionales, entre otros aspectos (Ortner 1984) queremos averiguar como el género forma parte del mismo y ver a través de sus dinámicas su devenir.

#### IV. LOS CAMBIOS EN LAS PRÁCTICAS MATRIMONIALES

Desde un enfoque microsocia y tomando como base las observaciones y el relato de las experiencias de mujeres y hombres aymara resaltan tres ámbitos de las prácticas matrimoniales en los que se pueden observar continuidades y discontinuidades en el sistema de género: la regulación matrimonial, el ritual de consagración de la unidad conyugal (jaquichasiña) y la institución chacha warmi o matrimonio que normativiza el ser esposo y esposa.

##### *IV.1 Las preferencias matrimoniales y la residencia virilocal*

Los datos acopiados informan que los aymara continúan poniendo énfasis en la unidad conyugal como base de la reproducción socioeconómica y sociopolítica del hogar, de la familia y de la comunidad. Si bien la translocalización de ésta a las ciudades y los cambios en el espacio rural que han generado los vínculos con la vida urbana han modificado las estrategias matrimoniales que imperaron en la sociedad campesina, los principios que estructuran los comportamientos de mujeres esposas y de los hombres esposos se entienden en el devenir del sistema normativo que regula las relaciones de género. Durante la década de los ochenta del siglo pasado gran parte de los matrimonios se concretaron con el consentimiento de los padres y de las madres de la pareja. La distancia genealógica, tercer y cuarto grado, era el límite de lo socialmente permitido en la elección de esposo o esposa.

Tanto en Isluga como en Cariquima las familias se organizan territorial y socialmente en dos mitades (Arajj Saya y Manqha Saya), éstas en estancias de uno, dos o tres grupos de parientes que controlaban los pastales y terrenos agrícolas; derechos que reclaman por descender de los antepasados con títulos de propiedad. La herencia sucesorial de la tierra era administrada por los hombres y ello condicionaba la residencia virilocal de la nueva unidad doméstica, lo que obligaba a las mujeres a salir de la casa de sus padres.

Las encuestas genealógicas levantadas en 1982 en tres estancias de Arajj Saya (parcialidad de arriba) y tres de Manqha Saya (parcialidad de abajo) de Isluga y las realizadas en 1992 en las parcialidades de Cariquima revelan el carácter endogámico del matrimonio por comunidad y por mitad. Mientras que a nivel del grupo de patripariantes era claramente exogámico. Los resultados muestran que el 95.3% de las mujeres de los matrimonios registrados en Isluga provienen de esta comunidad. Mientras que en Cariquima alcanzó el 74%. Por mitades, en la primera comunidad se observa que en Arajj Saya el origen de las mujeres casadas provenientes de la misma mitad alcanzó el 80.8% y en Manqha Saya el 76.6%. Los matrimonios que salían de esta tendencia eran principalmente los que se realizaban con mujeres de la mitad contraria y en menor medida de otras localidades. En la segunda en cambio, observábamos que en la parcialidad de arriba las mujeres que provenían de la misma mitad sólo representaban el 13.04% y en la de abajo el 34%. Los porcentajes más altos correspondían a la mitad contraria y en menor medida a otras localidades. El registro del destino de las mujeres reveló que en Isluga el 97.2% de éstas se casaron en la misma comunidad. En la mitad de arriba las cifras muestran que el 85.7% corresponde a la misma mitad y el 84.3% en la mitad de abajo. En el caso de Cariquima, el 75,8% de las mujeres se casaron en esta comunidad. En la mitad de arriba el 50% casó en la misma mitad; mientras que en Manqha Saya alcanzó el 47,4%.

La tendencia a flexibilizar las reglas de endogamia tanto de mitad como de comunidad se relacionan con los procesos de cambios más acelerados que se fueron produciendo en Cariquima si las comparamos con su vecinos de Isluga. Estas transformaciones se manifiestan en el menor peso que va teniendo el trabajo campesino y la mayor importancia de los ingresos extra campesinos (ya sea fuera de la comunidad o en ella). Esta situación fue de la mano con la conversión a la iglesia

pentecostal, ya que a fines del siglo pasado las mujeres de Isluga que se casaron en Cariquima aumentaron y estas formaban parte de la congregación. Si bien tanto mujeres como hombres argumentaban que no se podían casar con la comunidad vecina por “costumbre” (término que se refiere al legado de los antepasados), esta convicción va siendo reemplazada por la comunidad de iguales en la iglesia de Dios.

Los argumentos que justificaban las preferencias matrimoniales se relacionaban principalmente con la disposición de recursos productivos y conocimiento de las características psicosociales de las familias (forma de vivir, genio de sus integrantes). La norma que regulaba la residencia en la localidad de los varones hacía difícil la inserción de las mujeres en el orden familiar del marido. Las prácticas observadas y las entrevistas realizadas a las mujeres señalaban la vulnerabilidad de éstas, especialmente en la primera etapa de la unión, debido a la desconfianza que crea su procedencia de otro grupo familiar. Se esperaba que fuesen trabajadoras, hacendosas y sometidas a las decisiones de su suegra, de su marido y de los parientes de este. El quehacer cotidiano consistía en pastorear, recolectar leña, cocinar, sembrar, cosechar y regar, hilar y tejer, cuidar los niños menores. La madre del esposo asumía el rol relevante en la aceptación final de la mujer. La relación suegra-nuera era jerárquica, la primera disponía de todo el poder. En cambio, si bien la relación suegra-yerno y suegro-yerno era también jerárquica, la distancia física en la cotidianidad que producía el traslado de localidad de las mujeres conducía a una menor influencia y por lo tanto una menor exigencia a los varones en la etapa inicial del matrimonio. Los padecimientos de las mujeres en su iniciación como warmi-nuera, se producían por las exigencias de las warmis-suegra. Ellas argumentaban que eran prácticas de las bisabuelas eran aún más exigentes y que venían desde tiempo inca.

Si las mujeres no eran aceptadas por la familia de sus parejas, podían regresar a las casas de sus padres, lo cual generaba conflictos entre las unidades familiares involucradas. Durante la estancia de campo en 1982 pude observar la devolución de dos mujeres. Una joven de Arajj Saya que se unió a un joven de Manqha Saya en Isluga y que permaneció en la casa de la pareja por cuatro meses. Su suegra y hermanas no estuvieron de acuerdo con su casamiento porque habían pensado en casarlo con otra mujer. Las personas entrevistadas comentaron que en estos casos la familia de la mujer debía pedir indemnización económica a los padres del novio dado el trabajo desempeñado durante el tiempo que duró la relación. El otro caso me lo informó directamente la afectada y sus padres. Se trató de una joven de Manqha Saya que casó con un varón de Arajj Saya, comunidad de Isluga. La joven se había casado a pesar del deseo de sus padres y llevaba siete meses de convivencia. Argumentó que el mal trato recibido de parte de su pareja eran instrucciones de su suegra y que el grupo familiar eran mal vivir; esto es, no se comportaban según los patrones esperados. La madre insistía en que desde un principio ella se opuso puesto que la familia del joven tenía malos antecedentes en el sentido de que los hombres de ese grupo habían dejado a sus mujeres botadas con hijos o se le habían muerto. Señaló, además, que se trataba de gente que ellas no conocían muy bien porque eran de arriba y ellas eran de abajo.

Estos casos evidencian como las prácticas marcadas por el género situaban a las mujeres en un lugar subalterno respecto a los hombres en la primera fase de la unidad conyugal. Los conflictos y sus resoluciones se enfrentaban mediante mecanismos institucionales que regulaban la convivencia tanto de los contrayentes como de sus familias. Estos se situaban en el entorno parental más cercano (padres y padrinos de matrimonio), en la comunidad (caciques o representantes de la unidad territorial más amplia), en los jueces de distritos (sistema de representación judicial estatal de la primera mitad del siglo XX). Estos fueron reemplazados por los juzgados de policía local. De esta manera, el reemplazo de las normas consuetudinarias por las positivas -aplicadas por el estado chileno- implicó la superposición del modelo de género que sustenta el sistema jurídico chileno. El que imperaba antes consideraba los roles ideales de una esposa y un esposo en un ambiente en el

que los padres y padrinos de la mujer y del hombre participaban para lograr acuerdos. Para los arreglos se tomaba en cuenta el trabajo desplegado por las mujeres para la familia de la pareja. Estos aportes se medían según días o meses de pastoreo, en la chacra y en actividades domésticas. Asimismo, ante la presencia de hija-os, la prioridad de la tuición se asignaba a la familia del hombre. Los Juzgados de Policía Local comenzaron a operar en el altiplano en 1981 como consecuencia de la nueva administración geopolítica que impulsó el régimen del dictador Augusto Pinochet. Las denuncias fueron hechas por las mujeres y hombres afectados y sus padres o tíos, aunque el sistema considera al individuo. En este esquema, la aplicación de justicia se basa en el principio que considera al hombre como proveedor y a las mujeres como responsables de las tareas reproductivas en la casa. El trabajo de la mujer no es valorado económicamente. Por otra parte, se sustenta en el hecho de la posición subordinada de la mujer en materia de agencia social frente a cuestiones jurídicas y en un concepto de maternidad y paternidad que pone a las féminas como cuidadoras de la prole y responsable de la reproducción del hogar. En tanto que a los varones como proveedores económicos y representantes de la unidad doméstica.

El entrecruzamiento de normas de género se desplegó también en el campo de la educación formal. Se crearon las escuelas de concentración fronteriza bajo el sistema de internados. Se prohibió la lengua aymara y los programas educativos no consideraron oficios vinculados al campo. El curriculum oculto de género propició normas y valores de la sociedad nacional. Los padres motivaban y apoyaban a sus hijos para que continuaran sus estudios secundarios y terciarios en la ciudad como una estrategia de ascenso social. Las hijas, fueron accediendo paulatinamente a mayor escolaridad, lo que condujo a que los líderes de la aplicación de los nuevos componentes del sistema de género fuesen los hombres jóvenes y escolarizados. Sin embargo, la exigencia estatal de la obligatoriedad escolar primaria se amplió a las mujeres. Su inclusión en la educación secundaria y terciaria se expandió gracias al despliegue del sistema de género impuesto desde fuera. De esta manera, los procesos migratorios hacia las ciudades se intensificaron. Los procesos de desruralización, de desagrarización y de descampesinización condujeron a una mayor flexibilización en la elección de pareja. Los procesos de expansión del régimen de género vigente en la sociedad nacional fueron posible por las instituciones del estado y por la iglesia evangélica. Así, los casos de matrimonios interétnicos crecieron; sin embargo, se mantuvieron las uniones con descendientes de los pueblos andinos, ya sea de Chile, Perú o Bolivia. Lo mismo ocurre con la residencia virilocal; que aunque persiste, comparte su lugar con la matrilocal o neolocal. La comunidad translocalizada es más heterogénea y comporta una red amplia de red de relaciones sociales que la trasciende. El hogar se vincula con la comunidad, pero el grupo de parientes del esposo sigue teniendo preponderancia. En los casos de matrimonios compuestos por hombres no indígenas, la presencia de la familia de la mujer es tan importante como la del hombre. Las prácticas institucionales que regularon la convivencia de las parejas hasta iniciado el siglo XX se fueron perdiendo. En la actualidad, tanto en la zona rural como en la ciudad, los conflictos se intentan arreglar en el espacio familiar (padrinos y parientes cercanos) y se esfuerzan por no judicializarlo. Se observa la permanencia del valor asignado al trabajo de las mujeres para la reproducción de la unidad doméstica. En tanto que el cambio se ve en la asignación de la responsabilidad que tienen en el cuidado de la prole y de la casa. Pero, la continuidad de los roles de esposo-esposa es posible por la persistencia de las ideologías de género para lo cual el ritual del matrimonio cumple una función importante.

#### *IV.2 Jaquichasiña. Ceremonia de iniciación de las personas adultas.*

El rito de pasaje más importante y que marca una fase de otra en el ciclo vital de las personas, es el matrimonio. Se trata de un momento en el que los individuos se inician como personas socialmente reconocidas. El término aymara utilizado para designarlo es jaqi, cuya

traducción literal es gente y alude a las características propiamente humanas; vale decir, ser como las normas y los valores que los mayores y los antepasados determinan. Desde la perspectiva del pensamiento aymara las personas van elaborándose a través de un proceso organizado según la ética y estética que promueven los abuelos y las abuelas. Los humanos van madurando en términos de razonamiento y sentimientos a medida que van desempeñando nuevos roles y adquiriendo nuevos aprendizajes para la vida.

La mayoría de las parejas tomaban la decisión de iniciar la convivencia cuando estaban solas en el campo. Allí comenzaba el noviazgo que podía durar pocos meses o hasta años. Normalmente tenían sexo en época de carnavales para luego iniciar el proceso de legitimidad de la unión. Si ésta era aceptada por las familias de la pareja implicaba varios pasos. Comenzaba con la llegada de la mujer a la casa de los padres del novio, continuaba con la ceremonia jaquichasiña, kasarata, o bajada de mano y luego de unos años se realizaba el matrimonio civil. Según M. Mamani la palabra jaquichasiña puede traducirse como conversión en persona adulta (1999: 312). En efecto, las fases de la unión implicaba rituales que aunque variaban en sus formas mantenían la estructura. En primer lugar, la mujer amanecía un día en casa de sus suegros. Ella se incorpora a las tareas cotidianas para iniciar un período de incorporación como un nuevo miembro de la familia. Después de unos días, semanas o meses, la madre, el padre, tíos y primos del novio tendrán que ir a solicitar la mano de la novia. Las uniones arregladas por los padres se iniciaban con acuerdos previos entre ellos para continuar con la petición a los padres de la mujer.

La visita ocurría generalmente de noche, en un ritual que, junto con ofrendar alcohol, coca, azúcar, entre otros elementos, procedía la petición durante varias horas. La fiesta podía durar hasta tres días, espacio en el que en medio de las ofrendas a las divinidades, la presencia de la familia extendida participa en la celebración de la unión. Como la pareja no tiene experiencia en vida de casados, se les debe instruir a como vivir. Al hombre se le aconseja que no debe tratar mal a su esposa y que debe cumplir con su rol de representante del hogar que formarán, que será su cabeza. A la mujer, que debe atender bien a su marido, no debe ser infiel y trabajar para su hogar. Se trata de un rito de pasaje en el que los padres y las madres instruyen en sus deberes y derechos como chacha-warmi (esposo-esposa). La categoría chacha implica dirigir al hogar, cumplir los deberes de pareja sexual, y cumplir las exigencias de un buen padre. La categoría warmi orienta a las mujeres como ser una esposa (pareja sexual), atender bien a su marido y buena madre, pero fundamentalmente proveedora y administradora del hogar.

La ceremonia de petición de mano persiste en la ciudad. Las formas han cambiado, pero el momento que formaliza la unión es aquella en la que se reúnen ambas familias y se practican los rituales legados de los antepasados. Dependiendo de los recursos económicos y la adscripción religiosa se extenderán o no en los festejos. Sin embargo, se mantiene como ritual que legitima el cambio de estatus, especialmente la salida de la mujer de su grupo doméstico al del futuro marido y la consagración del estatus de chacha y warmi en la comunidad translocalizada en los barrios urbanos. Mediante este ritual se consagra el vínculo de parentesco de ambas familias, pero también se legitima el sistema de género. La doxa de género incluye el ritual por excelencia. Las normas y valores que configura la masculinidad y la femineidad se encarnan en mujeres y hombres mediante el jaquichasiña. Su ejecución (en sus formas más simples o más complejas) implica a actores que se piensan en la identidad comunitaria aymara y en la alteridad del mundo no indígena. En su forma pentecostal, aunque con cambios, se adopta con los mismos contenidos de marcar la transición.

#### *IV.3 Ser esposo y ser esposa.*

El matrimonio adquiere un papel preponderante en la reproducción del hogar, de los grupos de parentesco y de la comunidad aymara. La unidad conyugal es regulada por el sistema de

género que permite la reproducción de la unidad doméstica sobre la base de una ideología de género que regula los comportamientos de la pareja. La hegemonía masculina es eclipsada por los principios de complementariedad y reciprocidad presentes en la relación social que debe existir entre marido y mujer. Los deberes y derechos de las mujeres esposas y de los hombres esposos facilitan la reproducción del hogar. Se trata de un modelo que contiene valores que legitiman las prácticas sociales que asignan al hombre y a la mujer la misma responsabilidad de organizar la reproducción del hogar y de la familia, especialmente la de proveer recursos. Sin embargo, distingue en qué y en cómo provee cada uno. Mientras el esposo resguarda el orden social, abastece de recursos económicos y se responsabiliza de la representación de la familia, las mujeres proveen recursos económicos, administran los ingresos, velan por la alimentación y por el cuidado del grupo doméstico, especialmente del esposo.

Los principios de reciprocidad y complementariedad como paradigma del sistema de género en los Andes que postula la igualdad de estatus, forma parte de la ideología de género que produce el orden social esperado justificando los comportamientos de mujeres y de hombres para lograr estabilidad. Las contradicciones y conflictos en las parejas se despliegan en la práctica producto de la posición que ocupa la esposa y el esposo. Por un lado, las mujeres esposas se ubican a la par en el ámbito de la obtención de recursos para la reproducción económica y social del hogar y disponen de su producto. Tienen derecho a permanecer en la comunidad de la familia de su marido hasta que se muera, como legítima beneficiaria de los bienes que les corresponden como integrante de la misma, así como sus hijos. Por el otro, no tienen dominio de la propiedad de los pastales, lo que en una economía basada en la ganadería constituía uno de los bienes más preciados; aunque son propietarias de sus animales y de pequeñas parcelas para cultivar quinua y papas. Se ocupan de la producción para el autoconsumo, de la obtención de ingresos y de administrarlos, de los cuidados de los hijos y del marido. No dispone de derechos al descanso, al ocio ni a invertir dinero en sí misma; y secundan a los hombres en el liderazgo familiar y comunal. El hombre esposo tiene acceso a la propiedad de los pastales, aplica sus prerrogativas para disponer de recursos para el consumo personal, para ser atendido cotidianamente, para elegir tiempo de ocio, para tener parejas sexuales fuera del matrimonio y para ejercer violencia física en contra de la mujer esposa cuando se aparta del comportamiento ideal. Este es el líder del proyecto familiar, aun cuando realmente puede ser la mujer. En este marco, se entiende por qué las asambleas comunales estaban compuestas principalmente de hombres, que estos dominaran más la lengua castellana, accedieran a mayor escolaridad, que fueran los apoderados en las escuelas y que intervinieran directamente en el uso de anticonceptivos como una forma de controlar la sexualidad de las mujeres. En tanto el dominio de los hombres es justificado social y culturalmente trasciende a los sujetos hombres y sujetas mujeres. Ambos perciben que este orden los posiciona en lugares diferentes pero con el mismo estatus y poder. No identifican, por ejemplo, el derecho que el régimen de género otorga a los hombres para ejercer violencia en contra de las féminas, el control de su sexualidad y el trabajo femenino se subvalora. Las inequidades evidentes se comprenden como desajustes generados por el no cumplimiento de los deberes; y no como privilegios sociales.

La separación después del registro civil era difícil. El divorcio era pensado como una actitud de animales y no de seres humanos. Actualmente las rupturas matrimoniales son aceptadas y se explican por la falta de madurez de ambas partes, por irresponsabilidad o por la libertad personal que genera la vida en las ciudades. Los hombres separados hablan de las dificultades que implica conciliar la vida laboral, la vida en pareja y el cuidado de hijos en los modos de vidas no campesinos; en consecuencia, no les es fácil, tanto al hombre como a la mujer, cumplir con lo que se espera. Las mujeres que trabajan por cuenta propia no se refieren a estas dificultades. Sí lo hacen quienes tienen un empleo dependiente y de tiempo completo. Sin embargo, en la mayoría de los casos analizados ser pareja, madre, trabajadora y administradora del hogar es un referente de identidad y

su cumplimiento las provee de bienestar. Entre los arreglos que se despliegan para adaptar las normas a las nuevas condiciones de vida en caso de ruptura de la unidad conyugal se halla el regreso formal de la mujer a la familia de origen.

## V. REFERENCIAS CITADAS

Anderson, J. (1990). "Sistemas de Género e Identidad de Mujeres en Culturas Marcadas del Perú". En: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, (1), pp. 77-117.

Albó, X. y Mamani, M. (1980). "Esposos, Suegros y Padrinos entre los Aymaras". En: Mayer y Bolton Eds. *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 283-326.

De la Cadena, M. (1991). "Las Mujeres Son más Indias. Etnicidad y Género en una Comunidad de Cusco". En: *Revista Andina* (1), pp.7-29.

De la Cadena, M. (1997). "Matrimonio y Etnicidad en Comunidades Andinas (Chitapampa, Cusco)". En: Arnold, Denise y Más allá del silencio. Bolivia: ILCA/CIASE, pp. 123-149.

Fuller, N. (2000). "Los Estudios de género en el Ámbito Sudamericano". Ponencia presentada en <http://pucp.academia.edu/normafuller/Papers>. Rescatada en mayo de 2012.

Gavilán, V. (1995). "Antecedentes para Comprender la Violencia Intrafamiliar entre los Aymara del Norte de Chile". En *Manual de Violencia Intrafamiliar*. Servicio de Salud Arica y Servicio Nacional de la Mujer. Chile.

Gavilán, V. (2002). "Hacia una Teoría Aymara de la División del Trabajo por Género en las Comunidades Del Altiplano del Norte de Chile". En: *Chungara* (34) 1 101-117.

Gavilán Vivian y Carrasco, A. M. (2017). "Prácticas Discursivas e Identidades de Género de las Mujeres Aymaras del Norte Chileno (1980-2015)". En: *Diálogo Andino* (aceptada).

Gundermann Kroll, Hans, Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el norte de Chile, Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales con Especialidad en Sociología de El Colegio de México, 2001:11-490.

Movilidad y Redes Sociales en los Pueblos Indígenas de Chile". En: *Universum*, (23), pp. 82-115.

Harvey, P. (1989). *Género, Autoridad y Competencia Lingüística. Participación Política de la Mujer en Pueblos Andinos*. Documento de trabajo Instituto de Estudios Peruanos Lima, pp.33.

Harvey, P. (1989). *Domestic Violence in the Peruvian Andes*. M.S. S/I.

Harvey, P. (1991). "Comentarios al artículo del M. de la Cadena", En: *Revista Andina* Año 9 N° 1 1991, Cusco – Perú.

Isbell, B. J. (1976). "La Otra Mitad Esencial. Un Estudio de Complementariedad Sexual en los Andes". En *Estudios Andinos* 1, Pittsburg U.S.A

Mamani, M. (1999). "Chacha-Warmi. Paradigma e Identidad Matrimonial Aymara en la Provincia de Parinacota". En: *Chungará* (2), pp. 307-317.

Morell, P. y Roura, J. (2014). "Despatriarcalización y Descolonización. Una problematización del Discurso del 'Chacha-Warmi' en el Contexto de la Bolivia Plurinacional". En *Modernidad, Indigeneidad, Innovación Social desde la Perspectiva de Género*. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 139-151.

Ortner, Sherry (1984). Teoría Antropológica Desde los Años Sesenta. En: *Comparative Studies in Society and Story*, (26), pp. 126-166.

Poole, D. (1991). “Comentarios a artículo de M. De la Cadena Las Mujeres son Más Indias. Etnicidad y género en una Comunidad de Cusco. *Revista Andina* N° 1, 38-40.

Rivera Cusicanqui, S. (1996). “Desafíos para una Democracia Étnica y de Género en los Albores del Tercer Milenio”. En *Bircholas. Trabajo de Mujeres: Explotación Capitalista y Opresión Colonial entre las Migrantes Aymaras de La Paz y el Alto*. Editorial Mama Huaco, La Paz.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). “Mujeres y Estructuras de Poder en Los Andes. De la Etnohistoria a la Política”. En *Violencias Re-Encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. Bolivia, pp. 175-198.

Sánchez-Parga, J. (1990). “¿Por qué Golpearla? Ética, Estética y Ritual en los Andes”. Centro Andino de Acción Popular (CAAP) Ecuador.

Stolen, K. A. (1987). *A Media Voz. Ser Mujer Campesina en la Sierra Ecuatoriana*, 1987. CEPLAES, Ecuador.

**A PERSPECTIVA DOS FUNCIONAMENTOS:  
DESCONSTRUINDO O MODELO BIOMÉDICO,  
SÓCIO-CULTURAL E JURÍDICO DE IDENTIDADE  
PESSOAL**

DIAS, MARIA CLARA MARQUES

## A PERSPECTIVA DOS FUNCIONAMENTOS: DESCONSTRUINDO O MODELO BIOMÉDICO, SÓCIO-CULTURAL E JURÍDICO DE IDENTIDADE PESSOAL

Há pelo menos 2500 anos a tradição filosófica tem se dedicado a caracterizar o que somos nós: eu, vocês e os indivíduos que de alguma forma julgamos semelhantes a nós. A tradição filosófica acredita que eu, vocês e eles possuímos algo que nos caracteriza e, segundo a tradição, nos distingue e identifica enquanto pessoas. Acredita, por assim dizer, em uma natureza humana, mais ou menos fixa e visivelmente delimitada. Esta forma de interpretar o que somos e, mais particularmente, de caracterizar os que devemos assumir como objeto de nossa consideração moral, como o foco de nossas principais políticas públicas e, finalmente, como aqueles aos quais se reporta o Direito, deixa ao relento um grande número de indivíduos, tradicionalmente, aqueles que de alguma forma desviam de um modelo normativo pré-estabelecido por estruturas de poder sócio-culturais, biomédicas e jurídicas hegemônicas. Nesta exposição pretendo defender uma caracterização mais ampla e flexível do que somos, de forma a refutar os padrões biomédicos e sócio-culturais que tem promovido a exclusão, perda de auto-estima e sofrimento de muitos indivíduos que fogem à estrutura heteronormativa hegemônica. Para tal, pretendo me servir de uma caracterização funcional do que somos, capaz de contemplar as características singulares de cada indivíduo e da construção de sua própria identidade. Minha tese é a de que somos todos sistemas funcionais dinâmicos, flexíveis, que se transformam e se moldam, numa tentativa de melhor se harmonizar com seu entorno e alcançar uma realização plena. De acordo com esta perspectiva defenderei então um compromisso moral com o florescimento dos funcionamentos básicos dos seres humanos, entendidos como sistemas funcionais complexos e diversos.

A caracterização de indivíduos como sistemas funcionais é própria a uma forma de individuação que pretende dissolver uma série de impasses gerados a partir de uma concepção dualista do que somos. O dualismo em sua versão tradicional, o dualismo ontológico, concebe os seres humanos como um composto de dois tipos de substâncias: uma substância pesante, uma mente, e uma substância física, um corpo.<sup>1</sup> Entendidos desta maneira, seria difícil justificar a consciência subjetiva que temos de nossa própria unidade e as razões pelas quais justificamos nossa forma de atuar no mundo. Acredito, por exemplo, que as diversas partes que compõem o meu corpo se movimentam em uma certa direção, porque eu acredito e desejo certas coisas. Acredito também que minhas pernas, meu sistema respiratório, assim como minha memória, minhas crenças e desejos, fazem parte de um todo integrado que me constitui enquanto um indivíduo. A resposta funcionalista ao problema da interação entre o mental e o físico busca resgatar esta crença bastante trivial de que somos um todo integrado.

De acordo com a perspectiva funcionalista, a forma adequada de individuar uma entidade é por recurso a suas propriedades funcionais. Desta forma o funcionalismo resgata também a nossa convicção de que alguns processos mentais podem ser realizados em estruturas com propriedades físicas distintas. Eles seriam multiplamente realizáveis. Ao identificar um evento mental por suas propriedades funcionais, estaríamos, assim, reconhecendo o caráter necessário de um componente material, porém não reduzindo o evento em questão às propriedades físicas da estrutura material que o realiza.

---

<sup>1</sup> O dualismo ontológico tradicional é ilustrado de forma exemplar por Descartes nas *Meditações*.

A forma mais usual de exemplificar a concepção funcional é através da construção de modelos ou máquinas programadas para realizar um tipo de funcionamento específico. Neste caso, as ilustrações vão desde máquinas mais simples como as que nos oferecem refrigerantes mediante a introdução de moedas de um determinado valor, até as máquinas conexionistas de tipo PDP (*Parallel Distribution Process*) ou redes neurais. Parece evidente que a complexidade das funções que usualmente realizamos exige que sejamos exemplificados por modelos flexíveis e bastante complexos. Complexos talvez o suficiente para não sermos, ainda, capazes de descrevê-los. Neste sentido a proposta funcionalista parece vulnerável a uma objeção de fato, mas, se estivermos corretos, poderá mostrar que, em princípio, nada impede que esta seja a forma mais adequada de descrever o que somos.

Seres humanos, segundo uma descrição funcional, poderiam, assim, operar como um programa flexível composto de vários módulos. No primeiro módulo estaria um *scanner*, responsável pela recepção dos *inputs*. A partir daí, podemos imaginar vários módulos entre os quais um módulo avaliador, responsável pela seleção das informações que chegaram à etapa final, qual seja, a produção de um comportamento específico. A peculiaridade deste tipo de programa estaria na sua capacidade de aprender, ou seja, de alterar o produto em função de um novo *input* que incluiria os efeitos produzidos pelo comportamento do agente nas etapas anteriores. Em outras palavras, o *output* gerado promoveria respostas externas que, por sua vez, seriam introduzidas no *input* e avaliadas pelo programa de forma a fornecer um novo resultado. É deste modo que um modelo programado para reconhecer letras, como o que é utilizado com sucesso nos correios, altera, ou melhor, aprimora, sua *performance*, na medida em que lhe são oferecidas grafias variadas de uma mesma letra e que o programador responde negativa ou positivamente ao seu reconhecimento ou não de uma letra. Tais modelos são capazes de reordenar os seus dados de forma a passar a reconhecer características anteriormente ignoradas.

Com base na análise funcional de modelos com programa flexível passaríamos, então, a atender algumas das principais características do modelo humano como, por exemplo, nossa capacidade de aprender a partir das experiências vividas e de responder de forma diferenciada, inédita, a novas situações. O processo de avaliação dos dados informacionais obtidos e a resposta consecutiva caracterizam o que julgo compreendermos como a capacidade de deliberar. Neste sentido, nosso tão proclamado poder de deliberação nada mais expressaria do que a totalidade do processo que envolve a verificação, seleção e avaliação de informações e, finalmente, uma resposta comportamental. Do mesmo modo, podemos ainda descrever o que chamamos de liberdade como uma capacidade de conduzir respostas/ações, com base numa avaliação e ponderação das diversas informações obtidas.

Se esta descrição for, realmente, sustentável, teríamos então que enfrentar suas consequências. Já de partida, vemos esmaecer a ideia de uma base fixa, imutável, detentora do que imaginamos ser a nossa essência propriamente humana. A pergunta acerca da identidade de cada ser deverá ser respondida por referência a uma rede de processos que envolve a *performance* de distintas funções, algumas das quais usualmente descritas através de um vocabulário mentalista. A esta rede chamaremos de *Self*. O *Self*, assim entendido, não é uma unidade transcendente que controla todo o sistema, nem uma parte específica do mesmo. Ele é uma rede ou uma conjunção de processos. Enquanto tal, ele está projetado no mundo e em constante processo de transformação. Seu campo informacional é composto de dados oriundos tanto dos limites internos, quanto externos ao próprio corpo. Dentro desta descrição, nossos limites tornam-se também flexíveis. Nosso *Self* já não pode ser identificado ao cérebro, nem delimitado pelos contornos do nosso corpo físico/biológico.

Se quisermos, por exemplo, pensar a nossa atividade cognitiva segundo o modelo funcional da relação *inputs/outputs* e estados mentais diversos, onde deveríamos estabelecer os limites do processo cognitivo? Segundo a perspectiva funcional a cognição não poderia

ser identificada como uma etapa específica do processo, um estado mental isolado, por exemplo, mas ela seria todo o processo. Neste caso, ela envolveria necessariamente uma complexa rede de *inputs*, internos e externos e *outputs*. Os elementos que compõem o processo cognitivo fazem, assim, parte de uma estrutura dinâmica, onde os papéis desempenhados estão em constante permuta. Registros deixados em livros, diários, computadores e no nosso entorno ambiental ocupam um papel tão fundamental em nosso *set* informacional, quanto nossas sensações, traços de memórias e as operações realizadas no nosso cérebro.

O papel desempenhado por objetos localizados fora dos limites do nosso corpo, ou ainda, por artefatos, no nosso processo cognitivo, talvez explique porque nosso raciocínio se vê debilitado quando perdemos nossa agenda ou as informações que guardamos em nossos computadores. Pode explicar também a falência cognitiva de idosos que são afastados do lugar, pessoas ou objetos que lhes eram familiares. Segundo esta visão, nosso processo cognitivo se estende, necessariamente, para além do nosso cérebro e dos limites do nosso corpo, pois ele envolve, como parte constitutiva de seu mecanismo, os *inputs* que compõem o conteúdo de nossos pensamentos e, o que em vocabulário kantiano chamaríamos, a síntese dos mesmos através de conceitos. A linguagem é ela mesma um artefato que incorporamos à nossa estrutura cognitiva e que assume o papel de projetar no mundo parte de nossos conteúdos mentais. A mente ou o Self, entidade narrativa à qual reportamos não apenas nossa cognição, mas a totalidade de nossos estados psicológicos, não é uma entidade que se relaciona ou representa o mundo, mas sim uma rede de processos no mundo.

Nosso Self não tem como limite o cérebro ou nossa estrutura corporal. Ele incorpora em si objetos e se projeta no mundo. Muitos destes objetos são sistemas acoplados que nos permitem realizar uma série de tarefas e potencializar nossos funcionamentos. Eles abrangem desde objetos como óculos, dentaduras, aparelhos auditivos, bengalas até próteses mamárias ou genitais, pernas mecânicas, celulares, microcomputadores etc.

Sob o ponto de vista moral considero que uma das principais vantagens desta visão é que ela retira o estigma que muitos indivíduos carregam de serem pessoas disformes ou “pessoas com deficiência”, amplamente caracterizadas por necessitarem de um complemento dito artificial ou mecânico para realizar seus funcionamentos básicos e/ou por incorporarem a sua identidade pessoal elementos claramente desviantes dos padrões hegemônicos. O importante aqui é ressaltar que todos os seres humanos possuem sistemas acoplados. Todos possuem objetos que incorporaram como parte constitutiva de sua identidade narrativa. Alguns de nós, contudo, se redem a um processo de autoilusão que faz com nos consideremos criaturas genuinamente puras, pertencentes a uma espécie única, que curiosamente se define por oposição aos seres que julgamos pertencer a uma categoria outra, também, frequentemente considerada, hierarquicamente inferior.

De acordo com o modelo proposto a ausência ou presença de certos atributos e/ou capacidades não pode ser caracterizada como um desvio/transtorno ou deficiência, pois todos possuímos atributos e capacidades diversas e as exercemos em níveis distintos no decorrer de nossa existência. Isso significa que precisamos estar atentos a diversidade de demandas que cada indivíduo possa vir a possuir em decorrência de sua forma singular de constituição identitária. Um entorno inadequado faz com que o indivíduo não consiga realizar plenamente seus funcionamentos. Uma sociedade incapaz de acolher demandas que não estejam conforme um modelo hegemônico, pré-fixado sócio-culturalmente, gera adoecimento, deficiência, perda de auto-estima, falta de vínculo e compromisso social.

Indivíduos transexuais, transgênero, intersexo ou indivíduos com genitárias ditas ambíguas, com padrões que conformação física ou comportamental que vulgarmente interpretados como destoantes de sua conformação genética são apenas indivíduos

singulares, assim como todos os demais. Sob o ponto de vista político o estabelecimento de grupos identitários específicos pode representar uma poderosa arma na luta por direitos comuns. Contudo, não podemos esquecer que a fixação de qualquer modelo identitário é uma arma perigosa, pois gera, inevitavelmente, exclusões, indivíduos negativamente caracterizados como desviantes e a invisibilização de demandas singulares, próprias a qualquer indivíduo. Ao forçarmos a moralidade e a justiça nos funcionamentos básicos dos diversos sistemas funcionais/indivíduos, pretendemos contribuir para o florescimento de todos aqueles que, a sua própria maneira, buscam garantir uma integridade pessoal e, como ela, a autorealização. Neste sentido, a adequação de nossas instituições às demandas mais básicas de todos os indivíduos que a compõem deveria ser o foco privilegiado de políticas públicas comprometidas com um princípio moral, universal, de respeito.

#### I. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DIAS, M. C. (org) *A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusive*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015.

DIAS, M.C. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2016.

# O SEXO TRAVESTI COMO UM FATOR POLÍTICO

DE CASTRO SILVA ZACARIOTTI, DANIEL JOSÉ  
WESOŁOWSKI MOLINA, ANELISE

# O SEXO TRAVESTI COMO FATOR POLÍTICO <sup>1</sup>

## I. INTRODUÇÃO

O presente artigo vem para questionar e refletir sobre a importância das atuais subversões e reinvenções geradas pelas ocupações dos espaços midiáticos por pessoas travestis na realidade brasileira. O Brasil, principalmente nesta última década de 2010, vem passando por uma reestruturação social e ideológica a partir do agendamento gerado por celebridades e políticos quanto às questões do meio LGBTI. Fazendo um recorte mais específico, o objeto do nosso olhar é a narrativa, muitas vezes explícita, das dinâmicas sexuais de identidades de gênero dissidentes através da música e da arte, ou seja, letras e performances de artistas travestis do Brasil. No presente artigo estaremos desenvolvendo uma primeira fase da pesquisa, que contempla a tomada de dados bibliográficos e uma breve reflexão sobre o cenário artístico travesti no Brasil a partir de uma artista travesti brasileira que ocupa um lugar privilegiado dentro do contexto geral desse tipo de manifestação artística no país.

Traremos os espectros que corroboram com a (r)existência de um fator político na estética transexual, transgênera e travesti, como o coronelismo (raiz histórica de grande importância para nossa formação cultural) e a posição de liderança do Brasil dentro da pesquisa realizada pela ONG Transgender Europe em relação às mortes de pessoas trans. Tais fatores são indiciais para pensar a atuação de artistas travestis e o papel que uma estética travesti tem para dotar tais indivíduos de um papel de protagonismo político e não apenas de entretenimento e/ou como vítimas. Como travesti entenderemos, para efeito da presente pesquisa:

as travestis geralmente vão dizer que não são nem homens e nem mulheres, mas um terceiro gênero, um não gênero, uma mistura de ambos os gêneros: homem e mulher, ou simplesmente travesti. Mas o papel de gênero das travestis continua sendo feminino, ou seja, elas geralmente vão continuar se apresentando e querendo ser tratadas no feminino, ou de acordo com aquilo que a sociedade considera feminino. O que não é uma regra escrita na pedra pois, em se tratando de identidades humanas, nada é fixo. <sup>2</sup>

Portanto, traremos a travesti e o sexo travesti como uma categoria à parte dos gêneros masculinos e femininos e não como uma gradação entre eles.

Pensamos que uma segunda fase da presente proposta seria um estudo netnográfico para entender as interações entre o conteúdo produzido e difundido online por artistas travestis brasileiras e o público, nos aprofundando nas comunidades virtuais que consomem esse tipo de produção artísticas e a natureza dos comentários postados. Mas para chegar à pesquisa de campo a qual nos propomos, é essencial o entendimento de alguns conceitos e a reflexão a respeito da estética produzida pelas minorias que, acreditamos, transforma um conteúdo que poderia ter um caráter superficial em algo com poder de transformação política e social.

---

<sup>1</sup> Artigo desenvolvido durante os trabalhos do projeto de pesquisa em Comunicação e Gênero desenvolvido na Universidade Católica de Brasília.

<sup>2</sup> Definição feita pela ativista trans Daniela Andrade disponível em: <http://www.naomekahlo.com/single-post/2015/04/18/Cis-Trans-Travesti-o-que-significa>

## II. METODOLOGIA

Em uma primeira fase da pesquisa, realizamos o levantamento bibliográfico sobre questões de gênero bem como conteúdo sobre o corpo e sobre a performance, estabelecendo conexões com a concepção de produtos comunicacionais condizentes com nosso universo de pesquisa. Partindo de tal trabalho, apresentamos neste artigo os conceitos que servirão como base para um trabalho empírico que será desenvolvido em uma segunda fase, onde será utilizado o método netnográfico.

Em primeiro lugar, e como conteúdo principal do presente artigo, considerou-se de suma importância estabelecer um ambiente contextualizador do problema de pesquisa, a fim de justificá-lo e explicá-lo. Ainda no presente texto, procuramos definir os conceitos chave que dão aporte a esta e às demais fases da pesquisa.

Para iniciar uma análise da estética travesti, nos propomos, ao final do trabalho, trazer algumas letras de música e performances de uma artista brasileira que é uma das mais proeminentes representantes do movimento artístico e político da militância travesti hoje - o alcance de público e a presença desta artista nos meios digitais foram nosso critério de escolha. Desenhamos então uma forma de refletir sobre a produção da artista escolhida baseando-nos em algumas letras de música e em alguns vídeos encontrados ambos na internet. Dessa forma, aliando a letra das músicas à performance do corpo travesti apresentada nos vídeos, obtivemos algumas definições e proto-categorias que servirão de base para nossa análise netnográfica que será objeto das próximas etapas da pesquisa.

Nosso trabalho será, então, confirmar se tais características se repetem em outras manifestações artísticas travesti e se o caráter eminentemente político que consideramos presente até aqui é mantido, mesmo em produções com um menor alcance de público - realizaremos este a partir da análise do discurso.

A Análise do Discurso pode demonstrar que aquilo que é lido não é a realidade, mas apenas um relato da realidade propositalmente construído de determinado modo, por um sujeito. Através do destrinchamento do funcionamento dos textos e da consequente observação de sua articulação com as formações ideológicas, ela permite desvendar, no contexto da sociedade, o confronto de forças, as relações de poder, os dominós de saber. A AD considera essencial a relação da linguagem com a exterioridade, que pode ser compreendida como as condições de produto do discurso. Nessas condições estão incluídos não apenas o falante e o ouvinte, mas também o contexto histórico-social e ideológico da comunicação. (Gilberto de Andrade Martins; Carlos Renato Theóphilo 2016: 101)

Considerando a cibercultura como uma das mais importantes matrizes de sentido de nosso tempo, utilizaremos o método netnográfico para proceder um estudo experimental e uma reflexão a respeito do sexo travesti nas mídias digitais e como a estética travesti tem impresso um caráter político e de militância a algo que poderia passar por mero entretenimento. Acreditamos que o ciberespaço é este não-lugar que liberta a expressão artística mas que, no caso da produção travesti, não a descompromete com as lutas políticas e de sobrevivência que marcam a vida destes indivíduos.

A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos e que, contrariamente à modernidade baudelairiana, não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a 'lugares de memória', ocupam aí um lugar circunscrito e específico. (Marc Augé 1994: 73)

Em termos de caminho metodológico, propõe-se a composição de um *corpus* de pesquisa que será poliforme, composto de letras de música e experimentos artísticos. Optamos por tal natureza de *corpus* para enriquecer nossa reflexão a respeito da estética travesti e abarcarmos alguns aspectos importantes que fazem de tal estética uma estética política. Como critério de escolha para as artistas que serão trazidas para a presente proposta, utilizou-se o fato delas serem todas declaradamente travestis e militantes da causa LGBTI, ou seja, aquelas que estão totalmente sobrepostas às comunidades físicas reais e considerando as condições sociais que geram tanto as interações como a escolha das plataformas de distribuição de informações (FOSTER, 1997).

### III. DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

O presente artigo vem questionar e entender os elementos relacionados ao sexo e ao gênero dentro da realidade brasileira, como os mesmos ocorrem em corpos e performances divergentes, em especial as performances travestis, e como estas influenciam as relações sociais de maneira política. Para isto, devemos entender brevemente questões relacionadas a performance e ao corpo.

Trazemos um conceito tirado de um viés artístico para a conceituação de performance, mais especificamente, para entender o que a performance proporciona para o corpo.

Em síntese, a performance procura transformar o corpo em um signo, em um veículo significativo. Essa unidade de trabalho se apresenta numa variedade de sentidos (no sentido perceptivo do termo): visual, olfático, tátil, auditivo etc. (Jorge Glusberg 2005: 76)

Como apresentado por Glusberg, pesquisador das Artes cênicas com foco na performance e no corpo, a performance coloca o corpo em evidência, dando a este um caráter máximo de significação e reconhecimento. Este pensamento é vital para o presente artigo que considera o corpo como o local onde os diversos fatores sociais, como o gênero, acontecem e são reconstruídos. Sendo assim, a performance – e a junção desta com o conceito de gênero – dá ao corpo um caráter de atividade social. Este caráter é basal se desejamos entender o gênero não apenas como um fator advindo de construções sociais e que, o corpo seria muito além de apenas um recipiente onde estes fatores seriam agentes.

O corpo não é um lugar onde as informações que vêm do mundo são processadas para serem depois devolvidas ao mundo. O corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão. O corpo é o resultado desses cruzamentos, e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas. (Christine Greiner 2005: 130)

Pensar este corpo ativo e nos ajuda a pensar os sujeitos aqui estudados - sujeitos que são a junção de todo um papel histórico de formação social resultante de colonizações – sendo agentes ou pacientes destas –, de toda uma situação de velocidade de informação na contemporaneidade e, sujeitos resultantes de vidas e experiências particularmente formantes. Tal dinâmica se apresenta como complexificadora e também como fonte das evidências necessárias para o aprofundamento no que diz respeito às leituras destes corpos, bem como à leitura e interpretação do papel destes corpos no redesenho das relações sociais e de gênero no Brasil. Portanto nossa abordagem histórica, de contexto também filosófica, bem como o intercruzamento de tais fatores, respondem às necessidades da pesquisa e, esperamos, terão grande importância para as fases futuras.

Pensamos também o papel dos corpos dentro deste contexto de gênero, como os mesmos se alteram, se reinventam e reivindicam espaços de maneira aleatória e pessoal a partir do local da experiência – que é estritamente pessoal e intransferível.

Não se trata de perceber apenas corpos que entram em relação com outro. É a totalidade formada pelo corpo, pelo intelecto, pela emoção, pelo caráter do EU, que entra em relação com o outro. Cada ser humano é a história de suas relações sociais, perpassadas por antagonismos e contradições de gênero, classe, raça/etnia. (Heleieth Saffioti 1992: 210)

A partir desta breve contextualização, podemos partir para um pensamento mais centrado na ocupação por parte de tais corpos dos espaços ditos virtuais:

E, apesar de os corpos, por definição, não aparecerem mais no interior dos novos 'meios visuais acelerados de comunicação', eles são eficazes nos pressupostos da mediação deles dependente, seja como corpos humanos, que produzem e consomem, seja como aparelhos e máquinas, que lançam, sustentam, carregam imagens. Quem acompanha a tendência da desmaterialização mediatizada já não os encontra. No *mainstream* estão apenas imagens de corpos ou máquinas, imagens - no melhor dos casos - de imagens. Na direção oposta, contudo, com a radicalidade correspondente de um pensamento levado às últimas consequências, pode-se, considerando condições ampliadas, farejar corpos pesados, que oferecem não apenas um contra-apoio para a provisoriabilidade mas que devem também valer como suas reais "causadoras". Assim como a mancha cega na vista é a 'verdadeira' base da visão, assim são os corpos, sob os pressupostos de sua não-mediatizabilidade, motores e motivos da mediação universal. (Dietmar Kamper 1998: 04)

Através da concepção de Dietmar Kamper sobre a imanência dos meios e dos corpos que os habitam, podemos considerar que a virtualização dos corpos e sua suposta ausência dos meios digitais, na verdade pode ser lida como uma transformação de natureza de tais corpos que ocupam um maior espaço e-territorial e simbólico justamente por abrir mão do espaço físico. Na nossa compreensão, a virtualização do corpo travesti foi o que possibilitou a sua difusão e a entrega da mensagem política em espaços nunca antes possíveis. Portanto o meio ganha um espaço de importância na presente pesquisa e coloca o corpo virtual travesti como um corpo pesado em termos simbólicos quando se trata das mais recentes e profundas transformações a respeito das concepções tradicionais de sexo e gênero.

Entrando nas questões relacionadas ao sexo, traremos os estudos de Cláudio Blanc. Blanc faz uma revisão histórica do sexo, passando por pontos relacionados aos cultos e crenças religiosas até o estado de tabu que está constantemente associado ao sexo em grande parte das sociedades contemporâneas. Percebemos que, principalmente nos tempos atuais, o sexo é tipo como um fator que deve ser ao máximo deixado entre quatro paredes – com exemplos que podem ir desde a banalização do ensino relacionado ao sexo nas escolas até a crítica de corpos ditos como sexualizados em ambientes comuns.

As manifestações artísticas e comunicacionais, que aqui trazemos como exemplo, mostram que, as travestis propõe um repensar deste espaço do sexo como algo particular e privado – com a utilização de linguagens explicitamente sexuais (assim como biográficas) e com a exposição máxima da plasticidade de seus corpos.

Antes de trazermos os exemplos devemos ainda entender porque este ato de utilização do sexo pode ser considerado um fator político. A política em sentidos primordiais pode ser definida como o ato de governar ou de tomar decisões em prol de um grupo ou sociedade. Vemos a ascensão de democracias nos últimos séculos, com a queda das diversas autocracias e oligarquias, sendo a democracia um espaço onde o povo tem poder – o poder de muitos –, sendo que, este poder se faz, em geral, por meio das votações diretas.

Quanto tratamos de representações políticas estamos falando de como os mais diversos grupos sociais estão representados por seus eleitos políticos – como por exemplo questões de equiparidade de gênero e de raça dentro dos representantes sociais.

A representação é necessária porque a rede da vida social moderna frequentemente vincula a ação de pessoas e instituições num determinado local a processos que se dão em muitos outros locais e instituições. Nenhuma pessoa pode estar presente em todos os organismos deliberativos cujas decisões afetam sua vida, pois eles são numerosos e muito dispersos. Ainda que as expectativas de um cidadão sejam frequentemente desapontadas, ele espera que outros pensem em situações como a dele e as representem nos respectivos fóruns de discussão. (Iris Marion Young 2004: 144)

Young nos traz a importância da representação política para a satisfação dos diversos grupos em questões como políticas públicas e atendimento das necessidades básicas específicas. Sendo assim, acreditamos que com a colocação de seus corpos, subjetividades e sexualidades nos meios artísticos e comunicacionais e com um traço de conexão com o sexo extremamente presente, as travestis demandam por esta representação.

Apesar de acreditarmos que o Brasil ainda necessite algumas evoluções em termos de pensamento social e questões relacionadas ao preconceito e a binariedade de gênero presente em grande parte das instâncias governamentais, com a tomada de espaços por parte destas travestis estamos caminhando para um cenário de maior preocupação e atenção a este grupo marginalizado da sociedade brasileira – podemos dizer que esta ocupação de mídias já é uma grande saída da marginalização. Sendo que, consideramos a ocupação de um cargo representativo público por uma travesti o próximo passo para a valorização destes indivíduos. Justamente pela natureza de pressão que é exercida por esse tipo de sujeito, ao qual não é permitido, ainda, o acesso direto às posições de poder e a lugares de fala ditos como privilegiados.

Movimentos sociais têm um papel importante na atenuação das fronteiras entre o gêneros bem como os preconceitos e a violência: o movimento feminista tomou a frente na discussão de gênero para defender os direitos políticos e sociais da mulher, mas o movimento hippie, o movimento negro e, mais evidentemente hoje, o movimento LGBTI, foram e são fortes aliados em chamar a atenção para as necessidades daqueles que não possuem ainda voz política, e também em acenar para o crescente número de diferentes identidades de gêneros que reivindicam direitos e representação. Mas observa-se que a arte e as manifestações da cultura exercem uma pressão efetiva, porém suave e sutil, sobre as fronteiras de gênero, resultando em lentas porém efetivas transformações (MOLINA, 2016).

Pode-se entender também e como forte possibilidade que a era das imagens numéricas e da informação difundida instantaneamente pela internet como uma oportunidade não apenas de dar forma a novos tipos de pressões suaves e inquietantes no que se refere a fronteiras de gênero, mas também de exercer essas pressões de forma mais rápida e com muitos pontos de contato. Serão muitas pessoas a receber essas informações (seja em forma de fotografia, filmes, textos ou mesmo dialogando com pessoas que não seriam acessíveis geograficamente se não fossem os recursos digitais), consumindo e não apenas replicando; bricolando e acrescentando camadas e camadas da sua própria visão e experiência sobre cada uma dessas novas informações (MOLINA, 2016, p. 7).

Levando em conta o argumento acima, o da natureza das pressões, acreditamos também que a performance exercida pelas travestis e a o enquadramento de suas existências como essencialmente marginais, são fatores determinantes para a conceitualização de tais performances como políticas e como determinantes de outras estéticas igualmente engajadas

e merecedoras de atenção. Por isso traremos agora, exemplos que mostram como as referidas travestis ocupam e trazem seus fazeres artísticos para a mídia. Traremos Linn da Quebrada, performer e cantora travesti. Linn iniciou sua carreira musical em 2016 e desde então vem trazendo diversas discussões sociais e de gênero para suas músicas e seu público, principalmente com a utilização de termos tidos como pejorativos em uma situação de empoderamento – como bixa, preta e travesti – e também por ressaltar suas origens – favela. A seguir, algumas de suas músicas<sup>3</sup>.

<b>Letra</b>	<b>Música</b>
Então deixa sua piroca bem guardada na cueca Se você encostar em mim faço picadinho de neca [...] Iih aí, o machão ficou com medo? Mas pra que eu quero sua pica Se eu tenho todo esses dedos	Necomancia
De pernas pro ar tudo de cabeça pra baixo Troquei os paus pelas mãos Aqui o buraco não é pra macho [...] Ser viada não é só close, batão, glitter e purpurina [...] Se eu quiser eu desço do salto Senão te enfrento de cima	Tomara
Bixa, travesti, de um peito só, o cabelo arrastando no chão E na mão sangrando, um coração Bixa, só Trava, só	Bixa Travesty
Então olha só, doutor! Saca só que genial Sabe a minha identidade? Nada a ver com xota e pau! Viu?	Pirigoza
Eu vou te confessar que às vezes nem eu me aguento Pra ser tão transviada assim, precisa ter muito Muito, muito muito muitoooo, mas muito talento!	Absolutas
Continue a navegar Continue a travecar Continue a atravessar Continue a travecar	Sereia
Tentei falar com várias pessoas e ninguém me deu atenção, só porque sou travesti [...] Nem vem com esse papo Feminina tu não come? Quem disse que linda assim Vou querer dar meu cu pra homem??"	Talento
De noite pelas calçadas Andando de esquina em esquina Não é homem nem mulher É uma trava feminina Parou entre uns edifícios, mostrou todos os seus orifícios Ela é diva da sarjeta, o seu corpo é uma ocupação É favela, garagem, esgoto e pro seu desgosto	Mulher

<sup>3</sup> Letras disponíveis em: <https://www.letras.mus.br/mc-linn-da-quebrada/>.

Está sempre em desconstrução [...] Bato palmas para as travestis que lutam para existir E a cada dia batalhando conquistar o seu direito de Viver brilhar e arrasar?	
E agora macho alfa, não tem mais pra onde fugir Enviadesci, enviadesci Já quebrei o meu armário, agora eu vou te destruir Porque antes era viado Agora eu sou travesti	Enviadescer

Vemos nas letras das músicas de Linn da Quebrada diversos fatores que corroboram com o pensamento de ocupação de espaços pelas travestis. Os pontos que mais nos importam dentro da presente pesquisa são a autodenominação de bixa e de travesti – por criar um ambiente de colocação social e de quebra com tabus e preconceitos relacionados a estas palavras.

A autodenominação da bixa travesti feminina em contraponto com o macho – com o indivíduo que representa a lógica falocêntrica da sociedade, mas não só isso, também uma "normalidade" em relação ao gênero –, a quebra da noção de identidade codependente dos genitais e, a colocação explícita do espaço de vivência da travesti e de suas práticas sexuais nos parecem definidores de um espaço de resistência que transborda o estético e se estabelece como demonstração pública de uma identidade política até aqui silenciada pelos padrões morais. É importante ressaltar que tal figura não passa a existir agora, apenas se mostra aos olhos de todos e se recusa a atenuar sua figura, características e modo de vida em busca de uma aceitação. A travesti representa um "voo abaixo dos radares" da mídia pois é tão subversiva em sua performance que não permite uma acomodação ao sistema moral e sim se impõe como representante de uma estética das minorias: forte, agressiva, sexual e, por isso, dotada do mais selvagem potencial de mudança brusca política e social.

Este último aspecto é o mais importante quando tratamos de política. Quando a cantora nos traz frases como “Não é homem nem mulher. É uma trava feminina”, “Tentei falar com várias pessoas e ninguém me deu atenção, só porque sou travesti”, “Ser viada não é só close, bafão, glitter e purpurina” e “Já quebrei o meu armário, agora eu vou te destruir. Porque antes era viado. Agora eu sou travesti” vemos o fato de que a simples existência travesti já é um fator de resistência e luta. Considerando que as travestis estão além de um masculino ou feminino (ideais do padrão binário), elas estão constantemente construindo suas identidades subversivas frente à sociedade e não estão presentes só para "dar close" ou servir de entretenimento e sim para servir como ruptura de um padrão.. Sendo assim, Linn da Quebrada nos traz mostra a oportunidade que o linguajar direto e explicitamente sexual e associado à ironia abre espaço para que subjetividades dissidentes possam se auto afirmar – sem terem de se enquadrar nos padrões sociais relacionados à linguagem e ao enquadramento de corpos.

Ressaltamos ainda o caráter de positividade trazido nas músicas de Linn. Apesar de mostrarem as situações de preconceito e violência presentes nas vidas travestis, elas em nenhum momento demonstram um tom de descontentamento com sua subjetividade, e sim, uma constante afirmação de seu espaço e de seus direitos de maneira positiva.

Linn da Quebrada traz ainda o fator de extrema plasticidade em relação a seu corpo e suas performances tantos em videoclipes quanto em apresentações ao vivo. Traremos alguns exemplos e imagens da cantora para mostrarmos essa plasticidade e significação do corpo.



FONTE: PÁGINA DO FACEBOOK DE DIVULGAÇÃO DA CANTORA

Quando vemos Linn da Quebrada já nos deparamos com um corpo divergente. Negra, Bicha e Travesti. Percebemos que a artista traz características de resistência e posicionamento político desde o início de sua presença em meio à sociedade. Quando vemos Linn subir ao palco com suas músicas extremamente relacionadas ao caráter do sexo, em seus clipes, em suas entrevistas que diz frases como: Não sou nem atriz e nem ator, sou atroz, produzindo um documentário chamado "Meu corpo é político" vemos uma travesti questionando seu espaço social e político.

Trazer seu corpo como espaço de representação e representatividade travesti é um elemento de extremo posicionamento político frente às constantes repressões que as travestis sofrem frente a parcela da sociedade que ocupa os principais cargos de representação política. Linn da Quebrada transforma seu corpo e sua vivência em pura vivência artística. Ao trazer um corpo que tem significância divergente e posicioná-lo a partir de um trabalho de plasticidade, performance e música em um espaço de mídia e entretenimento a travesti resiste.

Sendo assim, acreditamos que com a utilização do corpo como um elemento plástico e visual e a música como um elemento de colocação social, por parte da Linn da Quebrada, e associando estes elementos a linguagem e ações sexuais as travestis estão cada vez mais conquistando seus espaços frente às ignorâncias sociais, e também, questionando o lugar do sexo na sociedade.

#### IV. CONCLUSÃO

Ao pensarmos em uma estética própria das produções travestis, podemos citar algumas características que consideramos definidoras para os resultados e os aspectos trazidos no presente artigo. Seriam estas (em ordem de importância):

1. A linguagem de cunho explicitamente sexual;
2. A musicalidade essencialmente brasileira (herdada do *funk*) porém com características próprias;
3. A máxima plasticidade do corpo e da palavra;
4. A recorrência de temas ligados à violência e ao preconceito, porém sem um cunho pessimista e sim de afirmatividade identitária;
5. O uso da ironia.

Assim acreditamos que tais características recorrentes nos produtos artísticos e letras de música selecionados nesta etapa da pesquisa são bases sólidas para a construção de uma estética das minorias, uma estética engajada politicamente que busca trazer à tona os horrores até aqui vividos pela população travesti, sua invisibilidade política e social e a violência física e simbólica que tem marcado tais existências. Ao mesmo tempo que, justamente por uma questão estética e de entretenimento, busca relatar tais fatos com uma fina camada de humor e com muita acidez.

O uso do sexo como pano de fundo constante para as letras e para as performances é, sem dúvida, parte desta atitude de resistência e dá o caráter do embate e do enfrentamento, já que sexo travesti é, ao mesmo tempo, um sexo homossexual que utiliza de uma estética heterossexual, desta forma poderia ser tido como o sexo que mais pode agredir a heteronormatividade.

Tais apontamos apresentados no presente artigo vão servir como base teórica para a segunda fase da presente proposta de pesquisa, que investigará a natureza das interações entre as comunidades virtuais e a produção artística travesti. Averiguando o quanto deste conteúdo pode ser considerado como instrumento instigador de visibilidade e representatividade para este grupo social altamente marginalizado até aqui.

## V. BIBLIOGRAFIA

Augé, Marc (1994): Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus.

Blanc, Cláudio (2010): Uma Breve História do Sexo. São Paulo: Gaia.

Butler, Judith (2010): Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Butler, Judith (2004): Undoing gender. Nova York: Routledge.

Castro, Susana (2014): Filosofia e Gênero. Rio de Janeiro: 7Letras.

Dicelared, (2003): Estudio del servicio de ADSL en comunidades virtuales. Netnografía del ADSL en España. Disponível em: <http://www.buzzmaps.net/files/DiceLaRed-NNG-ADSL-10031.pdf> . Acesso em: 05 de junho de 2017.

Foucault, Michel (2009): Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão. Petrópolis: Vozes.

Glusberg, Jorge (2005): A Arte da Performance. São Paulo: Perspectiva.

Greiner, Christine (2005): O corpo: pistas para estudos interdisciplinares. São Paulo: Annablume.

Kamper, Dietmar (2003): Imanência dos media e corporeidade transcendental. Oito postos de observação para um futuro medial. Disponível em <<http://www.eca.usp.br/nucleos/filocom/traducao8.html>>. Acesso em: 13 de junho de 2017.

Laqueur, Thomas (2001): Inventando o Sexo: corpo e gêneros dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Marion Young, Iris (2000): Representação Política, Identidade e Minorias. Oxford: Oxford University Press.

Martins, Gilberto de Andrade; Theóphilo, Carlos Renato (2016): Metodologia da Investigação Científica Para Ciências Sociais Aplicadas. São Paulo: Atlas.

Molina, Anelise W. (2016): Sobre Fronteiras e Pressões Suaves. Disponível em: [https://www.academia.edu/29966846/SOBRE\\_FRONTTEIRAS\\_E\\_PRESS%C3%95ES\\_S\\_UAVES\\_](https://www.academia.edu/29966846/SOBRE_FRONTTEIRAS_E_PRESS%C3%95ES_S_UAVES_). Acesso em: 13 de junho de 2017

Recuero, Raquel (2009): Redes Sociais na Internet. Porto Alegre: Editora Meridional.

Saffioti, Heleieth (1992): Rearticulando gênero e classe social. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

**NOVOS ESPAÇOS, MESMOS DISCURSOS?  
REFLEXÕES SOBRE MEDIATIZAÇÃO E PODER  
FEMININO NO REINO DE DEUS**

MONISE MARTINEZ

# NOVOS ESPAÇOS, MESMOS DISCURSOS? REFLEXÕES SOBRE MEDIATIZAÇÃO E PODER FEMININO NO REINO DE DEUS

## I. INTRODUÇÃO

O termo «mediatização» foi empregado pela primeira vez pelo sociólogo Ernest Manheim (1900–2002), em 1933 (Lundby 2014). Originalmente usado para descrever os processos de comunicação via imprensa como uma mudança neste campo, na atualidade o termo é usado para designar um conceito relativamente consensual sobre as mudanças inter-relacionadas entre os *media*, a comunicação, a cultura e a sociedade (Couldry e Hepp 2013; Lundby 2014). Assim, tem sido empregado sobretudo nas investigações sobre comunicação centradas em compreender a influência dos *media* a partir de sua materialidade e do seu poder de formatação das/nas sociedades modernas (Couldry e Hepp 2013).

No campo dos estudos sobre *media* e religião, as reflexões teóricas sobre mediatização se consolidaram após a publicação de «The Mediatization of Religion» (2008), de Stig Hjarvard (Lövhheim 2014). Contribuindo com os debates que impulsionavam as investigações neste campo desde a década de 1970, Hjarvard teorizou sobre a mediatização da religião realizando uma leitura «institucional» do processo (Lövhheim 2014). Assim, entendendo a sociedade como um sistema composto por domínios relativamente autônomos que se sobrepõem e interagem, analisou o processo a partir do caso dos países nórdicos e, embora tenha frisado a importância de contextualizá-lo para compreendê-lo, discriminou alguns padrões que acreditava serem comuns às sociedades ocidentais mediatizadas quanto as influências dos *media* na religião (Hjarvard 2008).

Em alguns dos seus trabalhos posteriores, Hjarvard sistematizou estes padrões valendo-se das metáforas empregadas por Meyrowitz (1993) para compreensão das formas de ação dos *media*. Assim, pontou que, em termos de mediatização da religião, enquanto «canais», os *media* se tornaram a principal fonte de informações religiosas na sociedade; enquanto «linguagem», haviam modelado as crenças às suas lógicas; enquanto «ambiente», passaram a exercer algumas das funções desempenhadas pelas religiões institucionalizadas, eventualmente substituindo-as enquanto autoridade. Neste sentido, compreendendo a complexidade multifatorial dos *media*, afirmou que, na interação com a religião, eles pareciam contribuir com transformações relacionadas ao modo de exercê-la e vivenciá-la, eventualmente podendo enfraquecê-las enquanto instituição em algumas das sociedades atuais (Hjarvard 2011, 2016, 2017).

Em um artigo-resposta direcionado a Hjarvard, Lynn S. Clark (2011) problematizou, a partir da análise de um vídeo viral de uma cerimônia de casamento, a suposição de que, por meio da mediatização, os *media* substituíam e/ou deslocavam o papel de autoridade da religião. Desta forma, sugerindo que os meios de comunicação contribuíam, em verdade, com uma «personalização do religioso» e, através disto, reconstituíam o papel da religião, Clark apresentou uma definição alternativa de mediatização, definindo-a como um processo que «amplia o desenvolvimento das indústrias independentes e de suas narrativas, colaborando com novas formas de ação e interação [...]» (Clark 2011:167).

Na perspectiva de Mía Lövhheim (2014), a definição de Clark foi fundamental à abertura de precedentes para que os conceitos de agência e mudança social fossem vistos, em termos de mediatização, como resultados de uma interação complexa entre tecnologia, práticas culturais e sociais, e ações individuais específicas, pois permitia que fossem também pensados em relação aos impactos sociais e políticos dos *media* fora da esfera pública (Lövhheim 2014). Neste sentido, valendo-se da concepção de mediatização de Clark (2011) e, ao mesmo tempo, dos seus pontos

de concordância com Hjarvard, Lövheim publicou um artigo em que, de um ponto de vista feminista, procurava sinais do como a mediatização da religião podia, eventualmente, empoderar mulheres ao melhorar sua agência por meio de novas alternativas de expressão (Lövheim 2016).

Neste trabalho, partindo da tese de Joshua Meyrowitz (1986) sobre as contribuições da mediatização para mudanças nos papéis de gênero tradicionais decorrente da ascensão dos *media* eletrônicos, Lövheim questiona se, na atualidade, a mediatização não poderia aumentar as possibilidades das mulheres representarem a religião em espaços públicos e, por meio disto, transgredirem os frequentes argumentos teológicos que sancionam a sua pertença à esfera «privada» do lar. Assim, tomando como exemplos estudos de casos em comunidades cristãs, judaicas e muçulmanas, Lövheim conclui que, por um lado, algumas formas de mediatização são capazes de desafiar as regras estabelecidas pelas autoridades religiosas tradicionais quanto à agência das mulheres, mas, por outro, podem também reforçar sua exclusão da esfera pública.

## II. MEDIATIZAÇÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO: O PAPEL FUNDAMENTAL DA IURD

No Brasil, o processo de mediatização da religião tornou-se eminente durante a década de 1950 (Martino 2017). Período marcado pela chegada dos missionários norte-americanos Harold Williams e Raymond Boatright, da International Church of the Foursquare Gospel, foi durante esta década e também a seguinte que, influenciadas pelas práticas de pregação destes missionários, as denominações praticantes do evangelismo baseado na cura divina converteram o rádio num meio proeminente para evangelização das massas (Campos 2004; Mariano 1996). Essa prática, importante para a formação de uma rede de sustentação das lideranças carismáticas no Brasil, exigiu uma reestruturação das organizações religiosas atuantes quanto a utilização dos *media* para as atividades de evangelização naquele momento (Martino 2017), acomodando-se às dinâmicas do que Hjarvard (2017) têm designado «Primeira Onda da Mediatização». Contudo, foi especialmente a partir da metade da década de 1970 que o processo se intensificou no contexto brasileiro (Martino 2017).

No campo religioso, os anos 1970 foram marcados pela ascensão do neopentecostalismo, consolidado a partir da fundação de denominações que, encabeçadas por pregadores brasileiros, diferenciavam-se dos predecessores grupos pentecostais quanto a teologia e as práticas religiosas (Mariano 1996). Em termos teológicos, as «novas» denominações caracterizavam-se especialmente pela pregação e difusão da Teologia da Prosperidade (TP), um movimento doutrinário norte-americano fundamentado pela crença de que, através da profissão verbal da fé, os cristãos eram capazes de alcançar a riqueza, a saúde e a vitória que lhes era de direito (Mariano 1996). Em termos de práticas, eram reconhecidas por apresentar poucos traços de seita, uma forte tendência de acomodação ao mundo, participação ativa na política partidária e, devido à importância dada ao poder criador e realizador da *palavra* em seu sistema de crenças, intenso uso dos *media* eletrônicos em evidência na época (Mariano 1996).

Conformando-se às estratégias de mediação que protagonizavam as relações entre *media* e religião no cenário brasileiro daquela época, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), precursora do neopentecostalismo, deu início a disseminação de sua prédica pelo rádio, em 1977, ano de sua fundação (Campos, 2004; Fonseca, 2003). Consciente de que este ainda era o meio mais acessível à população carente e periférica do país, Edir Macedo, fundador da Igreja, passou a alugar espaços em diferentes emissoras para transmitir os seus programas (Campos, 2004; Fonseca, 2003). Em 1978, atento a ascendente popularização da TV no país, valeu-se da mesma estratégia empregada com as rádios para adentrar à programação televisivada, expandindo seu alcance neste meio durante a década seguinte (Campos, 2004; Fonseca, 2003). Em 1980, fundou a Editora

Gráfica Universal, na qual passou a publicar panfletos, revistas e best-sellers inicialmente voltados às temáticas de conduta moral e/ou cristã. Nos anos 1990, já proprietário de uma rádio e da recém-comprada TV Record (1989), criou o semanário *Folha Universal* (Campos, 2004; Fonseca, 2003) e adentrou também ao espaço digital (Jungblut 2002), consagrando o que Alexandre B. Fonseca (2003) denominou «império mediático» e até a atualidade encontra-se em expansão.

Apesar do seu percurso mediático de sucesso, a relevância da IURD no contexto de mediatização da religião brasileiro não se limita a este fato. Como vêm sublinhando alguns estudos, em termos deste processo, a importância da Igreja deu-se especialmente pelas influências exercida sob os demais grupos religiosos atuantes no Brasil, impulsionando câmbios significativos nos campos da religião e dos *media*. Dentre as mudanças consolidadas, em termos de «canais», destaca-se a centralidade que os *media* adquiriram para a religião, aferido pelo aumento significativo dos investimentos de outros grupos religiosos nos *media*; em termos de «linguagem», sublinha-se a paulatina incorporação de uma «lógica dos *media*», verificada pela emergência de produções e narrativas cada vez mais próximas das «seculares» articuladas por parte dos grupos religiosos e, ainda, pela prática da segmentação de grupos no direcionamento de atividades e discursos; em termos de «ambiente», vê-se a emergência e atuação de representantes religiosos nos próprios *media* «seculares», modificando os padrões de autoridade até então exercidos (Campos, 2008; Martino, 2012, 2017; Oro, 2003). Mas de que modo este processo terá impactado as mulheres da denominação?

### III. NOVOS ESPAÇOS, NOVAS AGENTES

Interessada em avaliar as possíveis correspondências entre as práticas e os discursos direcionados às mulheres nos templos da IURD e de outra denominação evangélica com as produções veiculadas em seus *media*, Maria D. Machado publicou um estudo comparativo no qual analisou os meios impressos, televisivos e radiofônicos destas denominações depois de tê-los monitorado por um ano. Neste estudo, publicado em 1999, destacou o ano de 1997 como um momento emblemático para produção mediática iurdiana, caracterizado pela modelação da sua programação televisiva a um conteúdo mais doutrinário (Machado 1999).

Neste ínterim, como afirmou a socióloga, as narrativas testemunhais dos próprios fiéis passaram a protagonizar os programas de cunho estritamente religioso exibidos na TV Record e, dada a crescente expansão da Igreja em termos de *media*, as esposas dos apresentadores bispos e pastores adentraram à TV para auxiliá-los com o atendimento telefônico (Machado 1999). Assumindo o papel de «enfermeiras de Deus», estas mulheres consagraram-se como conselheiras e estenderam a sua participação aos/nos *media* impresso e radiofônicos — onde já tinham alguma atuação —, contribuindo com a ampliação de pautas diversificadas direcionadas ao público feminino (Machado 1999) e, depois, com surgimento de ministérios comandados por mulheres (Machado 2005), denotando a forma que, em termos de «canais» e de «ambiente», as transformações impulsionadas pela mediatização poderão ter contribuído com a ascensão das mulheres à esfera pública.

Entre as que despontaram como atuantes nos *media* da Igreja durante este período, está Cristiane Cardoso, filha de Edir Macedo. Uma das vozes femininas de maior representatividade da Igreja na atualidade, Cardoso deu início às suas aparições por meio de um programa de televisão veiculado em canais da IURD fora do Brasil, e da publicação de pequenos textos na *Folha Universal*. Em 2003, passou a escrever colunas semanais nas sessões dedicadas às mulheres das revistas, jornais e páginas Web da Igreja; em 2006, passou a apresentar o *Free Woman*, na Rádio Liberty (Europa); em 2007, tornou-se apresentadora e editora-chefe do programa *Coisas de Mulher*, exibido na Record News, e publicou o seu primeiro best-seller, iniciando suas atividades

no segmento editorial. Em 2010, com a criação do Projeto Godllywood, passou a atuar também como mentora de parte das ações da Igreja direcionadas ao público feminino e, junto de seu marido — com quem apresenta o *The Love School* —, como *coaching* de relacionamentos (Cardoso n.d.).

Conformando-se as tendências apresentadas nas conclusões do estudo de Machado, o percurso cumprido por Cardoso poderia ser tomado como um exemplo da importância que, por meio da ampliação dos espaços de agência feminina na Igreja e da atuação das mulheres como representantes da Igreja na esfera pública, seria possível considerarmos, por um lado, que a mediatização poderá ter contribuído, em termos, com uma possível transgressão dos argumentos religiosos que ratificam a pertença das mulheres à esfera privada, tal como Lövheim (2016) terá sugerido a partir da análise de outros casos. Contudo, tendo em conta a ênfase dada por Machado (1999, 2005) à permanência das narrativas institucionais da Igreja quanto aos papéis e lugares das mulheres, em termos de «linguagem» os *media* parecem não ter contribuído com uma transgressão. De que formas, então, terão se operacionalizado estas agências emergentes?

#### IV. NOVAS AGENTES, NOVAS AGÊNCIAS?: O CASO DE CRISTIANE CARDOSO

Em um estudo sócio-antropológico dedicado a uma análise da emblemática liderança de Cristiane Cardoso a partir da operacionalização do seu carisma por meio dos seus programas de TV, de seu blogue, de seus livros e sua atuação no projeto Godllywood, Campos e Souza (2017) partem da premissa de que, tal como destacado por Machado em 1999 e 2005, a ascensão das mulheres a alguns dos lugares de comando na Igreja e à esfera pública ainda não haviam promovido uma transformação substancial das narrativas destinadas às mulheres em termos de seus papéis sociais. Contudo, centrando-se nas inter-relações entre os modos de Cristiane operar sua agência e seus discursos, as autoras destacaram a importância do trabalho desenvolvido pela principal líder feminina iurdiana para uma suposta ressignificação do espaço doméstico, abrindo precedentes — ainda que não de forma intencional —, para um aprofundamento dos debates sobre mediatização e gênero no caso específico da IURD.

Como sublinhado por Campos e Souza (2017), Cristiane «ocupa» os espaços mediáticos que lhes são institucionalmente concedidos performando de forma «transreligiosa». Neste sentido, tanto se acomoda e valoriza aspectos relevantes da cosmovisão iurdiana, como a família e a conjugalidade, quanto os conforma a uma lógica dos *media* seculares, promovendo narrativas que ultrapassam as fronteiras da Igreja e alcançam também mulheres não iurdianas (Campos e Souza 2017; Teixeira 2014, 2012). Representante exemplar do ideário feminino endossado pela IURD na atualidade, Cardoso incorpora as subjetividades e os comportamentos que definem a «mulher virtuosa»: um perfil delineado por ela própria, consolidado no best-seller *Mulher V* (2011), a partir de uma mediação particular de algumas das narrativas bíblicas sobre mulheres.

Próxima da linguagem e da tópica motivacional dos livros de autoajuda, Cristiane incita seu público a se modelar de acordo com um ideário que tanto se acomoda às narrativas mais seculares sobre os cuidados com o corpo, de empreendedorismo e de sucesso profissional, quanto se conforma às narrativas que fundamentam os argumentos teológicos da Igreja, em muito arraigados na compreensão do feminino como propenso aos cuidados do lar (Teixeira 2014). Para Campos e Souza (2017), ao «glamourizar» a subjetividade que constitui a «mulher virtuosa» trazendo ao plano da religião as práticas seculares que julga necessárias para acomodá-la aos padrões da sociedade, Cristiane parece conseguir valorizar «aquilo que até então foi considerado feminino, e por isso, muitas vezes desvalorizado» (Campos e Souza, 2017: 500),

promovendo um suposto empoderamento de suas seguidoras por meio de uma ressignificação do doméstico em vez do seu rechaço.

No campo dos *media* seculares, a atribuição de «novos» significados para o feminino por meio de «reapropriações empoderadas» por parte das mulheres vêm sendo discutida, desde a década de 1990, sob a ótica do pós-feminismo — um conceito que, de um ponto de vista sensivelmente consensual, tem sido empregado para referir um fenômeno político e social, conformado a uma estrutura temporal, espacial e de classe, em meio ao qual «novas feminilidades» passaram a emergir nas sociedades ocidentais atuais (Genz 2009a; Genz e Brabon 2009; Gill e Scharff 2011). Equacionadas em meio a uma cultura mediática, popular e neoliberal, estas feminilidades têm se constituído a partir de relações dúbias com os feminismos, acomodando-se num repertório diverso de significados que surgiram, em partes, como reações à agenda e ao ativismo feminista dos anos 1970 (McRobbie 2004). Em muito ancorado nas narrativas de sucesso, este repertório é estruturado de modo ambivalente, encorajando as mulheres a serem, por exemplo, «brilhantes, mas bonitas», «aprendizes desejáveis e bem-sucedidas, mas educadoras e agressivas», «autônomas, mas conectadas de maneira significativa com a família e a comunidade», etc (Budgeon 2013).

Em 2007, motivada pela ausência de um conjunto de características e critérios mais ou menos estáveis para empregar o conceito de pós-feminismo enquanto uma ferramenta de análise, Rosalind Gill publicou um emblemático ensaio no qual, em diálogo com os estudos, reflexões e teorizações que dimensionavam a compreensão do fenômeno, elencou alguns dos elementos-chave para seu entendimento enquanto uma «sensibilidade», em razão de suas ambiguidades. Em trabalhos posteriores, ao se propor a uma leitura contemporânea destes elementos, a socióloga destaca a intensificação da proximidade entre estes discursos e uma estética psicologizante a partir da qual as soluções para as desigualdades estruturais de gênero são apresentadas em termos de amor próprio e autoestima, conformando-se aos pressupostos de uma vida afetiva e cultural em meio ao neoliberalismo (Gill 2017, 2016).

Com o objetivo de verificar de que modo se operacionaliza, então, a agência desta líder iurdiana quanto a ressignificação da domesticidade para refletir, a partir disto, sobre o processo de mediatização em diálogo com Lövheim (2016), buscarei destacar as possíveis ambiguidades e contingências da performance de Cristiane atentando-me aos discursos engendrados no best-seller *Melhor do que comprar sapatos* (2007) partindo de alguns dos elementos elencados por Gill em 2007, nomeadamente: reafirmação dos discursos sobre a diferença sexual; feminilidade como propriedade corporal; autovigilância e autodisciplina; paradigma de transformação; e, finalmente, livre escolha e empoderamento.

## V. NOVAS AGÊNCIAS, NOVAS AGENDAS? PÓS-FEMINISMO NO REINO DE DEUS

Publicado pela primeira vez no ano de 2007, o livro de Cristiane no qual me aterei nesta análise consiste numa compilação de artigos que foram escritos por ela ao longo de sua atuação como colunista de revistas, jornais e blogs da IURD (Cardoso n.d.). Coincidindo com o início das atividades de Cardoso na TV brasileira, tanto a estrutura quanto a linguagem do livro o convertem num canal de aconselhamento a partir de discussões sobre estética, trabalho e casamento entrelaçadas a uma proposta devocional. Precursor de uma nova fase da literatura produzida pela IURD (Teixeira 2012), o livro foi desde o início promovido sob a categoria de autoajuda, denotando proximidade dos padrões narrativos relacionados ao primeiro dos elementos de Gill (2007) elencados para esta análise: a reafirmação da diferença sexual.

Na perspectiva de Gill (2007), a significativa reafirmação dos discursos sobre a diferença sexual associados à «natureza» foi alimentada nos *popular media*, na década de 1990, por meio do

*boom* de livros de autoajuda que buscavam explicar as razões pelas quais a «guerra dos sexos» havia permanecido apesar ou em razão do feminismo. Sublinhando ter sido um equívoco do movimento ter «sobreposto» os argumentos ideológicos aos «biológicos», estes livros destacavam as necessidades de se reconhecer a diferença entre as mulheres e os homens «recuperando» a segunda das perspectivas.

No best-seller de Cardoso, o reconhecimento das diferenças entre os sexos parece se acomodar, em partes, às argumentações biologistas. Neste sentido, são muitos os artigos da compilação nos quais a autora procura enfatizar as tendências supostamente naturais das mulheres, apresentando-as como seres sensíveis e emotivo, associadas à função de cuidadoras. Contudo, sem pretender que estas diferenças impliquem numa desvalorização do feminino, Cristiane recorre ao religioso para ressignificar estas supostas «verdades», apresentando estas características como positivas no contexto de dimensão do divino:

A mulher sábia conhece o seu lugar, seja em casa ou na igreja. Ela sabe o que é esperado dela e, assim, se porta como uma excelente serva para o seu Senhor e Salvador. Ela O servirá através de seu marido, de seus filhos, de seus pais, do cuidado com a casa e com o trabalho, através dos outros e também de seu próprio corpo. Quando reconhecemos o nosso lugar, tudo na vida começa a se encaixar, pois o Próprio Deus faz questão disso! (Cardoso 2007:50)

Tomando como ponto de partida esta «natureza» supostamente sancionada por Deus, Cristiane reforça a importância das mulheres «cumprirem os seus papéis» relacionados aos cuidados do lar, como o de esposa e o de mãe. Contudo, apesar de assumirem certa centralidade nas narrativas apresentadas por ela, as funções relacionadas a estes papéis são mencionadas em meio a outras práticas acomodadas a um ideário de feminilidade «bem-sucedida», no qual performances que se estendem também à aparência ganham igual significado em sua narrativa «transreligiosa», operando, por um lado, como um discurso psicologizante que sublinha, numa primeira instância, a importância do gostar de si:

Não são muitas as mulheres que conseguem lidar com um estilo de vida agitado. Ou elas trabalham, trabalham, trabalham e terminam o dia com um aspecto horrível, ou se mantêm lindas mas não conseguem dar conta das suas tarefas! E esse é um grande erro, pois como Deus poderá prosperar as obras das suas mãos se não há obras? [...] Não importa o quanto esteja ocupada, ela sempre tem tempo para Deus, para si mesma, para a família e para o trabalho. (Cardoso 2007:224)

Acomodando-se ao que Gill (2007) refere ser uma compreensão da feminilidade enquanto «propriedade corporal», este gostar de si dialoga com uma interpretação do corpo feminino enquanto uma «fonte de poder». Frequentemente demonstrando capacidade de domínio em razão de uma atratividade hipersexualizada nas narrativas dos *media* seculares, o corpo «empoderado» na narrativa de Cristiane é aquele que se soma a uma estética oposta a isto, mas de uma transfiguração da casa enquanto um espaço de valor:

A boa dona-de-casa mantém a sua casa limpa e organizada diariamente, certificando-se de que a mesma esteja aconchegante para quando a sua família chegar. [...] A sua casa é o seu retrato — linda, adorável! Afinal, não é este o seu papel? (Cardoso 2007:228)

Necessárias a consolidação de uma «feminilidade bem-sucedida», a autovigilância e a autodisciplina também fazem parte dos elementos elencados por Gill em 2007 e, em seus trabalhos de 2016 e 2017, a socióloga sublinhou que haviam se intensificado e estendido pela narrativas mediáticas, associados ainda às propostas transformação e remodelação do corpo e da vida. Tal como nos *media* secular, nas narrativas de Cristiane a autovigilância e a autodisciplina são incentivadas, porém como parte de um percurso necessário para aproximar-se de Deus e ser recompensada com suas dádivas:

A aparência é a primeira impressão — e é a que fica! Então, por que não cuidar dela e até melhorá-la? Ela é uma boa maneira de permitir que as pessoas vejam o seu interior — [...] Reserve um tempo para melhorar a sua aparência e verá como o seu marido terá olhos somente para você. Seus filhos vão admirá-la, suas amigas irão seguir o seu estilo e as que não a conhecem ficarão imaginando o que você tem de tão especial! (Cardoso 2007:163)

Na compreensão de Gill (2007, 2017), o paradigma de transformação frequentemente opera como solução ou resposta para uma série de problemas que decorrem de iniquidades estruturais sobre as quais se organizam as sociedades ocidentais. Neste sentido, associado a propostas embasadas em práticas individuais e em um suposto poder de escolha, as mulheres são convocadas a se converter em sujeitos autônomos para combater as diferentes iniquidades de gênero que lhes tocam.

No livro de Cristiane, este pressuposto não parece ser diferente. A valorização do doméstico, seja em nível de corpo ou de papel social, é muitas vezes apresentada por meio de um discurso de escolha a ser feita das leitoras como forma de auxiliá-las a resolver os conflitos que lhes tocam, mas atribuindo-lhes a responsabilidade de fazê-lo e, portanto, a culpa por não lográ-lo ou os louros ao demonstrarem autodeterminação para administrar as intempéries do percurso de sucesso ensinado, independentemente de sua condição social:

Para que se tenha uma jornada bem-sucedida e desfrute de uma vida plena, deve-se observar alguns detalhes extremamente importantes. A vida não é tão complicada como pensamos e, dependendo das escolhas que fazemos tudo pode ser mais fácil. Mas você deve estar achando que falo isso porque não estou no seu lugar. Entendo seu ponto de vista, mas pense comigo: Que escolhas fez para estar onde você está hoje? (Cardoso 2007:35)

Pensar nas possíveis ressignificações da domesticidade aos modos de Cristiane a partir deste conjunto de ambiguidades nos permite avaliar este processo como algo dúbio. Embora pareça ser legítima a ideia de que, em termos de agência e fomento da agência, a estratégia de valorização do doméstico possa incitar o surgimento de novas lideranças dentro destes espaços e, assim, uma reapropriação simbolicamente benéfica dele, a narrativa «transreligiosa» de Cardoso demonstra mais reforçar padrões questionáveis do que propriamente subvertê-los.

Neste sentido, tal como Diana Negra (2008) destaca em um estudo sobre a «domesticidade pós-feminista» realizada a partir dos *media* seculares, as formas de agência feminina não relacionadas à constituição de um casal e de uma família são frontalmente rechaçadas nas narrativas de Cristiane, assim como aquilo que é apreensivamente apresentado como «escolha» parece ter maior proximidade com o doutrinário. Como ressaltado por Genz (2009b), o caminho para compreender as «domesticidades pós-feministas» inicia-se por avaliá-las em sua complexidade, traçando perspectivas entre a tendência de sua «glamourização» e as subjetividades femininas que, de acordo com esta estética, passam a se manifestar através do espaço da casa.

## VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS: MEDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO, UMA AMBIGUIDADE?

Ao situar os debates sobre mediatização e gênero no contexto da IURD, foi possível notar que as transformações ocasionadas, em partes, pelas novas dinâmicas instauradas nas práticas «transreligiosas» da Igreja, poderão ter contribuído, de algum modo, com a consolidação de novos espaços de agência e, a partir deles, com uma intensificação dos diálogos com o público feminino mediados por lideranças femininas na esfera pública. Contudo, da consolidação do processo à atualidade, a emergência de novos espaços e novas agentes mantêm uma relação ambígua frente as narrativas institucionais sobre os papéis a serem desempenhados pelas mulheres. Neste sentido, partindo do caso de Cristiane Cardoso em razão de seu protagonismo,

foi possível notar que, apesar de incorporar novas narrativas para uma ressignificação do doméstico — como apontado por Campos e Souza (2017) —, o modo com que têm «ocupado» os espaços mediáticos acomoda-se às «sensibilidades» pós-feministas e a uma estrutura ambígua.

Desta forma, foi possível concluir que, apesar das transgressões simbólicas possivelmente favorecidas pelo contexto da mediatização da Igreja nas últimas três décadas, o reforço à exclusão das mulheres da esfera pública operacionalizado em termos dos *media* enquanto «linguagem» não pode ser descartado para uma análise atenta do processo, tornando necessário aprofundar os debates sobre suas implicações para o empoderamento feminino e, desta perspectiva, a própria concepção de poder neste contexto.

## VII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Budgeon, Shelley (2013). “The Contradictions of Successful Femininity: Third-Wave Feminism, Postfeminism and ‘New’ Femininities.” In: Gill, Rosalind/Scharff, Christina (eds.): *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. London: Palgrave Macmillan, pp. 279–92.

Campos, Leonildo Silveira (2004). “Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva”. *Revista USP*, 61, pp. 146–63.

Campos, Leonildo Silveira (2008). “Evangélicos e mídia no Brasil – uma história de acertos e desacertos”. *Revista de Estudos da Religião*, pp. 1–26.

Campos, Roberta Bivar Carneiro/Souza, Alana (2017). “Godlywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do ‘transreligioso’”. *Revista de Antropologia*, 60[2], pp. 487–512.

Cardoso, Cristiane (n.d). “Biografia - Cristiane Cardoso.” In: <https://blogs.universal.org/cristianecardoso/biografia/>, 27/05/2018.

Cardoso, Cristiane (2007). *Melhor do que comprar sapatos*. Rio de Janeiro: Unipro.

Clark, Lynn Schofield (2011). “Considering Religion and Mediatization through a Case Study of J 1 K’s Big Day (The J K Wedding Entrance Dance): A Response to Stig Hjarvard”. *Culture and Religion*, 12[2], pp. 167–84.

Couldry, Nick/ Hepp, Andreas (2013). “Conceptualizing Mediatization: Contexts, Traditions, Arguments.” *Communication Theory*, 23[3], pp. 191–202.

Fonseca, Alexandre Brasil (2003). “Igreja Universal Do Reino de Deus: um Império midiático”. In: Oro, Ari Pedro; Corten, André (eds.): *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Editora Paulinas, pp. 259–280.

Genz, Stéphanie (2009a). “The «f-Words».” In: Genz, Stéphanie (ed.): *Postfemininities in Popular Culture*. London: Palgrave Macmillan, pp. 1–35.

Genz, Stéphanie (2009b). “The (Un)happy Housewife Heroine\*.” In: Genz, Stéphanie (ed.): *Postfemininities in Popular Culture*. Palgrave Macmillan, pp. 99–117.

Genz, Stephanie/Brabon, Benjamin A. (2009). “Postfeminist Contexts.” In: Genz, Stephanie/Brabon, Benjamin A (eds.): *Postfeminism Cultural Texts and Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1–18.

Gill, Rosalind (2016). “Post-Postfeminism?: New Feminist Visibilities in Postfeminist Times”. *Feminist Media Studies*, 16[4], pp. 610–30.

Gill, Rosalind (2007). "Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility". *European Journal of Cultural Studies*, 10[2], pp. 147–66.

Gill, Rosalind (2017). "The Affective, Cultural and Psychic Life of Postfeminism: A Postfeminist Sensibility 10 Years on". *European Journal of Cultural Studies*, 20[6], pp. 606–26.

Gill, Rosalind/ Scharff, Christina (2011). "Introduction". In: Gill, Rosalind/ Scharff, Christina (eds.): *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. London: Palgrave Macmillan, pp. 1–18.

Hjarvard, Stig (2017). "Mediatization". In: *The International Encyclopedia of Media Effects*, pp. 1–20.

Hjarvard, Stig (2016). "Mediatization and the Changing Authority of Religion". *Media, Culture and Society*, 38[1], pp. 8–17.

Hjarvard, Stig (2011). "The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change". *Culture and Religion*, 12[2], pp. 119–35.

Hjarvard, Stig (2008). "The Mediatization of Religion". *International Conference on Communication, Media, Religion and Culture*, 6, pp. 9–26.

Jungblut, Airton Luiz (2002). "Os evangélicos brasileiros e a colonização da internet". *Ciencias Sociales e Religião*, 4[4], pp. 149–166.

Lövheim, Mia (2016). "Mediatization: Analyzing Transformations of Religion from a Gender Perspective". *Media, Culture and Society*, 38[1], pp. 18–27.

Lövheim, Mia (2014). "Mediatization and Religion". In: Lundby, Knut (ed.): *Mediatization of Communication*. Berlin: De Gruyter Mouton, pp. 547–573.

Lundby, Knut. 2014. "Introduction: Mediatization of Communication." Pp. 3–35 in *Mediatization of Communication*. Berlin: De Gruyter Mouton.

Machado, Maria das Dores Campos (2005). "representações e relações de gênero nos grupos pentecostais". *Revista Estudos Feministas*, 13[2], pp. 387–396.

Machado, Maria das Dores Campos (1999). "SOS Mulher – a identidade feminina na mídia pentecostal." *Ciencias Sociales y Religião*, 1[1], pp.167–88.

Mariano, Ricardo (1996). "Os Neopentecostais E a Teologia Da Prosperidade." *Novos Estudos*, pp. 24–44.

Martino, Luís Mauro Sá (2012). "A religião midiaticizada nas fronteiras entre público e privado: uma abordagem teórico- crítica". *Revista Ciberlegenda*, pp. 111–22.

Martino, Luís Mauro Sá (2017). *Mídia, religião e sociedade, das palavras às redes digitais*. São Paulo: Paulinas.

McRobbie, Angela (2004). "Post-Feminism and Popular Culture". *Feminist Media Studies*, 4[3], pp. 255–64.

Negra, Diane (2008). *What a Girl Wants?: Fantasizing the Reclamation of Self in Postfeminism*. London: Routledge.

Oro, Ari Pedro (2003). "A política da igreja universal e seus reflexos no campo religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18[53], pp. 53–69.

Teixeira, Jacqueline Moraes (2012). "Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas da Igreja Universal." *Universidade de São Paulo*.

Teixeira, Jacqueline Moraes (2014). “Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: O Desafio Godllywood.” *Religião E Sociedade*, 34[2], pp. 232–256.

**CARTOGRAFIAS DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER  
NA AMÉRICA LATINA: ENTRE DESIGUALDADES  
DE GÊNERO E ÉTNICO-RACIAIS**

SOBRINHO, FERNANDO LUIZ ARAÚJO

# CARTOGRAFIAS DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NA AMÉRICA LATINA: ENTRE DESIGUALDADES DE GÊNERO E ÉTNICO-RACIAIS

A violência contra a mulher na América Latina e no mundo é preocupante, pois expõe uma desigualdade construída culturalmente através da perspectiva do gênero, sendo criada desde o momento do nascimento. Mulheres negras e indígenas sofrem violências tanto através da discriminação de gênero como também do racismo. O fenômeno da colonização, do eurocentrismo, do desprezo à cultura indígena e da incorporação da visão do colonizador europeu sobre o papel da mulher refletem a violência contra a mulher vivida na atualidade. A metodologia dessa pesquisa envolve dados estatísticos, entrevistas e elaborações através do método dialético.

Segundo o ranking do Mapa da Violência 2015 - FLACSO, dentre os dez países que mais matam mulheres, sete são da América Latina e Caribe: El Salvador (1º lugar), Colômbia (2º lugar), Guatemala (3º lugar), Brasil (5º lugar), México (6º lugar), Suriname (8º lugar), Porto Rico (10º lugar).

Taxas de homicídio de mulheres (por 100 mil). 83 países do mundo

País	Ano	Taxa	Pos	País	Ano	Taxa	Pos
El Salvador	2012	8,9	1º	Jordânia	2011	0,8	43º
Colômbia	2011	6,3	2º	Bulgária	2012	0,7	44º
Guatemala	2012	6,2	3º	Noruega	2013	0,7	45º
Federação Russa	2011	5,3	4º	Finlândia	2013	0,7	46º
Brasil	2013	4,8	5º	Barbados	2011	0,7	47º
México	2012	4,4	6º	Holanda	2013	0,7	48º
Rep. da Moldávia	2013	3,3	7º	Israel	2012	0,7	49º
Suriname	2012	3,2	8º	Portugal	2013	0,6	50º
Letônia	2012	3,1	9º	Austrália	2011	0,6	51º
Porto Rico	2010	2,9	10º	Polónia	2013	0,6	52º
Ucrânia	2012	2,8	11º	Turquia	2013	0,6	53º
Belarus	2011	2,6	12º	Irlanda Do Norte	2013	0,5	54º
Estônia	2012	2,5	13º	Alemanha	2013	0,5	55º
Cuba	2012	2,5	14º	Brunei Darussalam	2012	0,5	56º
Maurícia	2013	2,4	15º	Suécia	2013	0,5	57º
Panamá	2012	2,4	16º	Áustria	2013	0,5	58º
Litânia	2012	2,3	17º	Eslovênia	2010	0,5	59º
África Do Sul	2013	2,2	18º	Espanha	2013	0,5	60º
EUA	2010	2,2	19º	Fiji	2012	0,5	61º
Uruguai	2010	2,0	20º	Suíça	2012	0,4	62º
Paraguai	2012	1,8	21º	França	2011	0,4	63º
Costa Rica	2012	1,8	22º	Rep. Árabe Síria	2010	0,4	64º
Aruba	2012	1,8	23º	Itália	2012	0,4	65º
Quirguistão	2013	1,7	24º	Bahrain	2013	0,4	66º
Rep. Dominicana	2011	1,6	25º	Geórgia	2012	0,3	67º
Sérvia	2013	1,6	26º	Escócia	2013	0,3	68º
Nicarágua	2012	1,4	27º	Hong Kong SAR	2013	0,3	69º
Argentina	2012	1,4	28º	Honduras	2013	0,3	70º
Romênia	2012	1,3	29º	Japão	2013	0,3	71º
TFYR Macedônia	2010	1,3	30º	Dinamarca	2012	0,2	72º
Chile	2012	1,0	31º	Irlanda	2010	0,2	73º
Peru	2012	1,0	32º	Singapura	2013	0,2	74º
Hungria	2013	1,0	33º	Reino Unido	2013	0,1	75º
Cíndria	2013	1,0	34º	Marrrocos	2012	0,1	76º
República da Coreia	2012	1,0	35º	Egito	2013	0,1	77º
Malta	2012	1,0	36º	Anguila	2012	0,0	78º
Canadá	2011	0,9	37º	Bermudas	2010	0,0	79º
Chipre	2012	0,9	38º	Grenada	2012	0,0	80º
Armênia	2012	0,9	39º	Ilhas Cayman	2010	0,0	81º
Bélgica	2012	0,9	40º	Kuwait	2013	0,0	82º
República Tcheca	2013	0,9	41º	Tunísia	2013	0,0	83º
Nova Zelândia	2011	0,8	42º				

Fonte: Mapa da Violência 2015. Homicídio de mulheres no Brasil.

Ainda, de acordo com o Mapa da Violência 2015 – FLACSO, no Brasil os homicídios de mulheres negras aumentaram 54% em dez anos no Brasil, passando de 1.864, em 2003, para 2.875, em 2013. No mesmo período, o número de homicídios de mulheres brancas caiu

9,8%. Tal pesquisa incita a reflexão sobre como a violência afeta de forma diferente as mulheres brancas e negras.

O viés do racismo também pode ser observado nesses oito países da América Latina e Caribe ao lembrarmos a história de escravidão do povo negro e indígena presente nesses países. Ou seja, se estamos falando de países onde se mais se matam mulheres, logo estamos falando de populações que sofreram historicamente o processo colonial de escravidão dos negros e indígenas.

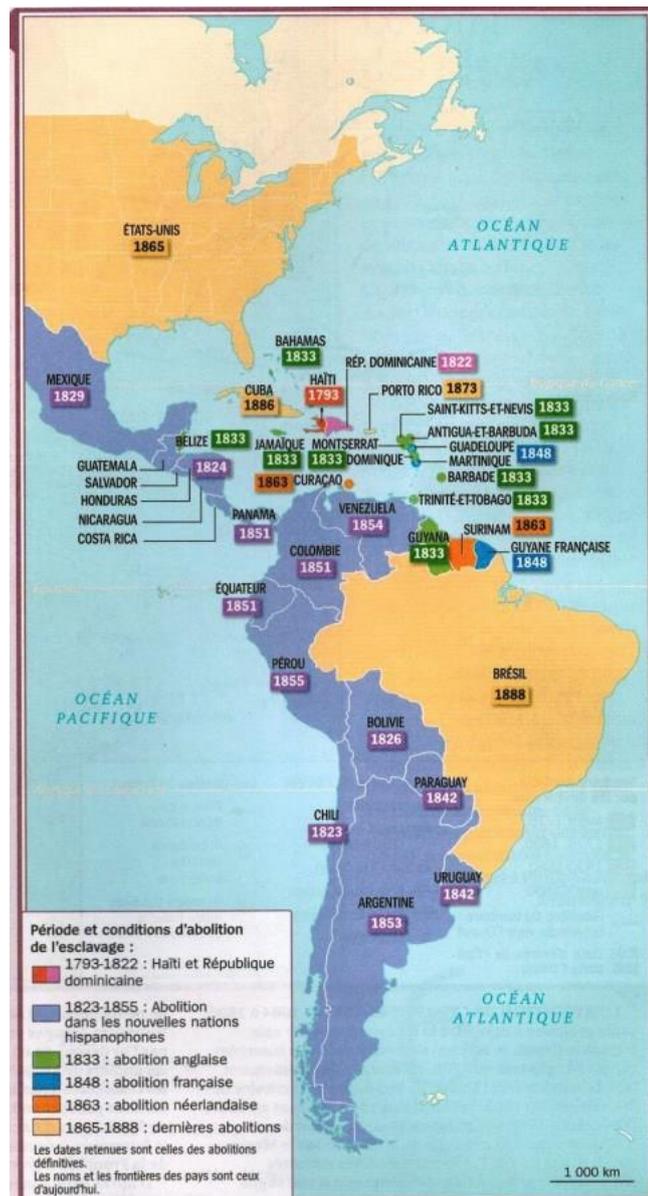
Muitas pesquisas apontam para o fato de que ferramentas de prevenção e conscientização sobre a violência contra a mulher não são tão efetivas para as mulheres negras quanto para as mulheres brancas. A própria construção do conhecimento sobre a violência contra a mulher não considera o fenômeno do racismo como estruturante na questão.

Diante dessa dificuldade de pensar o machismo e racismo conjuntamente, foi elaborada a metodologia da interseccionalidade. De acordo com a pesquisadora Crenshaw, “a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Assim, no fenômeno da violência contra as mulheres negras e indígenas, dois eixos de subordinação funcionariam: o racismo e o patriarcalismo. No entanto, comumente diante de um fenômeno se percebe apenas um eixo de subordinação, sendo invisibilizados os outros sistemas de subordinação. Por isso, “a discriminação interseccional é particularmente difícil de ser identificada em contextos onde forças econômicas, culturais e sociais silenciosamente moldam o pano de fundo, de forma a colocar as mulheres em uma posição onde acabam sendo afetadas por outros sistemas de subordinação. Por ser tão comum, a ponto de parecer um fato da vida, natural ou pelo menos imutável, esse pano de fundo (estrutural) é, muitas vezes, invisível. O efeito disso é que somente o aspecto mais imediato da discriminação é percebido, enquanto que a estrutura que coloca as mulheres na posição de receber tal subordinação permanece obscurecida. Como resultado, a discriminação em questão poderia ser vista simplesmente como sexista (se existir uma estrutura racial como pano de fundo) ou racista (se existir uma estrutura de gênero como pano de fundo). Para apreender a discriminação como um problema interseccional, as dimensões raciais ou de gênero, que são parte da estrutura, teriam de ser colocadas em primeiro plano, como fatores que contribuem para a produção da subordinação” (CRENSHAW, 2002, p. 176).

Ao pensar em interseccionalidade, para além do gênero e do racismo, é necessário refletir sobre o processo da colonização, escravidão e abolição da escravidão.

O mapa abaixo apresenta as datas da abolição da escravidão nos países do continente americano.



FONTE: Dados da abolição da escravidão nos países do continente americano. GELEDES.

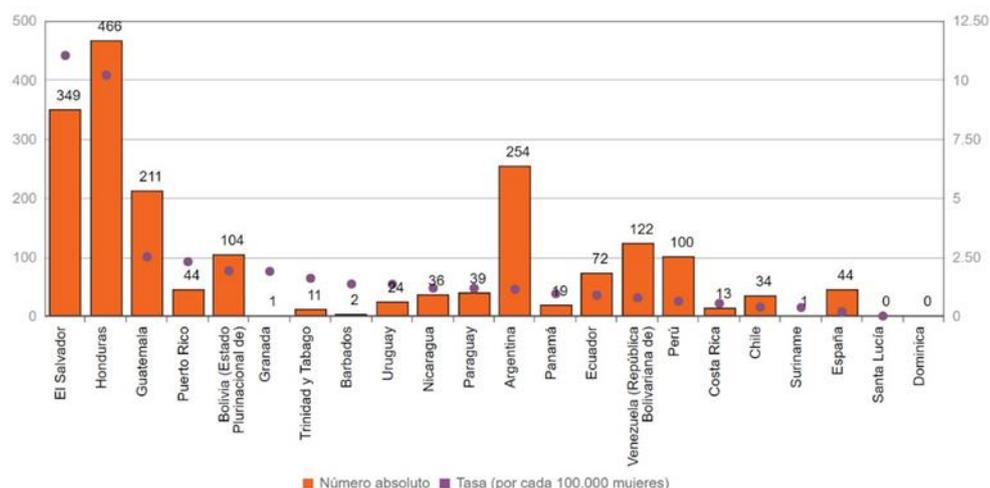
Nesse mapa podemos observar que o Brasil, Porto Rico e Cuba foram os três últimos países a abolir a escravidão no continente americano.

Podemos refletir que dois desses países figuram dentre os dez países que mais matam mulheres. A correlação pode não ser perfeita ou absoluta, no entanto convida à reflexão de que a violência contra a mulher envolve outros processos como: racismo, colonização e escravidão.

Outro importante estudo sobre a violência contra a mulher é o Indicador de Femicídio do Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe – CEPAL.

## Feminicidio

América Latina, El Caribe y España (22 países): Feminicidio o femicidio, último año disponible (En número absoluto y tasa por cada 100.000 mujeres)



FONTE: Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe - CEPAL - UN / Disponível em: <https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>, acesso em 25/04/2018.

Nesse estudo podemos observar que os cinco países com maior taxa de Feminicídio na América Latina e Caribe seriam: El Salvador, Honduras, Guatemala, Porto Rico e Bolívia.

No caso de Guatemala, El Salvador e México, outras estatísticas da violência contra a mulher esclarecem o ranking do Feminicídio na América Latina. Segundo Segato: “A humanidade testemunha hoje um momento de inovações sombrias nos modos de ser insano com corpos femininos e feminizados, uma crueldade que se espalha e se expande sem contenção. Guatemala, El Salvador e México, em nosso continente, e Congo, dando continuidade às horrendas cenas de Ruanda, são emblemáticos dessa realidade. No Congo,

os médicos já usam a categoria "destruição vaginal" para o tipo de ataque que, em muitos casos, leva à morte de suas vítimas. Em El Salvador, entre 2000 e 2006, no meio da era da "pacificação", em comparação com um aumento de 40% nos homicídios de homens, os homicídios de mulheres aumentaram em 111%, quase triplicando; na Guatemala, também concomitantemente à restauração dos direitos democráticos, entre 1995 e 2004, se os homicídios de homens aumentaram 68%, os das mulheres cresceram 144%, dobrando; No caso de Honduras, a distância é ainda maior, já que entre 2003 e 2007, o aumento na vitimização de homens foi de 40% e de mulheres de 166%, quadruplicando (Carcedo 2010: 40-42). A rapina que é desencadeada no feminino se manifesta tanto em formas inéditas de destruição corporal quanto nas formas de tráfico e comercialização do que esses corpos podem oferecer, até o último limite. A ocupação predatória de corpos femininos ou feminizados é praticada como nunca antes e, neste estágio apocalíptico da humanidade, está saqueando até restar apenas restos" (SEGATO, 2011, p.3).

Ao falarmos da violência contra a mulher na América Latina e Caribe é necessário refletir sobre como o fenômeno da colonização europeia e colonialidade, da modernização e do eurocentrismo impactaram intrinsecamente as comunidades indígenas do continente americano. O confinamento da mulher ao espaço privado, prática trazida pelos europeus na época da colonização decorrente do cristianismo e protestantismo abalou os povos indígenas. Segundo Rita Segato, "o confinamento compulsivo do espaço doméstico e seus habitantes, a mulher, como salvaguarda do privado, tem consequências terríveis em termos de violência que os vitimiza. É essencial entender que essas consequências são totalmente modernas e o produto da modernidade, lembrando que o processo de modernização em permanente expansão é também um processo de colonização em curso permanente" (SEGATO, 2011, p. 19).

Ainda, a colonização, modernização e colonialidade geram outros efeitos. Cabe salientar que práticas como o genocídio e feminicídio são práticas modernas, não usuais nas culturas indígenas. Segundo Segato, "assim como as características do crime de genocídio são, devido à sua racionalidade e sistematicidade, originadas nos tempos modernos, os feminicídios, como quase práticas de usinagem para o extermínio das mulheres, também são uma invenção moderna. É a barbárie da modernidade colonial mencionada acima. Sua impunidade, como tentei argumentar em outro lugar, está ligada à privatização do espaço doméstico, como um espaço residual, não incluído na esfera das grandes questões, considerado de interesse público geral. Com o surgimento da grade universal moderna, da qual emanam o Estado, a política, os direitos e a ciência, tanto a esfera doméstica quanto a mulher que a habita transformam-se em meros restos, à margem dos assuntos considerados. de relevância universal e perspectiva neutra" (SEGATO, 2011, p. 19).

Dessa forma, observa-se que violência contra a mulher na América Latina resulta de vários fatores (como o racismo, colonização, escravidão, eurocentrismo, modernização, desprezo à cultura indígena, incorporação da cultura do colonizador, etc), sendo um fenômeno complexo e interseccional.

Exemplo de como funciona a interseccionalidade, é a violência contra as mulheres dalit na Índia, "que são espancadas ou sofrem outras formas de abuso em espaços públicos quando realizam suas responsabilidades femininas, como buscar água na fonte. Ou seja, os abusos ocorrem em contextos em que a suposta condição de intocável as deixa vulneráveis à violência dos membros das castas mais altas, principalmente se esses considerarem que elas transgrediram suas fronteiras corporais. Embora essa violência seja prontamente definida como simples discriminação de casta, na verdade, ela é interseccional: as mulheres devem, portanto, negociar um conjunto complexo de circunstâncias nas quais uma série de responsabilidades marcadas pelo gênero as posiciona de forma que elas absorvam as consequências da discriminação de casta na esfera pública" (CRENSHAW, 2002, p. 176).

Além da dificuldade de observar a violência contra a mulher negra e indígena como decorrente do machismo e do racismo, também observamos a pouca discussão sobre o racismo em diversas correntes do pensamento. Por exemplo, podemos observar no Brasil a falta de discussão do racismo pela criminologia como fato importante para se entender que se usualmente não há discussão sobre o racismo na elaboração de políticas públicas, não é estranho perceber como as ações governamentais incidem de forma diferente sobre brancos e negros. A pesquisadora Naila Franklin ao analisar a importância da criminologia em perceber o racismo como fundamental, a autora assevera que “a criminologia crítica, dominada pela branquidade não conseguiu incorporar, na centralidade de suas discussões, o racismo, embora já tenha havido trabalhos que demonstram a importância estrutural do racismo para análise do funcionamento dos órgãos do sistema de justiça criminal (DUARTE, 2002; 2016; FLAUZINA, 2006; FREITAS, 2016) ”.

Ainda, existe a falta de pesquisas que incorporem o racismo como estruturante no fenômeno criminológico e o déficit de leituras negras e indígenas nesse debate, sobre esse fato “Felipe Freitas (2016) questiona o lugar da branquidade no saber criminológico brasileiro. Para ele, as discussões em criminologia não deram outros passos no campo, além de falar que os negros morrem mais. Existe uma ausência da incorporação de leituras negras no debate, bem como da distinção dos modos de funcionamento das hierarquias raciais na composição da vulnerabilidade negra” (FRANKLIN, 2017, p. 13).

Outra questão a considerar é a banalização governamental da morte dos corpos negros pelo Estado. Sobre o racismo de Estado, a pesquisadora Sueli Carneiro destaca a citação de Foucault para explicar como essa função sobre a vida e a morte é tomada como uma prerrogativa do Estado que é feita através do biopoder tomado pela característica do racismo, pois “(...) o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 2002, p. 306) ” (CARNEIRO, 2005, p. 75).

Diante desse panorama de genocídio do homem negro, constantemente resta à mulher negra a função de manter o sustento de sua família, pois “é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isto porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, “mãos brancas estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país) ” (GONZALES, 1984, p. 231).

Assim, esse racismo de Estado e banalização governamental do corpo negro incide também sobre as mulheres negras de forma diferente de como incide sobre as mulheres brancas. Logo, esse racismo governamentalmente construído acaba por incidir sobre as mulheres se criando a ideia de que um corpo de uma negra é percebido como mais “violentável” do que o de corpo de uma branca.

Esse racismo não é só construído governamentalmente, mas também epistemologicamente, na própria criminologia de Nina Rodrigues percebemos isso. A Pesquisadora Naila Franklin, analisando as obras de Nina Rodrigues aponta para essa construção racista e machista da mulher negra: “Em ‘Os africanos no Brasil (1933)’ fundem-se concepções já expostas em ‘As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil’ e em ‘O animismo fetichista dos negros baianos’. Em matéria de criminalização, a negra aparece, outra vez, como sinônimo do atraso jurídico penal dos povos negros e como um parâmetro de aferição do grau de desenvolvimento de um povo, responsável pela “criminalidade étnica”

(...). A prostituição aparece como decorrente da religião. As mães de santo equiparadas às prostitutas nos dão a ideia de uma prostituição racializada e tal como se argumentou, a prostituição, à época de Nina Rodrigues era o equivalente ao crime masculino pelas mulheres. Logo, uma associação da função de mãe de santo à prostituição nos parece intrínseca à uma visão criminalizadora das mulheres que ali se encontravam, vinculada à raça, sexualidade e religião. Nesta obra, a degradação moral da população brasileira também é atribuída à negra – especialmente à ama de leite. Seu contato com o homem branco parece ter sido, na concepção de Rodrigues, um elemento corruptor de seu caráter, especialmente por meio da transmissão do que ele denomina de folclore. Vemos, novamente, como à mulher negra é relegado a “culpa” pela transmissão não somente de caracteres genéticos que acabam surtindo efeito na criminalidade – papel indireto na construção do criminoso, mas como também lhe é atribuída a corrupção da população branca no Brasil. É como se fosse o bode expiatório” (FRANKLIN, 2017, p. 142-143).

Na América Latina, a colonização e escravidão dos negros e indígenas criou um processo de violência dirigida a mulheres negras e indígenas, denotando a racialidade dessa violência. A pesquisadora Célia Azevedo expõe como as mulheres negras são percebidas historicamente de forma diferente das mulheres brancas, como se as mulheres negras fossem “cheias de vícios e desmoralizadas”. Sobre a relação entre a mulher e o trabalho, Célia Azevedo destaca a visão de uma das primeiras feministas do país (Nísia Floresta), que em seu discurso de inserção da mulher no mercado de trabalho. O discurso de Nísia Floresta tem características racistas e do medo das negras escravas, pois: “Deste modo, se o governo comesse a envidar esforços no sentido da proletarização das brasileiras pobres, bem como da civilização das índias, alternativas seriam criadas para que no futuro os escravos fossem substituídos por trabalhadores livres. (...). Ela as aconselhava a cuidar pessoalmente da educação de suas filhas, ao invés de deixá-las entregues a escravas cheias de vícios e desmoralizadas pelo cativo. Somente assim seria possível exercer uma constante vigilância sobre as crianças, direcionando seus hábitos, leituras e amizades para os altos interesses da pátria e da família” (AZEVEDO, 1989, p. 58).

Outra análise que consegue observar de forma interseccional como opera o sexismo e racismo na violência contra as mulheres é elaborada pela pesquisadora Lélia Gonzales: “É por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou sejam, insistem em esquecê-las (Freud, 1925) (...) Acontece que a mucama “permitida”, a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo a mucama com todas as letras. Por isso ela é violenta e concretamente reprimida. Os exemplos não faltam nesse sentido; se a gente articular divisão racial e sexual de trabalho fica até simples. Por que será que ela só desempenha atividades que não implicam em “lidar com o público”? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista? Por que os anúncios de emprego falam tanto em “boa aparência”? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais, etc e tal? ” (GONZALES, 1984, 232-233).

Sobre o lugar e o espaço destinados aos negros e negras na cidade, sobre qual o lugar destinado à mulher negra (enquanto pertencente à comunidade negra) diante da segregação espacial, a pesquisadora Gonzales afirma que: “As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do “lugar natural” de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos

recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc, até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...) No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante à utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando do de ordem e segurança sociais (Gonzales, 1979c)’ “(in GONZALES, 1984, 232-233).

Além disso, o feminismo clássico, da mulher branca, não consegue perceber o fenômeno do racismo sobre mulheres negras e indígenas. Sobre as relações entre raça e gênero, entre brancas e negras, a pesquisadora Vilma Reis afirma que: “enquanto o campo teórico da naturalização do lugar das mulheres se limita a pensar em gênero como sistema binário simplista, reduzindo seu entendimento às lutas entre homens e mulheres, de dominadores e dominadas, outras correntes vêem gênero como conceito relacional, recorrendo a essa categoria para pensar em todas as relações construídas na sociedade. Admitindo, portanto, que não somente os homens oprimem as mulheres, mas também as mulheres, ao internalizarem a ideologia do sexismo, recorrem a suas outras identidades de serem, no contexto brasileiro, brancas, classe média, procedentes das regiões sul e sudeste, podem também ser reprodutoras da opressão contra outras mulheres negras, indígenas, pobres e nordestinas (CASTRO, 1998). Assim como na luta clássica das feministas brancas, de classe média, foram essas que primeiro ocuparam espaços dentro e fora da academia, como porta-vozes da luta das mulheres, conquistando legitimidade para se firmarem como um pensamento contra as narrativas patriarcais ou marcadamente de representações masculinas sobre as mulheres no mundo acadêmico. Essas que seriam reconhecidas, mediante visibilidades positivas ou não, como as primeiras feministas, traziam uma categoria de gênero essencialista, posteriormente criticada por não levar em conta um conjunto de identidades que operam dentro do mundo diversificado das mulheres, marcadas por raça, classe, orientação sexual e outras dimensões identitárias ausentes nas primeiras teses dessas feministas” (REIS, 2005, p. 50-51).

Ainda, a crítica ao feminismo branco reside no fato de que “nesse grupo das primeiras feministas visibilizadas, e as defino assim por serem parte de um segmento que entende que feministas são todas as mulheres que lutam pela emancipação política das mulheres, as mulheres negras, especialmente no contexto da diáspora africana, protagonizaram a luta pela liberdade muito antes que as mulheres brancas, nesse mesmo território. Mas foram as últimas que tiveram as manifestações de reconhecimento. Há neste grupo das feministas brancas uma outra identidade que marcou os estudos de gênero, que as diferenciou de muitos outros grupos identitários que galgaram espaços na vida acadêmica e nas lutas sociais a partir dos anos 1970” (REIS, 2005, p. 52).

Perspectivas otimistas podem ser observadas no mundo diante de convenções e tratados internacionais que percebem o racismo e a discriminação por gênero fundamentais, pois “inspiradas pela vontade de discutir a desigualdade que atinge mulheres em todo o mundo, as ativistas dos direitos humanos vêm realizando significativos ganhos nas últimas

décadas, assegurando a maior inclusão do tema do abuso dos direitos relativos às mulheres e ao gênero nos discursos dos direitos humanos. Em nível formal, o princípio da igualdade de gênero, no que se refere à fruição dos direitos humanos, baseia-se na Carta das Nações Unidas e na Declaração Universal dos Direitos Humanos, sendo depois explicitado na Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra Mulheres (Convention for the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women/CEDAW). Essas garantias foram detalhadas através de uma série de conferências mundiais, incluindo as do Cairo, de Viena e de Beijing. Tais detalhamentos realmente constituíram avanços conceituais, pois expandiram os direitos humanos para além dos seus parâmetros iniciais, que marginalizavam os abusos de direitos relacionados ao gênero que atingissem especificamente as mulheres. O relativo sucesso de tais esforços baseou-se em uma mudança significativa de perspectivas quanto à relevância da diferença de gênero no projeto de ampliação do escopo dos direitos humanos das mulheres” (CRENSHAW, 2002, p. 171/172). Somados a isso, “a Declaração Universal também reforça o princípio da não-discriminação com base na raça. Essa garantia foi mais bem elaborada na Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination/CERD), que tratou da proteção contra a discriminação baseada na cor, na descendência e na origem étnica ou nacional. Como a proteção dos direitos civis e políticos é garantia básica dos direitos humanos, aspectos da discriminação racial que mais se assemelhavam à negação da cidadania plena, do tipo apartheid, foram enquadrados nos parâmetros prevaletentes dos direitos humanos” (CRENSHAW, 2002, p. 172).

Para destacar a importância de perceber a violência e as formas de opressão como interseccionais (englobando racismo, violência de gênero, de classe etc), um trecho da poeta Audre Lorde enfatiza tal problema: “Dentro da comunidade lésbica eu sou negra, e dentro da comunidade negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas negras é uma questão lésbica e gay, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão de negrxs, porque milhares de lésbicas e gays são negrxs. Não existe hierarquia de opressão. Eu não posso me dar ao luxo de lutar por uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular. E eu não posso tomar a liberdade de escolher entre as frentes nas quais devo batalhar contra essas forças de discriminação, onde quer que elas apareçam para me destruir. E quando elas aparecem para me destruir, não demorará muito a aparecerem para destruir você” (LORDE, 1983, p. 1).

Logo, para se perceber o fenômeno da violência contra as mulheres tanto negras, indígenas, quanto brancas, é necessário incorporar às políticas públicas o viés da interseccionalidade e as contribuições teóricas das feministas negras e indígenas, assim como suas vozes através do movimento social da mulher negra e da indígena. Pois, o feminismo clássico branco e a perspectiva que vê a violência contra a mulher como apenas uma questão de gênero deixa uma lacuna de onde prolifera a violência contra as mulheres negras e indígenas.

## I. BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CARNEIRO, Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser*. Tese de doutorado defendida no programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*. Ano 10. 1º semestre de 2002.

FLACSO. Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil. FLACSO. Rio de Janeiro, 2015.

FRANKLIN, Naila Ingrid Chaves. Raça, Gênero e Criminologia: reflexões sobre o controle social das mulheres negras a partir da criminologia positivista de Nina Rodrigues. Dissertação de mestrado no curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2017.

GELEDES. Datas da abolição da escravidão nos países do continente americano. Disponível em <https://www.geledes.org.br/datas-da-abolicao-da-escravidao-nos-paises-americanos/> acesso em 23/04/2018.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. Disponível em <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde/> (acesso em 06/11/2017).

OBSERVATORIO DE IGUALDAD DE GÉNERO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. Indicador de Femicidio. CEPAL. Disponível em <https://oig.cepal.org/es/indicadores/femicidio> acesso em 25/04/2018.

REIS, Vilma. Atucaiados pelo Estado: as políticas de segurança pública implementadas nos bairros populares de Salvador e suas representações, 1991-2001. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 2001.

SEGATO, Rita Laura. Género, y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina (org.). *Feminismos Y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en America latina*. Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.

# **SELETIVIDADE PENAL NO TRATAMENTO À MULHER PRESA E O MARCO LEGAL DA PRIMEIRA INFÂNCIA**

LAUPMAN, CLARISSE  
ARIMA, GABRIELLA

# SELETIVIDADE PENAL NO TRATAMENTO À MULHER PRESA E O MARCO LEGAL DA PRIMEIRA INFÂNCIA

## I. INTRODUÇÃO

O Brasil enfrenta, atualmente, uma crise penitenciária com proporções e consequências desastrosas. Segundo dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN, 2016), o Estado brasileiro contava, em junho de 2016, com uma população prisional de 726.712 pessoas, sendo este um recorde nacional no que tange ao número de pessoas privadas de liberdade e representa um aumento de 707% em relação ao registrado no início da década de 90. Nesse sentido, se verifica que entre os anos de 2000 e 2016, a taxa de aprisionamento aumentou cerca de 157%.

Ocorre que desse número expressivo de pessoas presas, 40% correspondem a pessoas que sequer foram julgadas e condenadas, e são, portanto, pessoas presas provisoriamente. Ou seja, existem cerca de 290.685 pessoas encarceradas que aguardam um julgamento e que supririam, em parte, as vagas que faltam para àqueles que já foram sentenciados e condenados.

Os dados mostram, também, o contingente de mulheres presas, que correspondem ao total de 42.355, frente aos 665.482 homens presos. Assim, no que se refere às unidades prisionais, 74% são destinadas a presos do sexo masculino, enquanto apenas 7% são destinadas às mulheres encarceradas e 17% são caracterizados como mistos.

Assim, de acordo com dados do *World Female Imprisonment List*, relatório produzido pelo *Institute for Criminal Policy Research* da *University of London*, existem mais de 700.000 mulheres presas em estabelecimentos penais ao redor do mundo, sendo que o Brasil ocupa a 4ª posição no *ranking* mundial de maior população de mulheres encarceradas do mundo, ficando atrás apenas dos Estados Unidos, China e da Rússia.

Destes dados é possível, ainda, extrair de forma bem definida quem são as pessoas aprisionadas no Brasil: em sua maioria, são jovens negros e negras, de baixa escolaridade e acusados de crimes patrimoniais e, principalmente, de crimes relacionados ao tráfico de drogas. Dentre as mulheres presas, cerca de 74% tem um filho ou mais.

Com isso, surgem os questionamentos: como o Brasil se tornou um dos Estados que mais encarcera no mundo? O que justifica a quase monopolização de acusados por crimes patrimoniais ou crimes relacionados ao tráfico? Por quê a expressiva maioria de presos e presas corresponde a pessoas negras e de baixa renda? A lei, de fato, se aplica a todos?

O presente artigo visa, portanto, expor o sistema de justiça criminal brasileiro enquanto um mecanismo de controle social, que advém de uma lógica escravocrata, a qual permeia a política criminal nacional e a sociedade brasileira desde seus primórdios. Assim far-se-á uma análise diante de uma perspectiva de gênero, expondo-se, principalmente, a situação das mulheres mães presas.

Tal lógica gera um Estado no qual direitos e garantias fundamentais e universais são assegurados apenas àqueles que fazem parte da elite econômica. Em contrapartida, para a parcela pobre e marginalizada são aplicadas severas sanções e normas incriminadoras e que ferem o princípio da presunção de inocência, previsto constitucionalmente pelo art. 5º, LVII da

Constituição do Brasil de 1988<sup>1</sup>. Isto é, o sistema penal brasileiro, tal como se encontra, torna direitos coletivos em direitos individuais, selecionando, assim, quem serão seus beneficiários.

## II. A SITUAÇÃO DA MULHER PRESA

A situação catastrófica do sistema carcerário brasileiro é de notório conhecimento, tendo sido objeto de diversas denúncias e ações. Na Ação de Arguição de Preceito Fundamental 347, proposta pelo Partido Socialismo e Liberdade (“PSOL”) foi amplamente reconhecida a falência do sistema prisional brasileiro, de modo que, segundo o Ministro Marco Aurélio<sup>2</sup>:

A maior parte desses detentos está sujeita às seguintes condições: superlotação dos presídios, torturas, homicídios, violência sexual, celas imundas e insalubres, proliferação de doenças infectocontagiosas, comida imprestável, falta de água potável, de produtos higiênicos básicos, de acesso à assistência judiciária, à educação, à saúde e ao trabalho, bem como amplo domínio dos cárceres por organizações criminosas, insuficiência do controle quanto ao cumprimento das penas, discriminação social, racial, de gênero e de orientação sexual.

[...]O quadro não é exclusivo desse ou daquele presídio. A situação mostra-se similar em todas as unidades da Federação, devendo ser reconhecida a inequívoca falência do sistema prisional brasileiro. (ADPF 347, Supremo Tribunal Federal Brasileiro, Relator Ministro Marco Aurélio, 2015)

Quando se faz, então, o recorte de gênero, o cenário se mostra ainda pior. De forma cruel, as necessidades específicas das presas enquanto mulheres não são atendidas ou sequer consideradas.

Conforme exposto acima, a massa carcerária feminina brasileira corresponde a mulheres jovens, entre 18 e 29 anos, negras, de baixa renda, baixa escolaridade e, em sua maioria, com 1 ou mais filhos e que são acusadas, principalmente, de crimes relacionados ao tráfico de drogas. Nesse sentido, de acordo com a última pesquisa oficial feita (INFOPEN Mulheres, 2014), 58% das mulheres privadas de liberdade estão respondendo por acusações de tráfico.

Vale ressaltar que os delitos imputados à estas mulheres são historicamente vinculados a situação de marginalização e vulnerabilidade a que são submetidas. Conforme reconhecido pela Juíza do Tribunal de Justiça de São Paulo, Dra. Kenarik Boujikian:

O envolvimento delas na criminalidade relaciona-se com a sobrevivência, com a necessidade de manter o mínimo de subsistência para si e a família. Às vezes, como atividade única e às vezes para complementar a renda. A maioria das mulheres presas é chefe de família, pobre, com filhos pequenos, muitas são vítimas de violência doméstica. E a cada três mulheres presas, duas são negras. (Boujikian, Kenarik, 2016: "Mulheres encarceradas". Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2016/03/10/mulheres-encarceradas-artigo-de-kenarik-boujikian/> - Data de acesso em 3.4.2018)

E, ainda, em pesquisa feita pela LADIH – Laboratório de Direitos Humanos, da Universidade Federal do Rio de Janeiro:

O tráfico muitas vezes ajuda a complementar a renda. Temos que repudiar essa fala machista de que a mulher entra no crime por amor ou para ficar com um homem. Elas são chefes de família que não conseguem sustentar os filhos por meios lícitos e acabam indo para o tráfico. Esse modelo de seletividade penal focado no tráfico está encarcerando mais mulheres, mais mães, mais grávidas. Isso não significa que o tráfico tenha aumentado, mas que esse é um reflexo da política atual de

---

1 Art. 5º, LVII, da Constituição Federal Brasileira de 1988: “ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória”.

2Marco Aurélio Mendes de Farias Mello: Ministro do Supremo Tribunal Federal, empossado em 13/6/1990 até a presente data.

combate às drogas e da feminização da pobreza. (Portal da Ordem dos Advogados do Rio de Janeiro, 2015: “Pesquisa traça perfil da maternidade no cárcere no Rio de Janeiro”. Disponível em <http://www.oabRJ.org.br/noticia/95207-pesquisa-traca-perfil-da-maternidade-no-carcere-no-rio-de-janeiro>. – Data do acesso em 15.03.16)

No mais, ressalta-se que de três a cada dez mulheres estão presas sem condenação, ou seja, aguardam julgamento em privação de liberdade, sendo esta uma das maiores causas do encarceramento em massa que levou a atual falência do sistema prisional, situação que está em claro desacordo com Convenção Americana de Direitos Humanos, da qual o Brasil é signatário.

A inadequação dos estabelecimentos prisionais para mulheres é inegável, principalmente, no que concerne ao exercício dos direitos reprodutivos. Tal cenário é fatalmente comprovado pelas estatísticas: dos 7% das instalações prisionais destinadas às mulheres encarceradas, apenas 34% possuíam celas ou dormitórios para gestantes e nos 17% que são caracterizados como mistos, apenas 6% possuem ambientes adequados para gestantes e puérperas; quando se trata da existência de berçários e/ou centros de referência materno infantil apenas 32% das unidades prisionais femininas os possuíam, enquanto apenas 3% das unidades mistas dispunham de tais espaços. Quanto a existência de creches, a situação se mostra ainda mais alarmante: apenas 5% das unidades femininas contemplavam este tipo de espaço.

Não suficiente, os estabelecimentos penitenciários são repletos de enfermidades. Em junho de 2014, quase metade (46,9%) da população carcerária feminina possuía HIV, 35% possuía sífilis, 6,8% estava contaminada com hepatite e mais um tanto de mulheres contaminadas com tuberculose e outras doenças.

A situação de vulnerabilidade das mulheres privadas de liberdade, principalmente, quando se tratam de mães encarceradas é, portanto, patente e exige formulação e aplicação de políticas públicas urgentes por parte do Estado Brasileiro. Não suficiente, tais ambientes também se mostram nocivos às crianças ali geradas.

Para além das grades, ao se mostrar necessária a ida à hospitais para exames, acompanhamento gestacional e até mesmo para dar à luz a seus filhos, as mulheres são submetidas a situações degradantes e desumanas, havendo, inclusive, casos de presas que pariram seus filhos algemadas pelos pés e mãos. Diz Carmen Antony (2007) a respeito da maternidade em mulheres encarceradas que “*las mujeres que van a dar a luz san conducidas a un hospital público, donde se las trata em forma discriminadora y vejatoria debido a su condición de transgresoras*”.

A determinação da prisão provisória e a permanência dessas mulheres na situação em que se encontra o sistema carcerário brasileiro implica, assim, em muito mais do que a violação aos direitos reprodutivos. Implica, também, em sérias violações à dignidade da pessoa humana, ao acesso a informação, acesso à saúde, do controle sobre o próprio corpo, identidade de gênero, orientação sexual e de diversos outros relacionados à vida da criança.

Ainda, segundo dados mais recentes, as unidades de aprisionamento ainda carecem de acesso e equipamentos de saúde ginecológica e obstétrica, sendo que, em junho de 2014, haviam cerca de apenas 37 médicos ginecologistas para todo o sistema prisional feminino do país.

Evidentes se mostram as violações a diversos tratados internacionais celebrados pelo Brasil, como, por exemplo, as Regras de Bangkok (2010), que trazem normas internacionais sobre a necessidade de implementação de políticas públicas necessárias à apresentação de condições dignas no cárcere feminino, que, inclusive, tem em seu escopo a possibilidade da conversão da prisão preventiva, a fim de que se opte por medidas menos gravosas à essas mulheres.

### III. MARCO LEGAL DA PRIMEIRA INFÂNCIA

A Constituição Federal Brasileira de 1988 prevê, em seu art. 227, a defesa e garantia com absoluta prioridade dos direitos da criança e do adolescente. Nesse sentido, em 2016, foi criada a Lei nº 13.257/2016, denominada Marco Legal da Primeira Infância, que dispõe acerca da necessidade e obrigatoriedade de elaboração e implementação de políticas públicas destinadas a proteção das crianças que se encontram na “primeira infância”.

A lei entende, então, como primeira infância “o período que abrange os primeiros 6 (seis) anos completos ou 72 (setenta e dois) meses de vida da criança.”<sup>3</sup>. Nesse sentido, reconhece-se pelo Poder Legislativo brasileiro a importância da infância no pleno desenvolvimento do ser humano, seja quanto a questões físicas quanto psíquicas. Não suficiente, reconhece-se a importância do convívio familiar durante a infância, acudindo, assim, a importância da figura materna. E, em especial, durante a gestação e amamentação.

Para além da proteção à criança, a referida Lei nasceu como um sopro de esperança frente a atual situação do sistema prisional feminino, que não consegue garantir o mínimo a qualquer mulher, sendo ainda pior quando se refere a capacidade de abrigar gestantes ou mães de crianças na primeira infância.

O Marco Legal da Primeira Infância fez alterações substanciais em alguns códigos de leis que compõem o ordenamento jurídico brasileiro. Um deles é o Código de Processo Penal Brasileiro. A Lei criou, então, novas hipóteses de conversão da prisão provisória pela domiciliar, alterando, assim, o art. 318 do Código de Processo Penal, que passou a dispor da seguinte forma “Art. 318: Poderá o juiz substituir a prisão preventiva pela domiciliar quando o agente for: [...]IV - gestante; V - mulher com filho de até 12 (doze) anos de idade incompletos;” (Código de Processo Penal Brasileiro, art. 318, incluído pela Lei nº 13.257/2016)

O sistema carcerário brasileiro, tal como se encontra, demonstra ser completamente despreparado para abrigar as mães e suas crianças. O risco do encarceramento para gestantes<sup>4</sup>, mães e crianças inseridas nestes ambientes insalubres é evidente. Falta de profissionais de saúde, gravidezes desassistidas, falta de higiene, condições médicas precárias para partos e doenças transmissíveis, são algumas das principais causas de mortalidade infantil e materna dentro das cadeias brasileiras. Além disso, tais condições afetam substancialmente o desenvolvimento das crianças, sem falar na separação cruel e inevitável entre mãe e filho que gera tantos outros prejuízos no processo de socialização e integração de ambas as partes.

Ocorre que, infelizmente, o referido benefício não é aplicado de forma homogênea. O que se observa é que o Marco Legal da Primeira Infância, em específico no que se relaciona ao dispositivo 318 do Código de Processo Penal, tem sido aplicado com a mesma seletividade que permeia a justiça criminal brasileira: enquanto poucas mulheres têm seus direitos garantidos e protegidos, uma massacrante maioria, sem condições financeiras e majoritariamente negra, é mantida em seu cárcere, completamente esquecida.

---

3 Lei nº 13.257/2016, art. 2º: Para os efeitos desta Lei, considera-se primeira infância o período que abrange os primeiros 6 (seis) anos completos ou 72 (setenta e dois) meses de vida da criança.

4 Ver: <https://pt-br.facebook.com/cnj.oficial/posts/1952179641521453>

#### IV. A SELETIVIDADE PENAL NO SISTEMA JUDICIÁRIO BRASILEIRO E O HC 143.641/SP

Em 2016, durante a Operação Calicute do Ministério Público Federal (desdobramento da denominada Operação Lava Jato<sup>5</sup>), a então esposa do ex-governador do Estado do Rio de Janeiro, a advogada Adriana Ancelmo, foi presa durante as investigações sob as acusações de integrar organização criminosa e por lavagem de dinheiro. De tal modo, no ano seguinte, a ex-primeira-dama do Rio de Janeiro foi sentenciada a 18 anos e três meses de prisão.

Contudo, alguns meses após sua prisão, a advogada foi beneficiada com a conversão para a prisão domiciliar, com base no art. 318 do Código de Processo Penal Brasileiro, incluído pelo Marco Legal da Primeira Infância. Ou seja, por ser mãe de filho menor de 12 anos, entendeu-se que a presença materna seria essencial para a o devido crescimento psíquico e emocional da criança. Já no início de 2018, o Superior Tribunal de Justiça Brasileiro confirmou a referida prisão domiciliar.

Em contrapartida, existem, atualmente, 4.560<sup>6</sup> mulheres, ou seja, 10% do total de presas do país, que possuem direito à substituição da prisão preventiva pela domiciliar, conforme informações trazidas pelo Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCRIM, em conjunto com o Instituto Terra, Trabalho e Cidadania – ITTTC e a Pastoral Carcerária Nacional, no âmbito do Habeas Corpus Coletivo nº 143.641/SP, impetrado com o objetivo de que fosse concedido a referida conversão a todas as mulheres nessa situação.

Fatalmente, a regra seguida pelo Poder Judiciário brasileiro ainda é a do encarceramento, em contradição com as próprias leis, com a própria Constituição e com os tratados internacionais das quais o Estado Brasileiro é signatário. Em tempo, a lógica seguida pelos Tribunais Brasileiros é de prender e manter presa a população majoritariamente negra e que não possui condição econômica para a contratação de advocacia particular, uma vez que a alta demanda de trabalho suportada pelas Defensorias Públicas, bem como seu baixo alcance territorial, gera descaso e ineficiência com a grande maioria dos casos em que a advocacia popular é necessitada.

O benefício concedido a Adriana Ancelmo reacendeu a discussão acerca da seletividade penal que permeia a justiça criminal brasileira e levantou o questionamento: o que a difere das outras milhares de mães que permanecem em seus cárceres mesmo com filhos menores de 12 anos e sem representarem risco à sociedade? Infelizmente, a resposta é bem simples: Adriana Ancelmo é uma mulher branca, com curso superior completo e faz parte de uma minoria social com alto poder aquisitivo.

Tal constatação é facilmente observada quando da pesquisa de jurisprudência no *site* do Superior Tribunal de Justiça do Brasil: a substituição pela prisão domiciliar foi negada em aproximadamente metade dos casos. Assim, expõem-se alguns dos pilares do sistema penal brasileiro: a desigualdade social e o racismo.

Um Sistema Penal que aplica suas leis de forma distinta, separando por classe social e por cor de pele, é um sistema penal seletivo. É, em sua realidade, um sistema de controle social, que impede aos desfavorecidos o benefício da lei, mas os pune com toda a severidade da mesma lei. Os dados, que apontam a população carcerária do país, comprovam ser essa majoritariamente constituída por negros e pobres, demonstram, também, ser essa a população que é, constantemente, selecionada pelo policiamento ostensivo, batidas polícias, dentre outras mazelas.

---

5 A maior operação contra corrupção já deflagrada no Brasil.

6 O número apresentado não representa fielmente o total de mães presas, tendo em vista que alguns Estados brasileiros não prestaram as informações requeridas, em descumprimento a Lei nº 12.527/11 (Lei de Acesso à Informação)

A criminologia faz viva crítica a tal *modus operandi*, no sentido de que o Sistema Penal, tal como tem sido aplicado, busca pela criminalidade em estratos sociais bem delimitados, dos quais já existe uma expectativa em torno. Em pesquisa realizada pelo ITTC, “Mulheres Sem Prisão”, constatou-se que a maioria das mulheres presas residiam em regiões marginalizadas, como a Zona Leste e o Centro do Estado de São Paulo, enquanto cerca de 12,4% se encontravam em situação de rua.

Nesse sentido, Michel Foucault:

[...] Processos que encontramos atrás de toda uma série de afirmações bem estranhas à teoria penal do século XVIII: que o crime não é uma virtualidade que o interesse ou as paixões introduziram no coração de todos os homens, mas que é coisa quase exclusiva de uma certa classe social: que os criminosos que antigamente eram encontrados em todas as classes sociais, saem agora “quase todos da última fileira da ordem social” [...] Nessas condições seria hipocrisia ou ingenuidade acreditar que a lei é feita para todo mundo em nome de todo mundo; que é mais prudente reconhecer que ela é feita para alguns e se aplica a outros; que em princípio ela obriga a todos os cidadãos, mas se dirige principalmente às classes mais numerosas e menos esclarecidas; que, ao contrário do que acontece com as leis políticas ou civis, sua aplicação não se refere a todos da mesma forma; que nos tribunais não é a sociedade inteira que julga um de seus membros, mas uma categoria social encarregada da ordem sanciona outra fadada à desordem. (FOUCAULT, Michel. “Vigiar e punir: nascimento da prisão”, p.229. 35.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008)

Apreende-se, portanto, que a lei que foi aplicada a advogada e ex-primeira-dama do Rio de Janeiro, Adriana Ancelmo, não é a mesma aplicada para milhares de mães retiradas de liberdade provisoriamente, em decorrência de racismo institucional que permeia o Sistema Penal brasileiro, sendo este apenas um reflexo de sua sociedade.

Assim, em decorrência da referida seletividade penal e da omissão estatal, em maio de 2017, o Coletivo de Advogados em Direitos Humanos – CADHu, impetrou o *Habeas Corpus* Coletivo nº 143.641/SP, perante o Supremo Tribunal Federal, “em favor de todas as mulheres submetidas à prisão cautelar no sistema penitenciário nacional, que ostentem a condição de gestante, de puerpera ou de mãe com crianças com até 12 anos de idade sob sua responsabilidade, e das próprias crianças” (HC 143.641/SP, Supremo Tribunal Federal, 2017).

Auspiciosamente, em fevereiro de 2018, o Supremo Tribunal Federal, sob a relatoria do Ministro Ricardo Lewandowski<sup>7</sup>, houve por bem conceder o HC coletivo para todas as mulheres presas grávidas e mães de crianças com até 12 anos de idade. Os ministros, ainda, estenderam a decisão às adolescentes mães em situação semelhante do sistema socioeducativo e mulheres que tenham sob custódia pessoas com deficiência.

## V. CONCLUSÃO

Desafortunadamente, a despeito de todos os tratados internacionais ratificados e de sua própria Constituição, o Brasil continua sendo um dos Estados que mais encarcera pessoas do Mundo. A recente legislação brasileira, traz em seu verne a tentativa de ascensão de um Estado brasileiro que pretende fazer parte do identificado mundo civilizado. Contudo, o sistema criminal, mostra-se pautado em pilares antiquados, discriminatórios, e, principalmente, racistas, nos quais persistem uma política de segregação e dor.

---

<sup>7</sup> Ricardo Lewandowski: Ministro do Supremo Tribunal Federal empossado em 16 de março de 2006, até a presente data)

O sistema carcerário brasileiro termina por ser uma amostragem de sua sociedade, onde ainda temos que discutir quanto valem vidas negras e brancas, ricas e pobres. Um sistema viciado de predisposições antigas e preconceituosas que ainda se refletem nas nossas ruas.

A satisfação que nos foi dada com a inclusão no artigo 4º, II, da Constituição Federal, garantindo o princípio da prevalência dos direitos humanos, nos é retirada dia após dia, com o enfrentamento de uma realidade que não vislumbra esse princípio.

A situação das mulheres mães é ainda mais aviltante, mulheres que se veem privadas do mais tenro afeto, da amamentação e ainda se atormentam por não saber a sorte das crianças que ficaram fora do cárcere. As histórias são infinitas, bebês amamentados através de grades, crianças sendo cuidadas por vizinhos, quando não, lançadas a própria sorte. Fora tudo, ainda, a realidade de precariedade extrema de um sistema penal carcerário decadente, que não socializa, mas sim, contribui para a total marginalização. Essas mulheres estarão para sempre marcadas, mas pior que isso, uma nova geração está fadada a repetir o ciclo vicioso do sistema punitivo. A pobreza se perpetua, a falta de civilidade, de educação e cuidados básicos. Todos nossos maiores, e mais básicos, princípios de direitos humanos seguem sendo desprezados e vilipendiados.

Em relação as mulheres mães um pequeno gesto muda toda a perversidade sistêmica que nos é imposta. Ao tirarmos do cárcere uma mãe e colocarmos dentro de uma casa, ela servirá de exemplo do certo e do errado e criará a possibilidade de melhora na vida de seus filhos e de si própria, não perpetuando um ciclo de vícios. Não obstante, sabemos bem das dificuldades enfrentadas, não existe a ilusão de uma realidade perfeita ou romantizada, todavia, sabemos da força de mudança que se pode operar em uma sociedade com a perspectiva de justiça.

Assim, resta a nós a insistência da mudança. Lei após lei, ações coletivas de quando em vez, buscando o que de melhor sabemos fazer: ter esperança. Reconhecemos que no mesmo Estado em que não há espaço para novas políticas públicas por dignidade carcerária, de constante seletividade penal, baseadas em questões financeiras e raciais, desperta-se uma sociedade civil atuante e engajada que busca e buscará sempre a dignidade dos seres humanos e respostas a suas requisições por uma sociedade mais justa e igual.

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA BRASIL (2017). “Brasil é ouvido em audiência em corte da OEA sobre sistema prisional”. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-05/brasil-e-ouvido-em-audiencia-em-corte-da-oea-sobre-sistema>. (Acesso em 14/03/2018);

ANTONY, Carmen (2007). “Mujeres invisibles: las cárceles femeninas en América Latina”. Revista Nueva Sociedad, (208), 76-85;

BALOGH, Giovanna (2014). “Justiça manda governo de SP indenizar mãe algemada durante parto”. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/08/1500173-justica-manda-governo-de-sp-indenizar-mae-algemada-durante-parto.shtml> (Acesso em 02/03/2018);

BOUJIKIAN, Kenarik (2016). "Mulheres encarceradas". Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2016/03/10/mulheres-encarceradas-artigo-de-kenarik-boujikian/> - (Acesso em 03/04/2018);

CÓDIGO DE PROCESSO PENAL BRASILEIRO (1941)

CONSTITUIÇÃO FEDERAL BRASILEIRA (1988)

COLETIVO DE ADVOGADOS DE DIREITOS HUMANOS;  
<https://cadhu.wordpress.com> (Acesso em 25/04/2018);

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. <https://pt-br.facebook.com/cnj.oficial/posts/1952179641521453>. (Acesso em 23/05/2018);

CUNHA, Fernanda (2017). “Além das grades: Uma leitura do sistema prisional feminino no Brasil”. Disponível em: [https://www.huffpostbrasil.com/2017/07/15/alem-das-grades-uma-leitura-do-sistema-prisional-feminino-no-br\\_a\\_23030605/](https://www.huffpostbrasil.com/2017/07/15/alem-das-grades-uma-leitura-do-sistema-prisional-feminino-no-br_a_23030605/). (Acesso em 30/04/2018);

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL – DEPEN (2014) “Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - INFOPEN MULHERES”. Disponível em: <http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen-mulheres/relatorio-infopen-mulheres.pdf>. (Acesso em 29/04/2018)

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL – DEPEN (2016) “Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - INFOPEN”. Disponível em: <http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen/infopen> (Acesso em 29/04/2018)

FOUCAULT, Michel (2008). “Vigiar e punir: nascimento da prisão”, 35.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 229;

INSTITUTO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS CRIMINAIS. Disponível em: <https://www.ibccrim.org.br> (Acesso em 21/04/2018);

INSTITUTO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS CRIMINAIS (2017). “Brasil é denunciado na CIDH por violência e superlotação em presídios e no sistema socioeducativo”. Disponível em: <https://www.ibccrim.org.br/noticia/14193-Brasil-e-denunciado-na-CIDH-por-violencia-e-superlotacao-em-presidios-e-no-sistema-socioeducativo>. (Acesso em 30/04/2018);

INSTITUTO TERRA, TRABALHO E CIDADANIA. Disponível em: <http://ittc.org.br> (Acesso em 21/04/2018);

INSTITUTO TERRA, TRABALHO E CIDADANIA (2017). “#MulhereSemPrisão: desafios e potencialidades para a redução do encarceramento de mulheres”. Disponível em: [http://ittc.org.br/wp-content/uploads/2017/03/relatorio\\_final\\_online.pdf](http://ittc.org.br/wp-content/uploads/2017/03/relatorio_final_online.pdf) (Acesso em 20/03/2018);

INSTITUTO TERRA, TRABALHO E CIDADANIA (2017). “ITTC LANÇA RELATÓRIO #MULHERESEMPRISAO”. Disponível em: <http://www.ittc.org.br/projeto-justica-sem-muros-lanca-relatorio-mulheresempresao/> (Acesso em 23/04/2018);

MARCO LEGAL DA PRIMEIRA INFÂNCIA (2016), Lei nº 13.257 de 8 de março de 2016;

PASTORAL CARCERÁRIA. Disponível em: <http://carceraria.org.br/> (Acesso em 21/02/2018)

PORTAL DA ORDEM DOS ADVOGADOS DO RIO DE JANEIRO, 2015: “Pesquisa traça perfil da maternidade no cárcere no Rio de Janeiro”. Disponível em: <http://www.oabRJ.org.br/noticia/95207-pesquisa-traca-perfil-da-maternidade-no-carcere-no-rio-de-janeiro>. (Acesso em 15/03/18)

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO BRASIL, Habeas Corpus nº 383.606/RJ (2016/0334469-6)

WALMSLEY, Roy (2017). “World Female Imprisonment List”. Disponível em: [http://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/world\\_female\\_prison\\_4th\\_edn\\_v4\\_web.pdf](http://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/world_female_prison_4th_edn_v4_web.pdf) (Acesso em 29/04/2018)

**LA TRATA DE MUJERES PARA FINES  
DE EXPLOTACIÓN SEXUAL:  
UNA PERSPECTIVA COMPARADA  
ENTRE BRASIL Y ESPAÑA**

VÁZQUEZ PÉREZ, MARÍA

# LA TRATA DE MUJERES PARA FINES DE EXPLOTACIÓN SEXUAL: UNA PERSPECTIVA COMPARADA ENTRE BRASIL Y ESPAÑA

## I. INTRODUCCIÓN

La trata de personas es un delito de lesa humanidad cuya definición internacional y jurídicamente vinculante se da en el año 2000, con el Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, también conocido como el Protocolo de Palermo:

Por trata de personas se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos. (NACIONES UNIDAS 2000: 2)

Como podemos observar, es un delito en el que se capta (mediante amenazas, mentiras o fuerza física), traslada y explota a una persona, cuyos derechos humanos, sin duda, se violan. Se suele encontrar, en su país, en una situación de vulnerabilidad. La globalización, la corrupción policial, las malas condiciones laborales de muchos países, las migraciones irregulares o la red de mafias son factores muy influyentes a la hora de la existencia y magnitud de la trata.

Nos encontramos tanto con trata nacional como transnacional, pero estamos ante un delito que afecta a prácticamente todos los países del mundo. La UNODC (Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito) detectó trata en 106 países y territorios entre 2012 y 2014 (UNODC 2016: 23). APRAMP (Asociación para la Prevención y Reinserción de la Mujer Prostituida) dijo que “cada año nos encontramos entre 600.000 y 800.000 víctimas de trata. De esta cifra el 80% son mujeres y niñas y el 50 % son personas menores de edad. En el caso de trata con fines sexuales, una abrumadora mayoría del 98% es ocupado por mujeres y niñas” (APRAM 2011: 62). En el 2014, el número de hombres traficados para fines sexuales no alcanzaba el 7% (UNODC 2016: 25).

Entre 2012 y 2014, el 71% del total de las víctimas de trata eran del sexo femenino (51% mujeres, 20% niñas), mientras que los hombres adultos constituían el 21% y los niños, el 8% (UNODC 2016, 23). Los menores son, sin duda, un sector muy vulnerable de la trata; son mayoría en territorios como África Subsahariana (64% de las víctimas menores), o América Central y Caribe (62%); otras zonas se acercan a la mitad de las víctimas, como Latinoamérica, con un 39% (UNODC 2016: 11).

Del porcentaje de adultas y niñas citado en el párrafo anterior, un 72% son para explotación sexual, el 20% para laboral y el resto, para otras formas (UNODC 2016: 28). La trata de personas para fines de explotación sexual puede tener dos fines; de comercio (explotación de la prostitución ajena, pornografía, espectáculos de carácter sexual y turismo sexual) y de no comerciales (matrimonio precoz, forzoso o servil, arreglado, como indemnización, como transacción, temporal o para la procreación) (APRAM 2011: 34).

En cuanto a metodología, no se puede prescindir de la perspectiva de género a la hora de analizar el fenómeno, por el número destacablemente mayor de víctimas del sexo femenino.

Tampoco el enfoque de Derechos Humanos o el del análisis de políticas públicas. El análisis del Discurso también será una metodología clave en nuestra investigación.

Algunos de nuestros objetivos son conocer la situación de la trata y analizar las principales políticas públicas orientadas a luchar contra la trata de mujeres en cada país, su eficiencia y su cumplimiento real. También determinar cuáles son los principales problemas en cada territorio o las posibles soluciones. Se hará desde una perspectiva comparada entre Brasil y España.

## II. DOCUMENTOS INTERNACIONALES DE LA TRATA DE MUJERES PARA FINES DE EXPLOTACIÓN SEXUAL

A partir del Protocolo de Palermo, numerosos países comienzan a adoptar medidas para la erradicación de la trata y la protección de las víctimas; en el 2006, había sido firmado por 117 Estados y ratificado por 95 (KAAPOR 2006: 40). Además, de 33 países con medidas para erradicar la trata en el 2003, pasamos a 158 en el año 2016 (UNODC 2016: 1). Pero, ¿qué nos encontramos durante el siglo anterior?

A principios del s.XX, el término común era el de “trata de blancas”. Debemos de tener en cuenta que en dicha época las ciudades latinoamericanas comenzaron a crecer y desarrollarse económicamente. La prostitución fue en aumento, al igual que la inmigración de europeos; ambos hechos provocaron el aumento de extranjeras que vendían su cuerpo para sobrevivir (muchas de ellas víctimas de trata), estando las españolas entre las más presentes en la prostitución (CARDOSO 2007: 77).

Dos documentos utilizaron este término en fechas muy tempranas: el Acuerdo Internacional para Asegurar una Protección Eficaz contra el Tráfico Criminal Denominado Trata de Blancas (1904) y el Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Blancas (1910). Pero en la actualidad, se considera incorrecto, porque las víctimas no son solamente blancas.

En la década siguiente, para “asegurar de manera más completa la represión de la trata de mujeres y de niños” (NACIONES UNIDAS 1921: 1), se firma el Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres y Niñas. Brasil lo firma, pero no España. La Convención sobre la Esclavitud de 1926, que definía la trata de esclavos (NACIONES UNIDAS 1926), fue firmada por España, pero no por Brasil.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 fue un punto de inflexión en la lucha contra la violación de dichos derechos. Proclama que “[...]la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas” (NACIONES UNIDAS 1948: 5). América promulga la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948. Se centró en el derecho a la libertad (IX CONFERENCIA INTERNACIONAL AMERICANA, 1948: 2), pero no mencionaba la trata ni problemas de género.

Poco después se firmó el Convenio para la Represión de la Trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena de 1950. Con su primer artículo, los Estados firmantes se comprometían a castigar todo a todo beneficiado de la prostitución ajena (NACIONES UNIDAS 1950: 1). Ya aparecía el consentimiento de la persona como insignificante a la hora de considerarla víctima de trata. Brasil ratificó este convenio en 1958, y España en 1962. El siguiente documento, el Pacto de San José<sup>1</sup>, prohibió la trata de esclavos y la trata de mujeres (ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS 1969: 3).

---

<sup>1</sup> La Convención Americana sobre Derechos Humanos.

La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer de 1979 es de imprescindible mención, porque ha tenido consecuencias políticas, jurídicas y sociales muy importantes para el avance de la situación de las mujeres<sup>2</sup>. Reconocía que la discriminación es toda privación de la libertad fundamental basada en el sexo (NACIONES UNIDAS 1979: 1). Sin lugar a dudas, la violencia de género y la trata de mujeres para fines de explotación sexual son una forma de discriminación. El artículo seis hablaba de la trata como problema específico: “los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas, incluso de carácter legislativo, para suprimir todas las formas de trata de mujeres y explotación de la prostitución de la mujer” (NACIONES UNIDAS 1979: 2). Pero no definía la trata y este término no vuelve a aparecer. Ambos países lo ratificaron.

En cuanto a América, la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer<sup>3</sup> también reconoce como violencia contra la mujer cualquier daño cometido por razón de sexo (ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS 1995: 3). El artículo 2 dice de la discriminación lo siguiente: “[...]sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas [...]” (ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS 1995: 3).

En 1996 se produce la I Conferencia Europea sobre la Trata, en la que la UE reconoce la existencia del negocio de la trata. Dice que aproximadamente medio millón de personas entraban en los 15 países pertenecientes a la UE como víctimas de trata (ERIKSSON 2006: 68). Cuatro años después, la UE prohíbe la trata de personas (CARTA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA UNIÓN EUROPEA 2000: 9).

Entramos ya en el s. XXI; el Protocolo de Palermo definió, un siglo después, la trata; España lo ratificó en 2002 y Brasil en 2004. Hubo a partir de entonces un gran número de medidas para erradicar la trata. Un ejemplo es el Convenio del Consejo de Europa sobre la lucha contra la trata de seres humanos de 2005. Pretendía ser un instrumento jurídico internacional de prevención y combate contra la trata, garantizando la igualdad de género, protección de los derechos humanos, promoción de investigaciones sobre el tema o cooperación, entre otros (CONSEJO DE EUROPA 2005: 4).

En el 2010, el Plan de Acción Mundial de las Naciones Unidas para combatir la trata de personas reconoció que “la pobreza, el desempleo, la falta de oportunidades socioeconómicas, la violencia basada en el género, la discriminación y la marginación son algunos de los factores que contribuyen a hacer a las personas vulnerables a la trata” (NACIONES UNIDAS 2010: 1). Dos años después, se publicó la estrategia de la UE para la erradicación de la trata de seres humanos (2012 – 2016). Sus objetivos principales no son muy diferentes a los de los documentos vistos anteriormente: detectar, proteger y asistir a víctimas, perseguir a traficantes, cooperación, etc. (COMISIÓN EUROPEA 2012: 6)

---

<sup>2</sup> La ONU declara 1975 como el Año Internacional de la Mujer, y 1975-1985 es considerado el Decenio de la Mujer. Se celebra en 1975 la “Primera Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer”; en 1980, la “Conferencia Mundial del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer”; y en 1985, la “Conferencia Mundial para el Examen y la Evaluación de los Logros del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer”.

<sup>3</sup> Adoptada el nueve de junio de 1994 en Belem do Pará, Brasil.

### III. POLÍTICAS PÚBLICAS SOBRE LA TRATA EN BRASIL Y ESPAÑA: UNA PERSPECTIVA COMPARADA

#### III.1 *Contexto nacional*

Estudiamos dos países que tienen, según el IDH<sup>4</sup>, un desarrollo alto; en el año 2015 Brasil estaba en el puesto 79<sup>5</sup> del IDH (DATOS MACRO 2015a), mientras que España se encontraba en el 27<sup>6</sup> (DATOS MACRO 2015b).

Pero aunque Brasil tenga un Desarrollo Humano Alto, estamos ante uno de los países más desiguales de Latinoamérica, donde muchos de sus ciudadanos siguen en riesgo de caer en redes de trata, sobre todo mujeres, por la feminización de la pobreza. Ha crecido el número de mujeres en el mercado laboral, y también el de madres que se hacen cargo de su familia, pero esto puede hacerlas más vulnerables, por la sobrecarga de trabajo y casa o sueldos insuficientes. Si se les ofrece la posibilidad de emigrar y ganar el dinero que en Brasil les llevaría años conseguir, lo aceptan, cayendo en las redes cuyo objetivo verdadero es explotarlas. Las desigualdades en cuanto al color de piel influyen en este fenómeno, estando las mujeres negras más en riesgo que las blancas<sup>7</sup>. Las posibilidades de ascender social y económicamente son muy difíciles. Añadimos, además, el hecho de que la estereotipación sexual y la exotización será mayor con mujeres de color.

Nos encontramos, como veremos a continuación, con un cuadro muy heterogéneo de documentos dedicados a regular la trata en Brasil; esto coincide con la masificación de las migraciones de población brasileña a Europa. España es uno de los países receptores de estas migraciones y por lo tanto, sus políticas se han centrado en la identificación de víctimas de trata, muy presente en el territorio.

Aunque también nos encontramos con desigualdades económicas, sociales y de género graves, no son tan latentes como en el Estado brasileño. Las mujeres en riesgo de caer en redes de trata es menor, pero no significa que sea alta.

Uno de los temas en auge en la actualidad en España es el de la demanda de prostitución. Sin ahondar demasiado en el debate abolicionista – regulacionista de la prostitución, tenemos claro que, si no hay demanda, la oferta también será menor, por lo que la necesidad de captar mujeres para forzarlas a prostituirse caerá. APRAMP no tiene dudas: España encabeza la lista europea de países consumidores de prostitución y representa un valor atípico en Europa (APRAMP 2011: 54).

#### III.2 *Políticas públicas*

La legislación de cada país en materia de trata es fundamental. Sabemos que en muchos casos su cumplimiento no es total, pero es un paso necesario en el camino para erradicar la trata, y nuestro objetivo es analizar las principales políticas públicas de España y Brasil. En primer lugar, analizaremos la primera década del siglo XX, y a continuación las principales leyes y documentos hasta la actualidad.

El Código Penal Brasileño abordó la trata de personas para fines de explotación sexual en el 2005, tras ratificar el Protocolo de Palermo. Añadió el artículo 231-A, que penaba con entre 3 y

---

4 Índice de Desarrollo Humano, el cual es un indicador del desarrollo humano elaborado por la ONU para medir el desarrollo de un país. Tiene en cuenta la esperanza de vida, la educación y los estándares de vida digna.

5 Desarrollo Humano alto

6 Desarrollo Humano muy alto

7 Dentro de las mujeres empobrecidas en factores de riesgo; no nos referimos a todas las mujeres de color.

8 años de cárcel el hecho de “*promover, intermediar ou facilitar, no território nacional, o recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento da pessoa que venha exercer a prostituição*” (LEI 11.106/2005).

España no incorporó la trata como delito en su Código Penal hasta el año 2010. Incluyó el artículo 177 bis, el cual castiga el delito de trata de personas con una pena de entre 5 y 8 años de prisión. La pena sería superior (hasta la mitad) cuando se ponga a la víctima en peligro, sea menor de edad o sea especialmente vulnerable por ser menor, por enfermedad, etc. (LEY ORGÁNICA 5/2010). La víctima de trata queda exenta de cualquier pena por haber pasado ilegalmente la frontera o de cualquier delito cometido mientras estaba siendo víctima.

Volviendo a Brasil, en el año 2006 se aprobó la Política Nacional de Enfrentamiento al Tráfico de Personas, la cual adoptó la definición del Protocolo de Palermo y no consideró requisito fundamental que la persona consintiese o no para ser víctima de trata; el 4 llama a la cooperación entre Estados, además de coordinar la actividad de lucha contra la trata en las esferas federales, estatales y municipales. El 5 considera que se deben de implementar las políticas públicas de prevención y erradicación, hacer campañas o instar a la movilización social (DECRETO N°5.948/2006). Estamos, pues, ante un documento sin precedentes en Brasil. Instituyó también un grupo de trabajo para elaborar la propuesta del Plan Nacional de Enfrentamiento al Tráfico de Personas (PNET) el cual se aprobó en 2008. Entre las prioridades, estaban elaborar investigaciones, sensibilizar a la población, crear instrumentos para enfrentarse al conflicto, fomentar la cooperación o disminuir la vulnerabilidad de las víctimas (MINISTERIO DA JUSTIÇA, SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA 2008: 13-18).

Un año después se establece que “*induzir ou atrair alguém à prostituição ou outra forma de exploração sexual, facilitá-la, impedir ou dificultar que alguém a abandone*” (LEY N°12.015/ 2009), supondrán entre 2 y 5 años de cárcel, siendo de 3 a 8 años si la víctima y el delincuente tienen algún tipo de relación familiar (padre, cónyuge, tutor, hermano, etc). También añadió hasta la mitad de la condena en ocasiones como parentesco entre víctima y delincuente, trata de menores, enfermos, etc.

El primer documento similar en España fue el Plan Integral de Lucha contra la Trata de Seres Humanos con fines de explotación sexual (2009-2012). Definió la trata y tuvo como objetivos, por ejemplo, “sensibilizar a la sociedad, combatir la trata con políticas públicas, desarrollar medidas desde una perspectiva integral, asegurar la asistencia y protección de las víctimas y luchar contra la trata” (MINISTERIO DE IGUALDAD 2009).

Se añadió este año un artículo a la Ley de Extranjería, el 59 bis. Para comprenderlo, debemos de conocer el contenido del artículo 59, el cual decía que el extranjero irregular víctima de trata, no será expulsado si coopera con las autoridades (LEY ORGÁNICA 4/2000). El artículo 59 bis incorporó un período de reflexión, treinta días, en el que podía permanecer en el país con subsistencia y protección (LEY ORGÁNICA 2/2009). Pero pasado el período de reflexión, si decidía no colaborar, sería deportada.

Pasando a la segunda década, en el 2015 la legislación española (tras numerosas críticas al período de reflexión) amplió el período de reflexión a 90 días (LEY ORGÁNICA 8/2015). Además, la Ley de Extranjería comenzó a proteger a las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual (LEY ORGÁNICA 4/2015).

Respecto al Código Penal, se introdujeron en el mismo año nuevos supuestos de castigo, a quien se beneficia de la entrega o recepción de pagos; también incluyó en trata de personas la categoría de matrimonio forzoso. Pero mantuvo las penas con las que se castiga a quien participa en la trata. (LEY ORGÁNICA 1/2015). Ese mismo año el Plan Integral de Lucha contra la Trata

de Mujeres y niñas con Fines de Explotación Sexual 2015-2018 (recordemos que el anterior había finalizado en el 2012) pretendía seguir las directrices de la Estrategia de la UE para la erradicación de la trata de seres humanos citada con anterioridad, estableciendo las siguientes prioridades:

Refuerzo de la prevención y la detección de la trata; identificación, protección y asistencia de la trata de seres humanos; análisis y mejora del conocimiento para una respuesta eficaz frente a la trata con fines de explotación sexual; persecución más activa de los tratantes; y coordinación y cooperación entre instituciones y participación de la sociedad civil. (MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD 2015)

Los años que destacamos en Brasil son el 2013 y el 2016; en el primero, se aprobó el *II Plano Nacional de enfrentamento ao tráfico de pessoas*. Tiene lo que denomina *linhas operativas*, es decir, objetivos, como el perfeccionamiento del marco regulatorio, integración y fortalecimiento de políticas públicas, redes de atendimento y organizaciones, tener la capacidad de enfrentarse al delito, producir información de información para el conocimiento general del delito y elaborar campañas y movilizaciones (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA 2013).

El 2016 fue un año en el que una nueva ley reguló la situación de las brasileñas en el exterior; la asistencia inmediata a las víctimas estaría a partir de ese momento al cargo de la red consular brasileña del país, y sería prestada independientemente de su situación migratoria, ocupación u otro status (LEI N°13.344/2016). El artículo 7 de esta ley obligó a conceder la residencia permanente a las víctimas de tráfico de personas en el territorio nacional, independientemente de su situación migratoria y de la colaboración en el procedimiento administrativo, policial o judicial, y también a familiares (LEI N°13.344/2016).

El mínimo de años en la cárcel aumentó y el máximo se mantuvo (de 4 a 8 años de cárcel), la pena puede disminuir si el culpable no forma parte de ninguna organización criminal o si no tiene antecedentes, y las condiciones por las cuales se puede ver aumentada la pena son más; si es contra un menor, si la trata es de un país a otro o si lo ejerce un funcionario público en el ejercicio de sus funciones, entre otros (LEY N°13.344/2016).

Vemos, por lo tanto, una primera década de análisis en la que Brasil fue, a nivel político, mucho más activa que España en la lucha contra la trata. En el año que España sacó la primera medida a destacar en nuestro estudio (2009), Brasil ya había incluido la trata en el Código penal y había elaborado un Plan Nacional. La inclusión en el Código Penal de la trata en España ha sido consecuencia del Plan del año 2009, mientras que en Brasil nos encontramos con el caso contrario; primero se introdujo en el Código Penal, y tras ello se elaboró el Plan Nacional. Ambos tienen la misma pena máxima, pero la mínima es más alta en España, 5 años frente a los 4 de Brasil.

Otra de las diferencias que encontramos es la permanencia en el país donde la persona ha sido víctima. Ya hemos visto que en España, la víctima tiene un período tras el cual si decide no colaborar (o si colabora pero los datos que aporta no son suficientes) será deportada a su país de origen, donde probablemente vuelva a caer en redes de trata. Brasil, sin embargo, no le pone condiciones de este tipo a ninguna víctima de trata, esté o no en situación irregular.

Sabemos que la perspectiva de género es fundamental a la hora de trabajar con víctimas de trata. Pero en el caso español, los dos planes son dirigidos exclusivamente a mujeres; esto deja fuera a víctimas masculinas (ya vimos que son un porcentaje muy bajo) y a otros tipos de explotación, como la laboral. Los Planes de Brasil, sin embargo, pretenden abordar todo tipo de trata de personas. Esto puede llegar a hacer que no se atienda suficiente el caso específico de las mujeres. A nuestro parecer, la situación debería de ser intermedia; que existan Planes específicos para cada tipo de trata.

### III.3 Efectividad de las políticas públicas.

La aplicación de una ley es un paso fundamental para luchar contra un problema y erradicarlo. Pero la existencia de una ley no asegura su cumplimiento, y la trata no es una excepción. Adriana Piscitelli defiende para Brasil lo siguiente:

Em 2010, uma resolução normativa do Conselho Nacional de Imigração afirmava que poderia ser concedido visto de permanência aos estrangeiros que estivessem no Brasil em situação de vulnerabilidade, vítimas do tráfico de pessoas para exploração sexual, trabalho análogo ao de escravo ou remoção de órgãos. Mas, até o momento, a aplicação dessa modalidade de visto tem sido inexistente, assim como ainda é rara a identificação formal de estrangeiros como vítimas de tráfico. (PISCITELLI 2015: 36)

En el 2006, muchas deportadas que vuelven a Brasil provenían de, entre otros países europeos, España (SECRETARÍA NACIONAL DE JUSTIÇA 2006: 24). En teoría, hasta 2010 la Ley de Extranjería de España era la que regulaba la situación de las víctimas, porque eran inmigrantes irregulares. Esta Ley, en realidad, sigue utilizándose en muchos casos donde la víctima no reconoce serlo, para que su deportación sea más rápida y sencilla.

Además, en ambos países nos encontramos con Planes, no Leyes Integrales contra la trata; mientras esta no exista, no podremos hablar de políticas públicas efectivas, porque un Plan es un compromiso, no una obligación. Los objetivos de dichos planes son similares a los de los documentos internacionales vistos anteriormente. Pero en la práctica, sabemos que la prevención no está funcionando, y que en la actualidad es de los delitos que más dinero diario mueve en el mundo. Muchas víctimas no reciben la atención física o psicológica que deberían, y los actores de la trata, responsables de un sufrimiento irreparable en muchos casos, pasan muy poco tiempo encarcelados.

## IV. CONCLUSIONES

La trata de personas es, sin duda, un fenómeno muy extendido cuya erradicación requerirá un gran esfuerzo, cooperación y focalización en los factores que la provocan.

Creemos que uno de los mayores problemas es que la mayor parte de las víctimas no son categorizadas como tal. Si una víctima sin papeles no denuncia, o no reconoce haber sido engañada y manipulada una vez que está en comisaría, será deportada. La policía no se esfuerza lo suficiente en investigar si es víctima de trata; si la víctima es nacional o tiene papeles en regla, volverá al prostíbulo, en la misma situación; si es extranjera sin papeles, será deportada a su país y probablemente, vuelva a caer en redes de trata. Muchas de ellas no denuncian por miedo, estando sus familias amenazadas.

Si el Estado y la policía invirtieran un mayor esfuerzo en identificar a víctimas que no se atreven a reconocer que lo son, el número de víctimas verificadas sería mayor. Pero esto implicaría ser foco de las Naciones Unidas en dicha materia. El Estado se vería obligado a invertir más dinero en políticas y medidas contra la trata, el número de extranjeras con asilo en el país también sería mayor, lo que implica más dinero, etc. Por ello, aunque sobre el papel los derechos de las víctimas estén reconocidas, en la práctica no interesa que se evidencie la magnitud del conflicto de la trata.

Ya hemos mencionado a los demandantes como unos de los participantes en el delito de la trata (sean conscientes o no de ello). Esto está unido a la poca concienciación que la población tiene sobre el problema. La estereotipación que tenemos de las prostitutas como personas marginales, cuyos problemas no nos atañen, hacen que su situación esté lejos de mejorar. Sabemos

que los trabajos académicos sobre la trata de personas y de mujeres son numerosos, pero es como método divulgativo es insuficiente. Estas investigaciones no llegan a todas las capas de la sociedad.

El gobierno no le prestará atención a un problema que a la población no le interesa. La violencia de género en el ámbito doméstico es un conflicto que puede llegar a nuestro hogar. Pero no nos planteamos que, algún día, podamos llegar a ser víctimas de trata. La publicidad, una mayor presencia en todos los medios y una concienciación de la gravedad del problema son medidas necesarias. También una mayor efectividad de las políticas públicas, así como la realización de una Ley Integral contra la Trata.

Después de mencionar factores que facilitan la existencia de la trata de personas, llegamos a la conclusión de que no se está poniendo el foco en solucionar el problema principal: los motivos por los cuales una persona es vulnerable. Lejos de paliar las desigualdades que “crean” víctimas de trata, los gobiernos hacen, cada vez, políticas más duras en contra de la inmigración ilegal. El foco principal está en controlar las fronteras. Acabar con los factores de riesgo es un paso fundamental para conseguir disminuir, y finalmente erradicar, este grave crimen contra la humanidad.

Pero esto no nos debe de llevar a una victimización de las mujeres. Aunque la pobreza o las desigualdades sean factores de riesgo, nos encontramos con víctimas de trata que tenían un nivel medio de vida en el país: la oferta de un trabajo mejor, estudios en Europa o la posibilidad de residir en el territorio son también motivos para que muchas mujeres sean engañadas y acaben siendo víctimas. Cada caso es específico, y aunque hay que ser consciente de los mayores factores de riesgo y paliarlos, la generalización puede hacer que invisibilicemos a otros tipos de víctimas.

## V. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

IX CONFERENCIA INTERNACIONAL AMERICANA (1948): *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*. Bogotá. En [https://www.oas.org/dil/esp/Declaraci%C3%B3n\\_Americana\\_de\\_los\\_Derechos\\_y\\_Deberes\\_d\\_el\\_Hombre\\_1948.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Declaraci%C3%B3n_Americana_de_los_Derechos_y_Deberes_d_el_Hombre_1948.pdf) (consultada el 17 de marzo de 2018, a las 16:05).

CARTA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA UNIÓN EUROPEA (7 diciembre del 2000). En [http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_es.pdf](http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf) (consultado el 8 de enero de 2018, a las 13:22).

COMISIÓN EUROPEA (2012): *Estrategia de la UE para la Erradicación de la Trata de Seres Humanos (2012 – 2016)*. En <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:52012DC0286&from=ES> (consultado el 11 de mayo de 2018 a las 11:30).

CONSEJO DE EUROPA (16 DE MAYO DE 2005): *Convenio sobre la lucha contra la trata de seres humanos*. En [https://www.msssi.gob.es/ssi/igualdadOportunidades/internacional/consejoeu2/doc/Convenio\\_deConsejoEuropaTrata.pdf](https://www.msssi.gob.es/ssi/igualdadOportunidades/internacional/consejoeu2/doc/Convenio_deConsejoEuropaTrata.pdf) (consultado el 19 de septiembre de 2017 a las 11:50)

DECRETO N°5.948, de 26 de octubre de 2006. Brasil. En [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Ato2004-2006/2006/Decreto/D5948.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2004-2006/2006/Decreto/D5948.htm) (consultado el 17 de mayo de 2018, a las 12:54).

LEI N° 11.106, de 28 de marzo del 2005. Brasil. En [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2004-2006/2005/lei/111106.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2005/lei/111106.htm) (consultado el 17 de mayo de 2018, a las 11:40).

LEI N° 12.015, de 7 de agosto de 2009. Brasil. En [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2007-2010/2009/lei/112015.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2009/lei/112015.htm) (consultado el 18 de mayo a las 14:00)

LEI N° 13.344, de 6 de outubro de 2016. Brasil. En [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2015-2018/2016/lei/L13344.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2016/lei/L13344.htm) (consultado el 18 de mayo a las 14:07)

LEY ORGÁNICA 4/2000, de 11 de enero. España. En [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/lo4-2000.t3.html#a59](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/lo4-2000.t3.html#a59) (consultado el 18 de mayo de 2018, a las 19:57).

LEY ORGÁNICA 2/2009, de 11 de diciembre. España. En <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2009-19949> (consultado el 18 de mayo a las 20:10).

LEY ORGÁNICA 5/2010, de 22 de junio. España. En [https://www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-2010-9953](https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2010-9953) (consultado el 19 de mayo a las 7:51).

LEY ORGÁNICA 1/2015, de 20 de marzo. España. En <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2015-3439> (consultado el 19 de mayo a las 08:03)

LEY ORGÁNICA 4/2015, de 27 de abril. España. En <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2015-4606> (consultado el 18 de mayo a las 20:47).

LEY ORGÁNICA 8/2015, de 22 de julio. En [https://www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-2015-8222](https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2015-8222) (consultado el 18 de mayo a las 20:21).

MINISTERIO DA JUSTIÇA, SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA (2008): *Plano Nacional de enfrentamento ao Tráfico de pessoas*. En [https://www.unodc.org/documents/lpo-brazil/Topics\\_TIP/Publicacoes/2008\\_PlanoNacionalTP.pdf](https://www.unodc.org/documents/lpo-brazil/Topics_TIP/Publicacoes/2008_PlanoNacionalTP.pdf) (consultado el 18 de mayo de 2018 a las 13:32)

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA (2013): *II Plano Nacional de enfrentamento ao Tráfico de pessoas*. En [https://www.unodc.org/documents/lpo-brazil/noticias/2013/04/2013-04-08\\_Folder\\_IIPNETP\\_Final.pdf](https://www.unodc.org/documents/lpo-brazil/noticias/2013/04/2013-04-08_Folder_IIPNETP_Final.pdf) (consultado el 18 de mayo de 2018 a las 13:51)

MINISTERIO DE IGUALDAD(2009): *Plan integral de lucha contra la trata de seres humanos con fines de explotación sexual, de 2009 a 2012*. En [http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/ESP/INT\\_CEDAW\\_NGO\\_ESP\\_61\\_18795\\_S.pdf](http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/ESP/INT_CEDAW_NGO_ESP_61_18795_S.pdf) (consultado el 25 de septiembre de 2017, a las 09:31).

MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD (2015): *Plan integral de lucha contra la trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual de 2015 a 2018*. En [http://www.aragon.es/estaticos/GobiernoAragon/Organismos/InstitutoAragonesMujer/Documentos/plan\\_integral\\_trata\\_18\\_septiembre\\_2015\\_2018.pdf](http://www.aragon.es/estaticos/GobiernoAragon/Organismos/InstitutoAragonesMujer/Documentos/plan_integral_trata_18_septiembre_2015_2018.pdf) (consultado el día 25 de septiembre de 2017, a las 09:57).

NACIONES UNIDAS (1921): *Convención internacional para la represión de la trata de mujeres y niños*. En [https://www.oas.org/dil/esp/Convencion\\_Internacional\\_para\\_la\\_Preencion\\_de\\_la\\_Trata\\_de\\_Mujeres\\_y\\_Ninos.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Convencion_Internacional_para_la_Preencion_de_la_Trata_de_Mujeres_y_Ninos.pdf) (consultado el 8 de octubre de 2017, a las 13:07)

NACIONES UNIDAS (1926): *Convención sobre la Esclavitud, artículo 1.2*. En [http://www.cimcett.es/docs/documents/-docs-ficheros-200407060008\\_6\\_12.pdf](http://www.cimcett.es/docs/documents/-docs-ficheros-200407060008_6_12.pdf) (consultado el 8 de octubre de 2017, a las 13:45)

NACIONES UNIDAS (1948): *Carta Internacional de los Derechos Humanos*. En <https://dhpedia.wikispaces.com/file/view/Carta+Internacional+de+Derechos+Humanos.pdf> (consultado el 9 de septiembre de 2018, a las 12:33)

NACIONES UNIDAS (1950): *Convenio para la Represión de la Trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena*. En <http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/trafficpersons.pdf> (consultado el 2 de marzo de 2018, a las 8:07).

NACIONES UNIDAS (1979): *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer*. En <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm> (consultado el 19 de septiembre de 2017 a las 11:46).

NACIONES UNIDAS (2000): *Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional del 2000, artículo 3.a*. En [http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/ProtocolTraffickingInPersons\\_sp.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/ProtocolTraffickingInPersons_sp.pdf) (consultado el 3 de octubre de 2017, a las 20:10)

NACIONES UNIDAS (2010): *Plan de Acción Mundial de las Naciones Unidas para combatir la trata de personas*. En [https://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/policy\\_and\\_research/un/64/a-res-64-293\\_S.pdf](https://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/policy_and_research/un/64/a-res-64-293_S.pdf) (consultado el 19 de septiembre de 2017 a las 11:08)

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (1969): *Convención Americana sobre Derechos Humanos*. San José, Costa Rica. En [https://www.oas.org/dil/esp/tratados\\_B-32\\_Convencion\\_Americana\\_sobre\\_Derechos\\_Humanos.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf) (Consultado el día 17 de marzo de 2018, a las 20:32).

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (1995): *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer*. Belem do Pará. D.O. N° 229, Tomo 329. En [https://www.oas.org/dil/esp/convencion\\_belem\\_do\\_para.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/convencion_belem_do_para.pdf) (consultado el día 17 de marzo de 2018, a las 18:28).

### Bibliografía

APRAMP (2011): *La trata con fines de explotación sexual*. España, APRAMP

CARDOSO ONOFRE DE ALENCAR, E. (2007): *Tráfico de seres humanos no Brasil: aspectos sociojurídicos – o caso do Ceará*. Fortaleza – Ceará, Universidade de Fortaleza – UNIFOR.

DATOS MACRO (2015a): *Brasil – Índice de Desarrollo Humano – IDH*. En <https://www.datosmacro.com/idh/brasil> (consultado el 4 de mayo de 2018, a las 12:39).

DATOS MACRO (2015b): *España – Índice de Desarrollo Humano – IDH*. En <https://www.datosmacro.com/idh/espana> (consultado el 4 de mayo de 2018, a las 12:22).

KAPOOR, A. (2006): “Políticas y leyes internacionales que afectan a la trata de mujeres”. En: MARCOS, L., *Explotación sexual y trata de mujeres*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 39 – 51.

PISCITELLI, A., LOWENKRON, L. (2015): “Categorias em movimento: a gestão de vítimas do tráfico de pessoas na Espanha e no Brasil”. En: *Ciência e Cultura*, 62, pp. 35-39.

SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA(2006): Relatório: indícios de tráfico de pessoas no universo de deportadas e não admitidas que regressam ao Brasil via o aeroporto de Guarulhos. Brasília, Ministerio da Justiça.

UNODC (2016): Global Report on Trafficking in Persons. En [https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/2016\\_Global\\_Report\\_on\\_Trafficking\\_in\\_Persons.pdf](https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/2016_Global_Report_on_Trafficking_in_Persons.pdf) (consultado el 7 de mayo del 2018, a las 11:57).

**DE LAS CUOTAS DE GÉNERO A LA PARIDAD:  
VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA LAS MUJERES  
EN MÉXICO**

MIRIAM AIDÉ NÚÑEZ VERA

# DE LAS CUOTAS DE GÉNERO A LA PARIDAD: VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA LAS MUJERES EN MÉXICO

## I. INTRODUCCIÓN

En México, los derechos humanos y ciudadanía de las mujeres es un proceso en construcción, puesto que la falta de una cultura política y social que valore y promueva la afirmación de la propia individualidad de la persona como sujeto de derechos, es una condición para el sistema democrático. Los derechos constituyen un verdadero logro de la acción feminista, que evidenciaron la distribución desigual del poder y el ejercicio de los derechos en los diferentes ámbitos sociales. Los argumentos esencialistas como justificantes de la inferioridad de las mujeres no se han superado, a pesar de los avances legislativos que promueven el respeto a la diferencia, pero con igualdad. Los condicionantes de género son una constante en los valores y actitudes de la cultura política que no solo hace referencia al rezago de la ciudadanía de las mujeres.

Los cambios que se han dado en lo económico y social a nivel global en las últimas décadas, no han significado el acceso a los recursos y al poder, puesto que la verdadera inserción de las mujeres se presenta en condiciones de subordinación a los sistemas democráticos, en una cultura política que no trasciende el esencialismo femenino. Puesto que, ignora que las mujeres sean incluidas en el contrato social, demanda que aparece desde hace tres siglos y continúa hasta nuestros días a través de la insistencia al reconocimiento de sus derechos, acciones y representación.

En el debate político, la participación de las mujeres ocupa un lugar central tanto por el incremento de su presencia para la toma de decisiones como la violencia que se ejerce sobre ellas, que es tema de preocupación. Ante la búsqueda de explicaciones sobre la violencia política contra las mujeres, se pone énfasis en la relevancia del poder, la democracia y la violencia de género. ¿Qué determina que las mujeres sean violentadas por dedicarse a la política? Este planteamiento nos remite a los mecanismos de la distribución desigual del poder, a la discriminación, en los que el género es un elemento clave de construcción y de referente simbólico para el orden institucional.

El incremento de la violencia política de las mujeres requiere de la reflexión de aspectos que son centrales para la construcción democrática, es uno de los fenómenos sociales que se extiende y cuyas dimensiones culturales y políticas conducen a abordarla desde su comprensión, consecuencias y efectos dentro de una sociedad que desvaloriza a las mujeres y legitima la violencia como medio de relación humana. La violencia es una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre los sexos, que conducen a la dominación de la mujer por el hombre, a su discriminación y a la interposición de obstáculos contra su pleno desarrollo.

El presente trabajo consta de tres partes, se inicia con la reflexión conceptual de la violencia política contra las mujeres desde la perspectiva feminista, que permite comprenderla en su relación con el poder, la democracia y exclusión que viven las mujeres la cual incluye una multiplicidad de prácticas sociales que las coaccionan. Se continúa con la descripción de la violencia política por razones de género en nuestro país en el contexto de reformas legislativas impulsadas en la última década. Finalmente se plantean acciones que contribuyan a la construcción de relaciones de respeto entre mujeres y hombres que permitan mejorar sus condiciones de vida.

## II. DIMENSIÓN CONCEPTUAL

### II.1 *Género, poder y violencia*

A lo largo de treientos años el pensamiento feminista ha escrito sobre política. El camino ha sido por repensar la igualdad, libertad y su vínculo con la diferencia sexual. Olympe de Gouges en su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana, en 1791*, ante la proclamación de la universalidad de los derechos en la que se excluye a la mayoría de la humanidad, la mujer, vindica sus derechos. Las feministas del Siglo XVIII y XIX, rechazaron, por un lado, ser mujeres como lo dictaba la sociedad y querían participar de la política. Por otro lado, cuestionaron el sujeto, que no las nombraba ni reconocía sus necesidades.

Para Arendt, en las ciudades estado de la antigüedad, la división entre el mundo público y el mundo privado, es una oposición esencial entre la libertad y la necesidad. El primero el mundo de la polis, era el campo de lo político, de las actividades relacionadas con el mundo común, el lugar de la libertad y de la relación entre iguales, reservado a la individualidad y a la excelencia, pero también era el mundo que sólo podía sobrevivir si el número de ciudadanos seguía siendo restringido. La esfera privada en cambio era el mundo oculto y privado de la familia, de las actividades relativas a la conservación de la vida, de la necesidad, era el ámbito de la economía, lo que Aristóteles llamó la oikonomía, es decir el ámbito de privacidad de cada varón, en el que se producían las condiciones de posibilidad del ciudadano griego.

Para las feministas, en el ámbito de la privacidad, la violencia y la fuerza se justificaban, las relaciones eran entre desiguales, con el jefe de familia a la cabeza y los esclavos, mujeres y familiares subordinados. Ambas esferas estaban relacionadas, puesto que era indispensable la satisfacción de las necesidades vitales en la familia como condición para acceder a la libertad de la polis. Por lo que el reino de la libertad era posible por la existencia de los dos espacios, en los que la permanencia de los esclavos y las mujeres en el mundo de la necesidad, eran privadas de derechos y reconocimiento.

En el análisis feminista, se interroga si ¿es posible un reino de la libertad para todos y todas? Amorós (2000), plantea que lo público y lo privado constituyen “una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al hombre y el que se adjudica a la mujer” distribución histórica que tiene una característica recurrente en todas las actividades y ámbitos, que son más valoradas, las que tienen mayor prestigio y las realizan los hombres. Porque el espacio público es el espacio del reconocimiento. Amorós nos dice que está íntimamente relacionado con el poder, el de la competencia, y en donde se produce el principio de individuación como categoría ontológica y política.

Para esta autora, en cambio el espacio privado es el espacio de lo que no se ve ni es objeto de apreciación pública, es el espacio de la indiscernibilidad, es decir de las idénticas, no tiene nada de sustantivo que repartir en cuanto poder ni en cuanto prestigio ni en cuanto a reconocimiento, porque son las mujeres las repartidas ya en este espacio. Al no haber competencia no existen parámetros objetivos para discernir diferencias, ni una razón suficiente de discernibilidad que produzca individuación.

El contrato social de Rousseau, es un contrato de sujetos iguales donde todos tienen el poder. En una lectura crítica de este contrato por las feministas, se plantea que es un contrato sexual y social. Pateman (1995), lo sexual en el sentido patriarcal ya que se establece el derecho político de los hombres sobre las mujeres y el acceso ordenado de éstos al cuerpo de las mujeres. En el sentido liberal, lo privado tiene connotaciones distintas asociadas a la idea moderna de individualidad, para ser individuo, se requiere un ámbito que se sustraiga de la vida social, y del mundo. Amorós, señala que es el ámbito más personalizado donde seríamos verdaderamente

nosotros mismos si este espacio tan valorado se asigna a las mujeres hay algo que objetar, puesto que para ella no es la destinataria de esta privacidad, sino la que tiene que crear las condiciones para que ese espacio de intimidad lo disfrute otro.

El planteamiento que hace la Teoría Feminista a la Teoría Política liberal, en su idea formal de igualdad es la separación entre lo público y privado, que reproduce la discriminación. También considera que la universalización de los principios liberales de igualdad, libertad y justicia, obligan a su revisión porque lo “personal es político”. La crítica feminista del concepto liberal de lo político, es que se tiene que integrar la relación entre lo social y la vida doméstica. El significado patriarcal de excluir de la discusión teórica y práctica la vida doméstica, sirve para perpetuar la desigual distribución y el trabajo, al remitir la igualdad a la esfera pública. A su vez que la desigualdad en la esfera privada, perpetúa la desigualdad social, en la que la mujer es dependiente económica, obligada a la reproducción de la familia.

La reflexión de las relaciones internas de la familia, la división de lo público y privado, la vinculación de las mujeres con la naturaleza, es un llamado de la crítica feminista a la Teoría de justicia porque pone en el centro del debate la igualdad y la diferencia. La igualdad privilegia el cuerpo masculino, debido a que la norma es el hombre. La política basada en la heterogeneidad y la diferencia, evita el esencialismo de nuestras vidas. Como plantea Bourdieu (2000) “la «diferencia sólo aparece cuando se adopta sobre el dominado el punto de vista del dominador y que aquello que comienza a diferenciarse es el producto de una relación histórica de dominación”.

El liberalismo político de Rawls (1973), plantea la concepción de la justicia para las sociedades pluralistas, el régimen democrático puede aceptar la pluralidad de doctrinas filosóficas y morales comprensivas razonables. La estructura básica de las sociedades son las instituciones económicas, sociales, políticas, en un sistema de cooperación social. Entre las instituciones que tienen efectos sociales y profundos para modelar el carácter y los propósitos de los ciudadanos, está la familia. Rawls, señala a la familia como la estructura básica a la que van dirigidos los principios de justicia.

Para este autor, la justicia como equidad solo es aplicable al ámbito de lo político y debe distinguirse de lo personal, asociativo y familiar. Así la resolución de los problemas de inestabilidad de las sociedades pluralistas, exige la separación de lo político como eje de la justicia. Insiste en la naturaleza pública y política de las instituciones de la estructura básica, en que las familias no deben estar reguladas por este principio, debido a que se rigen por valores morales propios.

Ello supone para el autor, que una sociedad política discute y formula sus asuntos por medio de la razón pública, que implica que los ciudadanos discuten en el marco de lo que cada uno considera sobre la concepción política de justicia, basada en valores de aceptación por otros de lo que razonablemente esperan. El planteamiento feminista de la heterogeneidad y la cultura en la construcción de lo público, puesto que en éste ámbito los individuos buscan el consenso de lo justo para los fines sociales, en la sociedad civil los individuos persiguen sus propias concepciones del bien y de sus vidas. En el ámbito público se debaten las ideas de la razón pública, siempre y cuando traigan consecuencias para los fundamentos constitucionales y la justicia social.

El aspecto deliberativo de la democracia y la no exclusión en Rawls, lo plantea en el seno de la sociedad civil, mientras que el debate público o político se da en la estructura constitucional y la justicia distributiva. No subordina el bien de la sociedad civil al de la vida pública, y sostiene que la democracia política depende de un trasfondo cultural liberal. Para Young (1995), con su teoría Rawls perpetúa la distinción liberal entre el ámbito público universal de la ciudadanía y un espacio de las identidades, intereses y roles.

Por su parte, Mackinnon (1989) plantea que para la política, el derecho y la percepción social, la igualdad es una equivalencia no una distinción, y el género es una distinción, no una equivalencia. La igualdad de tratamiento se convierte en tratar igual a los iguales y desigualmente a los desiguales, mientras que los sexos se definen socialmente por su mutua diferenciación. El género se construye socialmente como diferencia epistemológica y la ley de la discriminación sexual, une la igualdad genérica a través de la diferencia. Socialmente se distingue a la mujer del hombre por la diferencia entre ellos, pero se reconoce legalmente discriminada a la mujer por el sexo, que presupone la diferencia.

Para esta autora, la diferencia define el enfoque de Estado de la igualdad de los sexos epistemológica y doctrinariamente. Los sexos son por naturaleza diferentes, sobre esta diferenciación natural, inmutable, inherente se considera que la sociedad y la ley levantan distinciones arbitrarias, irracionales y distorsionantes. Estas son las desigualdades a las que se dirige la ley. Desde el punto de vista de las mujeres, el género es más una desigualdad de poder que una diferenciación exacta. La consideración del género como identidad y diferencia, encubre la realidad del género como un sistema de jerarquía social, como desigualdad. Las diferencias sexuales marcan las líneas de la desigualdad.

Foucault (1973) analiza las relaciones de poder que producen y regulan las prácticas cotidianas. Los dispositivos de poder se convierten en normalización y control de los cuerpos, el género. La teoría feminista se centra en la microfísica del poder en las relaciones cotidianas y lo macro estructural, que implica considerar el ámbito de la política y la vida cotidiana como el eje de análisis de lo político y estructural.

Los conceptos de poder y género, nos permiten abordar la violencia contra las mujeres como un fenómeno social situado en el terreno de las desigualdades y la distribución del poder, puesto que la violencia es una forma estructural de discriminación y exclusión de las mujeres, que se sustenta en relaciones de poder históricamente de condiciones de superioridad. La Teoría feminista aporta la conceptualización de la violencia de género que está asociada a la ideología patriarcal de ejercicio del poder, en el que se subordina a las mujeres, no se les reconoce y discrimina constantemente. Este concepto señala la importancia que en ello tiene la cultura, puesto que la violencia es una construcción social, no una derivación espontánea de la naturaleza del ser humano sino que en ella se incluyen todas las formas de maltrato psicológico, abuso personal, explotación sexual, agresión física, muerte, a la que son sometidas por su condición las mujeres.

Se recurre a la violencia para mantenerlas excluidas de espacios fundamentales, para que permanezcan marginadas y sometidas, obligadas a un comportamiento determinado, por lo que se convierte en un obstáculo para el logro de su autonomía. La violencia de género devela el sentido profundo de las acciones, descubre lo que no se comprende como violencia por ser cotidiana y se vive como natural. Desde el punto de vista de la igualdad entre hombres y mujeres, la persistencia de la violencia de género es un problema grave que hay que eliminar. La violencia de género trata de domesticar a la mujer, cuando se recurre a ella se trata de obligarla a un comportamiento determinado, que se acompaña de mecanismos psicológicos de manipulación como son el evitar que se pongan de manifiesto los intereses contrapuestos y evitar en lo posible la expresión del conflicto.

La manipulación y el mantenimiento de una cultura que niega la participación de las mujeres forman parte del cuadro general del patriarcado. La violencia de género supone una amenaza potencial para todas las mujeres por el hecho de dirigirse contra todo su grupo. Las agresiones contra una mujer afectan colectivamente a todas, en cuanto influyen con su ejemplo en el conjunto de la sociedad y refuerzan el poder simbólico de los hombres, a la vez que atentan contra la igualdad de las mujeres y cada nuevo episodio refuerza la superioridad de los hombres por miedo.

Para Lagarde (2006), es impensable abatir la violencia contra las mujeres en una sociedad en la que la violencia es estructural a las relaciones económicas, sociales y políticas, las cuales definen la acción de los grupos de interés legalmente constituidos y delincuenciales, la violencia es contenido definitorio de la condición masculina. Puesto que, de manera velada es constitutiva de diversas corrientes y manifestaciones desde las hegemónicas hasta las culturales. Las instituciones, el Estado y sus representantes legitiman, promueven, crean lenguajes, valores y creencias sobre la violencia de género, mismos que violan y no garantizan la vida ni seguridad de mujeres y hombres, convirtiéndose en promotores del miedo e impunidad.

En la construcción de la democracia, la violencia pretende excluir de la ciudadanía a las mujeres, y con esto perpetuar la distribución desigual del poder. Diferentes investigaciones sobre democracia y género centran su análisis en la ciudadanía legal que no garantiza a las mujeres el ejercicio realmente de sus derechos y que participen efectivamente en la vida democrática, puesto que mientras la desigualdad y discriminación continúen, no se llevará a cabo una transformación cultural que permita eliminar las prácticas antidemocráticas (Mackinnon, 1995; Phillips, 1996; Serret, 2004; Brown, 2007; Bolos 2008). Estos análisis se han extendido con el incremento de la participación política femenina en los sistemas electorales, cuotas de género y paridad (Cobo, 2002; Archenti y Tula, 2008; Tobar, 2008; Mier, 2012).

Los estudios más recientes describen los problemas que enfrentan las mujeres en el entramado institucional electoral, los partidos políticos, líderes y las relaciones sociales que reproducen actuaciones diferenciadas para hombres y mujeres (Marchicao, 2011; Cerva, 2014). Desde la aplicación de la ley de cuota de género en 2011, hasta la ley de paridad 2014 en México, ha implicado para las mujeres un incremento de la violencia política en razón de género, que obstaculiza sus derechos políticos puesto que persisten concepciones derivadas de la diferencia sexual que se inscriben en los cuerpos y la cultura.

El concepto de violencia política contra las mujeres, fue planteado por primera ocasión por la Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL) en el año 2000. Sin embargo, es hasta el 2012 que logran la aprobación de la Ley 123 sobre el Acoso Político y la Violencia Política. En esta ley comprende la violencia política a las acciones, conductas y/o agresiones físicas, psicológicas, sexuales cometidas por una persona o grupo de personas, directamente o a través de terceros, en contra de las mujeres candidatas, electas, designadas o en ejercicio de la función político – pública, o en contra de su familia, para acortar, suspender, impedir o restringir el ejercicio de su cargo o para inducirla u obligarla a que realice, en contra de su voluntad, una acción o incurra en una omisión, en el cumplimiento de sus funciones o en el ejercicio de sus derechos.

Esta definición se centra en los estereotipos de género, se enfoca en el cuerpo de las mujeres y los roles sociales tradicionales, como el de esposas y madres, para denigrar las capacidades de las mujeres en la política. El concepto de violencia política contra las mujeres forma parte del debate, por lo que no hay una definición ni concepto totalmente aceptado.

En la discusión sobre el concepto, se acepta que la violencia política contra las mujeres es un problema de dimensión global. Resulta ser un patrón de conducta ante la apertura de espacios en política para ellas, logro de las feministas, de mujeres legisladoras, de las agencias internacionales, de las académicas, quienes reivindicaron la inclusión de las mujeres como exigencia democrática.

Las presiones que se llevaron a cabo se tradujeron en reformas legislativas como las cuotas de género y paridad. De acuerdo a Freidenberg (2017), los partidos y sus dirigencias fueron obligados por ley para que se ubicaran a mujeres en candidaturas a cargos de representación popular, y se han resistido de múltiples maneras a esas normativas. Para Krook y Restrepo (2016), la violencia política contra las mujeres son las agresiones físicas y/o psicológicas ejercidas por

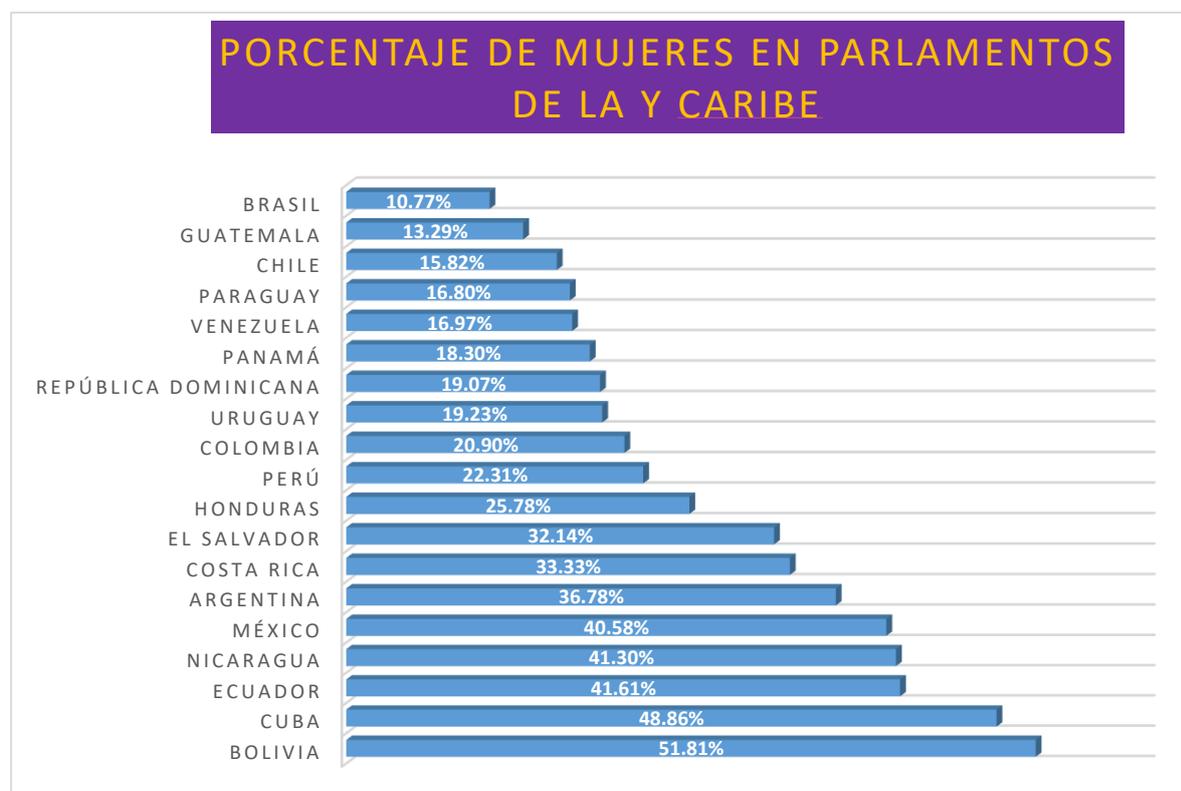
responsables partidarios y otros actores políticos, para resistir la presencia de las mujeres en la vida pública.

Las situaciones de discriminación se presentan por el hecho de ser mujeres, en un orden patriarcal que establece que los espacios públicos y de partidos son ámbitos de acción masculina. Por lo que la presencia de las mujeres se naturaliza con la vida privada del hogar y la familia. Los actos de violencia contra las mujeres reinstauran la división tradicional de los espacios público y privado, refuerzan los roles de género y subordinan a las mujeres para preservar el dominio masculino. Como señala Kroom, la presencia de mujeres en política es un desafío a las normas tradicionales de género, que inspiran reacciones intensas y viscerales.

A continuación, se analiza la participación de las mujeres en política en México y los diferentes casos de violencia política que han vivido como candidatas, funcionarias, por ejercer cargos, o perdieron la vida, por el hecho de ser mujeres.

### III. VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA LAS MUJERES EN MÉXICO

Datos en América Latina proporcionan evidencia de que las mujeres han avanzado en participación política en las últimas décadas. El impulso desde y por el movimiento feminista, las mujeres políticas, los parlamentos y los gobiernos de la región han sido clave para que contemos con la media regional más alta de representación de mujeres parlamentarias en el mundo, es decir, 27.7% en 2015.



Fuente: La Hora de la Igualdad Sustantiva ONU Mujeres. Datos de la Unión Interparlamentaria, Women in National Parliaments, [<http://www.ipu.org/wmn-e/arc/classif011214.htm>]. Información al 1 de septiembre de 2015.

Podemos observar que el porcentaje de mujeres en los parlamentos de América Latina y el Caribe: Bolivia, Cuba, Ecuador, Nicaragua, México, Argentina, Costa Rica y El Salvador, tienen mayor presencia de mujeres que va del 32.14% al 51.81%. Los países con menor representación de mujeres en estos espacios son Brasil, Guatemala, Chile, Paraguay, Venezuela, Panamá, República Dominicana, Uruguay, Colombia y Perú, que registran porcentajes del 10.77% al 25.78%.

En cuanto a la aprobación de las cuotas de género, Argentina es la pionera al entrar en vigor la ley en 1991 con un porcentaje inicial de 30% de participación de mujeres. Le sigue Brasil con 20%, Bolivia, México, Panamá, República Dominicana y Uruguay con 30%, y Costa Rica logra el 40% en 1999.

#### Cuotas legislativas y paridad en ALCH, porcentaje inicial/porcentaje actual.

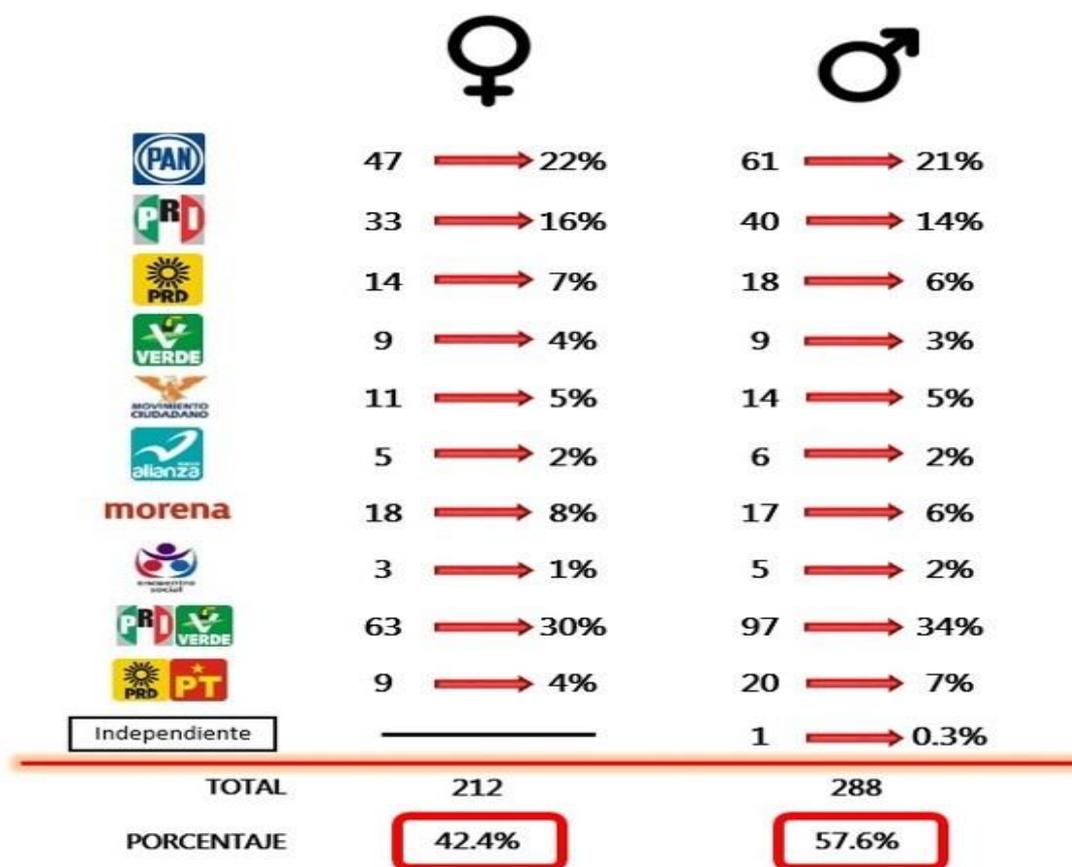
LOS DATOS DE LAS CUOTAS LEGISLATIVAS EN ALCH				
País	Fecha de aprobación	Porcentaje inicial	Última modificación	Porcentaje actual
Argentina	1991	30%	-	30%
Bolivia	1997	30%	2009/2010	Paridad
Brasil	1995	20%	1997	30%
Chile	2015			40%
Colombia	2011	30%	-	30%
Costa Rica	1999	40%	2009	Paridad
Cuba	Sin cuotas			
Ecuador	2000		2008	Paridad
El Salvador	2013			30%
Guatemala	Sin cuotas			
Honduras	2000	30%	2012	40%
México	1996	30%	2014	Paridad
Nicaragua	2012			Paridad
Panamá	1997	30%	2012	Paridad
Paraguay	1996	20%	-	20%
Perú	1997	25%	2000	30%
Rep. Dominicana	1997	30%	-	30%
Uruguay	2012	30%	-	30%
Venezuela	Sin cuotas			

Fuente: Elaboración propia con base en la legislación electoral de los países estudiados, obtenida en la base de datos del Instituto Interamericano de Derechos Humanos/Centro de Asesoría y Promoción Electoral, (CAPEL). En <http://www.iidh.ed.cr/capel/> Última consulta en fecha 15 de julio de 2015.

La paridad de género es una medida que reformula el poder político como un espacio que debe ser compartido igualitariamente entre hombres y mujeres. Los países que logran avances importantes en cuanto a paridad son Bolivia, Costa Rica, Ecuador, México, Nicaragua y Panamá. En México en 2014, se elevó a rango constitucional la paridad de género, con lo que los diferentes partidos políticos están obligados a postular a la mitad de las mujeres para cargos de elección y garantizar que no sean candidatas en los distritos en donde los partidos tengan posibilidades de perder. La paridad de género establece en las leyes generales de instituciones, procedimientos

electorales y partidos políticos a participar en igualdad de condiciones en los comicios para ser electas y estén en los diferentes espacios en donde se gobierna.

## Cámara de Diputados LXIII Legislatura



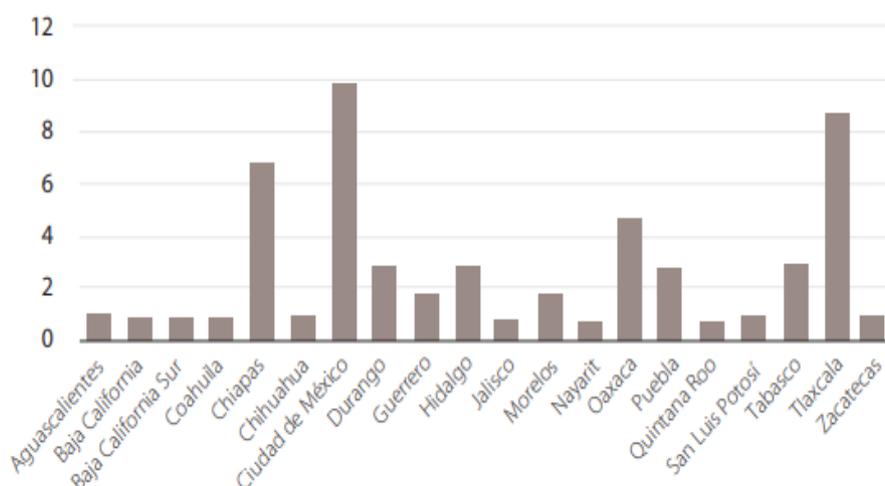
*Fuente: Inmujeres, Dirección de Participación Social y Política*

En México, en 2015 la participación política de las mujeres se reportó de 42.4% en la Cámara de Diputados en los diferentes partidos políticos. Presidentas municipales 178 en 2 457 municipios a nivel nacional, es decir, representaron el 7.2%.

Estos avances en la construcción de la democracia, con una mayor presencia de mujeres en la toma de decisiones ha amenazado el dominio masculino, con lo que se ha presentado una dinámica de violencia de género, que las amenaza, agrede, humilla, viola o mata, a pesar de los marcos normativos internacionales existentes como la Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW, 1979). Este tipo de violencia es una práctica que obstaculiza el ejercicio de sus derechos políticos a través de acciones que normalizan la dominación masculina, obstaculizan su desempeño, amenazan, calumnian y persiguen a familiares. De acuerdo con la Fiscalía Especializada en Delitos Electorales (FEPADE), se registraron 141 casos de violencia política de género entre 2015 y 2016.

Asimismo, la FEPADE consignó 10 averiguaciones previas relacionadas con violencia política en general y una por violencia política contra las mujeres. Asimismo, se han librado cuatro órdenes de aprehensión, una de las cuales fue específicamente por violencia política de género. La Ciudad de México, Tlaxcala, Chiapas y Oaxaca son las entidades federativas que concentran mayor número de denuncias en el nuevo Sistema Penal Acusatorio de Violencia Política contra las Mujeres.

#### DENUNCIAS FORMALES EN SISTEMA DE JUSTICIA PENAL ACUSATORIO POR VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

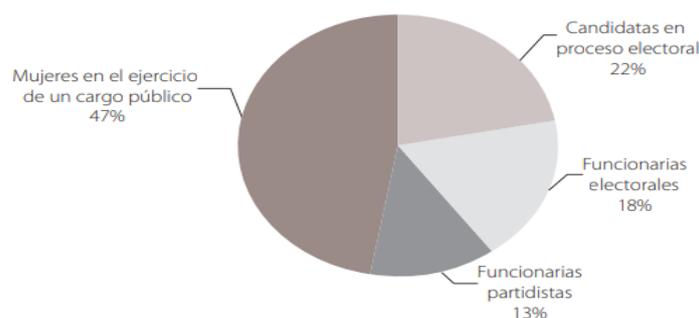


Fuente: Elaboración propia con datos de Informe de la FEPADE sobre la atención de Violencia política contra las mujeres. Diagnóstico y Avances (2013-2016). Recuperado de <https://goo.gl/t5TXpY>, consultado el 16 de febrero de 2017

De acuerdo con la FEPADE, de los casos de denuncias por violencia política de género:

- Diez casos son sobre hechos que lesionan directamente los derechos político electorales de las mujeres indígenas.
- Tres casos son en contra de los derechos político electorales de la comunidad LGBTTTI.
- El mayor número de denuncias por violencia política de género es en el ejercicio de las funciones de cargos públicos a los que fueron electas las mujeres: 45 casos.

#### VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA MUJERES EN EL EJERCICIO DE LAS FUNCIONES DE CARGOS PÚBLICOS



Fuente: Elaboración propia con datos de Informe de la FEPADE sobre la atención de Violencia política contra las mujeres. Diagnóstico y Avances (2013-2016). Recuperado de <https://goo.gl/t5TXpY> Consultado el 16 de febrero de 2017.

Del global de casos de violencia política de género, se ha otorgado la calidad de víctimas directas a 26 mujeres debido a la situación de riesgo en que se encuentran. Para ello, se les otorgó protección por parte de la policía federal para el resguardo de su integridad física.

En marzo de 2015, fue asesinada Aida Nava González, perredista y precandidata a presidenta municipal de Ahuacutzingo, en Guerrero; y en enero de 2016 fue asesinada la alcaldesa electa de Temixco, Morelos, Gisela Mota Ocampo (CIMAC, 2017).

Otro de los casos, es el de Rosa Pérez Pérez, que en 2015 fue electa presidenta municipal de Chenalhó, Chiapas, sin embargo fue obligada a renunciar por ser mujer e indígena. Otro caso, Felicitas Muñiz Gómez, presidenta municipal de Mártir de Cuilapan, Guerrero, que fue amenazada y descalificada por ser mujer (CIMAC, 2017).

En abril de 2015 aparecieron unas mantas con las frases “las mujeres como las escopetas, cargadas y en el rincón” y “*La panocha en las coyotas, ¿no en palacio?*”, en alusión a la participación de las mujeres en la política (Sonora).

La precandidata por el PRD, Aída Nava, fue encontrada decapitada en las inmediaciones del poblado de Tecoaapa, un día después de haber sido secuestrada durante un acto político.

En mayo 2016, Felipe Calderón, incurrió en violencia política en contra de la candidata Delfina Gómez de Morena, al calificarla por su nombre como “hombre o animal” en twitter.

Claudia Ruiz Massieu, presidenta del PRI, incurrió en violencia política en contra de la candidata Delfina Gómez de Morena, al decir que era una mujer manipulable, que no podía tomar decisiones, porque obedecía al líder del partido.

A inicios de 2018, asesinaron a 2 aspirantes políticas. El 25 de febrero en el municipio de Chilapa, Guerrero, fue asesinada la ex aspirante a diputada local en el distrito 25, Dulce Rebaja Pedro; y el 21 del mismo mes fue ejecutada la ex regidora, de Chilapa, y precandidata del PRD a una diputación local, Antonia Jaimes Moctezuma (CIMAC, 2018).

Los casos de violencia política descritos tienen en común que son actos en contra de mujeres candidatas, presidentas municipales, que las agredieron, presionaron para que renunciaran o asesinaron al cargo electo, lo hicieron contra su voluntad por el hecho de ser mujeres, por querer acceder al poder en sus comunidades o estados, por querer hacer política, pero se enfrentan a un sistema patriarcal y político que les niega este derecho.

No obstante, el próximo 1 de julio y ante el contexto político que se presenta, las mujeres que se encuentran participando en la contienda electoral para algún puesto de elección popular, enfrentan condiciones de desigualdad, a pesar de la legislación de paridad, como el registrar a las mujeres en distritos perdedores, amenazarlas cuando han sido electas, inequidad en la distribución de tiempos en medios de comunicación, inequidad en la distribución de recursos para las campañas y el uso inadecuado de los partidos del presupuesto destinado a capacitación y desarrollo de las mujeres.

#### IV. ACCIONES CONTRA LA VIOLENCIA POLÍTICA HACIA LAS MUJERES

Retomamos el planteamiento de Lagarde (2006), es impensable abatir la violencia contra las mujeres en una sociedad en la que la violencia es estructural a las relaciones económicas, sociales y políticas, las cuales definen la acción de los grupos de interés legalmente constituidos y

delincuenciales, la violencia es contenido definitorio de la condición masculina. Puesto que de manera velada es constitutiva de diversas corrientes y manifestaciones desde las hegemónicas hasta las culturales.

Las instituciones, el Estado, sus representantes y partidos políticos legitiman, promueven, crean lenguajes, valores y creencias sobre la violencia de género, mismos que violan y no garantizan la vida, la seguridad y participación política de las mujeres, convirtiéndose en promotores del miedo e impunidad. Un desafío es lograr que el Estado y los partidos no reproduzcan ni solapen la violencia en sus diferentes formas, que actúen con justicia y sancionen.

El Estado debe respetar y proteger los derechos humanos de las mujeres con leyes y políticas que lo garanticen. En la medida que el Estado legisle contra la violencia política de género y actúe con diligencia ésta irá disminuyendo.

El Estado debe investigar los actos de violencia política contra las mujeres, que se reconozcan, se condenen públicamente y se reparen.

Mujeres, hombres, organizaciones e instituciones se comprometan a hacer de la Declaración Universal de Derechos Humanos, una realidad para todas las mujeres.

## V. APLICACIÓN DE LEYES Y APLICACIÓN DE MECANISMOS PARA SUPERVISARLOS.

Debido al desconocimiento del fenómeno de la violencia política contra las mujeres y la deficiente información, la creación de un sistema nacional de registro por parte del Instituto Nacional Electoral, para contar con datos suficientes y confiables a nivel nacional y estatal. Así como el apoyar investigaciones especializadas que den cuenta de la situación y la comprensión teórica para su atención.

La implementación de mecanismos jurídicos que establezcan la obligación de reportar los casos por parte de las instituciones electorales, en cuanto se tenga conocimiento de los mismos.

La capacitación a partidos políticos, funcionarios electorales y servidores públicos, es una tarea que aún no concluye.

Los programas y proyectos difundidos y promovidos en coordinación con las instituciones y organizaciones civiles en la materia requieren multiplicarse.

Los gobiernos estatales y la sociedad requieren participar en la reeducación de los hombres en la política. Por lo que es necesaria la participación de las instituciones encargadas de las elecciones, para que establezcan programas de sensibilización y formación a partidos y municipios, que promuevan los derechos humanos de las mujeres.

Los varones que participan en política requieren asumir la responsabilidad de sus actos, comprometiéndose con el cambio en las formas de relacionarse con las mujeres en la política e incidir en el problema.

La aceptación por parte de los partidos políticos sobre la experiencia de la violencia política por razones de género, contribuirá a la construcción de la democracia al incluir a las mujeres verdaderamente.

Los esfuerzos de los partidos políticos son insuficientes y las organizaciones civiles que trabajan en la problemática de la violencia de género son pocas, por lo que los esfuerzos de coordinación son necesarios, para contribuir a la cultura del respeto de los derechos humanos de las mujeres.

La violencia política de género es un problema de interés común, por lo que su erradicación contribuirá a la convivencia entre los sexos. El objetivo es erradicar la violencia contra las mujeres, por lo que los partidos, las mujeres y hombres en la política requieren tomar en sus manos el problema, necesitamos una sociedad verdaderamente participativa, fortalecida para construir espacios alternativos de convivencia más humana.

## VI. REFERENCIAS

- Amorós, Celia (2000). 10 palabras clave sobre mujer. Ed. Verbo divino. España.
- Bourdieu, Pierre (2000). La dominación masculina. Barcelona.
- Calla, Pamela (2002). *Una aproximación al género del poder*. En Mercedes Barquet Reflexiones sobre teoría de género, hoy. Rev. Umbrales nº11 septiembre. México.
- Butler, Judith (1990). El género en disputa. Barcelona
- Foucault, M (1973). Vigilar y castigar. Siglo XXI
- Freidenberg, Flavia y Gabriela Del Valle (2017). Cuando Hacer política te cuesta la vida. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Krook, Mona (2017). *¿Qué es la violencia política? El concepto desde la perspectiva de la teoría y la práctica*. En Flavia Freidenberg Cuando Hacer política te cuesta la vida. Universidad Nacional Autónoma de México
- Lagarde, Marcela (2006). *El derecho humano de las mujeres a una vida libre de violencia*. En Virginia Maquieira (ed.) Mujeres, globalización y derechos humanos. Ed. Cátedra. Madrid, España.
- Mckinnon, Catherine (1989). Hacia una teoría feminista del Estado. Ed. Cátedra. Madrid España.
- Paterman, Carole (1995). El Contrato Sexual. Ed. Anthropos. España.
- Rawls, J. (1993). El liberalismo político. Barcelona
- Turégano, Isabel (2007). La dicotomía público privado y el liberalismo político de J. Rawls. Programa Nacional de I+D+I. España.
- Young, M (1995). La justicia y la política. Fondo de Cultura Económica
- Tarrés, Ma. Luisa. 2003. *Mujer y política: los dilemas de una posición subordinada*. En Deconstruyendo la ciudadanía: avances y retos en el desarrollo de la cultura democrática. Porrúa. México.

<http://www.cimacnoticias.com.mx/etiqueta/violencia-pol-tica>

<http://www.ipu.org/wmn-e/arc/classif011214.htm>. 2015

Informe de la FEPADE sobre la atención de Violencia política contra las mujeres. Diagnóstico y Avances (2013-2016)

**RUMO A UM QUEER INDÍGENA:  
TWO-SPIRIT CRÍTICA PÓS-COLONIAL**

ESTEVIÃO RAFAEL FERNANDES

## RUMO A UM QUEER INDÍGENA: TWO-SPIRIT CRÍTICA PÓS-COLONIAL

No cenário etnológico e dos estudos de gênero no Brasil vêm ganhando cada vez mais espaço a discussão sobre práticas homossexuais nas aldeias indígenas do país. Tais estudos tem buscado, gradativamente, inspiração em um campo relativamente consolidado nos outros países do continente, como exemplificam textos produzidos a partir dos contextos mexicano (Miano Borruso, 2003), andino (Horswell, 2005) e boliviano (Hurtado, 2014). Este texto pretende contribuir neste sentido, propondo uma ampliação no campo de possibilidades dos estudos das sexualidades indígenas a partir da incorporação do pensamento *two-spirit* como crítica colonial.

O termo “two-spirit” foi cunhado por indígenas dos Estados Unidos e Canadá ao longo dos anos 1990 em contraposição ao uso da palavra “berdache”, de cunho estigmatizante e ligado, etimologicamente, ao sujeito passivo em uma relação de pederastia. Na prática, isso significou mais que uma mudança de denominação: assumir-se como dois espíritos não apenas foca no papel espiritual da pessoa - e não em suas práticas sexuais - como também significa uma crítica ao processo de colonização: parte considerável dos escritos produzidos por autores e ativistas *two-spirit* se assenta na análise e crítica aos processos de colonização que os estigmatizaram. Assim, o movimento organizou-se a partir de uma crítica ao aparato colonial moldada desde uma identidade pan-indígena e amparada por um discurso espiritual. Em sua própria visão, eles seriam parte de uma tradição de diversos povos nativo-americanos de pessoas com dois espíritos, masculino e feminino. Essas lideranças se viam então diante do desafio de se consolidar como grupo autônomo e com agenda própria, estando à margem dos movimentos indígena e LGBTIQ<sup>1</sup>. Como veremos, o movimento indígena não lhes dava espaço, por serem homo/bi/transsexuais; tampouco o movimento LGBTIQ lhes dava voz, por serem indígenas. Mais recentemente, contudo, várias obras de autores e ativistas *two-spirit* vêm sendo publicadas e parte considerável dos Estados Unidos e Canadá contam já com organizações *two-spirit*.

Se a literatura recente produzida no Brasil vem incorporando algumas de suas reflexões para melhor compreender as sexualidades *queer* no contexto indígena brasileiro (por exemplo, Fernandes, 2015), uma análise de suas possíveis contribuições para a compreensão e crítica do aparato normalizador/colonial é algo ainda a ser feito. Nosso objetivo é, além de recuperar o pensamento *two-spirit* como crítica colonial, buscar aqui, mesmo que preliminarmente, apontar algumas das possibilidades de análise do contexto indígena homossexual brasileiro, partindo das reflexões *two-spirit*. Desta forma, nosso intuito aqui será o de trazer sua perspectiva a respeito destes processos, de modo que eles saiam da eventual condição de objeto de pesquisa e passem a fornecer, por meio de suas experiências e perspectivas, o deslocamento epistêmico necessário para compreender os processos pelos quais categorias como colonialismo, poder, raça e saber foram e são operacionalizadas. Podemos, por exemplo, compreender a ausência de um movimento homossexual indígena organizado no Brasil, a partir das perspectivas *two-spirit*? De que forma esses processos nos permitem alcançar as fraturas do processo de colonização, compreendendo as políticas indigenistas como parte de um complexo de dispositivos de normalização e heteronormatização da vida indígena, em todos os seus aspectos?

---

<sup>1</sup> Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Transexuais, Intersexuais e Queer. Vale notar que alguns intelectuais, ativistas e estudiosos cada vez mais vêm incorporando à sigla os *two-spirit*, resultando na sigla LGBTIQ

Essa discussão será retomada adiante, mas, desde já, nos parece importante estabelecermos que a ausência de um movimento *two-spirit* brasileiro, nos moldes dos Estados Unidos, seja reflexo de – e se reflita em – relações de poder específicas estabelecidas não apenas dentro das aldeias mas no âmbito de zonas de interstício: espaços discursivos de disseminação de identidades e resistências às categorias coloniais. Nosso argumento, seguindo o raciocínio de diversos intelectuais e escritores *two-spirit*, é o de que a atualização dessa identidade não pode ser compreendida fora do contexto colonial, ainda em curso. Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém.

As ponderações do ativista Cherokee, Qwo-Li Driskill vão nesse sentido:

[...] as críticas *two-spirit* apontam para a incumbência de os estudos *queer* examinarem o colonialismo em curso, o genocídio, a sobrevivência e a resistência das nações e povos indígenas. Além disso, elas desafiam os estudos *queer* para confundir as noções de nação e de diáspora, prestando atenção às circunstâncias específicas das nações indígenas nos fundamentos territoriais dentro dos quais Estados Unidos e Canadá colonizam. Para levar as perguntas acima mais adiante, eu gostaria de perguntar o que as críticas *two-spirit* podem nos dizer sobre essas mesmas questões.

Além disso, **o que essas críticas podem nos dizer sobre nação, diáspora, colonização e descolonização? O que elas têm a dizer sobre os nacionalismos nativos, dos tratados de direitos, cidadania e não-cidadania? O que elas podem nos dizer sobre os internatos e escolas residenciais, a biopirataria, o *Allotment Act*<sup>2</sup>, o *Removal Act*<sup>3</sup>, o *Relocation Act*<sup>4</sup>, e o *Indian Act*<sup>5</sup>? Como elas podem instruir a nossa compreensão dos papéis de misoginia, a homofobia, a transfobia, e heterossexismo na colonização? O que eles têm a dizer sobre a restauração do idioma nativo, o conhecimento tradicional e sustentabilidade? O que as críticas *two-spirit* podem nos ensinar sobre a resistência, sobrevivência e continuidade?** (DRISKILL, 2010, pp. 86-87) (negritei, tradução livre).

Assim, nosso fio condutor será vislumbrar a gênese do movimento *two-spirit* nos Estados Unidos a fim de recuperá-lo, em seguida, enquanto crítica ao colonialismo em curso. Nesse sentido, nos interessa como os próprios indígenas articulam e constroem críticas aos

---

<sup>2</sup> No final do séc. XIX o General Allotment/Dawes Act (1887) marca a passagem da política de concentração e isolamento em Reservas (ver nota sobre o Removal Act, a seguir) para uma política de assimilação, que virá a marcar o relacionamento entre o governo dos Estados Unidos com os povos indígenas até o último quartel do séc. XX. O principal objetivo do Allotment Act foi acabar com as políticas de garantir maiores porções de terra para povos inteiros, buscando dar pequenos lotes de terra para membros individuais do grupo. Dessa forma, os indígenas seriam pressionados a tornarem-se fazendeiros, sendo “assimilados”, além de seus territórios ficarem disponíveis para a ocupação por colonos brancos. Tal política continuou até 1934 (Reorganization Act).

<sup>3</sup> O Indian Removal Act (1830) autorizava o Governo a negociar com vários povos indígenas do sul dos Estados Unidos sua remoção para um território federal a oeste do rio Mississippi, localizado onde hoje é parte do Estado de Oklahoma. Tal atitude marcou a passagem das políticas de miscigenação e conversão para as de remoção, que perdurariam até metade do século XIX. Como resultado do Removal Act, os indígenas que não foram mortos ou deslocados, foram concentrados em pequenas áreas e pressionados a assinarem tratados cedendo seus territórios.

<sup>4</sup> O Relocation Act (1956) deve ser compreendido no contexto de intensificação das políticas de término ou assimilação que marcaram as relações entre o Governo dos Estados Unidos após a segunda guerra mundial, sobretudo a partir de 1953 (Public Law 280). Tratava-se de uma iniciativa no sentido de fazer os indígenas saírem de seus territórios para buscarem treinamento profissional em áreas urbanas, onde seriam realocados e “assimilados”.

<sup>5</sup> Assinado em 1876 pelo parlamento canadense, diz respeito à competência para legislar sobre assuntos indígenas.

nossos enquadramentos – como eles enxergam nossa obsessão por disciplina-los? Desse modo a comparação com o contexto brasileiro será exercida por meio de um “arco interpretativo” (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 97), buscando os excedentes de sentido que nos permitam acessar os lugares e saídas possíveis para as sexualidades indígenas sob a vigência heteronormativa desse processo de enquadramento / *straightening*.

Vejamos.

## I. TWO-SPIRIT COMO CRÍTICA COLONIAL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Em 23 de junho de 2014, enquanto realizava trabalho de campo para esta pesquisa, tive a oportunidade de passar uma tarde bastante agradável conhecendo Nova Iorque tendo, como guia, um dos então diretores da *NorthEast Two-Spirit Society* (NE2SS, atualmente *East Coast Two Spirit Society*), sediada naquela cidade. Havíamos estabelecido contato desde o final de 2012, por conta da organização, pela NE2SS, do 25.º Encontro Anual Internacional *Two-Spirit*, entre 18 e 24 de setembro de 2013. A primeira chamada para o Encontro havia sido feita em um grupo fechado da *internet*, e a discussão que se seguiu sobre os rumos a serem tomados naquele encontro certamente merecem um espaço aqui.

Após a convocação, um indígena do Leech Lake Band of Ojibwe (Minnesota), sintetizou um desabafo que, de uma forma ou de outra, é relativamente comum nas várias comunidades e fóruns virtuais *two-spirit*:

É só uma sugestão. Fui a alguns desses encontros e os achei bem tediosos. Eu não preciso viajar milhares de milhas para ver algumas pessoas dançando em volta de um tambor. Eu quero algo que possa levar dos encontros e reuniões. Gostaria de ver algum tipo de treinamento sendo oferecido: ou então uma direção sobre como eu posso trazer mudança social na minha comunidade, prevenção ao suicídio entre jovens indígenas e buscar dar a eles um programa que combata o suicídio, transformar questões indígenas em questões políticas para os atuais e futuros candidatos políticos, prevenir o *bullying* da juventude LGBT. Acho que se vamos a esses encontros eles tem que evoluir para algo que desenvolva as habilidades daqueles presentes. Deveríamos ter oficinas para aconselhamento, etc.

Essa deve ser a razão porque eu gostaria de gastar dinheiro para estar presente em um encontro, mais do que apenas para ver outros como eu. Eu posso ficar em casa e fazer isso. (Tradução livre)

À longa discussão que se seguiu, destaco aquela manifestação escrita pelo representante da NE2SS, responsável pela organização do Encontro – mesmo personagem que surge no início desta seção ao qual retornaremos em seguida:

(...) concordo que o tambor e alguns outros itens como a maraca são a batida do coração de nossa cultura e a dança e alguns outros gestos e movimentos trazem vida à nossa cultura. Isso dito, espero que tenha sido fácil reaver o que nos foi tirado pela colonização. Eu também sei que a colonização segue bem e viva com a estratégia de dividir e conquistar, sendo nós mesmos por vezes nossos piores inimigos: “encontros são tediosos”, “tambor vs. maraca”, “indicando não-indígenas para posições de liderança como Agentes Indígenas – para falar em nosso nome”... há inúmeros exemplos. Eu também tenho um período difícil percebendo como os encontros podem ser chatos. É quase sempre o caso de muitos indígenas LGBT urbanos que deixaram suas reservas e famílias por conta da vergonha ao ser dito que ser LGBT é errado e isso não é ser indígena. Como líder de uma organização *Two-Spirit*, é uma missão criar um lugar seguro para companheiros que veem o termo/identidade de *Two-Spirit* como aquela que afirma sua orientação sexual e/ou de gênero **E** sua identidade nativa. Mas isso é apenas metade da jornada. A partir daí trata-se de mostrar a esses mesmos indivíduos

a rica história que existia em muitas de nossas nações antes do contato, que honravam e respeitavam seus “*two-spirit*” (uma vez mais poderíamos também usar uma das centenas de palavras e nossas próprias linguagens no lugar do termo “*two-spirit*”). Posso lhe relatar poderosas experiências que tenho testemunhado nos eventos como o Encontro que o NE2SS está preparando. Tome como exemplo o jovem gay Sioux que compareceu ao nosso último encontro. Ele havia dado as costas à sua própria cultura por ser gay e se mudou para a cidade de Nova Iorque. Ele fez isso porque alguns de seus familiares e muitos de seus amigos viraram as costas para ele por ele ser gay. Como resultado de sua vinda ao encontro, ele abraçou sua identidade *two-spirit*, sua identidade *wintke* [palavra Lakota para referir-se a uma categoria social *two-spirit*]. Agora ele está trabalhando em sua indumentária para *grass-dance* para o próximo encontro (...). Hoje ele sabe que ele não escolheu entre ser gay ou indígena – ele é *wintke/two-spirit*, uma identidade que condiz integralmente com seu ser. Eu mal posso esperar até nosso próximo encontro para vê-lo dançar em nosso Pow-Wow. São histórias como estas e muitas outras que me motivam a fazer o que eu faço por minha comunidade. (Tradução livre)

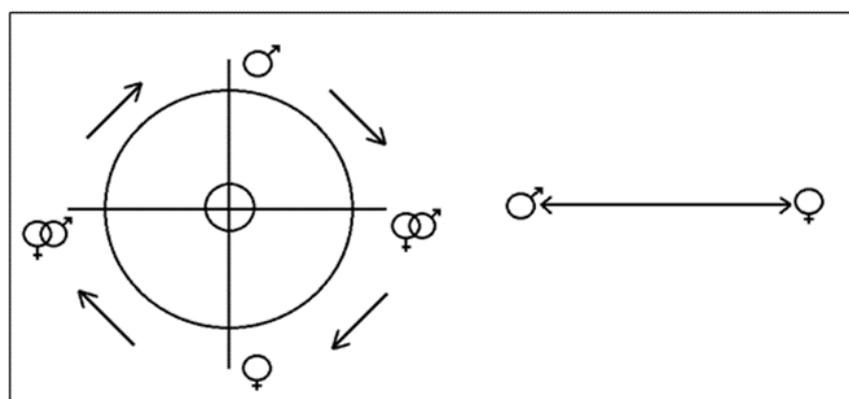
Neste longo trecho ficam claros já dois pontos, devidamente destacados aqui, mas que seriam recorrentes na conversa que houve entre essa liderança e eu, naquele verão novaiorquino.

O primeiro ponto é o aspecto sagrado reivindicado pelos *two-spirit*. Nesse sentido, meu interlocutor lançou mão da *medicine wheel* em sua explicação: trata-se de uma representação simbólica utilizada por alguns povos indígenas dos Estados Unidos e Canadá para diversos conceitos espirituais, também chamada de *Sacred Hoop* (Arco Sagrado).

No que diz respeito aos *two-spirit*, há fontes que chamam a atenção para esse círculo: a revitalização de seu papel sagrado é vista, por exemplo, pelo ativista Richard Lafortune, como “um concerto dos Arcos Sagrados, ou do Círculo da Vida” (Lafortune, 2010, p. 46). Também nesse sentido escreve Giley (2006, p. 169), em sua referência à *medicine wheel*: “O tema da *medicine wheel* é repetido pelas formas que a presença e atividades dos homens Two-Spirit são sentidas como trazendo equilíbrio. Ao representar a combinação de traços masculinos e femininos, os homens Two-Spirit buscam equilibrar as forças que homens e mulheres trazem à sociedade”.

Entretanto, naquela tarde, meu interlocutor trouxe mais um elemento para compreender o papel que os *two-spirit* ocupam em suas sociedades. Em um pedaço de papel, ele fez os seguintes desenhos (figura 1):

FIGURA 1 – REPRESENTAÇÃO: *TWO-SPIRIT* NA *MEDICINE WHEEL*



Segundo sua explicação, o modelo à esquerda equivaleria a como os Two-Spirit se inseririam no universo nativo-americano, tendo por base a *medicine wheel*: em vez de operar por oposição (ou hierarquia), como no modelo colonial (visto à direita), a lógica indígena operaria por complementariedade<sup>6</sup>, com os *two-spirit* podendo circular nos diferentes planos (animal, cosmológico, ritual, etc.) da vida indígena, de modo a trazer equilíbrio. Com o modelo imposto ao longo da colonização, entretanto, não apenas este papel sagrado de conciliadores do universo sociocosmológico indígena é posto em xeque, como a própria ontologia nativa colapsa, para dar lugar à lógica do colonizador – incluindo a redução desta complexa teia de relações à esfera da sexualidade.

Isso nos remete ao segundo ponto, a ser desenvolvido nesta seção, no tocante ao *two-spirit* como crítica colonial: a colonização não apenas buscou silenciar e punir, como vimos, aqueles indivíduos cujo papel social extrapolava as categorias de classificação (sexual, religiosa, política) do colonizador, como também – nas palavras de meu interlocutor – “colocou índios contra índios”. Um exemplo disso foi a querela judicial ocorrida a partir de maio de 2004, quando duas mulheres Cherokee de Tulsa (Oklahoma), Kathy Reynolds e Dawn McKinley, buscaram formalizar seu casamento no *Cherokee Nation Tribal Council* (Conselho Tribal da Nação Cherokee)<sup>7</sup>: a negativa por parte do Conselho foi uma decisão unânime, determinando ser o casamento, necessariamente, algo celebrado entre um homem e uma mulher. Contudo, com o apoio de uma organização lésbica sediada em São Francisco (*National Center for Lesbian Rights*), elas conseguiram reverter, em janeiro de 2006, a decisão, utilizando-se do argumento de que o Conselho não refletia a visão tradicional dos Cherokee, mas, antes, valores cristãos e europeus. Uma consequência disso foi um aumento no número de etnias – como os Navajo, por exemplo – proibindo casamentos entre indivíduos do mesmo sexo como forma de impedir novos pedidos. Entre os Cherokee, especificamente, a decisão contrária ao reconhecimento da união de pessoas do mesmo sexo se mantém, sendo o reconhecimento da união de Reynolds e McKinley um caso específico, dado que a decisão do Conselho não poderia retroagir sobre a petição apresentada pelo casal – lembro aos leitores que os Navajo e Cherokee citados aqui são as duas maiores populações indígenas nos Estados Unidos, possuindo, juntas, mais de 1.000.000 de indivíduos (dados do *US Census*, 2000). Dessa maneira, as críticas *two-spirit* não são apenas compreendidas no âmbito da luta contra a homofobia nativa, mas também a partir de um lugar de enunciação no qual essa homofobia é vista como produto da colonização. Nesta perspectiva, essas críticas são, em seu cerne, críticas ao próprio sistema colonial.

Isso fica ainda mais evidente ao seguirmos a análise que Justice, Rifkin e Schneider (2010) fazem a partir das decisões tomadas pelos Conselhos Navajo e Cherokee no percurso sintetizado acima. Nesse texto, os autores buscam relacionar a legislação mais recente nos Estados Unidos - a qual avançou nas formas de reconhecimento legal de casais do mesmo sexo-; com a redução nos contornos da soberania indígena por meio de linhas de crédito e demandas territoriais. Dessa maneira, as decisões Cherokee e Navajo, mencionadas aqui, no sentido de não permitir tais uniões, teriam algo a dizer no tocante às “formas como a heteronormatividade contribui para a construção das perspectivas ideológicas dominantes da legitimidade política [...]; ao papel dos discursos sobre sexualidade na política indígena [...]; sobre a matriz complexa de privilégios sexuais, imperiais e raciais” (p. 5). Para isso, os autores propõem transformar os estudos indígenas não mais em objeto, mas em metodologia, redirecionando nosso pensamento, de modo a perceber como a “civilização” imposta pelas

---

<sup>6</sup> Davis, 2014, p. 62, parece indicar o mesmo no tocante a perspectiva two-spirit sobre o binarismo de gênero.

<sup>7</sup> O enorme volume de reportagens produzidos sobre este caso e suas repercussões, sobre a morte de jovens indígenas homossexuais (ver adiante) e sobre a atuação do movimento two-spirit não permite que façamos uma análise detida sobre como a imprensa norte-americana constrói seus discursos em torno da homossexualidade entre povos indígenas naquele país.

ideologias coloniais se liga estreitamente a estruturas heteronormativas de família e trabalho (p.15).

Esse conjunto de provocações seria devidamente enfrentado em Driskill, Finley, Gilley e Morgensen (2011): a heteronormatividade é um projeto colonial, e a descolonização dos conhecimentos indígenas de gênero e sexualidade são um resultado das críticas *queer* e *two-spirit*. Neste sentido, os conhecimentos indígenas seriam uma base - metodológica, não ideológica - para a teoria social, interrompendo a autoridade colonial sobre o conhecimento (p. 3). Os autores se remetem, para situar as críticas *two-spirit* como descolonização metodológica, ao livro de Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*, sobre o qual trataremos mais à frente. Neste livro, a autora

critica a autoridade colonial convocando os povos indígenas a criar conhecimentos distintos, tanto no que é dito quanto em como se diz. Para Smith, “metodologias indígenas” representam o trabalho intelectual os povos indígenas podem começar a estudar de modo a descolonizar tanto o conhecimento quanto os métodos para produzi-lo”. [...] Uma guinada metodológica voltada aos conhecimentos indígenas tornam acessível valorizar a multiplicidade, complexidade, contestação e mudança entre as reivindicações por conhecimento dos povos indígenas. (DRISKILL *et al*, 2011, p. 4) (Tradução livre)

Dessa maneira, as críticas *two-spirit* constituem um contraponto à representação colonial, pondo em evidência sua produção em termos de relações de poder. O *two-spirit* assim, deixa gradualmente de ser percebido como uma identidade pan-indígena pautada em sexualidades ou mesmo em um papel social sagrado, passando a se constituir em uma crítica teórica e metodológica à grande narrativa advinda da colonização. Trata-se de expor feridas abertas pelo processo de colonização, não apenas visto como algo ocorrido em um passado histórico, mas em relações atuais e presentes tanto no relacionamento dos *two-spirit* com a sociedade envolvente quanto em suas próprias culturas.

Neste caminho, chega-se a uma formulação interessante do que o *two-spirit* representa, quando acionado enquanto discurso e método descolonizante:

No nível da comunidade, *two-spirit* veio a ser usado diversas vezes para referenciar os fundamentos históricos da diversidade sexual e de gênero nas sociedades indígenas da América do Norte, uma interligação contemporânea de gênero, sexualidade, espiritualidade e papéis sociais, ou uma crítica do heteropatriarcado em comunidades nativas e não nativas. É nos termos do uso comunitário e sua crítica do heteropatriarcado que encontramos nossa inspiração para reacender seu poder como ferramenta analítica [...] Este livro convoca acadêmicos e ativistas a prestar atenção para as formas pelas quais a heteronormatividade – a normalização e privilégio da heterossexualidade patriarcal e suas expressões sexuais e de gênero – mina as lutas pela descolonização e soberania e eleva o poder do governo colonial. As atuais lutas das nações indígenas devem questionar e desafiar sua relação com pessoas LGBTQ2. Como muitos de nossos autores defendem, ao romper sistemas colonialmente impostos e internalizados de gênero e sexualidade, as críticas *queer* e *two-spirit* podem mover movimentos descoloniais para fora das lógicas dominantes e narrativas de “nação”. Convidamos acadêmicos, ativistas e artistas a imaginar o que as críticas indígenas *queer* e *two-spirit* podem fazer para interromper o colonialismo externo e internalizado, o heteropatriarcado, os binarismos de gênero, e outras formas de opressão. (DRISKILL *et al*, 2011, p. 17-19) (Tradução livre)

O autor que melhor parece avançar no sentido de formular o *two-spirit* enquanto crítica colonial é, justamente, Qwo-Li Driskill, ativista *two-spirit*, Cherokee e, atualmente, professor na Universidade do Estado do Oregon. Suas ideias são mais claramente expostas e desenvolvidas em dois ensaios: “Stolen from our bodies: First Nations Two-Spirits/Queers

and the Journey to a Sovereign Erotic” (2004); e “Doubleweaving: Two-Spirit critiques – Building alliances between Native and Queer Studies” (2010).

No primeiro texto, Driskill aponta como a recuperação de suas sexualidades, enquanto povos indígenas, está inter-relacionada com as feridas e traumas históricos e com o processo de descolonização em andamento. Neste sentido, ele lança mão da ideia de “soberania erótica” (*sovereign erotics*) para referir-se à “totalidade erótica curada e/ou em processo de cura do trauma histórico ao qual os povos indígenas continuam a sobreviver, enraizada nas histórias, tradições e lutas pela resistência de nossas nações” (DRISKILL, 2004, p. 51).

Neste espírito de uma *soberania erótica*, Driskill traz sua definição do termo *two-spirit*: trata-se de uma “palavra que resiste às definições coloniais de quem nós somos. É uma expressão de nossas identidades sexuais e de gênero como independentes (*sovereign*) daquelas dos movimentos LGBT brancos” (p.51). Em que essas identidades se diferem daquelas, dos movimentos não- indígenas? O autor responde a isto adiante:

Eu menciono minhas experiências com trauma neste ensaio porque agressão sexual, sexismo, homofobia, e transfobia estão enredadas com a história da colonização. Agressão sexual é um ato explícito da colonização que teve enormes impactos tanto nas identidades nacionais quanto pessoais e devido às suas conexões com a mentalidade colonial, pode ser compreendida como uma forma colonial de violência e opressão. [...] O processo de traduzir o que é ser two-spirit com termos das comunidades brancas se torna muito complexo. Não sou necessariamente *queer*, em contextos Cherokee, porque diferenças não são vistas da mesma maneira como se estivessem em contextos Euroamericanos. Não sou necessariamente *transgênero* em contextos Cherokee, porque sou simplesmente o gênero que sou. Não sou necessariamente *gay*, porque essa palavra apoia-se no conceito de homens-amando-homens, e ignora a complexidade da minha identidade de gênero. É somente dentro dos rígidos regimes de gênero da América branca que eu me torno *Trans* ou *Queer*. Enquanto homofobia, transfobia e sexismo são problemas em comunidades nativas, em muitas de nossas realidades tribais essas formas de opressão são o resultado da colonização e genocídio que não aceitam mulheres como líderes, ou pessoas com gêneros ou sexualidades extraordinários. Como nativos, nossas vidas e identidades eróticas tem sido colonizadas juntamente com nossas terras natais. (pp. 51-52) (Tradução livre)

A colonização da sexualidade, prossegue ele, se dá pela internalização dos valores sexuais da cultura dominante, sendo as sexualidades fora do modelo dicotômico vistas como algo ilícito e pecaminoso, esvaziado de seu conteúdo espiritual (p. 54). Tal opressão e imposição desses valores não se dão, segundo Driskill, somente por meio de soldados e missionários, mas também pelos professores e pela televisão: a descolonização das sexualidades, rumo a uma soberania erótica, passa necessariamente por “desmascarar os espectros de conquistadores, padres e políticos que invadiram nossos espíritos e mentes, insistindo em dizer que eles estão disponíveis, e começar a cuidar das feridas abertas deixadas pela colonização em nossa carne”.

Em seu outro texto (Driskill, 2010), o autor postula de forma ainda mais clara a agenda descolonial *two-spirit*, vindo a formular o que entende por tal descolonização, baseando-se sobretudo nas ideias de Linda Smith (já citada aqui) e da feminista chicana Emma Pérez, a quem retornaremos adiante.

Segundo ele, os *two-spirit*

estão afirmando perspectivas nativo-centradas e tribais específicas de gênero e sexualidade como uma forma de criticar colonialismo, *queerfobia*, racismo e misoginia como parte das lutas descoloniais. [Eles] compartilham experiências sob regimes coloniais patriarcais e polarizadas de gênero para buscar controlar as nações indígenas. Essas experiências dão origem às críticas

que posicionam os gêneros e sexualidades two-spirit/LGBT nativos como opostas aos poderes coloniais. Necessário neste processo são críticas tanto da natureza colonial de muitos movimentos LGBTQ nos Estados Unidos e a *queer*-/transfobia internalizada pelas nações indígenas. As críticas two-spirit – através da teoria, artes e ativismo – são uma parte de movimentos descoloniais radicais mais amplos. Descolonização na maior parte dos Estados Unidos e Canadá é um processo muito diferente dos movimentos de descolonização e pós-coloniais em outras partes do mundo. Ao usar o termo descolonização, estou falando de resistência radical, em curso, contra o colonialismo que inclui lutas por reparação territorial, auto-determinação, cura de traumas históricos, continuidade cultural e reconciliação. Eu não vejo descolonização como um processo que termina necessariamente nos estados “pós-coloniais” claramente definidos no sul da Ásia, na África e em outras partes do mundo (DRISKILL, 2010, p. 69) (Tradução livre)

A partir do trecho citado, em relação à discussão desenvolvida aqui, cabe nos salientar alguns pontos. Em primeiro lugar, a perspectiva de que o colonialismo não seja uma página virada na história desses coletivos. Neste sentido, vários destes autores demonstram resistências tanto à literatura pós-colonial (por não concordarem com a perspectiva de que o colonialismo tenha chegado ao fim), quanto ao *queer* (moldado e pensado a partir da sociedade branca, sem incluir, em suas discussões, maiores problematizações sobre o projeto colonial). Desta forma, se nos séculos anteriores, como vimos até aqui, os indígenas *queer* sofriam todo o tipo de perseguição, assassinatos de jovens indígenas LGBTQ2 como Fred Martínez (Navajo, 2001), Amy Soos (Pima/Maricopa, 2002), Alejandro Lucero (Hopi, 2002), Ryan Hoskie (Navajo, 2005), dentre tantos outros, são apontados pelos *two-spirit* como claro sinal de que as relações pautadas pelo colonialismo seguem em curso. Em segundo lugar, a postura das críticas *two-spirit* é reflexo de (e se reflete em) uma postura de descolonização sexual, cosmológica, epistemológica e política em relação não apenas à sociedade envolvente, mas no tocante às suas próprias culturas. Neste sentido, a narrativa *two-spirit* se pretende um discurso de resistência, chamando a atenção para como o colonialismo em curso molda as relações de poder, gênero, conhecimento e familiares em suas próprias comunidades. Neste sentido, o próprio termo *two-spirit* é, em si, uma crítica, por chamar a atenção para como a terminologia colonial é limitada, ao lidar com este tipo de fenômeno social. Trata-se de uma luta contínua entre múltiplas formas de [in]diferença.

Muitas destas ideias aparecem, como já dito aqui, nos textos de Linda Smith e de Emma Pérez, ambas referenciadas por autores *two-spirit*, como Driskill e Morgensen, por exemplo.

Linda Tuhiwai Smith, escritora Maori e professora na University of Auckland, escreve em seu *Decolonizing methodologies: research and Indigenous people* (2008) como a pesquisa é um lugar de luta entre as formas de conhecimento ocidentais e as formas de conhecimento dos “Outros” (p. 2). Neste sentido, partindo de autores como Edward Said, Ashis Nandy, Albert Memmi e Frantz Fanon, a autora assume que tal empreendimento é impossível sem que haja uma análise do imperialismo, que permita compreender as formas complexas a partir das quais a construção do conhecimento se inscreve nas práticas coloniais e imperiais (*loc. cit.*). Assim, a formação de um campo discursivo do saber sobre os “Outros” estaria necessariamente atrelada à sua subjugação por meio da expansão econômica, unilinear e a partir de uma ideia de realização/conquista. Destaco aqui a visão crítica da autora no tocante à História, enquanto narrativa totalizante e etnocentrada: há, segundo ela, na visão Ocidental da história, um projeto atrelado às perspectivas imperiais/coloniais sobre o Outro, por trazer, em sua longa narrativa, uma ideia subjacente de progresso e desenvolvimento<sup>8</sup>. Tal narrativa

---

<sup>8</sup> Para uma crítica desta grande narrativa, cf. Dussel, 2005.

coerente, patriarcal e construída em termos binários, objetifica os Outros, desumanizando-os e mantendo-os à margem de suas próprias histórias, tirando-lhes a agência de transformar suas próprias narrativas e conhecimentos.

A outra autora mencionada, Emma Pérez, é professora da University of Colorado Boulder e uma feminista chicana que propõe, a partir de autores pós-modernos (1999, p. XIV) a ideia de *descolonização do imaginário* (1999, 2003), a partir da perspectiva de que a narrativa histórica sempre omitiu a questão do gênero<sup>9</sup>. Segundo ela, descolonizar o imaginário seria útil ao

nos ajudar a repensar a história de uma forma que torna a agência transformadora para aqueles nas margens. Colonial, para meu propósito aqui, pode ser definido simplesmente como governantes versus governados, sem esquecer que os colonizados podem também se tornar como os governantes e assimilar a mentalidade colonial. Essa mentalidade colonial acredita em uma linguagem normativa, raça, cultura, gênero, classe e sexualidade. O imaginário colonial é uma forma de pensar sobre as histórias e identidades nacionais que devem ser disputadas se as contradições não forem compreendidas, muito menos resolvidas. Quando conceituado de certas formas, a nomeação das coisas deixa já algo de fora, deixa algo não fito, deixa silêncios e lacunas que devem ser descobertos. [...]. Se estamos dividindo as histórias do nosso passado em categorias tais como relações coloniais, pós-coloniais, e assim por diante, então proponho um imaginário descolonial como um espaço de ruptura, a alternativa para o que está escrito na história. Como contestamos o passado para revisá-lo de uma maneira que diga mais das nossas histórias? Em outras palavras, como vamos descolonizar nossa história? Para descolonizar nossa história e nossas imaginações históricas, precisamos descobrir as vozes do passado que honram múltiplas experiências, em vez de se prender ao que é fácil, permitindo que o olhar colonial heteronormativo branco reconstrua e interprete nosso passado. (PÉREZ, 2003, p. 123) (Tradução livre)

Neste sentido, não há, na literatura produzida pelos ativistas e autores *two-spirit*, grandes espaços dedicados a examinar esta ou aquela ação, ideologia ou política, especificamente, a não ser para contextualizar suas críticas. Isto quer dizer, na prática, que não lhes interessa uma avaliação das *boarding schools*, ou da Doutrina do Destino Manifesto<sup>10</sup>, por exemplo (voltaremos a estes pontos adiante), justamente pelas razões apontadas acima: privilegiar este eixo de análise é permitir ao colonizador manter o lugar de enunciação privilegiado, a história oficial, permitindo ser relegado a uma narrativa “alternativa”, somente.

A perspectiva de *imaginário* em Pérez – bem como o de *metodologia*, em Smith – remetem a uma discussão com relação a existência de um espaço fronteiriço não apenas de intenso vazio existencial, mas também enquanto lugar de transformação, no qual surgem transformações, convergências, conflitos e criação. De certa forma, tal perspectiva iria de encontro à visão de que as narrativas aqui descritas – tanto no caso brasileiro quanto do norte-americano – se dão a partir do apagamento e do obliteramento dessas identidades, um

---

<sup>9</sup> Como ela escreve (1999, p. XIV), seu objetivo é “to take the his out of the Chicana story” (tirar o his [pronomo masculino em inglês] da história Chicana).

<sup>10</sup> Assim escreve Fonseca, sintetizando a ideia de “Doutrina do Destino Manifesto”: “Ao conquistarem a independência e estabelecerem um governo democrático baseado em princípios ‘universais’ e na liberdade religiosa, os norte-americanos acreditavam estar cumprindo a promessa outrora feita pelos primeiros colonos: os Estados Unidos haviam-se tornado uma “cidade na colina”, um paradigma de ‘ordem celestial’, um modelo de ‘progresso rumo à perfeição’, um exemplo inspirador para toda a humanidade. Nas décadas seguintes, esse modelo de autopercepção evoluiria a partir dessa premissa. À medida que o país se tornava mais forte e próspero, sobrevivendo “às intempéries do destino, aos infortúnios da má-sorte, ao ódio infeccioso da Europa, à malevolência de reis e tiranos” (discurso de orador anônimo da Assembleia Legislativa de Ohio, 1826), a crença inicial em uma experiência política fadada a inspirar pelo exemplo dava lugar a uma visão mais ambiciosa, de um país que transformaria o mundo por expansão. Exportar o ‘modelo norte-americano’ tornou-se o ‘Destino Manifesto’ do país – um conceito originalmente criado para justificar a expansão territorial em direção ao oeste, mas que logo passaria a englobar fronteiras cada vez mais distantes, tanto em termos geográficos como, anos mais tarde, ideológicos.” (FONSECA, 2007, pp. 172-173)

relato de como a sexualidade se deixou reprimir entre coletivos indígenas ao longo do processo de colonização, ainda em curso - trata-se, justamente, de afirmar-se o contrário.

Assim, salienta-se aqui não somente o caráter repressor inerente ao próprio processo colonial, mas também seu caráter criativo, ao tornar possível novas formas de resi/existência. De certa forma, o que torna possível a existência do surgimento e consolidação do *two-spirit* enquanto crítica epistêmica à colonização em curso, foi o próprio processo de racialização/proletarização/modernização/colonização/heterossexualização/normalização dos grupos nos quais estes sujeitos se inseriam e se inserem. Um ponto importante aqui é, neste sentido, chamar a atenção para como essa nuvem discursiva dentro da qual tais perspectivas fazem sentido transcendem a concepção jurídica do poder: a igreja, as fofocas, os olhares, a televisão, a família e o cotidiano mantêm o domínio formado pelas relações de poder.

Trata-se de se voltar o olhar sobre as “feridas coloniais” (nos termos da feminista chicana Gloria Anzaldúa<sup>11</sup>), de se captar justamente os espaços onde são produzidas novas formas de convívio e reflexões, marcadas por espaços de trocas e redefinições. Um olhar nas e a partir das dobras, das zonas de interstício. Não me refiro aqui, evidentemente, à noção espacial de fronteira, mas certamente essa perspectiva deve ir além da assunção de uma separação estrita entre pessoas, saberes, subjetividades etc. Tal fronteira deve ser compreendida como um espaço intersticial e móvel, a partir do qual pessoas e coletividades se identificam. Vejamos.

## II. PONTOS DE CONTATO

Não há, vimos, identidade possível fora do padrão de poder imposto ao longo do processo de colonização. Se buscarmos compreendê-lo a partir das críticas *two-spirit*, o surgimento de um discurso de preconceito aos indígenas *queer* por parte dos próprios indígenas pode ser compreendido não apenas no contexto das técnicas de dominação dos povos indígenas, mas também da formação dos movimentos indígenas, com suas divisões e conflitos internos.

Ora, até aqui nosso percurso parece levar à conclusão de que o surgimento de uma identidade *two-spirit* faz sentido enquanto uma das possíveis “estratégias políticas surgidas em situações coloniais de extrema complexidade e diversidade, e na qual os atores sociais indígenas estão engajados em relações de poder desmedidamente assimétricas” (Baines, 1997, p. 68). Isso remete ao que foi apresentado em nosso argumento, de que movimentos indígenas homossexuais são fruto de uma demanda coletiva que diz respeito a relações de poder mais abrangentes do que a mera repressão da homossexualidade por brancos heterossexuais.

Dito de modo geral, e pretendo aprofundar este ponto adiante, no Brasil, os movimentos indígenas (incluindo os movimentos de jovens e de mulheres indígenas) não desenvolveram a crítica da colonização ao ponto de torná-la extensiva à crítica do que passam os indígenas com outras sexualidades. Ocorre, como vimos, uma leitura parcial da colonização e uma apropriação do debate por outros, legitimados como agenda de luta - a exemplo da luta pela terra, pela saúde, pela educação, pelo desenvolvimento etc. A crítica a tais constructos necessariamente passa por uma crítica ao colonialismo em curso e às suas consequências dentro do próprio movimento indígena, ainda não tendo encontrado espaços de existência. Dito de outro modo, as demandas indígenas têm sido previamente estruturadas por relações de poder estabelecidos com aliados não-indígenas, via de regra heteronormalizadores, tendo como consequência a não instrumentalização das demandas

---

<sup>11</sup> Cf Anzaldúa, 2005.

dos indígenas homossexuais Ao que tudo indica o indígena homossexual, no Brasil, não encontra condições de possibilidade frente ao índio hiper-real (Ramos, 1995): não há uma *homossexualidade indígena*, mas “índios homossexuais”; não há indígenas *queer*, mas gays, lésbicas e trans que são, quase que por acaso, indígenas.

Retomaremos esta questão nas próximas páginas, mas, de modo geral, a gênese do movimento indígena brasileiro contemporâneo em um momento de saída da ditadura militar e organizado por setores da igreja católica; sua pauta em torno de questões de segurança nacional, demarcação, tutela, desenvolvimento e meio ambiente; dentre outros fatores, não teria propiciado uma ruptura mais aprofundada com a lógica colonial moderna, cristã e heterossexual ao qual foram historicamente submetidos. A história recente do Brasil traz, ainda, exemplos de como o aparato repressor e colonial é empregado quando os movimentos indígenas buscam descolonizar-se – bastante ilustrativos, neste sentido, foram a repressão a movimentos como “Brasil, outros 500”, ocorrido em Santa Cruz de Cabrália, em 2000; ou na ocupação da antiga sede do Museu do Índio/Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro, em 2013. Tais iniciativas, ainda que existam, não chegaram a se transformar em uma crítica epistemológica mais elaborada ao colonialismo e às suas categorias. Neste sentido, não houve uma passagem rumo a uma incorporação indígena desta perspectiva que “se desprendesse” (Mignolo, 2008) das categorias ocidental/moderna/colonial, de modo a torna-la uma crítica social indígena de sua própria realidade – como os *two-spirit* fizeram.

Com relação à comparação entre os movimentos indígenas nos Estados Unidos e no Brasil, várias poderiam ser as questões aqui colocadas, mas penso ser uma questão chave o fato de o movimento indígena no Brasil surgir, de forma organizada, também após a ditadura e com uma participação importantíssima da Igreja Católica e com uma agenda voltada para tutela, demarcação, política de segurança nacional, desenvolvimento e meio ambiente. Nos Estados Unidos, por outro lado, ele se reorganiza e se fortalece na esteira das lutas pelos direitos humanos, ao final da década de 1960, tornando possível o cruzamento de perspectivas programáticas com movimentos raciais e homossexuais, por exemplo. Afirmo isto à luz do que escutei em uma das entrevistas realizadas com um ativista *two-spirit*, quando lhe perguntei qual foi o “estalo” para que o movimento começasse a se organizar em torno da agenda *queer*: “Foi durante o final dos anos 60... íamos a protestos pelos direitos homossexuais, e víamos alguns indígenas ao nosso lado; quando íamos a protestos pelos direitos indígenas, víamos as mesmas pessoas... daí começamos a nos perguntar: por que não nos organizamos e começamos a lutar pelos nossos próprios direitos?!” Vale a pena, entretanto, abrir um parêntesis a fim de situar algumas destas questões, historicamente.

Apesar de, antes das décadas de 1960-70, haver movimentos pró- indígenas naquele país - como a *Indian Rights Association*, fundada em 1882 - e indígenas - como *The Society of American Indians* (1911-1923) e o *National Congress of American Indians*, fundado em 1944 -; o movimento indígena se intensificou e reorganizou após a década de 1960, sobretudo após um recrudescimento das políticas de extermínio (*termination*) e de assimilação compulsória dos povos indígenas entre as décadas de 1940 e 1960, por meio da expulsão de seus territórios e sua realocação em grandes centros como Denver, Chicago, Seattle, Los Angeles, Detroit, Minneapolis e San Francisco<sup>12</sup>.

A raiz deste tipo de prática pode ser encontrada na forma como o governo norte-americano passou a lidar com a questão indígena após a Segunda Guerra Mundial. Na década de 1950, por exemplo, um ex-Diretor do programa de campos de detenções para japoneses, Dillon Seymour Meyer, se torna Comissário de Assuntos Indígenas no *Bureau of Indian Affairs*. Sua administração se pautou na busca pelo fim do relacionamento entre os povos indígenas

---

<sup>12</sup> Esperamos ter oportunidade de deixar isso claro adiante, mas a presença indígena nessas áreas urbanas parece ter sido fator importante para a emergência, organização e consolidação do movimento *two-spirit*.

e o governo federal, com o fim das Reservas como unidades políticas independentes. Deste modo, o Governo instituiu um programa de realocação e empregos buscando incentivar os indígenas a buscar áreas urbanas, ao mesmo tempo em que buscava transferir gradualmente, para os Estados, a jurisdição sobre as áreas indígenas (*Public Law* 280, de 15 de agosto de 1953). Como aponta Fixico (2004), as políticas de realocação (incluindo o *Indian Relocation Act*, de 1956) partiam do pressuposto de que os indígenas fossem trabalhadores assalariados prontos para a economia pós-guerra: um potencial “prosperidade” nas cidades seria a solução para a penúria encontrada nas áreas indígenas. O resultado disso foi, como indica o autor, um deslocamento de cerca de 750.000 indígenas para as cidades, entre as décadas de 1950 e 1980, de modo que nos anos 1990 dois terços da população indígena estadunidense moravam em áreas urbanas. Além disso, entre 1953 e 1964, cerca de 109 povos indígenas perderam o reconhecimento federal (*House concurrent resolution 108*, de 1 de agosto de 1953), passando a perder o *status* de indígenas, suas terras, acesso a serviços de saúde, educação e, assim, passando a estar sujeitos a tributos. Entretanto, em vez de “assimilarem” o ambiente urbano, como buscavam estas leis, os indígenas passaram a formar entre si novas alianças políticas. É necessário compreender, por exemplo, que desde o século XIX (casos Cherokee vs. Georgia, 1831, e Talton vs. Mayes, 1896) a relação do Governo dos Estados Unidos com os povos indígenas era no sentido de que elas fossem nações domésticas dependentes soberanas, de modo que não eram considerados cidadãos norte-americanos (até o *Indian Citizenship Act*, de 1924), tampouco as garantias da Carta de Direitos valiam para eles (até o *Indian Civil Rights Act*, de 1968). Eram, afinal, praticamente párias expulsos de seus territórios e abandonados à própria sorte e ao racismo, em centros urbanos longe de suas terras.

A prática não era novidade: desde a década de 1830, pelo menos, com o *Indian Removal Act*, o Governo dos Estados Unidos tinha como praxe retirar indígenas de seus territórios para realocá-los em outras áreas ou dividir suas terras em loteamentos (*Dawes/General Allotment Act*, 1887) – Edmunds (2004), por exemplo, aponta que dos 138.000.000 acres de terras indígenas existentes em 1880, havia apenas 48.000.000 de acres em 1934, sendo dois terços destes territórios destinados posteriormente à posse de brancos. Além disso, ao longo do século XIX, se tornou parte das políticas governamentais separar os jovens indígenas de suas famílias para mandá-los às *boarding schools* ou a escolas missionárias. Lomawaima (2004) destaca como era a rotina nestas escolas: as crianças tinham seus cabelos cortados, eram proibidos de falar em sua língua e recebiam disciplina aos moldes militares: eram acordados às 5:45h, sendo obrigados a fazerem exercícios; às 6:45h tomavam café; aulas de trabalho industrial às 8h, e escola formal às 9h; após o almoço vinham mais aulas de trabalho industrial até a noite, sendo 9h da noite o horário de irem dormir. Paradigmático deste período é a Carlisle Indian Industrial School, na Pennsylvania (1879-1918), primeira *boarding school* indígena federal operando fora das áreas de Reserva, fundada pelo Capitão Richard Henry Pratt, autor da frase “mate o índio, salve o homem” (1892), tendo como objetivo a “civilização e assimilação” completa dos indígenas.

Nota-se aí como a ideia de *Civilização* denota atributos de raça, gênero, saber e legitimidade enunciatória: como apontou Young (2005), trata-se do projeto ideológico do Imperialismo; mas também do princípio norteador da ordem discursiva hegemônica para definir seu próprio *self*; da narrativa única e teleológica, justificando o *status quo*, a hierarquia racial, sexual e intelectual; da consolidação de marcadores da diferença relacionando, como apontou Stoler (1995), propriedades invisíveis e características visíveis; do laboratório de categorias liberais, nacionais e modernas; da ascensão e consolidação da ordem moral burguesa. A *Civilização*, como aponta Bell (2004), denota ainda a seleção histórica de documentação e narrativas, afetando a representação dos grupos mais marginalizados: não apenas as narrativas assimilacionistas vieram a distorcer suas histórias, mas também seus

sistemas de organização (parentesco, práticas sociais, gênero) nas quais tais histórias poderiam ser interpretadas em sua plenitude.

O colonialismo molda as memórias e constitui outros lugares de enunciação, devidamente legitimados: eis o porquê da importância do movimento *red power* (ver parágrafo a seguir) ou das críticas *two-spirit* aqui apresentadas, no tocante a se descolonizar o imaginário (com sugere Emma Pérez): trata-se de trazer para si o protagonismo, buscando desestabilizar e descentrar as narrativas hegemônicas.

Mencionamos aqui como os anos 1950 marcaram uma intensificação das ações de realocação e extermínio de indígenas nos Estados Unidos, e que tal migração compulsória, em vez de desmobilizá-los, fez com que se reorganizassem e buscassem lutar por seus direitos coletivamente. Como aponta Fixico, sintetizando parte do que ocorreu no período:

Em vez de se assimilarem ao meio urbano, os povos nativos mantiveram laços substanciais com suas reservas natias e, nos *pommons* e centros comunitários, “retribalizaram” suas comunidades. [...] A primeira grande conferência nacional de organizadores políticos indígenas ocorreu em 1961 no campus da Universidade de Chicago. A “Declaração de Propósito Indígena” da conferência indígena de Chicago conclamava à entrada indígena na formulação de políticas federais e, de fato, ao longo dos anos 1960, líderes cada vez mais experientes viajavam para Washington para inserirem suas propostas de programas e financiamento. No entanto, ao mesmo tempo, os ativistas indígenas também levavam suas preocupações às ruas, e tais preocupações eram muitas vezes direcionadas a entidades estatais e locais, assim como ao governo federal. [...] A ocupação da ilha de Alcatraz na baía de San Francisco em 1969 proliferou a partir de um evento local – a perda do Centro Indígena de San Francisco catalisando problemas mais amplos como realocação e racismo – em um evento nacional. Da mesma forma, a fundação do *American Indian Movement* (Movimento Indígena Americano, AIM) em 1968 na cidade de Minneapolis veio como um esforço para combater a violência da polícia local. Todos esses movimentos assumiram dimensões nacionais a medida em que o *Red Power* começou a emergir como parte de um modelo mais amplo de ativismo pelos direitos civis no país. [...] Em 1972, a caravana da “Trilha dos tratados quebrados” chega a Washington, resultando na ocupação do prédio do *Bureau of Indian Affairs*. Perdida na cobertura da mídia, entretanto, foi uma plataforma intelectual e política abrangente em matéria de política federal e sua base em relações de tratado. Da mesma forma, a ocupação pela AIM da pequena cidade de Wounded Knee, na Dakota do Sul, em 1973, fundiu queixas locais, regionais e federais em conjunto, a maioria das quais a mídia ignorou. (FIXICO, 2004. pp. 387-388) (Tradução livre).

Com efeito, o período a partir dos anos 1960 significou um ponto de inflexão nas lutas encampadas pelos movimentos indígenas nos Estados Unidos, abrindo caminho para a época da luta pelos direitos civis, do ativismo e da autodeterminação: 1961 assistiu a formação do *National Indian Youth Council* (Conselho Nacional da Juventude Indígena, NIYC) também após a Convenção realizada na Universidade de Chicago; em 1964 a *Survival of American Indians* alcança visibilidade nacional ao lutar pelos direitos de pesca em territórios indígenas; em março de 1964 cinco Sioux tomam posse de Alcatraz por quatro horas baseando-se em um tratado assinado em Forte Laramie em 1868, em um gesto simbólico, buscando a formação de um centro cultural e de uma universidade indígena na Ilha; em 1966 é fundada a primeira escola moderna inteiramente controlada por indígenas nos Estados Unidos, a *Rough Rock Demonstration School* em terras Navajo, no Arizona, dois anos depois, em 1968, os Navajo fundam a primeira faculdade plenamente controlada pelos indígenas (o *Navajo Community College*, renomeado para *Diné College* em 1977, em Tsaile, Arizona) – hoje há 35 faculdades indígenas em treze estados; 1968 assiste a formação de dois importantes movimentos: o *United Native Americans* (UNA) e o *American Indian Movement* (AIM); em dezembro de 1968, Mohawks bloqueiam uma ponte entre o Canadá e os Estados Unidos

(Cornwall International Bridge) para protestar às restrições impostas pelo governo estadunidense à livre movimentação de indígenas entre os dois países; no final de 1969, após um incêndio no Centro Indígena de San Francisco, cerca de 90 indígenas – na maioria universitários - ocupam a ilha de Alcatraz: a ocupação virá a durar dezenove meses; em julho de 1971, membros da AIM fazem uma contra-comemoração do dia da independência no Monte Rushmore; em 1972, o AIM organiza uma marcha a Washington com mais de dois mil indígenas, ocupando o prédio do Bureau of Indian Affairs, exigindo reconhecimento federal da autodeterminação indígena, no que viria a ser conhecido como *Trail of broken Treaties* (trilha dos tratados rompidos); em fevereiro de 1973 há a ocupação de Wounded Knee, na Dakota do Sul, organizada pelo AIM – a repressão ao movimento deixa mortos, feridos e 1200 presos, entre 1973 e 1976 61 homicídios a membros do AIM são registrados, alguns dos quais jamais sendo investigados. Tais lutas resultaram na assinatura, em 1975, do *Indian Self Determination and Education Act*, dando aos indígenas direitos de administrar seus programas e serviços por meio de contratos com o Bureau of Indian Affairs e com o Indian Health Service (IHS).

Evidentemente que a relação acima não se presta a sintetizar todas as lutas dos povos indígenas daquele país no período, tampouco supor que tais demandas tenham se encerrado em meados dos anos 1970. Contudo, é importante demonstrar aqui como alguns dos alvos destas ações buscaram, justamente, retomar a agência histórica sobre locais bastante emblemáticos: Wounded Knee, por exemplo, é o mesmo local onde houve o massacre de centenas de Lakotas, a maioria desarmada, pela 7ª. Cavalaria em dezembro de 1890; a *Trail of Broken Treaties* traz em seu nome a referência à *Trail of Tears* (“Trilha de lágrimas”), ocorrida na década de 1830, em consequência do *Indian Removal Act*, de 1830, quando 125.000 indígenas Cherokees, Creeks, Seminoles, Chickasaws, dentre outros, de Estados como Georgia, Carolina do Norte, Tennessee, Alabama e Florida foram deslocados – dos 15.000 Cherokees à época, 4.000 morreram no deslocamento forçado para abrir espaço para a “civilização” - sobretudo plantações de algodão. Neste sentido, como apontamos aqui, o *red power* buscou descentrar as narrativas a partir das quais massacres e abusos eram/são percebidos como conquistas de uma crescente e benevolente nação liberal.

Desse modo, se o impulso e motivação para os *two-spirit* buscarem se organizar vieram dessa agenda, pode-se dizer que a tal perspectiva descolonizadora da História, vista aqui, somou-se uma crítica à heteronormatividade e ao patriarcado imbricados nestas outras narrativas. As histórias e narrativas *two-spirit* são silenciadas, se diluindo em lutas cujos protagonistas são, quase sempre, homens – associados a ideais de virilidade e belicosidade. Como apontaram Dussel, Smith, Fanon, entre outros, trata-se de se dominar o imaginário do Outro, justificando-se a violência, declarando-se inocente e estruturando uma narrativa condizente com tal perspectiva, esvaziando o outro de si e de qualquer agência em termos de elaborar suas próprias narrativas.

A narrativa hegemônica não deixa quaisquer espaços para fraturas, interstícios ou experiências a partir da existência pessoal de seus Outros. Estes não apenas tem negado seu lugar de enunciação, mas sua própria existência torna-se abjeta. O *two-spirit* - e a retirada do tema “homossexualidade indígena” do armário – parece não apenas inverter esta ordem, mas subvertê-la. Ao final, trata-se de se perceber que etnicidade, nacionalidade, sexualidade, raça e classe são percebidas e internalizadas a partir de imaginários e constructos em cuja mecânica e dinâmica operam o aparato colonial. Em sua base reside a subalternização de modos de ser/saber/poder que não condizem com a manutenção das condições de existência destas mesmas relações. O ímpeto moralizador moderno, controlando e normalizando quaisquer outros desejos, afetos e sexualidades, deve ser compreendido dentro dos esforços da manutenção da ordem colonial: cabe ao colonizado submeter-se aos códigos, compreensões e diferenças impostas em tais processos, ainda em curso, por meio do esvaziamento de si

mesmo. O que as críticas *two-spirit* e as críticas decoloniais nos mostram, entretanto, é a possibilidade de um olhar sobre as dobras e fraturas destas relações, a fim de desvelá-las e enfrentá-las.

### III. DISTO ISTO

A comparação entre a colonização das sexualidades indígenas no Brasil e as críticas e pensamentos *two-spirit* e decolonial nos indicam algumas direções. Buscarei sintetizar algumas delas, tendo em mente que pretendo mais salientar alguns pontos do que, necessariamente, encerrar questões.

Em primeiro lugar, não se pode afirmar que os percursos da colonização dos povos indígenas no Brasil e nos Estados Unidos tenham seguido caminhos inteiramente divergentes. Lá, como cá, houve momentos marcados por missões, integração forçada, deslocamentos forçados, escolas que buscassem “civilizá-los” compulsória e rapidamente. Da mesma forma, a colonização das sexualidades indígenas seguiu um percurso bastante similar: o manejo moral dos povos indígenas, seja por meio de castigos ou de imposição de nomes próprios, padrões de divisão de trabalho baseados em binarismo sexual, ou educação, era parte fundamental de sua incorporação compulsória ao sistema colonial. Entendo que mesmo em diferentes contextos nacionais, ambos estivessem sujeitos às mesmas ordens discursivas, sendo compulsoriamente colonizados em suas sexualidades a partir de projetos nacionais, civilizatórios, religiosos, integracionistas e enquadramentos diversos que buscassem criar e manter a diferença colonial.

Desta forma, a colonização das sexualidades indígenas, pensada a partir das críticas *two-spirit*, nos mostra como tais processos não podem ser compreendidos separadamente das relações de trabalho e dos modelos de moral e família hegemônicos. Tais processos incidem e desarticulam as redes de casamento, parentesco, moradia, alianças e vida doméstica dos povos indígenas, na medida em que buscam normalizar espaços, temporalidades e subjetividades indígenas. À colonização corresponde, necessariamente, a criação de um aparato burocrático-administrativo, político e psicológico para normalizar as sexualidades indígenas, moldando-as à ordem colonial.

Neste sentido, o uso das críticas *two-spirit* possibilita deslocar nosso eixo argumentativo dos binômios opressor *vs.* oprimido, ou colonizador *vs.* colonizado, para buscarmos pensar os instrumentos de subalternização, bem como as estruturas pelas quais os silenciamentos se tornaram possíveis. O estudo da colonização das sexualidades indígenas aponta para um espaço de resistência, um *locus* de enunciação contrapondo os espaços nos quais a colonização, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm. Trata-se, assim, de se acessar perspectivas invisibilizadas nesses processos de subalternização e silenciamentos. A dupla exclusão (étnica e sexual) mostra as feridas causadas pela colonização em curso, obrigando a cultura hegemônica a reconhecer suas próprias contradições.

Este processo de resistência a processos resultantes da diferença colonial, como bem mostram Gontijo (2015) e Moreira (2007), parece também operar nas lutas encabeçadas por homossexuais nas zonas rurais, na Amazônia e nos movimentos de feministas negras. Trata-se, desta forma, de um posicionamento não apenas em re[]ação ao colonialismo em curso, mas às fissuras geradas dentro destas coletividades, por meio desse mesmo colonialismo, como forma de diluir as diferenças nestes grupos. A consolidação destas categorias e a predominância de determinados meta-relatos e/ou auto-representações obscurece as feridas abertas dentro destes processos de exclusão, causando silenciamentos e subalternizações, eles mesmos produtos da colonização. Dessa maneira, retomando especificamente a homossexualidade indígena, poderíamos dizer que a civilização, baseada em ideais da cultura moderna/colonial branca, cristã, patriarcal e heterossexual, impôs aos povos indígenas um

aprisionamento a uma imagem, a vitimização eterna em uma essência<sup>13</sup>: um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou afetos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultado de dinâmicas coloniais ainda em curso.

Se temos, por um lado, o silenciamento e invisibilização das homossexualidades indígenas no Brasil e, por outro, os *two-spirit* conseguindo romper com os silenciamentos e desconsiderações, estruturando-se enquanto movimento, resultando em uma crítica ao colonialismo nos Estados Unidos, ao longo dos últimos 30 anos, isso se deve a uma série de fatores, tratados aqui. Dentre estes, destaco a emergência do movimento *red power* ao final dos anos 1960, ao mesmo tempo em que ocorriam demandas por direitos humanos, raciais e sexuais naquele país. Isto tornou possível uma confluência de discursos que buscassem desvelar os mecanismos de coerção contra grupos cujas formas de ser/saber/sentir não condissessem com o modelo branco, masculino e heterossexual hegemônico. Certamente percebe-se, nos esforços *two-spirit* de se descolonizar suas trajetórias, descentrando a narrativa predominante; bem como na busca por desvincular suas identidades do binarismo sexual, chamando a atenção para como as sexualidades indígenas dizem respeito a elementos de sua cosmologia e ontologia; e na busca por chamar a atenção aos aspectos normativos e epistêmicos de um colonialismo em curso, ecos dos movimentos que marcaram a luta pelos direitos humanos nos Estados Unidos. Entretanto, o *two-spirit* desvincula-se dos movimentos indígenas, ao chamar a atenção para como a homofobia nativa é fruto da incorporação de um sistema moral e de valores imposto ao longo da colonização; também se desprendendo dos movimentos relacionados a gênero e sexualidade, por não estes não incorporarem, justamente, a crítica ao colonialismo – além do que, como vimos, não pensarem ser a identidade *two-spirit* uma identidade necessariamente sexual. A sexualidade, buscamos demonstrar, é um meio pelo qual aqueles indígenas exercem seu papel sagrado em suas culturas. Naquele país o advento da AIDS surge em um contexto conservador, marcado pela gestão Ronald Reagan, com os movimentos LGBTIQ contrapondo-se a tal conservadorismo. Isto fez com que houvesse uma intensificação das lutas por parte desses coletivos, a fim de terem garantidos seus direitos por cuidados e prevenção, contexto no qual os *two-spirit* iniciam sua organização formal, a fim de conquistarem tais direitos voltados para seus próprios contextos culturais. No Brasil, por outro lado, a AIDS surge no mesmo contexto da redemocratização, sendo os movimentos LGBTIQ incorporados, em certa medida, à luta contra a doença, tornando-se canal fundamental na implementação das políticas públicas. Entretanto, o que era visto como “câncer gay” nos idos dos anos 1980 certamente não se vinculava, em termos de possibilidade, à imagem tradicionalmente veiculada no Brasil quanto aos povos indígenas. Naquele momento, o indígena se vinculava à consolidação das lutas e difusão dos resultados das políticas de segurança nacional e desenvolvimento, implementados pela Ditadura Militar no país – a atuação e trajetória pessoal do índio Xavante Mário Juruna (1943-2002), único indígena a ser eleito deputado federal (1983-1987) na história do Brasil, sintetiza tal perspectiva. Neste sentido, no imaginário do país, os povos indígenas ainda eram associados à defesa da Amazônia, às suas riquezas, e aos valores referentes à selva – seja como o “bom selvagem”, ou como o “guerreiro” (Conklin e Graham, 1994). De uma maneira ou de outra, tal trajetória deixou marcas na organização, com o amplo apoio de setores progressistas da Igreja Católica, dos movimentos indígenas no país.

Desta forma, as demandas em torno de tutela, demarcações, desenvolvimento e meio ambiente, naquele momento, deixavam pouco espaço para reivindicações específicas de gênero e sexualidade. Sacchi (2003), por exemplo, aponta como apenas na década de 1990

---

<sup>13</sup> Utilizo aqui Fanon (2008, p. 30; 47).

houve o início da criação, por parte das mulheres indígenas, de organizações próprias e da criação de departamento de mulheres em organizações indígenas na Amazônia – mesmo momento em que autoras feministas latino-americanas criticam um processo de institucionalização do feminismo na região, financiado e pautado por agências de fomento, pelo Banco Mundial e pelas conferências da ONU, “tendo altos custos para o feminismo ao perder-se boa parte de seus postulados políticos mais éticos e revolucionários” (Curiel, 2010, p. 73). Neste sentido, retomando Sacchi,

É importante chamar atenção às categorias e conceitos utilizados no campo discursivo das ONGs e agências de cooperação – ênfase no *empowerment* e equidade de gênero, maior “participação” e “parceria” das mulheres nos projetos de desenvolvimento com perspectiva de gênero, para citar alguns deles – que são transpostos (“traduzidos”) de um campo estritamente feminista e ocidental para outras realidades que não as mesmas em que foram criados. [...] o conceito de gênero, de origem acadêmica, foi ressignificado e traduzido em diferentes formas de ação, e passa a ter um caráter transversal e de presença obrigatória, condicionante mesmo de financiamento de projetos comprometidos com a cidadania e o desenvolvimento, articulando atores até então distanciados. (SACCHI, 2003, pp. 103-104)

Desta maneira, os movimentos de mulheres indígenas têm galgado um longo caminho para se desvincular de uma agenda masculina ou não-indígena, rumo a uma descolonização, atrelando-se a interesses de agências de fomento internacionais e de entidades públicas.

Além disso, com relação ao próprio espaço acadêmico para reflexões sobre o tema, não penso que seja necessário destacar aqui as diferenças na produção indígena desenvolvida nas academias norte-americana e brasileira – a leitura deste trabalho deixa claro o amplo conjunto de textos e reflexões já bastante amadurecidas escritas por autores indígenas norte-americanos. No Brasil, por outro lado, tem-se ainda pela frente o desafio não apenas de se buscar consolidar espaços para a produção dos acadêmicos indígenas, mas sobretudo de se garantir que tais espaços operem a partir de agendas próprias. Dessa maneira, uma agenda em torno de estudos sobre sexualidades indígenas deve não apenas levar em conta a cosmologia e a ontologia dos povos indígenas, mas também os processos e relações de poder a partir dos quais o tema é percebido pelos diversos atores envolvidos.

Neste sentido, é possível que algum espaço já esteja se abrindo para estas questões, partindo da produção dos próprios indígenas. Exemplo disto é o texto produzido recentemente por Manuela Lavinias Picq (professora na Universidade San Francisco de Quito, Equador) e Josi Tikuna (aluna de Antropologia no Instituto de Natureza e Cultura, da Universidade Federal do Amazonas), intitulado *Sexual Modernity in Amazonia* (“Modernidade sexual na Amazônia”)<sup>14</sup>. Neste texto as autoras apontam, por exemplo, como as regras Tikuna respeitam casais do mesmo sexo, sendo o casamento algo necessariamente entre pessoas de diferentes clãs, não importando se são, ou não, de sexos diferentes. Desta maneira, os autores que buscaram compreender as regras de casamento naquele povo erraram por não haver percebido as uniões homoafetivas como permitidas. Mais que isso, o texto indica que, para as mulheres Tikuna, “a diversidade sexual é intrinsecamente indígena, enquanto a discriminação sexual foi trazida pelas igrejas evangélicas”, inculcando aí a ideia de que tais uniões seriam pecaminosas. Desta forma, as *Ngjje Tügümaégué* (mulher que faz sexo com outra mulher) e os *Kaigüwecü* (homem que faz sexo com

---

<sup>14</sup> Texto publicado em 2 de julho de 2015 e acessível pelo link <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>, acessado em julho de 2015. Uma versão em português do texto, intitulada “Modernidade sexual na Amazônia”, está disponível no link <https://geofaust.wordpress.com/2015/07/14/modernidade-sexual-na-amazonia/>, acessado também em julho de 2015.

outro homem) seriam associados à poluição e abominação. Ao final, concluem as autoras – utilizando-se de autores *two-spirit*, como Driskill e Rifkin:

Tonar a Amazônia *queer* é um projeto teórico. *Queer* no sentido de mover-se além de categorizações e fronteiras políticas. *Queer* no sentido de tornar visível como o colonialismo e sexualidade interagem dentro da lógica perversa da modernidade. Pesquisadores expuseram a heteronormatividade do colonialismo, insistiram no valor de descolonizar estudos *queer* e *queerificar* os estudos descoloniais. As sexualidades amazônicas lançam luz na complementariedade das perspectivas *queer* e indígena para pensar a modernidade global. (PICQ e TIKUNA, 2015, versão eletrônica) (Tradução livre)

Textos como estes, escritos em colaboração com indígenas no Brasil, talvez apontem para a possibilidade de uma crítica do colonialismo a partir das sexualidades indígenas, tendo protagonistas os próprios indígenas, evidenciando as fraturas e feridas ocasionadas, ainda hoje, pelos processos aqui descritos. Penso que, se para os gays não-indígenas e para os indígenas não- LGBTIQ a agenda de lutas é desafiadora, para os indígenas *queer* ela necessita ser revolucionária, colocando em evidência – e em xeque – as relações, inclusive na academia e nos movimentos indígenas, que levaram à sua subalternização e invisibilidade.

#### IV. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZALDUA, Gloria. “La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência”. *Rev. Estud. Fem.* vol.13, n.3, pp. 704-719. 2005.
- BAINES, Stephen G. “Uma Tradição Indígena no Contexto de Grandes Projetos: Os Waimiri-Atroari”. *Anuário Antropológico 1996*, pp. 68-81. 1997.
- BELL, Betty. “Gender in Native America” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 307-319. 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “A dupla interpretação da antropologia”. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Editora da Unesp; Brasília: Paralelo 15. Pp. 95-106. 2000.
- CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura. “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”. *American Anthropologist* 97 (4), 1994.
- CURIEL, Ochy. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. Em: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Org.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano – Vol 1 – Buenos Aires: En la Frontera*, Pp. 69 – 78. 2010.
- DAVIS, Jenny. “More than just ‘gay Indians’: Intersecting articulations of Two- Spirit gender, sexuality, and indigenesness.” *Queer Excursions: Rethorizing Binaries in Language, Gender, and Sexuality*. Pp. 62-80. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DRISKILL, Qwo-Li. “Stolen from our bodies: First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic”. *Studies in American Indian Literatures*. Vol. 16, no. 2. Pp. 50-64. Summer 2004.
- \_\_\_\_\_. “Doubleweaving: Two-Spirit Critiques – Building alliances between Native and Queer Studies”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 16, nos 1-2, pp. 69-92. 2010.
- DRISKILL, Qwo-Li; FINLEY, Chris; GILLEY, Brian; MORGENSEN, Scott. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. Tucson: The University of Arizona Press, 2011.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. Em: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Colección Sur-Sur, Buenos Aires: Clacso. Pp. 24-32. 2005.

EDMUNDS, Russell David. “Native Americans and the United States, Canada and Mexico” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 397-420. 2004.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.  
FERNANDES, Estevão Rafael. “Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte”. *Dados*, v. 58, p. 257-294, 2015.

FIXICO, Donald. “Federal and State Policies and American Indians.” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 379-395. 2004.

GILLEY, Brian Joseph. *Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*. University of Nebraska Press. 2006.

GONTIJO, Fabiano. “A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil: ausências, lacunas, silenciamentos e... exortações”. *V Reunião Equatorial de Antropologia*, Maceió, 2015.

HORSWELL, Michael J. 2005. *Decolonizing the sodomite: queer tropes of sexuality in colonial Andean culture*. Austin: University of Texas Press.

HURTADO, Edson. *Indígenas homosexuales Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia (Moxeños, Afrobolivianos, Quechuas, Ayoreos, Guaraníes, Tacanas y Aymaras)*. Bolívia: Conexión Fondo de Emancipación. 2014.

JUSTICE, Daniel Health; RIFKIN, Mark; SCHNEIDER, Bethany. “Introduction”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 16. Ns. 1-2. Pp. 5-39. 2010.

LAFORTUNE, Richard. “Two Spirit Activism: Mending the Sacred Hoop”. *Tukum: Politics+spirituality+culture*. Volume 25, Number 4. p. 46. July/August 2010.

LOMAWAIMA, K. Tsianina. “American Indian Education: by Indians versus for Indians” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 422-439. 2004.

MIANO BORRUSO, Marinella. *Hombre, mujer y muxxe en el Istmo de Tebuantepec*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia 2003.

MIGNOLO, Walter. “La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura: Um manifesto y um caso”. *Tabula rasa*. n. 8, Pp. 243-281. 2008.

MOREIRA, Nubia Regina. “O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo”. *Dissertação de mestrado em Sociologia*. Unicamp. 2007.

PÉREZ, Emma. *The decolonial Imaginary: writing Chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press. 1999.

\_\_\_\_\_. “Queering the Borderlands: The Challenges of Excavating the Invisible and Unheard”. *Frontiers: A Journal of Women Studies*. Vol. 24, Nos. 2-3. Pp. 122-131. 2003.

PICQ, Manuela Lavinias; TIKUNA, Josi. "Sexual modernity in Amazônia". *E-international relations*. Disponível em [http://www.e\\_ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/](http://www.e_ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/), acessado em agosto de 2015. Artigo publicado em 2 de julho de 2015.

RAMOS, Alcida Rita. "O índio hiper-real". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 28(10): pp. 5-14. 1995.

SACCHI, Ângela. "Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas". *Revista Antropológicas*. Vol. 14, ns. 1-2. Pp. 95-110. 2003.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York, Dunedin: Zed Books Ltd., University of Otago Press. 2008.

STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke Press. 1995.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial*. São Paulo: Perspectiva. 2005.

# **GÊNERO E SEXUALIDADE NA EDUCAÇÃO INFANTIL: DESAFIOS PARA A ESCOLA**

LUZ, LUIZ OTAVIO  
DUQUE, GISELE

## GÊNERO E SEXUALIDADE NA EDUCAÇÃO INFANTIL: DESAFIOS PARA A ESCOLA

### I. DO FIM AO COMEÇO: DAS “INEXISTENTES PARTES ÍNTIMAS” À “CADEIRINHA DO FEIO”, OS PERCURSOS QUE ME LEVARAM AO “MENINO PRINCESA”.

O texto que segue é uma parte da dissertação de mestrado defendida por um dos autores. A pesquisa foi realizada numa escola de educação infantil no município de Niterói entre os anos de 2015 e 2016 e tomou por metodologia as pesquisas nos/dos/com os cotidianos. Falar de uma criança que tem por apelido interno entre as professoras de “menino princesa” e todas as particularidades contidas nas relações que levam a adjetivar uma criança como tal pode parecer algo cruel e muitas vezes até preconceituoso. E dessa forma, podemos compreender como necessário explicitar logo no início deste artigo as questões que me fizeram, como pesquisador, chegar ao menino, ou seja, contar os acontecimentos e caminhos percorridos até o nosso encontro.

Anos antes, como professor das disciplinas de Psicologia da Educação e Estágio, em uma escola de formação de professores (curso Normal), me deparei em uma das aulas com uma aluna, bastante angustiada que me perguntou se era “correto” uma criança de apenas oito anos de idade sentir prazer. Com o espanto da turma sobre tal pergunta, indaguei qual era o motivo de da até então para mim, curiosidade.

A aluna, já no terceiro ano do curso normal, estagiária de uma turma da educação infantil, mostrou-se desconfortável em suas palavras, talvez um medo próprio de quem ainda não sabe utilizar as palavras corretas ou ainda receio de ser julgada pela história que estava para ser contada. Segundo o seu relato, um dos alunos da turma “esfregou suas inexistentes partes íntimas”<sup>1</sup> na perna de sua professora. O que causou grande estranhamento em todos que estavam próximos. A professora então começou a gritar com a criança e a colocou de castigo na “cadeirinha do feio”<sup>2</sup>. Diante do fato presenciado, pois, considerando as aulas de Psicologia da Educação que participara e nas quais a sexualidade era tratada como uma questão do corpo e “normal” (aspas utilizadas em gesto pela aluna), volta à sala de aula com dúvidas em relação à ação da professora e questionando a repressão ao comportamento do menino.

Louro (2001) nos diz que diante de várias estratégias de disciplinamento da sexualidade, as crianças experimentam a censura e o controle, aprendem a vergonha e a culpa, o que gera um aprendizado de que a sexualidade é da esfera do privado. A questão da sexualidade em sala de aula, na maioria das vezes, ainda é tratada como um tabu.

Ainda que o tema da sexualidade seja cada vez mais debatido fora da escola (na mídia por exemplo), tal questão ainda é, em geral, um tabu em sala de aula, pelo menos nos discursos legitimados pelos/as professores/as. Estes frequentemente colocam a sexualidade no reino da vida privada, anulando suas percepções e consequências sociopolíticas e culturais ao compreendê-la como uma problemática individual. (LOPES, 2008, p. 125)

Dessa forma, começo a refletir sobre as relações existentes na formação de professores sobre as questões referentes à sexualidade. Tendo em vista tanto eu como professor do Curso Normal, responsável em responder as dúvidas apresentadas por minha aluna, da mesma forma

---

<sup>1</sup> Aspas utilizadas para referenciar o termo utilizado pela aluna.

<sup>2</sup> Idem

compreendendo a ação da professora que tomou tal atitude, junto a própria prática docente e as questões que emergem nas escolas, sobretudo relacionadas à sexualidade, presentes nestes cotidianos, por meio de seus sujeitos e autores.

Essa reflexão me leva ao mestrado e me propulsiona a realizar uma pesquisa sobre os saberes presentes e produzidos pelas professoras da educação infantil sobre as questões de gênero e sexualidade. E assim chego a “J”<sup>3</sup>, um menino que exterioriza no espaço escolar um comportamento feminino e que coloca toda a escola numa situação de angústia para lidar com tais questões e aos atravessamentos entre educação, sexualidades gênero e religiosidade.

Compreendo no decorrer e ao final da pesquisa, e as possibilidades que a metodologia nos/dos/com os cotidianos me proporcionou, favorecendo muito para essa percepção, que o estranhamento por parte das professoras a um aluno que exerce um comportamento feminino é trabalhado a partir de múltiplos saberes que são tecidos nas trajetórias de vida e profissional das professoras.

## II. UM MERGULHO NECESSÁRIO PARA COMPREENDER A QUESTÃO

Interrogar questões sobre a sexualidade e o gênero nos espaços de uma escola não me pareceu algo muito fácil ao iniciar a pesquisa, ainda mais quando entramos no campo cultural da religião. Contudo, a partir de agora minhas angústias, a busca de um caminho que satisfizesse a necessidade de compreender as lógicas que se produzem nesse espaço e para essas demandas, busquei no estudo das ações complexas dos cotidianos, uma das formas de melhor compreender os diálogos existentes, nas práticas das professoras e nas diversas questões que atravessam o assunto da sexualidade infantil na escola.

Sentir o cotidiano nos seus múltiplos e diversos acontecimentos portanto era a melhor ações para poder compreender as questões do gênero e sexualidades no contexto da escola. Oliveira (2008) nos diz que “A vida cotidiana não pode ser traduzida por meio de explicações gerais a respeito de sua dinâmica e escorregadia riqueza” e assim percebo que falar dos cotidianos, pesquisando os cotidianos nos cotidianos, é muito mais que “olhar por cima” (ALVES, 2008), pois se torna necessário estar muito atento aos espaços, falas, organizações, traços e produções de sujeitos reais em toda a complexidade do ambiente escolar.

“... – além da pluralidade, da complexidade e da irredutibilidade das realidades cotidianas concretas à estrutura que as circunscribe – envolve a convicção de que a vida cotidiana não é apenas o lugar de repetição e de reprodução de uma “estrutura social” abstrata que, além de explicar toda a realidade, a determinaria, como supõe ainda hoje alguns.” (Oliveira, 2008 p. 53)

Dentro as inúmeras questões que percebia durante a pesquisa, sigo com Ferraço (2003) na tentativa de me compreender dentro do cotidiano escolar, mergulhado sobre as relações existentes e a imprevisibilidade de acontecimentos destes cotidianos para entender a realidade existente para além do simples e mero olhar de cima.

“...eu penso o cotidiano enquanto me penso; eu faço parte desse cotidiano que eu penso; eu também sou esse cotidiano; eu não penso ‘sobre’ o cotidiano, eu penso ‘com’ o cotidiano; esses momentos, movimentos, processos, tentativas, possibilidades, de pensar ‘com’ os cotidianos, de me pensar, possibilitam que eu me conheça ao mesmo tempo que busco conhecer os outros... mas eu também sou esses outros...” (p. 160).

Diante as minhas necessidades de compreender a fundo a questão, segui à metodologia da pesquisa nos/dos/com os cotidianos apresentada por Nilda Alves (2008), pois esta se dedica aos

---

<sup>3</sup> Nome utilizado para o “Menino Princesa”

sujeitos, no qual as ações dos cotidianos são observadas de forma atenta, respeitando suas subjetividades e as do pesquisador. Entendo que este método contribui para minha compreensão da questão da sexualidade infantil nos contextos da escola e dos processos cotidianos de possíveis pressões, exclusões e punições que venham a existir à expressão dessa sexualidade por parte dos alunos na escola.

Para este caminho, segui os aspectos apresentados pela autora. Para Alves (2008), são cinco os aspectos necessários para começar a compreender esta complexidade: O sentimento de mundo, virar de ponta cabeça, beber em todas as fontes, narrar a vida e literaturizar a ciência e *ecce femina*.

O primeiro deles, a realidade (sentimento de mundo), a autora nos faz compreender que pensar os cotidianos de uma escola, não é pensar um “lugar”, a escola, por exemplo, mas sim o que dela pode ser sentido, problematizado, tocado, cheirado, entendido. Assim este movimento compreende um mergulho aos sentidos existentes nos espaços e sujeitos, numa atitude onde o olhar é muito mais que ver, mas perceber o que diferente acontece e como acontece.

No segundo movimento, (virar de ponta cabeça), a autora sugere que devemos sempre ter dúvidas sobre o caminho a ser seguido. Ou seja, diante a uma infinidade de teorias e as escolhas das que são necessárias para dar apoio sólido para uma “boa” pesquisa, num pensamento hierarquizado da modernidade, trabalhar com os cotidianos compreende recorrer sim às várias teorias, contudo, não entendendo estas como apoio, pois este seria então um limite ao que poderia ser atingido como uma verdade absoluta, como numa busca de confirmação de hipóteses, mas sim negar estes vários limites afirmando a criatividade existente nos cotidianos.

Já no terceiro movimento, (beber em todas as fontes), percebemos a necessidade de compreender que tudo o que acontece na vida cotidiana deve ser levado em consideração, pois há no cotidiano uma imprevisibilidade de acontecimentos que podem modificar aquilo que foi planejado ou pensado. Desta forma, busca outras fontes na tessitura de novos saberes necessários (p.28), entender a multiplicidade e a complexificação do cotidiano além de não desconsiderar, e associar a tudo isso a singularidade dos sujeitos presentes nestes cotidianos.

Para este movimento, torna-se necessário perceber o que está além do entendido como “normal” para uma escola, para o uso dos espaços, do tempo, dos significados. Precisamos ter uma outra forma de ver a nossa volta (os trabalhos dos alunos, as falas nos corredores, os murais, os olhares, as conversas etc.) e a nós mesmos.

O quarto movimento (narrar a vida e literaturizar a ciência), propõe um novo modo de escrever que expresse a multiplicidade das linguagens existentes de sons, de imagens, de toques, de cheiros etc. (p.31), mesmo que esta nova maneira não seja mais entendida como “escrita”, com muito mais perguntas que respostas e mais dúvidas que afirmativas.

O quinto movimento proposto por Nilda Alves em “Sobre os movimentos das pesquisas nos/dos/com os cotidianos” *Ecce homo* ou talvez, como diz a própria autora, *Ecce femina* (as pessoas, os praticantes), vai à busca dos sujeitos da pesquisa, dos praticantes, aqueles que são os atores do cotidiano, reesponsáveis pelas falas, atitudes, relações, sobre todos os acontecimentos na escola.

A partir dos cinco movimentos, percebi que com a necessidade de trazer maiores informações sobre o cotidiano da escola, de seus atores, acontecimentos que se recriam a cada

novo dia, em minha interação, me autorizei, para além de experiência, compartilhar e vivenciar junto, todos os sentimentos existentes nos *espaçostempo*<sup>4</sup> da escola.

“Para apreender a “realidade” da vida cotidiana, em qualquer dos *espaçostempo* em que ela se dá, é preciso estar atenta a tudo o que nela se passa, se acredita, se repete, se cria e se inova, ou não. Mas é preciso também reconhecer que isso não é fácil, pois o *aprendidoensinado* me leva, quase sempre, a esquemas bastante estruturados de observação e classificação e é com grande dificuldade que consigo sair da comodidade do que isto significa inclusive a aceitação pelos chamados “meus pares” para me colocar a disposição para o grande “mergulho” na realidade.” (ALVES, 2008, P.21)

Deixando de ver o mundo do alto ou de longe, como me propõe por exemplo o primeiro aspecto das pesquisas nos/dos/com os cotidianos, deixo também de lado os meus preconceitos e valores anteriormente adquiridos, pois envolvidos nas questões, sou também parte delas e desta forma, sou produtor e meu olhar torna-se participante das ações, relações, e acontecimentos, indo muito além do olhar que apenas vê.

### III. - PROFESSOR ESTE É “J”, O MENINO QUE CONVERSAMOS...

Sentir todos os meandros do espaço era muito mais que ouvir falas e tecer conversas com professores, funcionários ou alunos e dessa forma a alternativa era mergulhar no espaço escolar para compreender as questões que ali se trançavam. Nesta ação, compreendo que mais aprendi do que colhi informações para uma pesquisa. Talvez seja a forma como me dispus a estar nos cotidianos dos *espaçostempos* da escola que me proporcionaram isso e me fizeram a experiência ser tão enriquecedora. Foi nestes meandros que conheci “J”

Estar no cotidiano escolar me acrescentou muito mais do que reconhecer o espaço como escola e os profissionais que ali estavam como meras peças de um todo, mas também perceber as singularidades dos momentos e as pessoas, às práticas e movimentações e nelas, às angustias do trabalho e as alegrias das relações pertencentes àquele cotidiano. Tomar a atitude de pertencimento ao espaço me favoreceu a absorver as questões sobre a sexualidade que ali se presentificavam.

No contato com uma das diretoras pude perceber um discurso que entende que muitas professoras são “limitadas” e não reconhecem a importância do trabalho de alguns temas com a sexualidade e deixam sua fé atrapalhar o pedagógico. Segundo ela, “as professoras não entendem facilmente as propostas da escola, são preconceituosas com relação a algumas temáticas, muitas com identidade religiosa evangélica e formação docente deficiente”.

O discurso apresentado, em minha escuta de perspectiva cotidianista<sup>5</sup>, me faz refletir sobre a possibilidade de que a negação do trabalho sobre as questões da sexualidade com as crianças sejam realmente uma questão de má formação ou preconceito cultural, ao mesmo tempo me pondo em dúvida sobre um exagero na fala da diretora.

Mais à frente, com a coordenadora pedagógica, percebi as mesmas apreensões da diretora. Em sua fala, deixou claro a preocupação com os professores e em como eles me receberiam na escola. Informou que por alguns seria visto como “uma salvação”, já que não sabiam lidar com a temática da sexualidade em sala de aula e já enfrentavam “problemas” em relação à diversidade sexual dos alunos, enquanto outros poderiam questionar minha presença e estudo, pois,

---

<sup>4</sup> Escrita inspirada na professora Nilda Alves que deseja com este ato mostrar a única possibilidade de existência desses termos – um tem relação com o outro e só existe nesta relação – juntando-o em uma única palavra

<sup>5</sup> Termo utilizado por aqueles simpáticos à metodologia dos cotidianos.

entendiam que a escola não é lugar de se trabalhar a temática sexualidade e ainda por não visualizarem na infância uma sexualidade. Ou seja, anulando a possibilidade da instituição ser um espaço onde “as questões referentes à sexualidade estão, queira-se ou não, na escola”. (Louro 1997, p. 131)

De imediato, ao receber a quase cruz que vinha junto da palavra “salvação” exposta pela coordenadora, tentei compreender por qual motivo há um desespero sobre as questões da sexualidade nos cotidianos escolares? Existe uma regra que define o modo de se lidar com estas questões? São as mesmas preocupações, apontadas neste espaço, que soma-se a situação inicial propulsora da pesquisa. “É correto uma criança sentir prazer?”

Contou um caso que estava ocorrendo no cotidiano escolar e a angústia em querer ajudar. Novamente me deparo com “J”.

Sobre o olhar de que era o assunto do dia nas pautas da escola, contou que um aluno do GREI 5<sup>6</sup> se comporta e se considera uma menina. De agravante que pertencia a uma família de fé evangélica e que não aceita tal comportamento.

No seu relato, passa que a professora, “uma das mais esclarecidas na escola”, também está bastante preocupada com o desenvolvimento da situação dentro da sala de aula e principalmente com relação aos outros alunos. Segundo a coordenadora, não há entre os estudantes agressões verbais ou físicas. Todavia, puder perceber que, algumas crianças, debocham do comportamento do menino, e, também surgem algumas brincadeiras e perguntas que, de certa forma, não são respondidas pelas professoras.

Um dia estava com meus alunos na sala de leitura e um de meus alunos, menino! estava vestido de princesa. Na sala de leitura, temos algumas fantasias e muitas crianças durante o momento de contação de histórias gostam de se fantasiar... uma outra menina disse: Tia, o fulano está vestido de princesa, ele não pode! Quando olhei para o menino e o vi de vestido, me assustei, mas não sabia o que fazer... os comentários foram aumentando entre os alunos e a única atitude, meu Deus, que eu tive foi mandar eles prestarem atenção na historinha...” (Trecho da Entrevista com a professora 1)

Ainda, diz que essa situação ocorre por parte do “despreparo” (palavras da própria Coordenadora) em lidar com a situação. E assevera informando que se preocupa muito quando outras crianças começam a imitar o comportamento desse aluno e a naturalizar a forma como este menino se comporta. Mas há preparo? De onde vem este preparo? Da formação, da vida? Da própria vivência cotidiana? Qual o problema das crianças imitarem o comportamento do menino? Não faz parte da lúdica infantil imitar comportamentos?

Assim, podemos captar mais algumas pistas na fala da coordenadora, mesmo que não existam intenções premeditadas sobre a questão. Ela parece associar o comportamento de gênero<sup>7</sup> do menino a uma possível homossexualidade e teme que isso possa vir a influenciar o comportamento dos outros alunos. Dessa forma, como coloca Louro, os discursos que originam a homofobia são subjetivos e muitas vezes não são claros, contudo se reproduzem e de maneira “consentida e ensinada na escola, a homofobia expressa-se pelo desprezo, pelo afastamento, pela imposição do ridículo. Como se a homossexualidade fosse ‘contagiosa’” (1999, p. 29).

---

<sup>6</sup> Grupo Referência da Educação Infantil, - termo utilizado para nomear as turmas, onde o GREI 5 tem crianças de idades entre 5 e 6 anos, o GREI 4 com crianças entre 4 e 5 anos...

<sup>7</sup> Comportamentos associados ao Gênero e sexualidade são temáticas muito próximas. Mesmo não sendo a temática principal do artigo é um debate bastante complexo. O tema da diferença entre as questões de gênero e sexualidade será trabalhado mais adiante, visto que no contato com as professoras a questão de gênero é associada, de imediato, às questões da sexualidade.

É importante nesse momento fazer uma pequena reflexão sobre as questões do corpo, gênero e sexualidade nos discursos que são ditos em algumas instituições escolares, pois esses são constitutivos das relações de saber-poder. Segundo Foucault (1987) o saber e o poder são questões que se relacionam entre si, ou seja, não existe uma relação de poder sem um campo de saber, assim, como também não existe saber que não esteja ancorado numa relação de poder. Dessa forma, os conceitos de corpo, gênero e sexualidade também dizem respeito às construções discursivas realizadas no interior das instituições escolares, assim, como também em outras esferas do campo social em cada cultura.

Ampliando essa discussão, Foucault (1988) trabalha não somente a partir dos discursos produzidos sobre o corpo e os comportamentos sexuais dos sujeitos, mas amplia a discussão entendendo sexualidade como um campo prolongado do poder, como algo constituído numa sociedade originada a partir do século XVIII, que investe incansavelmente na construção dos saberes e de discursos sobre aspectos fundamentais da vida e dos sujeitos. Assim, a sexualidade foi se tornando objeto de conhecimento e de investimento nos sujeitos, na medida que ela se transformou no lugar das verdades e identidades de cada um, sendo responsável pela constituição dos “jogos de verdade”<sup>8</sup> por meio do qual cada um produz a si mesmo e os outros. (ALMEIDA, 2010, p. 39).

Nas minhas conversas individuais com as professoras, seja em momentos mais formais de entrevista ou ainda na sala de aula, no pátio ou refeitório entre uma atividade e outra, pude perceber que muitas estão preocupadas com alguns comportamentos por elas entendidos como diferentes do comportamento “normal” para uma criança pequena, distantes de uma moral entendida como natural. Esse sentimento partilhado por quase a totalidade das professoras que tive contato, reflete principalmente a falta, como elas mesmas dizem, de conhecimento sobre o assunto dos comportamentos dos gêneros. Da mesma forma, se sentem angustiadas em como proceder em determinadas situações ao mesmo tempo em que tem muito medo de agir de alguma forma que os pais possam se colocar contra a sua conduta. E segundo as palavras de uma das professoras entrevistadas: “eu fico entre a cruz e a espada – onde a cruz é o pai, a família e todo o meu conhecimento religioso e a espada é o aluno que sofre por ter um comportamento assim e não pode ter ninguém ao seu lado. O que faço?”

Aqui faço um parênteses para questionar a presença do termo normal em “*comportamentos por elas entendidos como diferentes do comportamento “normal” para uma criança*”. Vou a Marquezan (2009) quando este num estudo sobre deficientes faz uma consideração que cabe muito bem a questão da sexualidade e gênero aqui apresentada, dizendo que “o normal está na norma, é previsto nela, julgado e encaminhado por ela”. E então tento compreender dentro das falas, onde está o dispositivo que vai conceituar o normal e o anormal nas questões da sexualidade e propriamente no gênero como afirmados pelas professoras. Os aspectos da normalidade seriam assim construídos por uma questão social e histórica para a mesma, na forma como essa encara as questões e crê sobre seus próprios julgamentos. Para isso há um preparo acadêmico e cabe a formação?

Em um dos contatos com a professora da “turma do aluno problema”, confirmando a problemática do normal e anormal apontada acima, diz que em relação à questão da sexualidade, o assunto, durante sua formação foi tratado apenas em um trabalho apresentado pelos próprios alunos e abordado de forma bem apressada durante uma disciplina. Segundo ela, ainda na sala de aula, com a diversidade das opiniões presentes, devido às diversas religiões, a aula foi encerrada pela professora para manter a ordem em sala de aula. Todavia, acredita que deveria ter sido tratado de forma mais ampla, já que quando o debate foi aberto em sala de aula, várias dúvidas

---

<sup>8</sup> - Segundo Foucault (2005) cada sociedade constrói o seu regime de verdade.

surgiram nas falas dos alunos como: a descoberta do corpo pelo aluno, sobre a apresentação do assunto na mídia, como seria a interpretação da criança quando esta vê uma cena com conteúdo sexual, com os próprios pais inclusive, quando as crianças apresentam comportamentos do sexo oposto, como isso surge, como deve ser tratado e etc.

Essas questões apontadas pela professora, assim como muitas outras dúvidas nos processos de formação, podem ser tratadas pela via do distanciamento entre a preponderância de questões teóricas entendidas como fundamentais - ou seja, conhecimentos importantes do ponto de vista da hierarquização dos conhecimentos (Alves 2001) e as questões que se apresentam no cotidiano. Lopes (2008) diz que, nos cursos de formação de professores, o tema da sexualidade, muitas vezes, não é abordado, se privilegia a mente e a cognição como se esses fossem separados dos nossos corpos.

A mesma professora diz que o “aluno problema da escola” gosta de brincar com bonecas, usa as fantasias das princesas na sala de leitura, diz gostar de meninos, que vai casar com um menino e que ele é uma menina. É evidente na fala e no olhar da professora a angústia sobre os acontecimentos em sala de aula. A professora afirma que no início<sup>9</sup> se sentia muito constrangida com a questão e tentava limitar as ações do menino em sala de aula, mas que posteriormente, passou a ver como natural o comportamento e o modo de agir dele e também considerou que tinha que naturalizar esse comportamento para os outros alunos. Aqui escolhendo uma posição política. Visto que o sexo não é um definidor de identidade sexual.

O gênero é a primeira marca identitária do sujeito e vai determinando qual o comportamento que todos devem apresentar, entre eles está o comportamento sexual que vai influenciando na constituição do ser humano.

[...] os gêneros são a primeira marcação identitária e de diferenças a que estamos expostos, ocorrendo antes mesmo de nascermos. Isso porque nascemos num mundo já organizado discursivamente e estabelecido na relação saber-poder. A pergunta “é menino ou é menina” inicia uma definição e uma diferença que nos enquadra, que nos marca, que nos organiza e que precisa de investimento para a sua concretização. Butler (2004) argumenta que, ao tratar essa sujeição e regulação ao gênero como algo que antecede ao nosso nascimento e marca nossas identidades, é importante levar em conta duas advertências advindas de Foucault. Por um lado, a ideia de que o poder regulador não atua somente sobre esses sujeitos preexistentes, mas que ele forma o sujeito e, neste sentido, ele é produtivo. Por outro lado, estar sujeito a essas normas de gênero e sexualidade é também estar subjetivado por elas, num constante processo de construção (FERRARI, 2010, p. 256).

A questão de gênero não se limita somente a questão dos papéis sexuais, o gênero influencia na formação das identidades do sujeito.

Ao afirmar que o gênero institui a identidade do sujeito (assim como a etnia, a classe, ou a nacionalidade, por exemplo) pretende-se referir, portanto, a algo que transcende o mero desempenho de papéis, a ideia é perceber o gênero fazendo parte do sujeito, constituindo-o. O sujeito é brasileiro, negro, homem, etc. Nessa perspectiva, admite-se que as diferentes instituições e práticas sociais são constituídas pelos gêneros e são, também, constituintes dos gêneros. Estas práticas e instituições “fabricam” os sujeitos (LOURO, 1998, p. 25).

Segundo Sepúlveda no estudo da sexualidade é necessário entender o que se define como identidade de gênero e identidade sexual.

---

<sup>9</sup> Já era o segundo ano do aluno na escola e este “início” aqui dito esta relacionado ao início do ano letivo de 2014, já que as primeiras entrevistas ocorreram durante o segundo semestre de 2015.

A identidade sexual diz respeito à forma como o sujeito vivencia seus desejos e deleite corpóreo; esses podem ser praticados de diversas maneiras, com pessoas do mesmo sexo, de sexo diferente ou com ambos os sexos. Todavia, os seres humanos também se identificam socialmente como masculinos ou femininos, essa identificação seria a identidade de gênero. (2012, p. 196)

As identidades sexuais e de gênero são influenciadas pelas normas disciplinares e pelos discursos proferidos na sociedade. Assim, se torna importante que eu traga outras experiências vivenciadas por mim no que diz respeito à sexualidade infantil.

Em conversas com a família da criança a professora afirma que a mãe evangélica, ortodoxa em suas condutas/decisões e não deseja falar sobre o assunto, ignorando muitas vezes o comportamento do filho. Em outros momentos a progenitora, segundo a fala da professora, utiliza da agressão física para controlar o comportamento dele.

Em sala de aula o menino apresenta o comportamento feminino em suas ações, deseja brincar com as bonecas, utiliza presilhas como brincos, uma corda vira um laço, um pano vira um vestido e, por isso, a professora sente uma ansiedade enorme para poder interferir nas ações do aluno. Ela tem tentado buscar leituras na internet sobre o assunto, ou mesmo casos parecidos e os caminhos encontrados. E, no entanto, mesmo achando muitos casos parecidos, não consegue visualizar em sua prática como fazer e o que fazer. Dessa forma, a professora me fez muitos questionamentos, me perguntando se ela seguia o modelo “imposto” pela escola? Se seguia aquilo que ela acredita? E nessas dúvidas diz que vai vivendo de acertos e erros em cima da subjetividade da criança. Mas qual seria esse modelo imposto? Com relação a isso, Sepulveda (2012) compreende que:

Muitas de nossas escolas, além de possuírem o metro-padrão heterossexual como modelo, não permitem que as crianças e jovens expressem suas sexualidades. A sexualidade só deverá ser expressa quando aqueles forem adultos. Dessa forma, mecanismos regulatórios perversos e processos de subjetivações são criados para podarem os comportamentos divergentes e as sexualidades infantis. Esses processos influenciam na formação das identidades sexuais de todos os estudantes, pois eles aprendem os modelos do que é e o que não é permitido no que diz respeito à sexualidade e, assim, vão conformando seus comportamentos infantis às expectativas hegemônicas. (2012, p. 184)

A professora ainda refletindo sobre a questão da moral, tenta compreender se o comportamento do menino pode ser uma influência da família, já que vive em uma casa somente de mulheres, onde estão se vestindo e se maquiando a todo tempo, e se a mídia pode exercer algum poder sobre o desenvolvimento da criança, já que não possui uma figura de referência masculina?

Sobre a questão da construção da identidade feminina, Jane Felipe (2011), considera “que não existe uma identidade prévia, inata, mas processos identificatórios que vão se construindo ao longo da existência”. Que “tais processos são influenciados pelos diversos atravessamentos que constituem os sujeitos – classe social, raça, etnia, religião, gênero, etc.” Segundo Hall (1997, apud FELIPE, 2011, pag. 8)

(...) surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanalisticamente, nós continuamos buscando a “identidade”, e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade por que procuramos esse prazer fantasiado da plenitude.

A professora afirma que o menino apresenta, devido à repressão da mãe, certa vergonha e medo de seu comportamento. Em um trabalho sobre o lugar que mais gosta na escola, este apresentou que adora o espaço da brinquedoteca, já que nele pode se vestir como princesa,

utilizar sapatos de salto alto, se maquiar. Todo o material produzido em sala de aula vai para casa, e o aluno desejava guardar para ele seus desenhos, mas não queria que mostrasse para sua mãe. Contudo, caso a mãe visse seu trabalho, afirmaria que era apenas uma brincadeira e um momento de fantasia na escola. Fazendo uma interpretação das falas do aluno, a Professora disse que ao mesmo tempo em que ele apresenta o prazer de guardar suas produções que dizem muito sobre ele mesmo, também expressa o medo da mãe em visualizar na produção os seus gostos que só podem ser expressos na escola.

Pude perceber mais uma vez que a professora sentia-se angustiada, pois acreditava que estava mentindo para a mãe do aluno, quando o autoriza a se comportar segundo seus desejos em sala de aula. Diz que não está procedendo de forma correta, por mais que acredite que fazendo isso, está “protegendo o aluno”. Observa que é na escola o único espaço que o aluno tem para se sentir à vontade para se comportar como deseja, já que é reprimido a todo o momento dentro de casa, na rua, na casa de vizinhos e parentes, tendo que frequentemente “montar” uma personagem masculina para poder mostrar seu comportamento masculino para a mãe. Mas, acredita que de alguma forma está protegendo a criança e dando a ela a possibilidade de expressão que é negada fora dos muros da escola.

#### IV. QUESTIONANDO-SE SOBRE AS PISTAS APRESENTADAS...

A partir da imersão realizada nos espaçostempo da escola, não há de se concluir ou fazer projeções para trazer respostas ou resultados como um manual sobre sexualidade e gênero nos cotidianos da educação infantil. Na diversidade de pontos que surgem como pistas em relação a questão da sexualidade, compreender que há uma profunda necessidade de discussões sobre a inserção do assunto nos currículos da formação é uma hipótese que pode vir a ser questionada visto que a discussão é claramente verificada na fala das professoras e que vai além da formação, mas na própria cultura e construção histórica destes sujeitos e principalmente em sua fé e nos seus discursos.

“J”, O menino Princesa, é apenas um exemplo de criança que salientam essas questões no espaço escolar. Assim, perceber as angústias sobre as questões vivenciadas nos cotidianos da escola é também compreender que sobre muitas perspectivas, que a suposta desqualificação que muito se coloca ao trabalho docente em relação à temática da sexualidade, torna-se injusta visto que há muito mais vontade, independente de diversos fatores que vão desde a cultura ou uma formação deficiente, de acertar do que errar. Vivenciando junto às ações dos espaçostempos da educação infantil, vemos que há uma construção cotidiana sobre os currículos produzidos e praticados pelos professores, numa perspectiva de lidar com a gama diversa de ações e problemáticas existentes no espaço escolar.

#### V. REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Marcos Adriano. Problematizando a escola a partir da relação Corpo, Gênero e Sexualidade. In: In: FERRARI, Anderson. Sujeitos, subjetividades e Educação. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

ALVES, N. *A experiência da diversidade no cotidiano e suas consequências na formação de professores*. In: VICTORIO FILHO, Aldo; MONTEIRO, Solange Castellano Fernandes. (Orgs.). *Cultura e conhecimento de professores*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. *Decifrando o pergaminho – os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas*. In: OLIVEIRA, Inês e ALVES, Nilda (org.) *Pesquisa Nos/dos/com os cotidianos das escolas – Sobre redes e saberes*. Petropolis: DP et Alii, 2008.

\_\_\_\_\_. *Imagens das escolas: sobre redes de conhecimentos e currículos escolares*. Disponível em: [http://www.educaremrevista.ufpr.br/arquivos\\_17/nilda\\_alves.pdf](http://www.educaremrevista.ufpr.br/arquivos_17/nilda_alves.pdf) 2001 Em: 04 Fev. 2016

ANDRADE, Luma Nogueira de. *Hierarquia, disciplina e panoptismo: Uma cartografia do espaço escolar*. In RODRIGUES, Alexandro e BARRETO, Maria Aparecida, Orgs. *Currículos, gêneros e sexualidades: experiências misturadas e compartilhadas*. Vitória: EDUFES, 2012.

FELIPE, Jane. *Gênero e sexualidade nas pedagogias culturais: implicações para a educação infantil*. 2011. UDESC, Florianópolis. Disponível em: [http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos\\_gensex/SexualidadeInfantil.pdf](http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_gensex/SexualidadeInfantil.pdf). Acesso em: 10/11/2015.

FERRAÇO, C.E. *Eu, caçador de mim*. In: GARCIA, R.L. (Org.). *Método: pesquisa com o cotidiano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FERRARI, Anderson. Você já deve saber sobre minha “orientação sexual” (se não sabia, ficou sabendo agora, hehe) – subjetividades e sujeitos em negociação. In: FERRARI, Anderson. *Sujeitos, subjetividades e Educação*. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARCIA, A. Currículo: *Sobre sentidos e produções cotidianas* In: *Diferentes perspectivas de currículo na atualidade*. 1 ed. Petrópolis: DP et Alii, 2015, v.1, p. 289-304.

\_\_\_\_\_. *O encontro nos processos formativos: Questões para pensar a pesquisa e a formação docente com as escolas*. 2015, ANPED 37, Disponível em : <http://37reuniao.anped.org.br/wp-content/uploads/2015/02/Trabalho-GT13-4497.pdf> Acesso em: 22 out.2015

LOPES, Luiz Paulo Moita. *Sexualidades em sala de aula: discurso, desejo e teoria queer*. In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria. *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998

\_\_\_\_\_. *O corpo educado*. In *Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, pp. 7-34.

\_\_\_\_\_. *Pedagogias da Sexualidade*. In: \_\_\_\_\_. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MARQUEZAN, Reinoldo. *O Deficiente no Discurso da Legislação*. Campinas SP, Ed. PAPIRUS, 2009.

OLIVEIRA, Inês. *O Currículo como criação cotidiana*. Petrópolis: DP et Alii; Rio de Janeiro: FAPERJ, 2012.

\_\_\_\_\_. *Certeau e as artes de fazer: as noções de uso, tática e trajetória na pesquisa em educação*. In, ALVES, Nilda. *Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas*. Petropolis: DP et Alii, 2008

SEPULVEDA, Denize. *Emancipação Social e exclusão no cotidiano escolar: a homofobia e sua influência nas tessituras identitárias*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

SGARBI, Paulo. *Entre perguntas e respostas, conversando com meu filho sobre currículo*. 2004, ANPED 27, disponível em: <http://27reuniao.anped.org.br/gt12/t1210.pdf> Acesso em 03 fev. 2016.

**DO PÚLPITO AO PALANQUE:  
AS VEREADORAS EVANGÉLICAS ELEITAS EM 2016**

LUIZ SCAPINI, GABRIELA  
RODRIGUES DE FREITAS MORITZ, MARIA LÚCIA

# DO PÚLPITO AO PALANQUE: AS VEREADORAS EVANGÉLICAS ELEITAS EM 2016

## I. INTRODUÇÃO

No Brasil, os segmentos religiosos evangélicos têm demonstrado um contínuo e expressivo crescimento. Conforme os dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) o número de evangélicos cresceu de 8,9% em 1991 para 29% em 2016. Observa-se que os segmentos pentecostais e neopentecostais são os que mais crescem e atualmente corresponde a 22% do total de evangélicos no país.

O reflexo do aumento da população evangélica é percebido em diferentes esferas sociais. No campo da política identifica-se o crescimento de representantes ligados às igrejas evangélicas. Assim, a entrada desses parlamentares tem impactado a esfera da representação. A atuação desses segmentos nos Legislativos, especialmente no Congresso Nacional, tem se direcionado para aprovar projetos de lei ligados à defesa da família tradicional brasileira, da criminalização total do aborto e para combater a ideologia de gênero. Também devemos destacar que parte da bancada evangélica no Congresso Nacional brasileiro é composta por mulheres desse segmento religioso, por exemplo, na atual legislatura 11 deputadas federais são vinculadas a essa bancada (evangélica). Essa expressiva presença feminina pode ser interpretada a partir de dois pontos distintos e complementares: (a) o crescimento de mulheres que se identificam como pertencentes a vertentes evangélicas, onde elas compõem 56% dos fiéis desse segmento, e (b) os líderes religiosos são sensíveis em apoiar candidaturas femininas nas eleições proporcionais e os partidos políticos dão apoio para que essas mulheres se lancem como candidatas. (Maria das Dores Campos Machado 2005).

Na presente proposta estamos interessadas em analisar as mulheres evangélicas que saíram vitoriosas no pleito municipal de 2016. Tal recorte ganha relevo tendo em vista o cenário de subrepresentação feminina e a grande dificuldade que as mulheres tem em se eleger quando concorrem a cargos políticos, à despeito da política de cotas em vigor no país há mais de duas décadas. Sendo assim, nas eleições municipais desse ano foram eleitas 24 vereadoras evangélicas em diferentes capitais do país.

Tendo em vista a relação entre gênero, religião e política, buscamos analisar como essas representantes políticas construíram suas carreiras políticas. Para dar conta do presente propósito, analisaremos as campanhas online desenvolvidas por essas eleitas. Buscamos identificar como essas eleitas construíram a subjetividade feminina. Além dessa questão, levamos em consideração o papel desempenhado pelas variáveis religião, família e partido político na obtenção do seu sucesso eleitoral no pleito de 2016. A metodologia aqui adotada é a qualitativa e a partir da ferramenta NVIVO será possível apreender os sentidos atribuídos às variáveis selecionadas. O material empírico foi selecionado nas redes sociais das respectivas vereadoras e teve como fonte as páginas de facebook e blogs oficiais de suas campanhas eleitorais. Para fins de análise, foram transcritos e analisados cerca de 627 vídeos disponíveis nessas páginas durante o período de 03 de março até 01 de outubro de 2016<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A vereadora de Curitiba (PR), Noemia Rocha eleita pelo PMDB, não apresentou nenhum vídeo em sua rede social ou nas demais páginas da web. Assim, foram coletadas imagens de campanha de sua página oficial para construir a análise. Ao todo, foram analisados cerca de 86 postagens durante o ano de 2016, respeitando o mesmo recorte analítico.

## II. EMBASAMENTO TEÓRICO E EXPANSÃO EVANGÉLICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Através da Teoria dos campos, Pierre Bourdieu (1989) permite ampliar o conhecimento sobre a interação entre os campos religioso e político. Para esse autor o campo político é o local no qual vão ser gerados produtos políticos, problemas, análises e conceitos que serão escolhidos pelos consumidores. Este processo vai ser gerido pela lógica da concorrência entre os agentes envolvidos. Assim, a força de um discurso é encontrada no fato dele ser reconhecido por grupos de indivíduos. A concorrência no campo político vai ser gerida pelo monopólio de falar e de agir em nome da população. Por sua vez, o campo religioso pode encontrar um meio de perpetuar o seu poder através da concorrência pelo poder no campo político. Dessa forma, um campo de poder busca interferir em outro. Analisar a interação entre política, religião e gênero é fundamental para compreender como certos monopólios sobre o direito de falar e agir em nome da população tem sido acionado pelas representantes políticas, em geral, e pelas vereadoras evangélicas, em particular.

Desde sua chegada no Brasil, no início do século XX, as igrejas evangélicas se caracterizam pela ampla atuação em projetos sociais. Porém, a interação entre essas igrejas com o campo da política institucional é um fenômeno recente, sendo observado pela primeira vez durante a Nova República (Ari Pedro Oro 2006). Até então os evangélicos eram conhecidos por sua apatia e baixo envolvimento na política. A mudança de postura aconteceu durante a eleição de 1986 para Assembleia Nacional Constituinte, quando foram eleitos 37 deputados federais evangélicos, contrastando com os 12 representantes no período entre 1946 e 1982. Tal alteração foi motivada por duas razões: (a) eles se unificaram para evitar o possível retorno da igreja católica como a Igreja do Estado e (b) para lutar por pautas morais cristãs que protegessem a instituição família que, na sua avaliação, estava sendo ameaçada pelo crescimento de pautas progressistas e feministas. Desde então esse segmento vem apresentando um constante crescimento no Congresso Nacional, tendo elegido 89 deputados federais na disputa eleitoral de 2014.

A importância do gênero enquanto categoria de análise histórica é fundamental para dar luz à exclusão das mulheres no campo da política institucional. Na concepção de Joan Scott (1986), gênero é tido como um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, como a forma primeira de significar as relações de poder. Esta categoria analítica dialoga com o objeto de nossa análise, onde as vereadoras evangélicas encontram-se em uma relação de poder e duplamente excluídas: de um lado, elas fazem parte de segmentos religiosos que tradicionalmente são conhecidos por excluir as mulheres de cargos de liderança; de outro lado, o campo da política institucional é um local marcado pelo viés masculino. Em meio a complexidade das duas esferas – religião e política institucional – é que essas vereadoras constroem suas trajetórias e alcançam vitória eleitoral. Refletir sobre esses dois pontos e suas intersecções é chave para o desenvolvimento de nosso trabalho.

Conforme Maria José Rosado-Nunes (2005) é pertinente compreender como diferentes normas são incorporadas ou transgredidas pelos fiéis, e como elas são reproduzidas na vida cotidiana e impactam em diferentes relações entre os membros dessas denominações religiosas. Para além disso, destaca-se a relação entre a construção da subjetividade feminina e a masculina dentro dos espaços religiosos evangélicos: os homens buscam esses espaços quando encontram-se com problemas de saúde ou desempregados. As mulheres, por sua vez, aderem às igrejas quando algum membro familiar encontra-se com problemas, reforçando seu papel de estabilizadora do núcleo familiar (Maria das Dores Campos Machado 2005).

Como reflexo dessas relações de poder, a dicotomia entre público e privado emerge como uma das chaves explicativas para a exclusão feminina dos espaços de poder - seja o religioso ou o político. A sub-representação feminina no campo da política representativa não ocorre isoladamente no Brasil, sendo identificada, em maior ou menor grau, em quase todos os países democráticos ocidentais (Vicky Randall 1987).

A organização do campo da política representativa encontra-se baseada em um ideal de sujeito político guiado pela razão e que conduz a política de forma impessoal e universal (Iris Marion Young, 2012). As mulheres, por outro lado, seriam guiadas pelo afetos e sentimentos. Tal visão impõe que as mulheres não são aptas para o campo da política representativa. As teóricas feministas criticam essa visão, bem como explicitam que a dicotomia público x privado serve para legitimar a exclusão das mulheres dos espaços de poder.

Em meio a esses debates, emerge o pensamento maternal, ou a política do desvelo. Nessa concepção defendida por algumas feministas, as experiências de vida de homens e mulheres seriam diferentes e condicionariam à comportamentos distintos: as mulheres pautariam suas condutas pela ética do cuidado e pensariam no bem da coletividade. Tal relação seria ligada diretamente à socialização da mulher para o exercício da maternidade, onde os sentimentos e sensibilidade feminina aflorariam. Os homens, por sua vez, seriam egoístas e agiriam em torno da razão, considerando pouco o cuidado com a coletividade. A partir disso, a entrada das mulheres na política institucional seria positiva e contribuiria para que esse espaço fosse menos agressivo.

Essa visão foi criticada por inúmeras feministas por naturalizar papéis de gênero e continuar enclausurando as mulheres ao destino da maternidade. Contudo, essa percepção essencialista ainda atravessa diversos discursos na sociedade e continuam a afirmar que "mulheres são mais sensíveis e cuidadosas", entre outras manifestações com o mesmo viés. Estudos sobre representação política feminina vem demonstrando a tendência dessas mulheres em assumir papéis ligados ao cuidado quando entram na política institucional (Luis Felipe Miguel 2001). Por exemplo, as parlamentares envolvem-se com matérias nas áreas de educação, saúde e meio-ambiente (*soft politics*), enquanto os homens tratam de temas como economia, negócios, matérias mais valorizadas e consideradas *hard politics*. Essa diferenciação de atuação entre os dois gêneros não é uma escolha "natural", mas na maioria das vezes, o único espaço que as mulheres conseguem acessar e trabalhar quando eleitas.

É inegável a importância de mais mulheres ocupando espaços dentro da política institucional, pois esta é uma condição requerida para a justiça social em sociedades democráticas. Porém, é importante destacar que as representantes femininas nem sempre vão estar alinhadas com valores e práticas feministas. Existe uma diferenciação importante entre uma política de ideias - que estimula valores feministas - e uma política da presença - que estimula a participação de mulheres na esfera decisória. Anne Phillips (2001) trava um importante debate em torno desses dois conceitos e mesmo defendendo a política de presença, Phillips pondera sobre a necessidade de realizar alianças entre diferentes grupos com o objetivo de alcançar políticas de ideias, tornando possível a ampliação dos direitos das mulheres.

### III. EVANGÉLICAS NA POLÍTICA INSTITUCIONAL BRASILEIRA: TRAJETÓRIA POLÍTICA DAS VEREADORAS ELEITAS EM 2016

Estudos sobre a trajetória das mulheres na política institucional enfatizam uma série de variáveis que são fundamentais para entender as rotas de acesso à política que são mobilizadas pelas representantes eleitas. (Clara Araújo 2010). Para fins da presente análise, optamos em criar um banco de dados com as informações coletadas no site do TSE e nas páginas oficiais das vereadoras evangélicas eleitas em 2016, nas capitais brasileiras.

O resultado das eleições municipais indicaram que foram eleitas 24 vereadoras evangélicas, distribuídas entre 13 capitais brasileiras. São Paulo destacou-se entre as capitais com o maior número de evangélicas eleitas (25%) e tal acontecimento repercutiu na mídia brasileira. A representatividade feminina na câmara de vereadores paulistana aumentou em 120% entre um pleito e outro, e esse crescimento está diretamente relacionado a eleição de mulheres evangélicas, pois metade da bancada feminina no Legislativo municipal pertence a este segmento religioso. O aumento dessa representatividade na capital paulistana pode ser atribuído a dois fatores: (a) os grandes templos religiosos se espalham por São Paulo e a cidade conta com cerca de 2,306 milhões de fiéis evangélicos; (b) as mulheres são a maioria entre os fiéis pentecostais e constituem um nicho eleitoral expressivo e participativo.

A segunda capital onde as evangélicas tiveram maior sucesso eleitoral foi Salvador/BA (17%). Tal capital é conhecida pela devoção às religiões de matriz africana, porém, tem crescido o número de igrejas evangélicas na região. As cidades de Recife/PE e Rio de Janeiro/RJ elegeram a mesma proporção de eleitas (9%) e essa inserção dos neopentecostais no estado do Rio de Janeiro tem sido objeto de estudo de diversos trabalhos que abordam a relação entre política e religião (Maria das Dores Campos Machado 2005., Id 2006). O referido estado é identificado como o berço das igrejas neopentecostais IURD (1977) e Internacional da Graça (1980). Outra capital que merece destaque é Porto Velho/RO, com 8% das representantes evangélicas. Tal percentual não é muito expressivo entre as capitais analisadas, contudo, essas mulheres equivalem a 50% da bancada feminina eleita nessa cidade em 2016. Depois de São Paulo, Porto Velho é conhecida como a segunda capital que mais concentra evangélicos no país, são 32,16% desses fiéis na cidade. Também foram eleitas vereadoras evangélicas em outras sete capitais brasileiras: Belém/PA, Macapá/AP, Boa Vista/RR, Aracajú/SE, Natal/RN, João Pessoa/PB, Belo Horizonte/MG e Curitiba/PR, cada uma com 4% da amostra das vereadoras.

Além da localização geográfica, partido político é uma das variáveis selecionadas e a distribuição interpartidária também assume importância para a análise desenvolvida neste trabalho. A partir dos dados coletados observamos que as 24 vereadoras evangélicas distribuem-se entre 12 partidos políticos distintos e do ponto de vista ideológico essas representantes estão alinhadas ao campo da direita. O Partido Republicano Brasileiro (PRB) elegeu o maior número de representantes ligadas às igrejas pentecostais (25%). Tal partido tem sua gênese diretamente ligada à IURD e agrega diversos políticos dessa igreja (Vinicius Valle 2015). Em seguida figuram PSDB e PMDB, legendas que conseguiram eleger o mesmo número de vereadoras evangélicas (13%).

O Partido Progressista (PP) conta com 9% das vereadoras da amostra analisadas. Seguido pelo Partido Social Democrático (PSD) e Partido Humanista da Solidariedade (PHS), ambos elegeram 8% das evangélicas. As demais seis siglas partidárias, Partido Ecológico Nacional (PEN), Democratas (DEM), Partido Republicano da Ordem Social (PROS), Partido da República (PR), Partido Socialista Brasileiro (PSB) e Partido Social Cristão (PSC), contaram com 4% de representantes cada um. A reduzida eleição de mulheres representantes filiadas ao PSC chama atenção, pois tal partido é conhecido por sua ampla ligação com igrejas evangélicas, sendo liderado por um dos principais membros da Assembleia de Deus, o Pastor Everaldo.

Mesmo reconhecendo a fluidez ideológica do sistema partidário brasileiro e a dificuldade decorrente em enquadrá-los no contínuo esquerda – direita, optamos por manter essa diáde na presente análise. Observamos que as 24 vereadoras evangélicas estão majoritariamente identificadas com o campo político conservador e estão mais vinculadas às siglas da Direita (67%). Os partidos de Centro concentram 1/4 dessas representantes municipais, enquanto que as legendas de Esquerda elegeram apenas 8%. A tendência de representantes evangélicos serem

eleitos por partidos conservadores é observada em outras esferas da política institucional (Simone Bohn 2004).

Face as diferenças observadas no campo evangélico brasileiro, também foram mapeadas as igrejas evangélicas frequentadas pelas vereadoras eleitas. Em um primeiro momento, as informações biográficas foram coletadas em suas páginas da web. Porém, a maioria das eleitas apenas afirmava ser "evangélicas" e não mencionava o nome de uma igreja específica. Para obter essa informação, recorreu-se ao material de campanha dessas mulheres. Assim, constatou-se que elas foram eleitas por nove diferentes denominações, mas apenas duas igrejas detém 50% da representação feminina nas capitais brasileiras, Assembleia de Deus (29%) e IURD (21%). Ambas denominações têm o maior alcance nacional e concentram o maior número de fiéis no país. De forma geral, as vereadoras vinculadas a AD receberam amplo apoio de pastores e bispos da Igreja, essa relação foi mais intensa quando as candidatas tinham laços de parentesco com os líderes religiosos (filhas ou esposas de pastores): 43% do total das eleitas pela AD apresentaram esse perfil.

A Igreja Internacional da Graça obteve 9% das eleitas, enquanto que as demais igrejas, Renascer em Cristo, Ministério Recuperando Vidas com Jesus, Comunidade Livre da Graça, Igreja Batista Caminho das Árvores, Igreja Batista solidária e Igreja Presbiteriana, contaram, cada uma, com 4% de representantes. Parte considerável dessas igrejas (67%) foi fundada pelas vereadoras ou por membros de seu núcleo familiar, conferindo um importante capital religioso. Por outro lado, algumas vereadoras apresentaram em suas campanhas eleitorais vídeos de bispos/pastores de diferentes segmentos evangélicos, mas não foi possível identificar com precisão à qual igreja elas pertencem. Sendo assim elas foram designadas como vereadoras sem igreja específica e constituem uma pequena parcela (17%) da amostra analisada. Suas campanhas eleitorais foram marcadas pela presença e participação de vários bispos e pastores de diferentes segmentos evangélicos.

Os estudos sobre trajetórias políticas das mulheres enfatizam o papel exercido pela família para impulsionar ou criar barreiras para a eleição. Sendo assim, os dados indicaram que elas são majoritariamente casadas (79%), outras são divorciadas (13%) e uma pequena parcela de solteiras (8%). Com relação ao núcleo familiar, constatou-se que a mesma proporção de mulheres têm filhos (79%), outras mulheres não possuem filhos ou não os mencionam em suas biografias (8%). Esse ponto se relaciona diretamente com os tipos de capitais acionados para a entrada na política representativa. Estudos que analisaram a representação política feminina no âmbito local identificaram diferentes formas de entrada das mulheres na arena representativa (Pinto et al 2008; Maria Lúcia Moritz 2016). Para fins da presente análise adotamos, utiliza-se da tipologia de três diferentes tipos de capitais: (a) herdeiras - filhas, esposas ou mães de políticos que herdaram o capital político de seu núcleo familiar, (b) movimento social - ativistas de movimento sindical, estudantil e (c) outsiders - comunicadoras em rádio e televisão, esportistas, bispas ou pastoras.

A análise do material empírico sobre a trajetória das vereadoras eleitas aponta que nenhuma delas participou de movimentos sociais. Constatamos que 58% dessas eleitas podem ser enquadradas na categoria outsider. Entre as outsiders, destacam-se aquelas ligadas ao campo religioso e que participam de projetos sociais promovidos por suas igrejas (50%), outras são comunicadoras em rádio e televisão (29%), seguidas pelas cantoras (14%) e, por fim, bispas/pastoras (7%). Parte considerável das mulheres que exercem projetos sociais em igrejas são filhas ou esposas de pastores/bispos e não conseguem alçar cargos de poder dentro da igreja, já que muitas igrejas não permitem que mulheres ocupem cargos importantes dentro da hierarquia e lhes reservam espaços em clubes de mães. Reforçando a subalternidade das mulheres nesses espaços.

Com relação as demais mulheres, que constituem 38% da amostra, observou-se que elas acionam as redes de seus pais/maridos que já exercem um mandato na política institucional. A presença de membros do núcleo familiar dessas mulheres é frequente nesse grupo, seus parentes tendem a ressaltar as qualidades das candidatas e afirmam que elas vão continuar o projeto político iniciado por eles. De forma geral, observou-se que parte de seus pais ou maridos entraram para a política com o apoio das igrejas que pertencem. Assim, quando elas acionam o capital familiar, elas também acionam o capital religioso, onde ambos os capitais se somam e contribuem para elevar o potencial de vitória dessa candidata. Forma-se assim um círculo político-religioso que se retroalimenta e garante sua reprodução em ambos os campos.

#### IV. AS CAMPANHAS ONLINE DAS EVANGÉLICAS EM 2016: PROTAGONISMO X INTERFERÊNCIA DA IGREJA

A partir do material de campanha produzido pelas candidatas evangélicas na disputa municipal de 2016, propomos analisar como essas candidatas constroem a subjetividade feminina e, a partir daí, buscamos responder às seguintes indagações: (1) em que medida elas são protagonistas de suas trajetórias e campanhas online?, (2) a quem elas se dirigem e pretendem representar? (3) como as candidatas constroem o sujeito mulher e quais são as suas propostas referente às questões de gênero?

O protagonismo feminino na política institucional é objeto de análise em uma série de trabalhos, e eles destacam os constrangimentos e dificuldades que as mulheres enfrentam para acessar os espaços de poder sobretudo quando se posicionam como protagonistas de suas carreiras (José Manuel Viegas e Sérgio Faria 1999). O campo da política é um espaço adverso às mulheres e, por vezes, elas precisam se ancorar em outros atores para potencializar suas chances de vitória eleitoral. Com frequência recorrem aos laços familiares e/ou contam com o apoio de entidades, tais como sindicatos, associações, igrejas, entre outras.

A partir dos dados provenientes da produção eleitoral online das candidatas evangélicas buscamos identificar como elas se posicionaram nas respectivas campanhas: estavam desempenhando um papel secundário ou de protagonismo? Elas eram sujeitos de sua própria campanha? Observando o material das campanhas online constatamos uma preponderância de mulheres que competiam por um assento no Legislativo municipal para representar um segmento religioso. As candidatas não estavam em busca de uma representação geral, mas se apresentavam como instrumentos de Deus e/ou de suas igrejas com o objetivo de lutar em defesa dos valores cristãos e travar uma guerra dentro das Câmaras Municipais. Essa narrativa foi identificada nas falas de 46% das candidatas analisadas e esse grupo específico de mulheres apontou que havia recebido um chamado divino para entrar na política.

Ainda no campo do protagonismo político, constatamos uma forte presença de pastores/bispos nas campanhas das evangélicas que se elegeram vereadoras. Cerca de 83% das campanhas trouxeram importantes figuras das igrejas para ressaltar as qualidades das candidatas e pedir apoio da comunidade cristã. Por exemplo, a campanha da candidata Rute Costa (SP/PSD) teve a participação de mais de 100 pastores da Assembleia de Deus. Essas lideranças religiosas estavam presentes no material audiovisual e explicitamente pediam para que os fiéis votassem nessa candidata.

Familiares que ocupam cargos eletivos também foram muito participativos e presentes nas campanhas das candidatas evangélicas. Em diversos momentos essas mulheres foram apresentadas como a continuidade do mandato de seus pais, maridos, irmãos/irmãs. Constatamos uma relação muito próxima entre capital familiar e capital religioso ao longo das campanhas online dessas candidatas. Todos os membros do núcleo familiar detentores de cargos eletivos e

também ligados às igrejas evangélicas estavam envolvidos nas respectivas campanhas eleitorais e fortemente empenhados em eleger essas mulheres para as Câmaras Municipais. Esse grupo de candidatas herdeiras estava em vantagem frente às demais concorrentes e contavam com um duplo capital para alavancar suas candidaturas, potencializando assim, suas chances de vitória na disputa eleitoral.

Buscando responder às indagações sobre quem essas mulheres pretendem representar e quais suas propostas referente às questões de gênero, mapeamos as principais promessas de campanha das vereadoras evangélicas. Foi possível identificar a interrelação entre gênero e religião, especialmente, a interferência dessa segunda variável sobre a primeira. Como já era esperado, essas candidatas assumiram o mesmo posicionamento de suas igrejas. Suas propostas de campanha iam ao encontro do ideário defendido pelas igrejas evangélicas e como suas representantes oficiais e obreiras de Deus saíam em sua defesa.

Àquelas mulheres que já tinham exercido um mandato anterior (46%) tinham como principal plataforma a continuidade de seus mandatos. Sua atuação política anterior ganhava destaque e elas apresentavam seus projetos de leis e os benefícios trazidos à população. Algumas dessas eleitas enfatizaram o papel exercido por elas para barrar "a ideologia de gênero" nos planos municipais de educação. Esse trabalho legislativo foi amplamente utilizado por elas como justificativa para conquistar um novo mandato e continuar defendendo a família e os valores da moral cristã.

As novatas destacaram seu papel de continuidade do trabalho de pais/maridos, Adriana Ramalho é filha do Deputado Estadual Ramalho da Construção e, por isso, as pautas do sindicato da construção civil estiveram em destaque em sua campanha. Outras enfatizaram o papel exercido por elas em projetos sociais das igrejas. Alguns projetos eram direcionados à juventude e a importância de salvá-los das drogas. Em vista da preponderância de mulheres assumirem uma atuação legislativa visando a política do cuidado (*soft politics*), esse tipo de promessa também se fez presente na campanha de 2016 e as candidatas destacaram sua preocupação com a população jovem e infantil. Esse cuidado foi articulado com a 'inocência' de jovens e crianças e como era necessário protegê-las da ideologia de gênero. Assim, temas como a 'escola sem partido' assumem preponderância entre as bandeiras defendidas pelas candidaturas evangélicas.

Pautas ligadas ao empoderamento das mulheres estiveram presentes nas campanhas de várias candidatas. A relação das vereadoras com projetos de empoderamento em suas igrejas também foi destaque, por exemplo, o Projeto Mulheres Notáveis, liderado pela vereadora Ireuda da Silva intersecciona o empoderamento de mulheres e a importância da valorização da mulher negra no país. Dessa forma, é importante destacar que diversas campanhas interseccionam as variáveis gênero, raça e religião. Essa preocupação esteve mais presente em duas capitais, Rio de Janeiro e Salvador, já que nessas cidades a população é de maioria negra. O combate à violência contra a mulher é um tema constante nas campanhas analisadas. A importância que esse tema assume advém dos altos índices de violência sofrida pelas mulheres brasileiras, onde os dados oficiais de 2016 apontavam que a cada 7,2 segundos uma mulher é vítima de violência doméstica. Dessa forma, esse tema apareceu em destaque em diversas campanhas. Também a temática da saúde da mulher esteve entre as preocupações das candidatas e havia promessa de apresentar projetos no Legislativo municipal visando melhorar e ampliar o acesso à rede pública de saúde para as mulheres.

As palavras mãe e esposa foram uma constante durante as campanhas e assumiram especial relevância. Diversas candidatas tiveram suas qualidades ressaltadas por serem 'dignas' e também 'boas mães, boas esposas, mulheres de Deus'. Observamos que o 'ser mulher' estava ligado à uma série de 'atributos naturais' e que todas as mulheres os teriam, por exemplo,

sensibilidade, cuidado e o amor maternal. Dessa forma a ética do cuidado e a diferenciação entre os papéis sociais de gênero aparecem naturalizados e reforçados, sendo marcante os discursos exaltavam a figura da mulher-mãe.

A construção da mulher-mãe apresenta relação com o ponto das políticas direcionadas às mulheres, pois observamos uma aproximação entre o discurso de combate à violência contra a mulher e os sentidos de maternidade: a mulher que é mãe e esposa deve ser protegida para que não sofra nenhuma violência. No limite, podemos destacar que o que está em jogo é a reprodução e manutenção da família tradicional. Chama a atenção que em nenhum momento foi questionado quem perpetua a violência contra as mulheres. As políticas voltadas à saúde da mulher, também se direcionam à maternidade, ao cuidado da mulher grávida ou ao aleitamento.

## V. NOTAS CONCLUSIVAS

Os dados analisados apontaram para um perfil de vereadoras evangélicas eleitas por partidos de centro-direita, distribuídas em 13 capitais brasileiras. As regiões Sudeste e Nordeste contaram com maior número de representantes desses segmentos. Com relação ao capital acionado para entrar na política, observamos a preponderância da religião, especialmente quando associada ao capital familiar - ambas somaram-se para alavancar as chances de vitória eleitoral.

A relação entre público e privado assume relevância no jogo político atual. Parte considerável das eleitas analisadas busca ocupar os espaços de poder para disseminar os valores da moral cristã. Esses valores sustentam a família tradicional, apresentada como o alicerce para o bom desenvolvimento da sociedade brasileira. Assim, o combate à ideologia de gênero esteve presente nas discussões. Os discursos ligados ao cuidado e maternidade foram destaque na maioria das campanhas analisadas: a maternidade foi um dos atributos ressaltados para justificar a entrada dessas mulheres na política. Além disso, constatou-se uma ampla relação da maternidade com as propostas de campanhas das vereadoras evangélicas analisadas.

## VI. REFERÊNCIAS

Adriana Ramalho Oficial (2016) “Adriana Ramalho” Em: [https://www.facebook.com/ramalhoadriana/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/ramalhoadriana/?ref=br_rs) (25.janeiro.2018).

Araújo, Clara (2010) “Rotas de ingresso, trajetórias e acesso de mulheres ao legislativo: um estudo comparado entre Brasil e Argentina” Em: Revista Estudos Feministas,, vol. 18, no. 2, pp. 567- 584.

Bohn, Simone (2004) “Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral” Em: Revista Opinião Pública, v. 10, n. 2, pp. 288-338.

Bourdieu, Pierre (1989) O poder simbólico. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand.

Cátia Rodrigues Oficial (2016) “Cátia Rodrigues” Em: <https://www.facebook.com/Vereadora-C%C3%A1tia-Rodrigues-1057685997642594/> (20.janeiro.2018).

Clara Dickson Oficial (2016) “Clara Dickson” Em: <https://www.facebook.com/dracarladickson/> (15.abril.2018).

Clara Dickson (2016) “Clara Dickson” Em: <https://www.carladickson.com.br/> (16.abril.2018).

Cristiane Lopes Oficial (2016) “Vereadora Cristiane Lopes” Em: <https://www.facebook.com/vereadoracristianelopes/> (20.abril.2018).

DIAP (2014) “Atualização da bancada evangélica: DIAP identificou 74 deputados” Em: <http://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/24534-bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados> (23.dezembro.2017).

Edir Sales Oficial (2016) “Vereadora Edir Sales” Em: <https://www.facebook.com/VereadoraEdirSales/> (02.fevereiro.2018).

Edir Sales (2016) “Edir Sales” Em: <http://www.edirsales.com.br/> (05.fevereiro.2018).

Eliza Virgínia (2016) “Eliza Virgínia” Em: <http://elizavirginia.blogspot.com.br/> (29.abril.2018).

Eliza Virgínia Oficial (2016) “Eliza Virgínia” Em: <https://www.facebook.com/eliza.virginia/> (28.abril.2018).

Emília Correa (2016) “Emília Correa vereadora” Em: <http://www.emiliacorrea.com.br/> (10.abril.2018)

Emília Correa Oficial (2016) “Emília Correa” Em: <https://www.facebook.com/emilia.correa.aju/> (08.abril.2018).

Exame (2016) “As Capitais mais (e menos) evangélicas do Brasil” Em: <https://exame.abril.com.br/brasil/as-capitais-mais-e-menos-evangelicas-do-brasil/> (20.dezembro.2017).

G1 – Portal de notícias (2012) “Número de Evangélicos aumenta 61% em 10 anos” Em: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html> (15.dezembro.2017).

IBGE (2010) “Atlas do Censo Demográfico 2010 Diversidade cultural” Em: [https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag\\_203\\_Religi%C3%A3o\\_Evang\\_miss%C3%A3o\\_Evang\\_pentecostal\\_Evang\\_nao%20determinada\\_Diversidade%20cultural.pdf](https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf) (20.dezembro.2017).

Ireuda Silva (2016) “Vereadora Ireuda Silva” Em: <https://www.facebook.com/ireudajsilva/> (05.janeiro.2018).

Ireuda Silva Blog (2016) “Ireuda Silva vereadora” Em: <https://ireudasilva.wordpress.com/> (08. janeiro. 2018).

Irmã Aimée Oficial “Vereadora Irmã Aimée” Em: <https://www.facebook.com/VereadoraIrmaAimee/> (08.março.2018).

Joelna Holder (2016) “Joelna Holder” Em: <http://joelnaholder1.tempsite.ws/> (26.abril.2018).

Joelna Holder Oficial (2016) “Joelna Holder” Em: <https://www.facebook.com/vereadorajoelnaholder/> (24.abril.2018).

Lorena Brandão Oficial (2016) “Lorena Brandão” Em: <https://www.facebook.com/lorenabrandaooficial/> (15.janeiro.2018).

Lorena Brandão Blog (2016) “Lorena Brandão vereadora” Em: <http://www.lorenabrandao.com/> (15.janeiro.2018).

Mãe Loira Verônica Costa (2016) “Mãe Loira Verônica Costa” Em: <http://www.maeloiraveronicacosta.com.br/> (29.março.2018).

Marilda Portela (2016) “Marilda Portela” Em: <https://www.facebook.com/marildaportelamg/> (12.dezembro.2017).

Michele Collins (2016) “Michele Collins Vereadora” Em: <http://www.michelecollins.com.br/> (15.março.2018)

Missionária Michele Collins Oficial (2016) “Missionária Michele Collins” Em: [https://www.facebook.com/missionariamichelecollinscollins/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/missionariamichelecollinscollins/?ref=br_rs) (13.março.2018).

Mirian Reis Oficial (2016) “Vereadora Mirian Reis” Em: <https://www.facebook.com/vereadoramirianreis/> (12.abril.2018).

Machado, Maria das Dores Campos (2005) "Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais" Em: Revista estudos Feministas N° 13.2.

Machado, Maria das Dores Campos (2006): Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV Editora.

Mariano, Ricardo (2000) Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola.

Miguel, Luis Felipe (2001) “Política de interesses, política do desvelo: representação e" singularidade feminina" Em: Revista Estudos Feministas, v. 9, N° 1.

Moritz, Maria Lúcia (2016) “Lei de Cotas 20 anos depois: um balanço do empoderamento local. O caso das vereadoras das capitais brasileiras (1996 – 2016)”. Em: Anais do 10° Encontro da ABCP, Área temática 07 Gênero, Democracia e Políticas Públicas.

Noemi Nonato (2016) “Vereadora Noemi Nonato” Em: <http://www.vereadoranoeminonato.com.br/> (05.março.2018).

Noemi Nonato Oficial (2016) “Noemi Nonato Oficial” Em: <https://www.facebook.com/noeminonatooficial/> (28.fevereiro.2018).

Noemia Rocha Oficial (2016) “Gabinete Noemia Rocha” Em: <https://www.facebook.com/GabineteNoemiaRocha/> (22.fevereiro.2018).

Noemia Rocha (2016) “Vereadora Noemia Rocha” Em: <http://www.calcwb.biz/teste/> (25.fevereiro.2018).

Novaes, Regina (2002) “Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens” Em: Fridan Luiz (Ed.). Política e cultura: século XXI. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ALERJ.

Oro Ari Pedro (2001) “Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS)” Em: Revista Debates do NER. Ano 2, N° 3, pp. 9-70.

Oro, Ari Pedro (2006) “Religião e Política no Brasil” Em: Oro, Ari Pedro et al (Ed.) Religião e Política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar.

Patrícia Bezerra (2016) “Patrícia Bezerra Oficial” Em: <https://www.facebook.com/patriciabezerraoficial/> (20.dezembro.2017).

Patrícia Bezerra oficial (2016) “Vereadora Patrícia Bezerra” Em: <http://www.patriciabezerra.com.br/noticias/> (22.dezembro.2017).

Patriciana Guimarães (2016) “Patriciana Guimarães II” Em: <https://www.facebook.com/patricianaguimaraesII/> (18.dezembro.2017).

Phillips, Anne (2001): From a politics of ideas to a politics of presence? Em: Revista Estudos Feministas, v. 9, N. 1, pp. 268-290.

Pinto, Céli et al (2008) “A tímida presença da mulher na política brasileira: eleições municipais em Porto Alegre” (2008). Em: Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, N.º. 2, pp. 61-87.

PRB Mulher (2016) “PRB Mulher: Simone Kahwage” Em: <https://prbmulher10.com.br/tag/simone-kahwage/> (06.abril.2018).

Randall, Vicky (1987) Women and politics: An international perspective. London: Taylor & Francis.

Rogéria Santos Blog (2016) “Vereadora Rogéria Santos” Em: <https://www.rogeriasantos.com.br/> (12.janeiro.2018).

Rogéria Santos Oficial (2016) “Rogéria Santos Vereadora” Em: <https://www.facebook.com/rogeriasantosoficial/> (10.janeiro.2018).

Rosado-Nunes, Maria José (2005) “Gênero e religião” Em: Revista Estudos Feministas, v. 13, n. 2, pp. 363-365.

Rute Costa (2016) “Rute Costa: por que votar?” Em: <http://www.rutecosta.com.br/> (13.fevereiro.2018).

Sandra Tadeu (2016) “Biografia Sandra Tadeu” <http://www.sandratadeu.com.br/index.php/biografia> (19.fevereiro.2018).

Sandra Tadeu Oficial (2016) “Vereadora Sandra Tadeu” Em: <https://www.facebook.com/VereadoraSandraTadeu/> (15.fevereiro.2018).

Scott, Joan Wallach (1995) "Gênero: uma categoria útil de análise histórica" Em: Revista Educação & Realidade, vol. 20, N.º 2, pp. 71-99.

Simone Kahwage Oficial (2016) “Simone Kahwage” Em: <https://www.facebook.com/Simonekahwageoficial/> (03.abril.2018).

Tânia Bastos (2016) “Tânia Bastos” Em: <http://www.taniabastos.com/> (24.março.2018).

Tânia Bastos Oficial (2016) “Vereadora Tânia Bastos” <https://www.facebook.com/vereadorataniabastos/> (22.março.2018).

Tribunal Superior Eleitoral (2016) “Tribunal Superior Eleitoral – TSE” Em: <http://www.tse.jus.br/> (10.fevereiro.2018).

Valle, Vinicius (2015) “Partidos Cristãos do Brasil recente: o caso do PRB e do PSC” Em: Anais do V Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política - Conferências FFLCH – USP. Mesa 08 – Partidos Políticos e Ideologias no no Brasil e na América Latina.

Vereadora Adriana Ramalho (2016) <http://www.camara.sp.gov.br/vereador/adriana-ramalho/> (27.janeiro.2018).

Vereadora Cátia Rodrigues (2016) “Vereadores BA: Cátia Rodrigues” [http://www.cms.ba.gov.br/vereadores\\_site.aspx?id=60](http://www.cms.ba.gov.br/vereadores_site.aspx?id=60) (22.janeiro.2018).

Vereadora Clara Dickson (2016) “Vereadores RN: Clara Dickson” Em: <http://www.cmnat.rn.gov.br/vereadores/8> (18.abril.2018).

Vereadora Cristiane Lopes (2016) “Vereadores Porto Velho: Cristiane Lopes” Em: <http://www.portovelho.ro.leg.br/vereadores/cristiane-lobes/> (22.abril.2018).

Vereadora Eliza Virginia (2016) “Assembleia Legislativa: Deputada Eliza Virginia” Em: <http://www.al.pb.leg.br/deputados/eliza-virginia> (28.abril.2018).

Vereadora Emilia Correa (2016) “Vereadores Aracaju: Emília Correa” Em: <https://www.aracaju.se.leg.br/processo-legislativo/parlamentares/emilia-correa> (08.abril.2018).

Vereadora Ireuda Silva (2016) “Vereadores BA: Ireuda Silva” Em: [http://www.cms.ba.gov.br/vereadores\\_site.aspx?id=95](http://www.cms.ba.gov.br/vereadores_site.aspx?id=95) (05.janeiro.2018).

Vereadora Irmã Aimée “Vereadores Recife: Irmã Aimée” Em: <http://www.recife.pe.leg.br/vereadores/biografia-dos-vereadores/aimee-carvalho> (10.março.2018).

Vereadora Joelna Holder (2016) “Vereadores Porto Velho: Hoelna Holder” Em: <http://www.portovelho.ro.leg.br/vereadores/joelna-holder/> (24.abril.2018).

Vereadora Lorena Brandão (2016) “Vereadores BA: Lorena Brandão” Em: [http://www.cms.ba.gov.br/vereadores\\_site.aspx?id=97](http://www.cms.ba.gov.br/vereadores_site.aspx?id=97) (17.janeiro.2018).

Vereadora Marilda Portela (2016) “Vereadores BH: Marilda Portela” Em: <https://www.cmbh.mg.gov.br/vereadores/marilda-portela> (15.dezembro.2017).

Vereadora Michele Collins (2016) “Vereadores Recife: Michele Collins” Em: <http://www.recife.pe.leg.br/vereadores/biografia-dos-vereadores/missionaria-michele-collins> (18.março.2018).

Vereadora Mirian Reis (2016) “Vereadores Boa Vista: Mirian Reis” Em: <http://www.boavista.rr.leg.br/transparencia/parlamentares-e-gabinetes/2017/maio/vereadora-mirian-reis/view> (12.abril.2018).

Vereadora Noemi Nonato (2016) “Vereadores SP: Noemi Nonato” Em: <http://www.camara.sp.gov.br/vereador/noemi-nonato/> (02.março.2018).

Vereadora Noemia Rocha (2016) “Vereadores Curitiba: Noemia Rocha” Em: [https://www.cmc.pr.gov.br/ver\\_det.php?ver=887](https://www.cmc.pr.gov.br/ver_det.php?ver=887) (23.fevereiro.2018).

Vereadora Patrícia Bezerra (2016) “Vereadores SP: Patrícia Bezerra” Em: <http://www.camara.sp.gov.br/vereador/patricia-bezerra/> (20.dezembro.2017).

Vereadora Rogéria Santos (2016) Em: [http://www.cms.ba.gov.br/vereadores\\_site.aspx?id=102](http://www.cms.ba.gov.br/vereadores_site.aspx?id=102) (10,janeiro.2018).

Vereadora Rute Costa (2016) “Vereadores SP: Rute Costa” Em: <http://www.camara.sp.gov.br/vereador/rute-costa/> (10.fevereiro.2018).

Vereadora Sandra Tadeu (2016) “Vereadores SP: Sandra Tadeu” Em: <http://www.camara.sp.gov.br/vereador/sandra-tadeu/> (18.fevereiro.2018).

Vereadora Simone Kahwage (2016) “Vereadores PA: Simone Kahwage” Em: <http://www.cmb.pa.gov.br/simone-kahwage/> (05.abril.2018).

Vereadora Tânia Bastos (2016) “Vereadores RJ: Tânia Bastos” Em: [http://www.camara.rj.gov.br/vereador\\_informacoes.php?m1=inform&cvd=267&np=TaniaBastos&nome\\_politico=T%EA2nia%20Bastos](http://www.camara.rj.gov.br/vereador_informacoes.php?m1=inform&cvd=267&np=TaniaBastos&nome_politico=T%EA2nia%20Bastos) (25.março.2018).

Vereadora Verônica Costa (2016) “Vereadores RJ: Verônica Costa” Em: [http://www.camara.rj.gov.br/vereador\\_informacoes.php?m1=inform&cvd=59&np=VeronicaCosta&nome\\_politico=Veronica%20Costa](http://www.camara.rj.gov.br/vereador_informacoes.php?m1=inform&cvd=59&np=VeronicaCosta&nome_politico=Veronica%20Costa) (30.março.2018).

Verônica Costa Oficial (2016) “Verônica Costa” Em: <https://www.facebook.com/VeronicaCostaOFICIAL/> (28.março.2018).

Viegas José Manuel Leite et al. “Participação política feminina. Percursos, constrangimentos e incentivos”. 1999.

Young, Iris Marion (2012) “O ideal da imparcialidade e o público cívico” Em: Revista Brasileira de Ciência Política, v. 9, pp. 169.

# **CABELLO, AFRICANÍA Y LEGADO CULTURAL**

ADA YADIRA LORA COMPRÉS

## CABELLO, AFRICANÍA Y LEGADO CULTURAL.

La sociedad dominicana es una sociedad predominantemente mestiza y racialmente la más mestiza del continente americano. lo que se encuentra ampliamente reflejado en el pelo y la piel (Gerald F. Murray, Marina Ortiz, 2012). Estos procesos de mestizaje inician con el Encuentro de Culturas de 1492 lo que marca el inicio de procesos de mezcla cultural y étnica entre europeos, indígenas y africanos cuyo resultado fue el surgimiento de las diferentes sociedades americanas, cada una con particularidades que las hacen únicas entre sí y, a la vez, diferentes de las etnias y sociedades que las originaron.

Los primeros esclavos negros fueron traídos a La Española en 1496, (Carlos Andújar, 2015) pero no fue sino hasta finales del siglo XV y principios del siglo XVI que se empezaron a traer grupos de mujeres negras con la intención de apaciguar las insurrecciones esclavas. Esta estrategia tuvo como fin fomentar las uniones entre los esclavos y así someterlos bajo el miedo de perder o perjudicar a sus familias, además de la posibilidad de multiplicar los esclavos negros en América sin tener que recurrir a los altos costos de la industria de la trata (Alejandra Liriano 1992; Carlos Andújar, 2015; Celsa Albert, 1990).

Es de notar que en la historiografía dominicana, hasta los años 70 existió una marcada tendencia a la valoración del legado hispánico y europeo frente al legado africano, invisibilizando la presencia de los grupos étnicos que llegaron desde África e hicieron marcados aportes a la conformación de la identidad dominicana actual (Carlos Andújar, 2015; Celsa Albert, 1990). En la población de hoy en día, el rechazo hacia la negritud se manifiesta de diferentes formas: algunas inconscientes, algunas institucionales, pero con frecuencia tan interiorizada que pasan desapercibidas por los dominicanos en general. Algunos de estos ejemplos los encontramos en el uso de frases despectivas como son: el negro lo hace a la entrada o la salida, negrita come coco, cástate con un blanco para mejorar la raza, entre otros. También encontramos expresiones peyorativas para referirse al pelo crespo como son greña, caco malo, y el clásico pelo malo (Celsa Albert, 1990).

Institucionalmente, podemos encontrar en la cédula de identidad que hasta el 2014 contemplaba el color de la piel como rasgo distintivo de la persona, ubicándola en tres categorías: blanco, indio y moreno, siendo el blanco la persona de piel clara, moreno la persona de piel oscura e indio la persona con un color entre blanco y moreno, como podemos ver en las figuras a continuación:

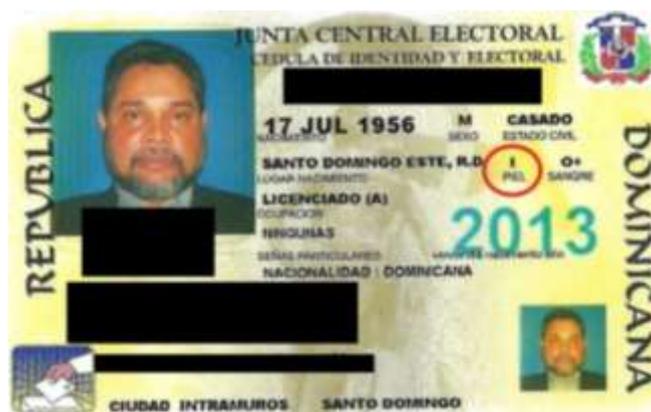
FIG. 1: CÉDULA PIEL BLANCA



FIG. 2: CÉDULA PIEL MORENA



FIG. 3: CÉDULA PIEL INDIA.<sup>1</sup>



La mujer ocupa un lugar difícil en la sociedad dominicana. Con una tasa de desempleo casi tres veces superior a la de los hombres, a pesar de que son más las mujeres que se matriculan y terminan una carrera universitaria, con el tercer lugar de feminicidios en América Latina en el 2016, la penalización absoluta del aborto, entre otras circunstancias desfavorables (OPD-FUNGLODE, 2018) se hace cada vez más evidente la necesidad de evaluar de forma crítica las diferentes estructuras que perpetúan la inequidad de género, marginalizan a mujer y le restan agencia sobre sí mismas y sus cuerpos.

En los últimos años se ha observado, como las mujeres dominicanashan retomado el uso del pelo natural o afro. Esto llama la atención ya que en República Dominicana existe una larga tradición entre las mujeres de lacearse el cabello utilizando diferentes procesos químicos o de calor (Gerald F. Murray, Marina Ortiz, 2012). Algunos autores explican que esto es una expresión de racismo y rechazo a la herencia negra (Celsa Albert, 1990) mientras que otros rechazan tajantemente esta explicación (Gerald F. Murray, Marina Ortiz, 2012). En lo que sí coinciden los autores es que la norma estética entre las mujeres dominicanas, en lo que al pelo se refiere, es el del pelo lacio, lo que supone una contradicción entre una realidad biológica generalizada (el pelo rizado o crespo) y una norma cultural (el pelo lacio) (Celsa Albert, 1990; Gerald F. Murray, Marina Ortiz, 2012).

Lo que sí podemos decir es que es un reflejo de un conflicto de identidad profundamente enraizado en la psiquis de los dominicanos a partir de un discurso marginalizante, de carácter

<sup>1</sup>En República Dominicana, el término indio, generalmente, hace referencia a un color de piel y no a un origen indígena (Gerald F. Murray, Marina Ortiz, 2012). Llama la atención como se evita el uso de la palabra negro sustituyéndola por indio o moreno.

marcadamente extranjerizante que ha sido elaborado por sectores elevados de la sociedad (Carlos Andújar, 2017).

En República Dominicana, como en muchas culturas caribeñas y americanas, es común el uso de los términos pelo bueno (para referirse al pelo de textura lacia, fácil de manejar) asociado muchas veces a altos estratos sociales y a la hispanidad, mientras que el pelo malo (pelo de textura riza, crespo, difícil de manejar) se asocia a la pobreza y a la negritud (Celsa Albert, 1990). Tener el pelo bueno o el pelo malo tiene que ver con la genética y no siempre se correlaciona con el color de la piel, es decir puede encontrarse mujeres de piel oscura con el pelo lacio y mujeres de piel clara con el pelo rizado o crespo, pero para fines estéticos es la textura del pelo la que define el nivel de belleza de la mujer (Gerald F. Murray, Marina Ortiz, 2012).

La vuelta al pelo natural ha encontrado resistencia por parte de sectores conservadores que lo rechazan escudándose en posturas institucionales que prohíben y toman represalias contra quienes lo adoptan. Se da el caso de niñas que se les prohíbe llevar el pelo natural, trenzas u otros estilos para cabello afro a los centros educativos (Afro Dominicana, 2016; Patricia Grassals, 2013) o mujeres que sufren discriminación laboral, en las universidades y otros espacios públicos y privados (Carolina Contreras, 2014). En los procesos de cambio a la nueva cédula en el 2014, se dio una gran controversia por que “algunas mujeres con cabello natural que acuden a los centros de cedulaación, deben soportar a empleados que les dicen: ‘hasta que no cambien ese greñero’ (en referencia al cabello), no pueden expedirles la nueva cédula” (Pinky Cornicio, 2014) a pesar de no existir ninguna reglamentación o impedimento legal que prohíba el pelo afro en la fotografía del documento de identidad.

A pesar de esto, poco a poco se ha visto una apertura y una tolerancia hacia el pelo natural. Hoy pueden encontrarse fácilmente en establecimientos comerciales una gama creciente de líneas de productos para el cuidado del pelo rizo con diferentes tipos de tratamientos (shampoos, acondicionadores, mascarillas, leave in, cremas definidoras, aceites, entre otros) que varían en cuanto al precio evidenciando un respuesta a un mercado creciente, tomando en cuenta que hace dos o tres años no existían estas cantidad de productos disponibles al público, teniendo que recurrir a comprar productos especializados para cabello rizo en el extranjero.

FIG. 4: PRODUCTOS PARA EL CUIDADO DEL PELO NATURAL EN UN ESTABLECIMIENTO COMERCIAL



FIG. 5: PRODUCTOS PARA EL CUIDADO DEL PELO NATURAL EN UN ESTABLECIMIENTO COMERCIAL II



Es también cada vez más común ver mujeres llevando el pelo natural en anuncios publicitarios dirigidos a la población en general y visibilizándose en espacios de poder y toma de decisiones, cosa que hace unos pocos años tampoco se veía.

FIG. 6: VALLA PUBLICITARIA CON MUJER DE PELO AFRO



FIG. 7: REPRESENTANTE DE LA COMISIÓN PERMANENTE DE NIÑEZ, ADOLESCENCIA Y FAMILIA DE LA CÁMARA DE DIPUTADOS CON EL PELO AFRO (SORANNIA FORTUNA, 2017)



Los desencuentros entre nuevas posturas y racionalismos tradicionales elevan cuestionamientos sobre el rol del cuerpo en estos procesos de apropiación cultural y étnica. Para fines de esta investigación, hemos realizado cinco entrevistas a profundidad a mujeres de rangos de edad entre los 18 y 34 años que actualmente llevan el pelo natural y que en algún momento pasaron por procesos de laceado. Se han clasificado sus respuestas de acuerdo a cuatro variantes que analizaremos a continuación.

## I. ENTORNO SOCIAL Y EXPOSICIÓN TEMPRANA A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN.

En cuanto a este aspecto, encontramos que desde la niñez el manejo y el cuidado diario del pelo recae en la madre, quien peina, desenreda, lava la cabeza y organiza de manera general el cuidado del pelo en la niña (Informante 1, informante 3, informante 4, informante 5). Comentarios como “ella tiene demasiados cabellos” (Informante 1, informante 2, informante 5), “ella tiene el pelo muy difícil” (Informante 4) por parte de otras mujeres de la familia, como tías y primas, son frecuentes. Muchos de estos comentarios vienen de las largas horas que implicaban el proceso de desenredado y peinado, esto varía de persona a persona. Algunas mencionan que se les desenredaba el pelo cada semana (Informante 1, informante 4, informante 5) o hasta dos semanas (Informante 3), constituyendo un proceso largo y doloroso por los halones de cabellos y las largas jornadas que esto implicaba (Informante 1, informante 2, informante 3, informante 4, informante 5) llegando a invertirse hasta dos horas en el peinado (Informante 1).

En algunos casos se menciona el peinado de trenzas con bolitas como una forma de proteger el pelo y mantenerlo desenredado por varios días o semanas (Informante 3, informante 4, informante 5), aunque pudiendo causar a la niña dolores de cabeza e incomodidad por lo apretado de las trenzas y por que dormían con ellas puestas (Informante 4).

FIG. 8: TRENZADO CON COLAS DE BOLITAS (AFRO DOMINICANA, 2016)



Como mencionamos antes, las otras mujeres de la familia de la niña son agentes que ejercen presión para que la niña se lacee el pelo. Las tías y las primas muchas veces dicen a la madre que debe lacearse a la niña para tener un pelo más manejable (Informante 1, informante 2, informante 3, informante 4, informante 5). Las niñas también se ven influenciadas por los compañeros de escuela ya que ven que las compañeritas se han laceado el pelo (Informante 4) o incluso identifican diferencias de clases sociales a partir de la textura del pelo (informante 5).

El proceso de lacearse el pelo es algo que también se maneja como un ritual de paso hacia la adultez, en el que se le dice a la niña “te vas a lacear el pelo cuando cumplas los 15 años” o “cuando te llegue tu primera menstruación” (Informante 2, informante 4, informante 5).

En cuanto a la exposición a los medios de comunicación sí se habla de una falta de identificación en los medios, ya que “no habían personajes que se veían como yo” (Informante 1) o “yo veía los muñequitos y los personajes no tenían el pelo y la piel como yo” (Informante 3).

## II. HACIA EL PELO LACIO: UNA NUEVA ETAPA.

El laceado del pelo era un proceso químico que ocurría en los salones de belleza, generalmente en la adolescencia o pre adolescencia con el consentimiento y deseo de la joven (Informante 2, informante 3, informante 4, informante 5) o también se podía dar como un proceso forzado dado lo difícil que era para la madre el cuidado del pelo crespo (Informante 1).

Lacear el pelo químicamente implica la aplicación de un tratamiento laceador que produce ardor, quemaduras y ampollas en el cuero cabelludo a pesar de la aplicación posterior de vinagre para disminuir el impacto de las quemaduras (Informante 1, informante 2, informante 3, informante 4, informante 5). Esta medida no siempre era efectiva ya que “como quiera se hacían costras en la piel” (Informante 2) y se producía alopecia (perdida permanente del cabello) en ciertas aéreas, además de la incomodidad generalizada que producía el dolor del tratamiento y el olor del vinagre (Informante 1, informante 2, informante 3, informante 4, informante 5). Este proceso se repetía en intervalos de dos a seis meses (Informante 2, informante 3) o hasta una vez por año (informante 4).

Luego de este proceso vienen los comentarios de aceptación de la familia “mira qué lindo tu pelo”, “qué linda te ves” (Informante 1, informante 2), también la adolescente comienza a ser atractiva para el sexo opuesto porque “los varones de mi curso me empezaron a enamorar” (Informante 2). En algunos casos no se percibió una gran impresión de las familias (Informante 3, informante 4, informante 5).

Cabe destacar un caso en el que la informante 1 recuerda una anécdota en la que llegó al trabajo con el pelo rizado y le pidieron que fuera al salón para poder lacearse el pelo ya que como estaba “ella no podía recibir a los clientes”

## III. PROCESOS DE VUELTA AL PELO NATURAL.

De manera general, las entrevistadas dicen que la razón primordial para dejar los procesos de laceado y asumir el pelo natural tiene que ver con la comodidad y el hastío por los procesos de alisado (Informante 1, informante 2, informante 3, informante 4), también se reporta la influencia de algún allegado, generalmente del círculo de amigos (Informante 2, informante 3, informante 5). Otro factor importante en este proceso tiene que ver con el acceso a informaciones sobre el cuidado del pelo natural que se obtienen mediante redes sociales, bloggeras de pelo afro y el boca a boca (Informante 1, informante 2, informante 3, informante 5).

Es un proceso que puede ser paulatino, volviendo al laceado en ocasiones antes de adoptar definitivamente el pelo natural (Informante 1), haciendo una transición lenta (Informante 5) o laceando el pelo ocasionalmente solo con calor (Informante 4).

En principio se da el caso de rechazo de los familiares, primordialmente de la madre, ante este cambio (Informante 1, informante 3), también de los allegados “¿cómo tú le entras un peine a esa cabeza?” (Informante 2).

## IV. REAFIRMACIÓN CORPORAL, PERSONAL Y ÉTNICA.

La vuelta al pelo natural es una acción que implica cambios en el ser y cambios en la percepción estética del cuerpo:

“yo era muy ejecutiva, muy de colores oscuros pero desde que llevo el pelo afro inicio un proceso y ahora me ves con colores rojos amarillentos, naranjas” (Informante 1), “ahora uso accesorios grandes y me arreglo de una forma diferente” (Informante 2).

“Levar el pelo natural me hace aceptarme como yo realmente soy” (Informante 1, informante 2, informante 3).

“No se trata de llevar el pelo afro solo porque sí, es que ese es tu origen y lo que tu realmente eres” (Informante 1).

“Creo que es importante el hacer acto de presencia teniendo un color de piel oscuro y pelo crespo en espacios hetero normativos, ya que esa presencia se vuelve algo político y envía un mensaje” (Informante 4).

## V. CONCLUSIÓN

En el panorama actual de la República Dominicana, la elección de llevar el pelo natural es una decisión valiente que evidencia la recuperación del cuerpo de objeto a sujeto en cuanto a la apropiación de la imagen corporal, así como un fuerte sentido de identidad.

Podemos ver que los escenarios y situaciones relativas a los procesos de alteración del cabello son eminentemente femeninos. Son las mujeres que toman las decisiones en cuanto al manejo del pelo en la niñez, son ellas (normalmente) las que crean redes de apoyo que permiten el intercambio de información en cuanto al cuidado de pelo y la validación social en el paso hacia el pelo natural y son ellas las que mantienen la prevalencia de los patrones estéticos en cuanto al manejo del pelo, por lo tanto el poder de adoptar medidas y patrones estéticos más inclusivos y tolerantes se encuentra precisamente en las mujeres.

Al analizar las narrativas antes expuestas, se evidencia el tema de la practicidad a la hora del manejo del pelo: en un principio, no hablan de que sentían que tenían el cabello feo (algunas mencionan que el pelo lacio era el ideal de belleza, pero no hablan de que sus cabellos crespos o rizados representaran el polo opuesto) ni que sus cabellos eran cabellos de negros y por lo tanto feos, sino que hablan más bien de lo difícil que era su manejo, de las horas para realizar los peinados y la incomodidad del desenredado y cómo el laceado del pelo se presenta como una opción que facilita el manejo del pelo o como un ritual de pasaje entre la niñez y la adultez. Se menciona también la presión de grupo como un factor que influencia la decisión de lacear el pelo, pero de nuevo la referencia general que se hace es que es un pelo difícil de manejar que el laceado puede resolver.

Luego de esto vienen los comentarios positivos de parte del medio social, así como un alivio relativo con respecto a los procesos de cuidado diario pero, debido al impacto negativo en la salud y el doloroso del laceado químico, tampoco resulta ser una opción factible para el manejo del cabello, por lo que no es de extrañar que eventualmente las mujeres busquen otras opciones.

La toma de conciencia étnica es algo que suele acompañar la decisión de volver al pelo natural, después en algunas veces, pero se da esta ruptura en la que se asume el pelo rizo como una expresión de la africanía, que a su vez favorece la construcción de una imagen corporal más saludable alrededor de narrativas decolonialistas, más centradas en la propia satisfacción que en la satisfacción de la sociedad reivindicando de la africanía y el mestizaje, aun sin tener necesariamente una consciencia completa de ello.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Acción Afro Dominicana (2016): "Pelo afro-ondulado: racista "colegio dice que ésta "nueva moda" es de tigueras, y locas". En <http://accionafrodominicana.blogspot.com/2016/07/pelo-afro-ondulado-racista-colegio-dice.html> (15 de mayo, 2018).

Albert, Celsa (1990): *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo: Ediciones CEDEE.

Andújar, Carlos (2007): *Identidad Cultural y Religiosidad Popular*. Santo Domingo: Letra Gráfica.

Andújar, Carlos (2015): *Presencia negra en Santo Domingo*. Santo Domingo: Letra Gráfica.

Báez, Tomás (1977): *La mujer aborigen y la mujer en la colonia*. Santo Domingo: Premios Shell.

Liriano, Alejandra (1992): *El papel de origen africano en el Santo Domingo colonial, siglos XVI-XVII*. Santo Domingo: Populares feministas.

Candelario, Ginetta (compiladora) (2005): *Miradas desencadenantes. Los estudios de género en la República Dominicana*. República Dominicana: Letra Gráfica.

Contretas, Carolina (2014): "Discriminación en la República Dominicana: Un llamado". En <https://www.missrizos.com/2014/07/04/discriminacion-en-la-republica-dominican-un-llamado/> (20 de febrero, 2018)

Corcino, Pinky (2014): "La Junta Central Electoral se "enreda" en el pelo crespo de las dominicanas". En [http://www.7dias.com.do/portada/2014/07/07/i167548\\_junta-central-electoral-enreda-pelo-crespo-las-dominicanas.html#.WySRNvXB\\_IW](http://www.7dias.com.do/portada/2014/07/07/i167548_junta-central-electoral-enreda-pelo-crespo-las-dominicanas.html#.WySRNvXB_IW) (20 de febrero, 2018).

Fortuna M., Sorannia (2017): "Diputados reciben organización española interesada en colaborar con el fortalecimiento de la familia dominicana". En <https://www.eldiputado.org/single-post/2017/09/18/Diputados-reciben-organizaci%C3%B3n-esp%C3%B1ola-interesada-en-colaborar-con-el-fortalecimiento-de-la-familia-dominicana> (25 de febrero, 2018).

Grasalss, Patricia (2013): "El cabello natural versus escuelas dominicanas". En <http://hoy.com.do/el-cabello-natural-versus-escuelas-dominicanas/> (20 de febrero, 2018).

King, Vanessa; Niabaly, Dieynaba (2013): "The Politics of Black Womens' Hair". En revista *Journal of Undergraduate Research at Minnesota State University, Mankato*, vol. 13, artículo 4.

Le Breton, David (1990): *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Murray, Gerald F.; Ortiz, Marina (2012): *Pelo bueno, pelo malo*. Santo Domingo: FONDOMICRO.

OPD-FUNGLODE(2018): *Panorama evolutivo de la mujer dominicana al año 2018* (compendio multidisciplinar). Santo Domingo: Ediciones OPD-FUNGLODE.

# **FORMAS DE HABITAR LA CIUDAD DE SUJETXS FEMINIZADXS EN TIJUANA**

MELINA AMAO CENICEROS

# FORMAS DE HABITAR LA CIUDAD DE SUJETXS FEMINIZADXS EN TIJUANA

## I. INTRODUCCIÓN

Tanto los estudios de género como los estudios urbanos con perspectiva socioespacial han desarrollado investigaciones que cruzan los ejes género, espacio, violencia y cuerpo, focalizándose en diversos aspectos, ya sea de carácter sociocultural (sociosimbólico) o político (desde la ciudadanía o el derecho a la ciudad). Si bien los enfoques son distintos, en todos los casos la problematización del uso de espacio urbano y su relación con el sistema sexo-género ha confirmado que la ciudad se vive de manera diferenciada entre *hombres* y *mujeres* (en su sentido sexo-género dominante) y corporalidades disidentes al binarismo sexual. Entendemos en este trabajo a la ciudad contemporánea como un modelo social atravesado por múltiples ejes de poder, de donde ponemos la centralidad en el género como sistema de jerarquización de cuerpos. Afirmamos que la relación sujeto-espacio está mediada por los regímenes de visualidad corporal que devienen del orden global de género, en tanto estos dictan los repertorios interaccionistas en el encuentro urbano. No empleamos el concepto *mujer* como una categoría anclada en la asignación social –ergo genital– de género, sino que focalizamos el estudio en *lxs sujetxs feminizadxs*<sup>1</sup>, esto es: en personas que performen o desplieguen el género desde lo femenino, como pueden ser mujeres cis y trans. El enfoque que nos permite llegar ahí es, por lo tanto, crítico del género, concretamente transfeminista. Se hablará de tácticas cotidianas incorporadas ante la experiencia espacial urbana, en términos de *conocimiento espacial* (Alicia Lindón), de una *memoria de prevenciones* (Susana Rotker), y de la *construcción de relaciones* de orden afectivo, sensorial y simbólico con el medio en el cual se vive (Moralba Maldonado), esto en un cruce analítico entre la teoría y el trabajo de campo. Esta ponencia coloca, además, la dimensión emocional como determinante en la significación de las experiencias urbanas, en su sentido fenomenológico, para pensar en los efectos de estas en la producción de subjetividad y las consecuentes formas de habitar la vida cotidiana urbana en Tijuana. Este trabajo forma parte de mi investigación doctoral, dentro del programa de Doctorado Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte, y es de carácter transdisciplinar poniendo en diálogo estudios de género, estudios urbanos, estudios de la visualidad, y estudios sociales del cuerpo y las emociones.

## II. DE LA METRÓPOLIS A LA POSTMETRÓPOLIS

La ciudad contemporánea bajo la lógica industrializada se organiza a partir de múltiples flujos simbólicos, que develan no solo diversidad de dinámicas y sujetos sino además asimetrías originadas en gran medida por las relaciones económicas que se tejen dentro y fuera de sus contornos. La ciudad funge, así, como “interconector de fusión y difusión, crecimiento implosivo y explosivo, una ciudad del Primer, Segundo y Tercer Mundo en una sola ciudad” (Soja, 2008: 225), lo que le convierte en una “condensación cosmopolita de todas las culturas” (Soja, 2008: 225).

---

<sup>1</sup> El empleo de la X (equis) en sustitución de las vocales es un estilo de redacción considerado “disidencia gramatical” por colectivos y activistas queer que busca la inclusión de lo femenino y lo masculino, o bien, la renuncia al binarismo (fuente: [http://www.eldiario.es/zonacritica/Todas-todes-historia-disidencia-gramatical\\_6\\_659044117.html](http://www.eldiario.es/zonacritica/Todas-todes-historia-disidencia-gramatical_6_659044117.html)). Dado que el planteamiento de este estudio tiene una base transfeminista, se ha optado por emplear dicho estilo gramatical, destacando con el formato de letras itálicas aquellas palabras transformadas mediante la equis, en reconocimiento de que se trata de una forma no convencional de escritura.

Precisamente Simmel, desde un enfoque sociológico, identificó a principios del siglo pasado tal imbricación de elementos en la estructura social de las metrópolis, enmarcadas en lo que denominó la *condición moderna*, misma que –en términos muy llanos– implica que todo interactúa con todo. Pero esto es mucho más complejo, ya que dicha interacción da cuenta de una multiplicidad de dimensiones que operan en la producción de subjetividad, la cual en Simmel se presenta bajo las nociones de personalidad, actitud, vida síquica y disposición mental (Simmel, 1988). De principio cabe situar el punto de partida de Simmel: la Modernidad, modelo que el autor observa desde el mundo occidental, como una transición paradigmática de la sociedad tradicional hacia una caracterizada mayormente por la emergencia del individualismo, como resultado de las exigencias de la misma vida social, prefijada por la economía monetaria.

Lo anterior es importante porque establece la relación entre mundos exterior e interior, sin necesariamente hablar de una especificidad espacial en tanto lugar o territorio sino como modelo social, cuyos estímulos producen efectos individuales pero compartidos. Edward Soja refiere con el concepto postmetrópoli a “un modelo arquetípico del desarrollo social y económico contemporáneo (...), una realidad metafísica, un lugar donde lo real y lo imaginario se entremezclan de forma persistente” (Soja, 2008: 217). De manera que hablar de ciudad no es hablar de territorios locales, sino de “una socialidad recompuesta (...) fluida, fragmentada, descentralizada y reorganizada en complejos patrones”, dichos patrones caracterizados por “múltiples ejes de poder y estatus diferenciales” (Soja, 2008: 374-375) que producen y reproducen la desigualdad. Precisamente un aspecto que le preocupa a Soja es la normalización de la desigualdad social “como una parte intrínseca a todas las sociedades capitalistas contemporáneas” (Soja, 2008: 374-375), como un elemento más de los que dan forma y sentido a la vida social.

### III. EL GÉNERO: MODELO GLOBAL DE JERARQUIZACIÓN DE CUERPOS

Este estudio problematiza la noción de género desde la deconstrucción para entenderle como un sistema, régimen o aparato que produce ficciones políticas<sup>2</sup>. Entendemos al género como “el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume” (Butler, 2006: 70).

El género como sistema, *sistema sexo-género* en términos de Gayle Rubin (1996), requiere de dispositivos que operen como legitimadores de los discursos binarios que le naturalizan; entre ellos, los medios de comunicación masiva que posibilitan la circulación de flujos semiótico-corporales, al ser “fuentes de imágenes y narrativas con las cuales construimos un sentido de lo que somos y del repertorio de conductas posibles y apropiadas” (Connell, 2006: 187). De esta manera, aludir a un orden global de género es hablar de la invención y masificación de un discurso binario dominante, social y no biológico, con relación a lo femenino/masculino y sus requerimientos corporales, mediante dispositivos que participan de la producción de dicho discurso, dispositivos entre los que, además de los medios masivos, se encuentran la medicina, la legislación, la familia, la religión y los sistemas educativos, y también otras “fuentes menos evidentes, como el lenguaje, el arte, la literatura, el cine y la teoría” (Preciado, 2008: 83). Por ello, entendemos aquí al género desde la teoría queer como “el efecto del cruce de las representaciones discursivas y visuales que emanan de los diferentes dispositivos institucionales” (Preciado, 2008: 83).

---

<sup>2</sup> Es necesario mencionar el amplio desarrollo teórico-conceptual de Michel Foucault respecto al cuerpo y el poder, donde nociones como biopoder y biopolítica ponen el énfasis en las estructuras, relaciones y tecnologías que se ejercen eficazmente sobre los sujetos incorporando (en el cuerpo y la subjetividad) la dominación de manera disciplinaria.

El sistema/régimen de género es “tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, un sistema de representación que asigna significado (...) a los individuos en la sociedad” (De Lauretis, 2000: 11), y atraviesa escalas globales y locales, esferas pública y privada.

Una propuesta conceptual de esta investigación es hablar de *regímenes de visualidad corporal* del orden de género<sup>3</sup> para aludir que el criterio de asignación de género es visual-corpóreo-genital, lo cual deviene en la incorporación de los discursos sexo-genéricos (que, como sabemos, son sociales<sup>4</sup>), siendo la visualidad corporal nuestro mediador hacia el espacio social en tanto semiótico, es decir, en tanto condensación de significados sociales clasificatorios.

Los regímenes de visualidad corporal del orden de género determinan los repertorios interaccionistas, donde “mujer” y “hombre” se presentan como lecturas corporales que posicionan a los sujetos de forma diferenciada en los distintos escenarios de la vida cotidiana.

#### IV. EL HABITAR: EXPERIENCIA, CONOCIMIENTO Y MEMORIA ESPACIAL

Las experiencias son heterogéneas aun siendo geográficamente localizadas, los sujetos experimentan la ciudad a través y a partir de una multiplicidad de condiciones, que encuentran como primer referente la dimensión corporal en su entendido sensorial (Durán, 2005), pero también social-visual-genérico y emocional. Las experiencias específicas producen formas asimismo específicas de relacionarse con el entorno y con las/los demás. En esta relación espacio-sujeto-experiencia tenemos que “las formas en que vivimos en el espacio afectan a nuestras ‘alineaciones corporales, comportamiento y orientación’...” (Puwar (2004) formula de Grosz (1999)), pues precisamente “la experiencia espacial de cualquier habitante (...) integra necesariamente lo espacial desde la propia corporeidad” (Lindón, 2012: 70). La espacialidad, que es abstraída/significada/interpretada por los sujetos, produce y modela sentidos y, en ello, acciones; por lo que no escapa del proceso mismo de la vida sino que le constituye:

La espacialidad también se moviliza y proyecta en las prácticas y por lo mismo, se constituye en una circunstancia permanente de la vida, de la cual emana la condición del habitante en el sentido existencial de la expresión. En toda experiencia espacial se incluyen los significados y sentidos que le otorgamos a nuestros espacios de vida. Toda experiencia vital de un sujeto es una experiencia espacial (Lindón, 2012: 70).

Vincular lo anterior a la experiencia urbana nos conduce al concepto de *conocimiento espacial*, el cual es corpóreo-emotivo. Alicia Lindón (2016) destaca: “si se considera que en toda experiencia espacial siempre se presenta algún nivel de emociones y de pensamiento, resulta que ese conocimiento espacial eficiente para el desplazamiento en cuestión puede alterar las emociones” (Lindón, 2016: 18). Este *conocimiento espacial práctico* “se adquiere, como todo el conocimiento de sentido común, en la vida práctica y tiene la especificidad de que se va fijando en nuestro cuerpo, a ello se lo suele denominar ‘incorporación’...”, es decir: “el proceso por el cual se encarna [dicho conocimiento], involucra diversas dimensiones, [y] se registra en la memoria espacial” (Lindón, 2016: 17).

Ahora bien, la *memoria espacial* –configurada por el *conocimiento espacial* surgido de la *experiencia* misma, indisociablemente corpórea-emotiva– se manifiesta en los modos de *habitar*, es decir, en “la relación con el espacio a nuestro alrededor” (Giglia 2012: 9), una relación dinámica en tanto “proceso continuo de interpretación, modificación, simbolización del entorno que nos

---

<sup>3</sup> El orden de género como noción retomada de lo que Connell denomina el orden global de género.

<sup>4</sup> Discursos “sociales” en un sentido amplio: discursos económicos-políticos, neoliberales-coloniales.

rodea, con lo cual lo humanizamos, transformándolo en un lugar moldeado por la intervención de la cultura” (Giglia 2012: 9). En términos más sencillos, habitar es “la manera como la cultura se manifiesta en el espacio, haciéndose presente mediante la intervención humana” (Giglia 2012: 9), definición que encuentra antecedente en el planteamiento de Heidegger (1994). Habitar es “la relación con el espacio expresada por las prácticas de los individuos”<sup>5</sup> (Stock, 2011), prácticas “asociadas con las representaciones, valores, símbolos, imaginarios que tienen ubicaciones geográficas” (Stock, 2011).

## V. TIJUANA: HABITABILIDAD DIFERENCIADA

Existen cuerpos femeninos de diferentes tipos, es decir, el binarismo sexo-género no reduce las posibilidades corporales a una sola visualidad de femenino y otra de masculino, sino que existen corporalidades que desplazan las nociones dominantes “más allá del binario naturalizado” (Butler, 2006: 71) al hablar de transgénero o –como apunta Butler– *gender blending*, *cross-gendert* y *gender trouble*. Estos cuerpos, significados de maneras específicas, experimentan el espacio de manera diferenciada frente a otros cuerpos en cuyas narrativas visuales no se disputan las nociones dominantes de género. La campaña “Tijuana segura para las mujeres” da cuenta de dicha diferencia: fue impulsada en abril 2017 por iniciativa de una activista transgénero (en coordinación con INMUJER) tras vivir una agresión en el transporte público en enero de ese mismo año. La campaña reconoce que las mujeres y niñas trans y cis experimentan vulnerabilidades en el espacio urbano por su condición de género.

Tijuana es una ciudad fronteriza que como otras presenta significativos problemas en el ámbito del acceso a la justicia y del derecho a la no violencia. Para contextualizarla en el marco de la violencia contra las mujeres, en 2016 dio inicio la solicitud para activar la Alerta de Género en el estado de Baja California ante el elevado número de feminicidios registrados de 2008 a ese año<sup>6</sup>, alerta que en el caso de la solicitud en esta entidad reconoce la violencia de la que son objeto las mujeres transexuales y hombres gays “que por su apariencia femenina son víctimas de crímenes de odio que tampoco son contabilizados y que son parte de la violencia misógina que se sobrevive en la región”<sup>7</sup>. A la fecha la solicitud no se ha aprobado, pero da cuenta de cuerpos específicos que experimentan violencias específicas: son cuerpos femeninos o feminizados. Si ha sido problemático en términos oficiales hablar de la violencia feminicida y de los crímenes de odio que se presentan en la región, es aún más difícil con otro tipo de violencias menos visibles, como el acoso callejero: estadísticamente no existe instrumento que mida de manera precisa los índices de acoso callejero hacia las mujeres (cis o trans), sino que la violencia de género más documentada es la “violencia de pareja íntima” (INEGI, 2008)<sup>8</sup>. Si bien el estudio aquí planteado no es cuantitativo, cabe señalar que en la consulta de cifras para enmarcar el fenómeno a estudiar se identificó la falta de indicadores que permitan de manera estadística una aproximación a los diversos tipos de violencia contra las mujeres<sup>9</sup>, así como la ausencia de un reconocimiento de las violencias por minorización sexual.

---

<sup>5</sup> Las referencias a la obra de Mathis Stock se presentan aquí traducidas (francés-español) por la autora de esta ponencia. Es posible que otros autores presenten variaciones en la interpretación de Stock.

<sup>6</sup> De donde un 60% de los feminicidios en el estado durante dicho periodo se registraron en Tijuana, quedando fuera de la contabilización los asesinatos a mujeres trans. Fuente: Alerta de Género en BC.

<sup>7</sup> Fuente: Alerta de género BC. Consultado en: <https://alertadegenerobc.org/solicituddeclaratoriaavgbc/>

<sup>8</sup> “Avances en la definición de un conjunto básico de indicadores internacionales para medir la violencia contra las mujeres”, exposición a cargo de Eva Gisela Ramírez Rodríguez, Subdirectora de Estadísticas Sociales y de Violencia contra la Mujer de INEGI.

<sup>9</sup> Encuentro Internacional de Estadísticas de Género, año 2000.

## VI. EL ESPACIO URBANO GENDERIZADO

Acompañando las teorizaciones con relación a la desigualdad que produce el orden global de género en todo ámbito de la vida social, numerosos estudios confirman que el espacio urbano (particularmente en América Latina) es un espacio masculino en tanto dominio de este.

En el encuentro urbano con *los otros*, es el sujeto masculino el que representa la amenaza hacia el sujeto femenino ante las agresiones sistemáticas perpetradas por hombres en el uso de *las calles*. Solo pensemos en el acoso callejero. Lo señala Paula Soto (2012: 305) al mencionar que “las amenazas del género masculino” van desde “un silbido, un piropo, un acercamiento sexual, miradas hostiles, comportamientos corporales invasivos”. Ello deriva en que no se pueda “disfrutar plenamente de las ciudades” (Soto, 2012: 305) desde la experiencia urbana de las mujeres. La percepción de amenaza –continúa Soto (2012: 305)– conlleva a “sentirse no acogidas en el espacio público o la percepción de ser cuerpos fuera de lugar”.

Las experiencias de las mujeres y de todo sujeto femenino o feminizado (entendiendo la feminización como un proceso histórico de subordinación de cuerpos) son limitadas en el espacio urbano, en los contextos de América Latina principalmente, por la sola diferenciación binaria femenino/masculino enmarcada en un contexto cultural patriarcal.

## VII. ¿HABITANTES O VÍCTIMAS-EN-POTENCIA?

Entre los ‘peligros’ de la ciudad, Sergio Tomé (2005) enlista en primer lugar a la *violencia* como “peligro existente en la proliferación de conductas irracionales vinculadas al estilo de vida” (Tomé, 2005: 112), reconociendo principalmente la violencia de género y la violencia juvenil. Refiere al arquetipo de la mujer-objeto, al comportamiento ofensivo de grupos de jóvenes y al machismo, como los rasgos que enmarcan (y explican) tales comportamientos. Por otro lado, Jesús Martín-Barbero (2000: 31), al estudiar el poder de los medios de comunicación en la construcción de los miedos en la ciudad, apunta hacia “un orden construido con la incertidumbre que nos produce el otro”, y explica que “los miedos son clave de los nuevos modos de habitar y de comunicar, son expresión de una angustia más honda, de una angustia cultural”.

Cabe aquí referir a la obra de Susana Rotker (2000) en la que estudia el miedo en la ciudad cuestionando la configuración de la *ciudadanía*, desde una postura que enfatiza la relación entre el *miedo* y la *violencia urbana*, al tiempo en que ubica la experiencia misma de “las vivencias cotidianas” que –desde su perspectiva– apuntan “al sentimiento urbano de indefensión generalizada” (Rotker, 2000: 16). Refiere los vacíos estructurales (discursivos y políticos) en los que se enmarcan las violencias, mismas que –señala– se registran en el cuerpo: “En el cuerpo expuesto a la violencia se escribe una nueva condición ciudadana: la de víctima-en-potencia” (Rotker, 2000: 18), condición delineada por el miedo originado en el sentimiento-sensación de desprotección y descontrol. Si bien puede parecer determinista la categoría *víctima-en-potencia* como “nueva condición ciudadana”, podemos darle espacio frente a las situaciones objetivas de violencia y vulnerabilidad de las ciudades latinoamericanas, donde resulta una categoría *apropiada* (en tanto adecuada) y *apropiable* (como experiencia cotidiana): en la Ciudad de México, 9 de cada 10 mujeres han experimentado distintos tipos de violencia tan solo en el transporte público, según reportó UN Women<sup>10</sup> en noviembre de 2016.

---

<sup>10</sup> UN Women es la Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer). El dato citado puede consultarse en <http://www.unwomen.org/en/news/stories/2016/11/improving-womens-safety-in-mexico-city>.

## VIII. TÁCTICAS COTIDIANAS DE *SUJETXS FEMINIZADXS*: COMPRESIÓN ESPACIAL Y CORPORAL

Como resultado de cinco entrevistas abiertas<sup>11</sup> que realicé en Tijuana, Baja California (México), empleando la metodología del diálogo (Corona y Kaltmeier 2012) como un acercamiento horizontal, ha sido posible identificar ciertos ejes temáticos a profundizar. Recuperamos cuatro casos:

- Estudiante universitaria: a partir de experiencias cotidianas de acoso sexual callejero, principalmente manifestadas en miradas y susurros, ha optado por modificar su modo de vestir (ya no usa *shorts*), evita el contacto visual con hombres en su tránsito en las calles, y en su ruta de transporte colectivo decide descender del transporte cuando lo hace el penúltimo pasajero para no ser la última e ir sola con el taxista (sic).
- Activista: a partir de una agresión de un chofer de taxi colectivo, que consistió en bajarla del vehículo antes de llegar a su destino y, posteriormente, intentar arrollarla; ha optado por encerrarse (sic), es decir: no sale de su casa si no tiene quién la acompañe.
- Trabajadora del sector maquilador: tras una experiencia en taxi libre donde el chofer amenazó con no dejarla bajar, ante lo cual ella se aventó del taxi en movimiento hacia la calle para huir; la mujer ya no viaja sola (prefiere el transporte colectivo), evita vestir con escote, y alza la voz ante las situaciones de acoso que atestigüa en el momento en que ocurre el evento, para exhibir al acosador. Si debe caminar una calle a oscuras, prefiere hacerlo por el camellón a fin de poder tener rango visual hacia las aceras de ambos lados de la avenida.
- Trabajadora y estudiante: Después de experiencias de agresión sexual en el transporte público (fue toqueteada por un hombre quien además le dijo “el transporte es público, si no te gusta esto pues anda en carro”), y experiencias de acoso exhibicionista por un hombre masturbándose públicamente; la joven decide borrarse lo más posible del espacio público: usar ropa “no llamativa”, caminar lento hasta que vea que no hay amenaza, silenciarse ante las injusticias.

En cuanto a las emocionalidades y los agenciamientos, es posible sintetizar lo siguiente:

- Las experiencias recuperadas coinciden que la sensación de inseguridad y de riesgo se eleva dentro del transporte.
- Las amenazas que identifican son agresiones sexuales (acoso verbal, miradas, toqueteos...) por parte de sujetos masculinos.
- Enuncian la emocionalidad de dichas experiencias como frustración, enojo (“coraje”), miedo, así como una imposibilidad por reaccionar (confrontar al agresor) bajo la idea de que ello las vulneraría más.
- La mayoría de las tácticas son de repliegue hacia espacios privados y repliegue del cuerpo, entendido como “pasar inadvertida”.
- Dos de ellas interpusieron denuncia (aquellas cuyo agresor fue un chofer de taxi), pero ante la impunidad optaron por acciones alternativas muy distintas: una de las

---

<sup>11</sup> Realizadas en abril y diciembre de 2017, y en mayo y junio de 2018.

mujeres investigó la identidad y el paradero de su agresor para comunicarlo a “unos amigos”, quienes golpearon brutalmente al taxista y quemaron su taxi. La otra, encabezó una campaña junto con las instituciones del ayuntamiento para generar conciencia sobre la necesidad de un transporte seguro para las mujeres. Ambas reconocen que ello no modifica las condiciones cotidianas de vulnerabilidad, y emocionalmente no han recuperado la tranquilidad de estar en el espacio público.

En estos casos, la experiencia de ciudad deviene inhibida frente a la posibilidad que las mujeres perciben como latente de ser agredidas, lo que conlleva a que modifiquen sus prácticas cotidianas de visualidad corporal al menos en lo cosmético (vestimenta), horarios y recorridos urbanos para evitar las agresiones, que en todo momento tienen como figura agresora a sujetos masculinos. Comprimen sus cuerpos y sus recorridos.

De esta forma se puede hablar de un miedo urbano construido hacia el entorno a partir no de la materialidad del mismo sino de las interacciones violentas que en este tienen lugar. Miedo urbano que pone en acción “las relaciones afectivas que movilizan los sentidos, por la vía de la interpretación simbólica y sensorial de un objeto o imagen” (Maldonado, 2005:110). Hay una ruptura con la espacialidad enmarcada en la ruptura de relaciones sociales del orden de género:

“Al no crearse en la sociedad relaciones de orden afectivo con el medio en el cual vive, y más importante aún, que ella misma ha construido, se genera un desfase, que es una relación en sentido negativo, generadora de malestar” (Maldonado, 2005:110).

Así, la ciudad se habita a partir de una corporalidad significada socialmente, por lo tanto jerarquizada, que posibilita/limita las experiencias de ciudad, lo que media la significación misma del entorno.

## IX. EL MIEDO-RIESGO A LA VULNERABILIDAD

Es a partir de las revisiones teóricas y empíricas aquí presentadas que propongo referir al *miedo-riesgo* a la vulnerabilidad en el espacio urbano, destacando con ello la producción de una subjetividad-emocionalidad del miedo enmarcada en condiciones objetivas de riesgo. Miedo-riesgo como una asociación de palabras que, unidas, condensan la dialéctica de la experiencia urbana femenina o feminizada.

Los modos de habitar la ciudad por las participantes se constituyen por tácticas cotidianas (en términos de Michel De Certeau, 1997) de circulación y no circulación de espacios urbanos, mediadas por la sensación de riesgo. De esta forma, señalo que la ciudad se habita de forma *generizada*, esto es: opera bajo la lógica del orden sexo-género que naturaliza posiciones y disposiciones de lo masculino/femenino donde al sujeto reconocido como masculino se le coloca socialmente en dominación, mientras que al femenino en subordinación, lo que deviene en modos diferenciados de habitar, en el que elementos como vulnerabilidad, violencia, riesgos y miedos están presentes en la experiencia urbana cotidiana corporal-emocional de quien ocupa la posición femenina o feminizada del campo social. Ese habitar *generizado* no solo produce experiencias urbanas condensadas en una memoria espacial sino además agenciamientos individuales y acciones colectivas, es decir, la ciudad como espacio *generizado* no se vive de manera pasiva e irreflexiva, sino activa y consciente.

## X. A MANERA DE CIERRE

No pretendemos agrupar las experiencias de las mujeres borrando las especificidades de cuerpo vivido al referir a la categoría *sujetxs feminizadx*, sino que nos interesa discutir el lugar social que se le confiere a los cuerpos cuerpo leídos como femeninos frente al que es leído como masculino en términos de expansión/repliegue en el habitar cotidiano.

En cuanto a las vulnerabilidades, quizá sea posible hablar de grados de vulnerabilidad en las experiencias de cuerpos cis y cuerpos trans, pero no ha sido el interés en este momento de la investigación colocar en la discusión las diferencias o posibles diferencias. Por ello, en el apartado “Tácticas cotidianas de *sujetxs feminizadx*: compresión espacial y corporal” no quisimos distinguir cuáles casos corresponden a mujeres cis y cuáles a mujeres trans, pues las agresiones vividas no fueron transfóbicas sino misóginas. La categoría “ciudadana” propuesta por Rotker de *víctima-en-potencia* la encarnan todas.

Como actualización a las experiencias recuperadas en trabajo de campo, una de las participantes cambió de domicilio a San Diego, California, y se encuentra en proceso migratorio. Si bien su decisión cuenta con varios factores, la agresión vivida en Tijuana sumó a ellos. Sin embargo, pese a la apariencia de una vida más tranquila en los Estados Unidos, relata que vive mayores acosos de tipo sexual cuando va caminando en el espacio público; y en su imaginario se han añadido riesgos no asociados solo al género sino a la racialización. Podemos ver que los regímenes de visibilidad corporal activan la conciencia de una amplia variedad de categorías de jerarquización corporal a partir de la localización geográfica/cultural.

## XI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Butler, Judith 2006, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona.

Connell, Raewyn 2006. “Desarrollo, globalización y masculinidades.” Págs.185-2010. En Careaga, Gloria y Salvador Cruz Sierra (coords). *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, D.F: PUEG/UNAM.

Corona, Sarah y Olaf Kaltmeier 2012, *En Diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Edisa. México.

De Certeau, M. (1997). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

De Lauretis, Teresa, 2000, *Tecnologías del género*, en *Diferencias*, Madrid, editorial Horas y Horas.

Durán, M. Á. (2005), *Análisis sensorial de la ciudad*. En *La ciudad compartida: conocimiento, afecto y uso*, Madrid: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España.

Giglia, A. (2012). *El habitar y la cultura: perspectivas teóricas y de investigación*. Barcelona-México: Anthropos Editorial-UAM.

Heidegger, M. (1994). *Construir, habitar, pensar*. En Eustaquio Barjau (trad.), *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.

Lindón, A. (2012), *¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebeswelt?*. En *Geografías de los imaginarios* (pp. 65-86), México: Anthropos-UAM.

Lindón, A. (2016). Las geografías culturales de las afectividades encarnadas. En Lan Diana (comp.) Geografías en Diálogo. Debates contemporáneos. Tomo II. (pp. 9-24). Buenos Aires: UNCPBA.

Maldonado Brito, Moralba 2005, El paisaje y el miedo urbano, en La ciudad y el miedo, Coloquio de Geografía Urbana, Universitat de Girona.

Martín-Barbero, Jesús 2000, “Ciudad entre medios y miedos”, en Ciudadanías del miedo. Nueva Sociedad, Caracas, Pp. 29-38.

Preciado, Beatriz, 2008, Testo Yonqui, Espasa-Forum, Madrid.

Puwar, N. (2004) Space invaders. Race, Gender and Bodies Out of Place. Oxford: Ed. Berg.

Rotker, Susana 2000, “Ciudades escritas por la violencia”, en Ciudadanías del miedo. Nueva Sociedad, Caracas, Pp. 7-22.

Rubin, Gayle 1996, “El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”, en El género: la construcción social de la diferencia sexual, M. Lamas (comp.), México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM.

Simmel, Georg 1988: “La metrópolis y la vida mental”, en Mario Bassols et al: Antología de sociología urbana. UNAM, México, Pp. 47-61

Soja, E. (2008). Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones. España: Ed. Traficantes de Sueños.

Soto, Paula. 2012. “Espacio, lugar e identidad. Apuntes para una reflexión feminista”. En Mujeres y hombres en el mundo global. Antropología feminista en América Latina, coordinado por Carmen Gregorio Gil y Martha Patricia Castañeda Salgado, México: Siglo XXI, pp. 294-309.

Stock, M. (2011), L’habiter comme pratique des lieux géographiques. EspacesTemps.Net, Francia. Consultado en: <http://www.espacestemp.net/document1138.html?format=print>

Tomé, Sergio 2005, “Los miedos en la ciudad”, en La ciudad y el miedo, Coloquio de Geografía Urbana, Universitat de Girona, España, Pp. 109-114.

**A IGUALDADE DE GÉNERO NA OBRA CÍVICA  
E LITERÁRIA DA PEDAGOGA FRANCISCA  
SENHORINHA**

ANTÓNIO ROSA DE ALMEIDA  
JOÃO BARTOLOMEU RODRIGUES  
LEVI LEONIDO FERNANDES DA SILVA  
ELSA MARIA GABRIEL MORGADO

# A IGUALDADE DE GÊNERO NA OBRA CÍVICA E LITERÁRIA DA PEDAGOGA FRANCISCA SENHORINHA

## I. INTRODUÇÃO

Devido à complexidade nos parâmetros da construção da História, tornou-se necessário um estudo mais abrangente em relação ao discurso feminino no romance do século XIX e à participação das mulheres no campo da literatura de então. Os fatores que revelam questões femininas voltadas para a comunicação social e suas ações envolvendo a problemática das mulheres do século XIX possibilitaram reflexões que podem contribuir para uma história mais completa da literatura brasileira, numa tentativa de rever o cânone literário e de tentar contribuir para outra trajetória dos estudos literários que contemple produções de autoria feminina e, ainda, de temática voltada aos assuntos de interesse da mulher na sociedade que, até então, permaneciam empoeiradas e guardadas em arquivos de biblioteca. Os estudos que analisam o discurso feminino confirmam as limitações na esfera gênero e marcam a evolução de cada tempo na história das mulheres. Vale salientar que a questão das relações de gênero vem desabrochando nos últimos anos, percorrendo o viés das narrativas.

Os estudos culturais têm como um dos princípios fundamentais reconstituir a tradição de um povo, com questionamentos capazes de compreender fatores sociais. A fim de que os fluxos comportamentais se revigorem e possam contribuir com o desenvolvimento planetário, a cada passo da história, as relações de gênero buscam articular a dialética do texto e o mistério que a ele se prende. A partir de 1970, consolidou-se o termo gênero para definir a caminhada literária, estabelecer a diferença sexual, analisar as experiências masculinas e femininas no contexto histórico social e econômico de uma nação.

As representações das mulheres no mundo literário ocorrem a partir de suas lutas sociais, tendo em vista as relações de poder. Saindo do seu espaço doméstico, as mulheres começaram a se organizar, criando os movimentos feministas para divulgação de suas idéias como direito ao voto, à educação, ao trabalho remunerado e também às questões abolicionistas, enfim, a defesa da classe dos menos favorecidos.

Diante dessas considerações, busco no século XIX requisitos para compreender a história das mulheres e verificar a representatividade de Francisca Senhorinha da Motta Diniz no cenário nacional e sua colaboração para a história das mulheres enquanto escritoras. O século XIX assinalou, com tenacidade, a consagração da mulher na vida social.

Em Campanha, no Sul do Estado de Minas, a força da educação escolar operou de forma significativa nas ações inovadoras da sociedade e trouxe para o espaço público nomes relevantes para a construção desse mundo novo. Francisca Senhorinha da Motta Diniz, educadora exemplar na sociedade do Sul de Minas, se consagrou no contexto histórico brasileiro. Nascida em São João Del Rei, foi professora, diretora de colégio, escritora e dona de jornal. Dedicou, ainda, grande parte de sua vida às questões sociais. Com sua crença no progresso, afirmava que toda mulher deveria ter uma educação completa para ajudar no crescimento social.

## II. FRANCISCA SENHORINHA: VIDA E OBRA

Em 1873, Francisca Senhorinha publica seu jornal O Sexo Feminino, retratando a importância da educação, o direito ao voto feminino, ao trabalho, enfim, tudo que era negado à mulher. Nesse semanário, mostrava as restrições possíveis de caráter social, cultural e político em

relação ao sexo feminino. Apesar das dificuldades que a mulher brasileira enfrentava para garantir sua liberdade e seus direitos, Francisca Senhorinha permanecia confiante em sua luta. Mesmo sendo dona de casa, mãe e preocupada também com os afazeres domésticos, Senhorinha destacava sempre o perfil da mulher do futuro mediante a independência econômica, o trabalho e a dignidade pessoal. O livro *A Judia Rachel*, que insere Francisca Senhorinha como escritora de romances, num período marcado por produções masculinas ou, em alguns casos, de produções que se destinam à leitora, mas cujos autores se valem de pseudônimos femininos para se aproximar mais de seu público-alvo, simulando cumplicidade. Ultrapassando as barreiras impostas pela sociedade patriarcal, em 1886, Francisca Senhorinha escreve a quatro mãos, em co-autoria com sua filha, Albertina da Motta Diniz, uma obra de costumes orientais situando no primeiro plano as ações femininas e, com isso, reestruturando a participação da mulher na sociedade através da literatura.

Francisca Senhorinha representa toda a força e a resistência feminina no século XIX, seja como educadora, diretora de escola, escritora, redatora, proprietária de jornal e dona de uma escola. Seu nascimento foi em São João Del Rei. Seus pais eram Eduardo Gonçalves da Motta e Gertrudes Alves de Melo Ramos. Francisca Senhorinha era casada com o senhor José Joaquim da Silva que tal como Francisca era professor e também advogado. José Joaquim era proprietário do jornal *O Monarquista*. Com Francisca Senhorinha teve três filhas, Amélia Diniz, Albertina Diniz e Elisa Diniz Machado. Junto com sua filha Albertina Diniz, Francisca Senhorinha escreveu o romance *A Judia Rachel*, em 1886 e antes, em 1880, publicou uma revista, *Primavera*, de duração de um ano, cujo objetivo era de cunho cultural e instrutivo. Registre-se ainda o pormenor de Francisca Senhorinha “ter sido uma mulher bastante influente na sociedade, bem como a particularidade de ter mantido uma amizade virtuosa com a família real, o imperador D. Pedro II e sua filha, a princesa Isabel” (Duarte, 2003, p. 153).

Francisca Senhorinha usou seu grande prestígio para conscientizar as mulheres e os menos favorecidos a se posicionarem de maneira digna na sociedade, demarcando o seu papel, em virtude dos direitos do cidadão. O “valor das lutas sociais travadas pelos grupos feministas, a favor da emancipação e inserção da mulher na sociedade, fez de Francisca Senhorinha um nome marcante na época, conferindo, assim, ao século XIX um significativo papel para a história feminina no Brasil” (Buitoni, 1986, pp. 222-225).

### III. FRANCISCA SENHORINHA: O VALOR DA EDUCAÇÃO

Gadotti (2006, p. 19) diz-nos que “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas o seu ser social é que determina a sua consciência”.

Então, se a educação se concentra num processo social em que tudo se reconhece nas ações e intervenções do indivíduo na polis, é necessário também buscar o que cada um representa enquanto ser social. Logo se o discurso da educação também fomenta as condições do ser humano em seu meio, é importante que a sociedade também se responsabilize neste propósito de evidenciar a educação numa ótica maior em que envolva o indivíduo e a sua participação na sociedade. Neste contexto, observar Francisca Senhorinha, como ser social, significa reconhecer toda a força de sua ação social através do seu discurso. Um discurso em que flui e prevalece a educação como qualidade de vida para todos. E, se o ser social caracterizado por Francisca Senhorinha cadencia em torno do movimento social do século XIX, cuja temática estava envolvida nas questões do direito, vale ressaltar que, ainda e segundo Gadotti (2006, p. 20) quando refere que “a dialética em Marx não é apenas um método para se chegar à verdade, é uma concepção do homem da sociedade e da relação homem-mundo”.

Assim, ver Francisca Senhorinha com seu discurso sobre a educação, se vê claramente a contextualização do mundo no século XIX, que caminhava para a modernidade. Se essa modernidade visava os progressos na cultura do desenvolvimento econômico, na realização dos conhecimentos para melhorar as produções neste setor, a educação estava acima das ideias, pois um indivíduo dotado de habilidades e competências para suprir as necessidades trabalhistas da modernidade, seus conhecimentos deveriam ter mais qualidade e efeito. Portanto, neste encontro da educação com a modernidade, toda a forma de conhecimento visa a estabilidade econômica da sociedade e, um país desenvolvido tem a educação em primeiro plano, uma vez que de acordo com a convicção romântica, o desenvolvimento de um país precede a educação (Pan 1837-1839).

Se o sentido social da educação faz pensar no indivíduo vivendo em sociedade e usufruindo de todos os seus direitos, a mesma não poderia ser negada a nenhum cidadão. Portanto, verificar essa função social da educação, é verificar também, o ser humano em seu cotidiano, integrando-se no mundo atual e interdependente.

A brasilidade está no conhecimento dos valores de cada ser humano, respeitando suas crenças, costumes, comportamentos, independente de raça, etnia ou credo. Para combater as desigualdades é necessário a formação de novos comportamentos, espírito democrático e superação de preconceitos.

O Brasil apresenta grandes possibilidades de integração social para trabalhar e conhecer a diversidade humana, consolidando estruturas fundamentais no combate ao preconceito e discriminação que perdurou durante décadas e ainda permanece de certa forma no contexto social. É importante resgatar valores de gerações que viveram condenadas na imagem de um Brasil homogêneo, sem diferenças, no caso, indígenas, povos africanos, evangélicos, católicos, imigrantes, mulheres, famílias pobres, opção sexual, etc.. Propor uma nova abertura para integração da diversidade de valores significa construir a Igualdade de Gênero. Observar o espaço construído por homens e mulheres é fornecer informações precisas para fatos colocados à margem da sociedade. Conhecer a luta das mulheres na reivindicação do direito ao trabalho, conjuga-se no combate à miséria e à exclusão social.

De acordo com Priore (2004, p. 640), grande parte dos conflitos surgem também do setor trabalhista. Sendo assim, as reivindicações são clamadas há muito tempo, porém, estudar e divulgar, tanto quanto me for possível, o pensamento, a obra e a figura da mulher, cuja vida dedicou à causa da educação, particularmente ao sexo feminino, naquele tempo, cujas circunstâncias e vicissitudes eram tão difíceis quanto nobre era a causa que abraçou.

Conhecer e dar a conhecer o nome Francisca Senhorinha, enquanto mulher integrante que soube escrever uma página cândida na História do Brasil, refaz os caminhos da glória em que contextualizou o progresso da nação, para conhecer melhor a vertente da educação e procurou os meios para levá-la ao alcance de todos na sociedade.

Dentro dos pressupostos em que assenta a prática pedagógica de Francisca Senhorinha, pode-se compreender a expressão de dever, compromisso e responsabilidade para registrar as *nuances* em tempo de contribuição para a inserção das mulheres na sociedade através da educação.

O valor dos textos cívicos e pedagógicos de Francisca Senhorinha no contexto oitocentista brasileiro concentra-se nas relações oriundas da sociedade sobre o papel de cada um para a construção da cidadania e garantir o direito de todos. Sobre este propósito, Francisca Senhorinha com a sua luta revolucionária marca o cenário político e social brasileiro, através do Jornal *O Sexo Feminino*, pois o mesmo se refere à coletividade, que de forma direta ou indiretamente focaliza a sociedade por vários ângulos mostrando a tematização da importância

das lutas sociais para empreender a busca de cada cidadão na dinâmica que constitui a proposição subjetiva vista na sociedade sobre o conceito da prática pedagógica da época em questão.

O papel de Francisca Senhorinha, enquanto educadora, se revelou decisivo para a emancipação da mulher brasileira, pois permitiu a interação no contexto social e representativo da história, cuja condição humana visualiza as pessoas no sentido de valores, atenuando a plurissignificação dos mesmos. O pragmatismo social e justificável da prática pedagógica de Francisca Senhorinha define-se pela direção colocada na Escola Normal em pleno exercício direto do conhecimento aplicado aos alunos, que seriam experimentais para atingir de certa forma, não somente as mulheres, mas todo o cidadão brasileiro.

As representações, no que concerne à educação da intervenção cívica de Francisca Senhorinha, no estado de Minas Gerais, mostra a aplicabilidade em desenvolver um papel gerenciador onde tributam ao cidadão o conhecimento, a legalidade dos valores e a intencionalidade das lutas sociais.

A grande limitação dos direitos em relação às mulheres marca o procedimento das reações dos grupos feministas diante das lutas sociais. O universo cultural de Francisca Senhorinha, em seus aspectos, tendo o seu modo de pensar, de viver, mudou não somente Minas Gerais, mas a história das mulheres no contexto geral do país. A mudança é global e revela o indivíduo capaz de se representar na história social do seu lugar. Mudanças, transformações sempre existiram e também foram representadas, Francisca Senhorinha naturalmente representa os grandes momentos da história, em relação ao processo de mudança e das lutas sociais dos grupos feministas marcando a multiplicidade das ações a favor das mulheres e dos menos favorecidos.

Francisca Senhorinha convida-nos a mostrar um olhar inovador para a vida, as pessoas e as circunstâncias em que nos envolvemos. O século XIX coloca-nos entre as lutas sociais e a extensão dos direitos, apresentando características de ordem sentimental, emocional e racionalista, revelando de maneira clara e objetiva a preocupação com os problemas da análise interior, voltados para o drama social, expresso no cotidiano das pessoas. Daí, as lutas sociais mostrarem o ser humano diante de seus questionamentos em relação à própria vida. Neste sentido, os atos das lutas revelam-nos que de certa forma houve uma transgressão de limites, pois as mulheres viviam numa sociedade patriarcal, que impunha os seus limites, retrataram a realidade dentro de seus aspectos lógicos e imaginários, uma vez que o livro *A Judia Rachel*, no seu referencial aborda de maneira plena essa transgressão de limites, abordando em sua narrativa a compressão do mundo reformulado de maneira experimental, que nos permite situar o fictício no texto ficcional.

#### IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Educação e História estão necessariamente ligadas a uma questão social. Esta questão da desigualdade social influencia a possibilidade de ver os dados do mundo com mais verdade, que vem da percepção do poder e das razões dos direitos. Toda a interação da educação com a história nos ensina a ver o processo dos questionamentos da visualização das mulheres nos espaços consagrados a lugares femininos como o parapeito das janelas, o interior das igrejas, nas casas no seu dia-a-dia. O rastreamento do papel da mulher na sociedade veio confirmar a sua importância na história e pela cultura.

Através das lutas sociais, pôde-se criar um novo caminho para contextualizar a história. A inserção da mulher na sociedade faz parte das lutas sociais e do universo criado pela oratória de Francisca Senhorinha.

A oratória de Francisca é sobretudo a compreensão dos outros, a compreensão do próprio sujeito. Com o livro *A Judia Rachel*, Francisca Senhorinha elaborou uma linguagem, dentro de um processo de manipulação das palavras, com o objetivo de obter determinado efeito para expressar a visão da realidade na vida das mulheres.

Entregue às lutas, aos sonhos, às ilusões, às emoções, a fé e, sobretudo, à esperança assim viveram as mulheres no século XIX. Num tempo voltado às causas sociais, preso ao patriarcalismo, à cobiça, à opressão e com um desenvolvimento altamente promissor na tecnologia, ciência, filosofia, psicologia, enfim, em toda base do conhecimento humano, a mulher amargou a sua complexa sina, um sujeito totalmente sem voz, um objeto, um adorno. Com o passar dos anos, as pesquisas buscaram compreender melhor o tempo vivido pelas mulheres. Hoje, resgatá-las no contexto histórico social se faz necessário, uma vez que, no processo de construção do país, suas ações estiveram voltadas às causas sociais, a favor do progresso cultural na trajetória de vida de um povo. Sendo assim, a via-sacra vivida pela personagem Rachel e o referencial de cada espaço percorrido por ela, provoca algumas reflexões quanto ao papel da mulher dentro da sociedade, com suas angústias, alegrias, desejos e, sobretudo, quanto ao espírito de luta, garra e coragem.

A leitura da obra de Francisca Senhorinha detém várias vertentes, porém com um mesmo discurso, uma mesma linguagem. Enquanto personagens vitimadas por uma guerra, a configuração da supremacia do poder, as características dos papéis de servidão, a luta instaurando a centralização de uma idéia, a imposição de uma ideologia, o discurso da narrativa atua simultaneamente em cada fato. Concentra-se o papel fundamental das narradoras, que partem de um romance regional de costumes orientais para enfatizar uma única linguagem, seguindo várias nuances, ou seja, há uma pluralidade de acontecimentos e todos estão visando uma causa, porém em situações diferenciadas.

Dessa forma, a recuperação da presença da mulher no conteúdo da história brasileira, define não apenas o seu lugar, mas reconstitui os lugares e a multiplicidade do discurso operante. Sendo assim, a identidade do sujeito estará em um dos lugares de cada tempo na história. Descrever uma outra cultura, mas com o envolvimento da mesma temática cria oportunidades para os possíveis questionamentos no silêncio de qualquer história de um povo. Com isso, *A Judia Rachel*, enuncia a representação e a integridade de cada espaço em virtude da participação e experiência vivida pelo ser humano, descrevendo a sua força, resistência e, sobretudo, os seus anseios na totalidade do mundo.

Na caracterização do século XIX, elas que, na visão de Hahner (1970, p. 10), “as corajosas pioneiras feministas do Brasil e suas sucessoras precisam ser conhecidas por esta geração”, acabam de conquistar o lugar devido na história. As relações de gênero ajustarão por todos os séculos toda a complexidade social em torno do espaço vivido por homens e mulheres, para que haja relevância na representatividade do papel de cada um, para contribuição e continuidade da história.

## V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, R. A. (2007). *A representação da mulher em “A Judia Rachel”*: Um romance do século XIX. Dissertação de Mestrado. Universidade Vale do Rio Verde, UNINCOR.

Almeida, R. A. (2017). *Educação e História: As representações do século XIX em Francisca Senhorinha*. Tese de Doutorado em Ciências da Educação. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Vila Real.

Duarte, C. L. (2003). Feminismo e Literatura no Brasil. *Estud. av.*, São Paulo, 17(49), 151-171. doi:10.1590/S0103-40142003000300010

Gadotti, M. (2006). *Concepção dialética da educação: um estudo introdutório*. (15ª ed). São Paulo: Cortez.

Hahner, J. E. (1970). *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850–1937*. São Paulo: Brasiliense.

Priore, M. D. (2004). *História das mulheres do Brasil*. São Paulo: Contexto.

**LOS OBSTÁCULOS A LA PLENA CIUDADANÍA  
DE LAS MUJERES CATALANAS (XIX-XX):  
FORMACIÓN Y TITULACIONES UNIVERSITARIAS  
Y EJERCICIO PROFESIONAL**

PALAU VERGÉS, MONTSERRAT  
DUCH PLANA, MONTSERRAT

# LOS OBSTÁCULOS A LA PLENA CIUDADANÍA DE LAS MUJERES CATALANAS (XIX-XX): FORMACIÓN Y TITULACIONES UNIVERSITARIAS Y EJERCICIO PROFESIONAL

## I. INTRODUCCIÓN

Las conmemoraciones son ocasión propicia para la reflexión sobre los hechos del pasado, porque el presente, cuando las aulas universitarias están llenas de mujeres, nos lleva a reflexionar sobre el cambio social vivido durante el siglo XX en occidente (Anderson y Zinnser 1991, Thébaud 1993, Bock 2001 y Fauré 2010). Los procesos de exclusión de las mujeres en la formación universitaria en España hasta 1910 -acentuados, posteriormente, por las políticas franquistas- comportaron su larga ausencia histórica como profesionales y científicas. Una realidad hispánica que comparten, con similitudes y peculiaridades, otras sociedades de la contemporaneidad -con pocas excepciones, sobre todo anglosajonas (Scalon 1976: 48 i Weber 1976)- que también mantuvieron un áspero debate para la admisión de las mujeres en la academia. En España, pero, su admisión fue más tardía que en otros países que, siendo las primeras las universidades de París y Zúrich, las aceptaron entre 1850 y 1890.

## II. MUJERES Y EDUCACIÓN SUPERIOR

El acceso a las élites profesionales (García de León 2002) que confiere la titulación universitaria fue durante muchos años un obstáculo para las mujeres, ya que debían superar un triple filtro social impuesto por el sistema para obtener su estatus: una selección social por razón de clase, una selección de género y una selección como pioneras. Las causas de esta exclusión son múltiples y complejas o, visto de otro modo, muy sencillas, ya que se basan en la discriminación por razón de sexo consustancial al patriarcado. Sólo a partir del siglo XX avanzamos en la superación de la injusticia que sufrieron las primeras universitarias en España entre 1872, cuando María Helena Maseras consiguió con un permiso especial la primera matrícula oficial en el Universidad de Barcelona para estudiar Medicina, y 1910, en que sí se regula un acceso igualitario a los estudios, pero no todavía al ejercicio profesional. Un proceso (Flecha 1996), de cuatro décadas, transgresor y plagado de trampas que tuvieron que capear aquellas pioneras que habían osado acceder a los estudios aprovechando los intersticios de un sistema que las excluía. Unas mujeres jóvenes estudiantes en las universidades que, a partir de hechos consumados entre 1872-1881, toparon con impedimentos a nuevas presencias entre 1882-1887, hasta que se consolidó una normativa reguladora con cautelas entre 1888-1900, aunque no podían bajar la guardia sino mantener su insistencia en una sociedad aún llena de anacronismos.

El deseo del saber había sido vedado a las mujeres, tengamos presente, por ejemplo, los libros de Rousseau, que delimitan, a título fundacional desde la Ilustración, las diferencias de género en la sociedad liberal capitalista y los fundamentos de la educación sexista. Jean-Jacques Rousseau lo dejaba bien claro en su obra *Emilio, o de la educación* (1762): las mujeres tenían que formarse para llevar el hogar, para educar a sus hijos y para cubrir las necesidades masculinas. Emilio, libre y autónomo, podía existir en el nuevo modelo de sociedad industrializada, burguesa y capitalista porque tenía una Sofía doméstica y servil. Siguiendo los nuevos cánones internacionales, las clases burguesas españolas comenzaron también a educar a sus hijas, pero dentro de unos parámetros que las excluían de la educación que recibían los hombres. Los hombres eran individuos, sujetos, ciudadanos, protagonistas de los “derechos del hombre”. Las

mujeres eran la mujer, un género esencialista. Los hombres eran, a pesar del clasismo, considerados como “iguales”; las mujeres, en cambio, eran "idénticas".

A pesar de ello, como en todas las sociedades del pasado, encontramos grupos ahistóricos que, profundizando en sus rasgos diferenciales, descubren una nueva conciencia de sí mismos y se oponen a una estructura social que engendraba papeles sociales definidos de manera dicotómica. Justamente la reconstrucción de las genealogías femeninas nos ayuda a percibir el abismo entre el pasado y el presente y a situar las pioneras y su presencia en la universidad. El paso del patio escolar al claustro universitario lo protagonizó María Helena Maseras, nacida en Vila-seca de Solcina (Tarragona), que se matriculó, mediante un permiso especial del Rey Amadeo de Saboya obtenido en 1871, en los estudios de Medicina en la Universidad de Barcelona el curso 1872 -1873. La primera estudiante universitaria. Y que pagó también un coste biográfico, porque no pudo ejercer la medicina y, mientras esperaba esta posibilidad que nunca llegó, estudió Magisterio y acabó trabajando de maestra, una profesión bastante feminizada y apta para las mujeres según el imaginario dominante (San Román 1998 y Mainer 2009).

El litigio y las dificultades surgirían cuando las primeras estudiantes reclamaron obtener estatuto público, visible, a lo que había sido excepcional y percibido como un deseo "de adorno intelectual" y que causó varias reacciones de sus coetáneos, que lo vivían con sorpresa, incompreensión, rechazo, desconcierto, la mayoría, y con apoyo o admiración otros, los menos. María Helena Maseras y otras pioneras catalanas, como Dolores Aleu y Martina Castells, las tres estudiantes de medicina, fueron mujeres con trayectorias que representan otras mujeres.

Garantes de una genealogía de la que ellas participaban como receptoras y transmisoras, se erigieron en modelos de referencia para la condición de las mujeres de su tiempo. Quisieron adquirir capacidades no reconocidas en los rasgos de la feminidad de su época, desafiaron unas lógicas que les impedían el acceso a una experiencia vital diferente y, en cualquier caso, consiguieron la ampliación progresiva de los espacios de posibilidades y expectativas para ellas mismas y para las mujeres también del presente.

### III. LIBERALISMO Y SEXISMO

El contexto es imprescindible para entender esta discriminación y debemos tener en cuenta que el analfabetismo femenino en España era el año 1870 del 90'9% y del 74'7% a finales del siglo (Vilanova y Moreno 1992). El inicio del proceso del capitalismo de producción del siglo XIX traslada a la escuela la tarea de mantener las restricciones al desarrollo de las capacidades de las mujeres y a sus posibilidades de actuación: "A la mujer no se le tolera sume pasión al estudio, pues desde que la revela, desciende sobre ella el estigma del ridículo." (Gimeno 1877: 48)<sup>1</sup>

Siguiendo los cánones internacionales, la sociedad española también comenzó a educar a sus hijas, pero, como habíamos ya remarcado, dentro de unos parámetros que las excluían de la educación que recibían los hombres. Se apostó por fomentar el acceso de las mujeres a la educación y a algunas esferas laborales, pero manteniendo el orden establecido que las funciones básicas de las mujeres venían solamente definidas por su sexo y naturaleza. El acceso a la educación superior servía a las clases burguesas o bien para preparar a sus hijas como esposas y madres, perpetuadoras de los valores y la subjetividad congruentes con el discurso de la domesticidad, o bien, en unos momentos de crisis económica en los que crecía el número de

---

<sup>1</sup> -Gimeno fue na escritora que impulsó la revista *“La Ilustración de la Mujer”* con el objetivo de crear opinión sobre los derechos vulnerados por razón de género. Así, en 1883, Gimeno escribió que “no queremos una cultlatiniparla... a la erudita preferimos la muñeca”. (Selva & Segura 1984 : 121, 195).

solteras y mermaban las dotes, salir del papel de “solteronas” o “tías”, como escribió Maria Aurèlia Capmany (1970: 30-36 y 1973: 12-18), y dedicarse a unas ocupaciones determinadas.

Incluso se crearon centros específicos de educación superior para mujeres que sirvieron como fórmula substitutoria de los estudios universitarios, totalmente masculinizados. Así, por ejemplo, Fernando de Castro crea, en Madrid, la Escuela de Institutrices el 1869, que se amplía al año siguiente con la Asociación para la enseñanza de la Mujer y el Ateneo Artístico y Literario de Señoras. O también el ejemplo, siguiendo esta línea, l'Escola d'Institutrius i altres carreres per a la dona, creada el 1870 por la Sociedad Económica Barcelonesa “d'Amics del País”, surgida el 1822 en pleno trienio liberal. A pesar de ello, a pesar de la creación de instituciones como ésta de educación superior femenina, uno de sus profesores, el insigne folklorista Rossend Serra Pagès, en una conferencia dictada al cabo de unos años, en 1904, se felicitaba por el acierto de la creación de dicha Escuela, aunque “bien poco que el público ha respondido”, al mismo tiempo que se quejaba de las escasas alumnas que había tenido al largo de los cursos –de las que destacaba, pero, su validez- y del “atraso intelectual” de las mujeres (Palau 2014: 88-89).<sup>2</sup> El nivel superior de algunos de los estudios y disciplinas de estos centros, como sucedería décadas posteriores con las enseñanzas profesionalizadoras de comadronas y bibliotecarias, constituían espacios segregados de formación de jóvenes.

La peculiaridad hispánica es que el marco legislativo que regulaba la instrucción pública en la enseñanza secundaria no contemplaba, aunque tampoco prohibía explícitamente, el acceso de las mujeres. El hecho inesperado de las tres catalanas que querrán matricularse en la Universidad de Barcelona se adelanta al discurso ideológico, trasladado al ordenamiento jurídico, sobre esta eventualidad que seguramente habría sido impedida, lo cual sucedió cuando las pioneras ya habían finalizado los estudios. Esto explica la laguna administrativa; sin lugar a dudas, porque la posibilidad de que una mujer quisiera acceder a una formación que no tenía ninguna utilidad en la división sexual del trabajo y el discurso de la domesticidad estaba muy lejos del imaginario del legislador. A la postre, la realidad es que en España fue posible que las mujeres, de 1873 a 1882, pudieran estudiar y también que, entre 1882 y 1910, se pusieran barreras legales que determinaban el marco en el que aquella sociedad aceptaba la presencia femenina en los Institutos de segunda enseñanza como en la Universidad.

Consuelo Flecha ha estudiado el complicado camino que tuvieron que recorrer las primeras mujeres jóvenes, a partir de 1870, con el fin de sortear los obstáculos en su incorporación al sistema educativo:

“Mecanismos, primero socioculturales y después jurídicos, entorpecieron las vías de acceso, definieron el estatus que corresponde a las mujeres de las clases medias y contribuyeron a crear y a difundir una imagen de la relación que estas podían tener con los espacios situados más allá de lo doméstico”. (Flecha 1996: 73)<sup>3</sup>

Sin embargo, la necesidad de consulta previa a las matrículas de las jóvenes fue requisito indispensable para todas ellas hasta 1910, como constató Emilia Pardo Bazán en su intervención el Congreso Pedagógico de 1892:

“Hoy por hoy, aquí se admite a la mujer libremente a la segunda enseñanza ; en la superior sólo ingresa por una especie de concesión graciosa y sujeta a condiciones que dependen de la buena voluntad de los señores rectores y profesores; y después de haber sido recibidas así, como por

---

<sup>2</sup>.-Reseña de la conferencia de Rossend Serra Pagès, publicada en el *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, año XIV, abril de 1904, p. 129.

<sup>3</sup>.- Otros trabajos de la autora han ampliado y profundizado sobre esta misma temática, como, por ejemplo, Flecha 1995: 81-100 y Flecha 2006: 455-485.

lástima o por excepción que impone una singularidad fenomenal, rara vez y en contadísimas profesiones se les permite ejercer lo que aprendieron y aprovecharlo para asegurar la independencia de su vida, o para ejercitar el santo derecho a seguir la vocación propia.” (Flecha 1996: 77)

El Ministerio de Fomento, que ahora asociamos a infraestructuras de capital físico, se ocupó de la educación en España hasta 1900, cuando se creó el Ministerio de Instrucción Pública, dato bastante significativo de la debilidad nacionalizadora en la configuración del Estado liberal español. La primera orden ministerial sobre la matrícula de las mujeres en las universidades se produce en mayo 1871 y la segunda en septiembre del mismo año, dirigida al rector de la Universidad de Barcelona que autorizaba la petición que María Helena Maseras había presentado para cursar la segunda enseñanza, aunque restringía la posibilidad que tenían los chicos de hacerlo en régimen de enseñanza oficial o privada ya que atisba los inconvenientes que conllevaría compartir las mismas aulas. Sin embargo, la orden administrativa suponía no ya la obtención de un permiso individual, sino el reconocimiento al derecho que tenían las mujeres de estudiar bachillerato con validez académica, pero en ningún caso profesional, como ratificó otra orden administrativa de julio de 1878, en la que se argumenta que “Considerando la conveniencia y hasta la necesidad de procurar todos los medios posibles de instrucción a quien por su doble influencia de esposa y madre está destinada a ejercer un poderoso influjo en la sociedad y en la familia” y “Considerando que el Título no lleva consigo el ejercicio de ninguna profesión, de ninguna clase de función pública”, sino simplemente una certificación sencilla de lucimiento personal i de estímulo para otras mujeres.

Pero las pioneras volvieron a desafiar el imaginario sexista y se animaron a matricularse en la universidad. Pasados los cursos con notable aprovechamiento académico, nuevamente la laguna legal sobre el examen de grado y la obtención del título abriría un debate ante hechos consumados cuando las primeras universitarias piden la obtención del título oficial de licenciadas. El vacío legal desde 1872 sobre la admisión de las mujeres en las universidades se reguló con una Real orden el 1882, que se flexibilizó en 1888. El debate en el Consejo de Instrucción Pública culminó con una Real orden de 1882 que permitió a algunas mujeres acceder, entre otros, al título de Medicina, pero que pretendió prohibirlo en el futuro. Nuevamente una larga marcha por la conquista de un derecho, tal como sucedió con otro derecho de ciudadanía, el del sufragio, que, por razón de clase, también pasó por varias idas y vueltas en su fase censitaria vinculada al patrimonio material, hasta que, en 1890, se reconoce en España el sufragio universal masculino (Tusell 1990 y Elley 2003). Quienes solicitaron el título fueron las citadas María Helena Maseras y Dolors Aleu, que habían sido admitidas y habían superado satisfactoriamente los estudios de Medicina. Solicitaron el título y la autorización para ejercer su profesión. El Consejo de Instrucción Pública, pero, concluyó que les negaba el ejercicio profesional y que especulaba sobre si “sería oportuno dar acceso a la mujer a los estudios propios de ciertas carreras especiales, como las de comercio y telegrafistas.” La conclusión de los honorables miembros del Consejo estableció que era de interés facilitar los estudios a las mujeres, fomentando y ampliando los que ya existían y, también, plantear reformas legislativas. Eso sí, para crear un plan específico para la mujeres, dadas las “condiciones de su sexo”.

Como teorizó repetidamente Pierre Bourdieu (1984 y 2003), nada más alejado, pues, del saber neutro, porque la concesión –en ningún caso reconocimiento- de la matrícula a las mujeres vino obligada por las circunstancias. Una salida para salvar la situación que, como afirma Flecha (1996: 87), “se les había ido de las manos en su origen, pero que deseaban no fuera más allá de lo que aquella sociedad patriarcal podía asumir.” Las interferencias a la libertad femenina siguieron e, incluso, se reforzaron ya que, dos meses más tarde, se publicó la Real Orden que hemos comentado y que prohibía que nuevas alumnas iniciaran los estudios.

#### IV. PIONERAS Y BARRERAS

A pesar de estas concesiones especiales y, al mismo tiempo, nuevas barreras, unas mujeres singulares, María Helena Maseras, Dolors Aleu y Martina Castells se atrevieron en Cataluña a desafiar el discurso de la domesticidad que les negaba el acceso a la educación superior y al trabajo profesional. Ya hemos comentado las vicisitudes de María Helena Maseras, que no consiguió el permiso para ejercer la medicina y trabajó como maestra. En 1872 consiguió matricularse en la facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona, con un permiso especial del rey, pero en régimen privado, sin facultarla a asistir a clase. A instancias de uno de los catedráticos, el doctor Carbó, fue admitida oficialmente en las aulas el 1875 y acabó sus estudios en 1879, pero su título no la habilitaba para ejercer la profesión. El Ministerio de Instrucción Pública, después de cuatro años y largos debates, en 1882, expidió su título y el de Dolors Aleu, quien también habido pedido examinarse de licenciatura ya en 1880.

Hay controversia al otorgar el mérito a ser la primera doctora en Medicina entre Dolors Aleu y Martina Castells. Según investigaciones que se remiten a los datos y a la documentación oficial (Camps Surroca y Camps Clemente 2003: 10-16), Martina Castells, matriculada en 1877 y licenciada en junio de 1881, solicitó examinarse de doctorado el 25 de setiembre de 1882 –y fue inscrita con el número 1-, y lo hizo el 9 de octubre. Por su parte, Dolors Aleu, matriculada en 1884 y licenciada en 1882 –a pesar de acabar sus estudios, como hemos comentado en 1879-, presentó la solicitud el 27 de setiembre de 1882 –inscrita con el número 2- y se examinó el 4 de octubre.

Martina Castells dedicó su tesis, “Educación física, moral e intelectual que debe darse a la mujer para que contribuya en grado máximo a la perfección y la dicha de la Humanidad”,<sup>4</sup> a la educación de las mujeres, centrándose en tres ejes: madre e hija, la evolución de la representación de la mujer en la Historia y la relación entre formación femenina y felicidad individual. Como en el estudio de Dolors Aleu, el tema de la higiene era capital, en especial en el caso de las mujeres que, para Castells, eran la base del bienestar social.

No fue nada fácil tampoco para Dolors Aleu poder llegar a leer su tesis doctoral, “De la necesidad de encaminar por la nueva senda la educación higiénico-moral de la mujer”. En su defensa, Aleu reclamó el derecho a la instrucción de las mujeres en todos los grados de la enseñanza y denunció la atrofia física e intelectual de sus congéneres, causada en buena parte según sus criterios, por como las disciplinas científicas abordaban el tema de la debilidad física y deformidad del cuerpo femeninas. En su investigación, aportando conocimientos en medicina, concretamente en anatomía y patología, demostraba también los perjuicios del uso de la cotilla y la ausencia de ejercicio físico. Además argumentaba que si el progreso social, tal como decían los reformadores, se basaba en las mujeres, no había ninguna razón para que fueran objeto de la limitación o la negación al derecho de instrucción (Amar 1994 y Arada 2006: 147-163). La propuesta de la doctoranda, que ya ejercía en una consulta privada en el centro de Barcelona, era una educación para las mujeres que se iniciase a los siete años y con especial atención a la educación física, la higiene y la alimentación como bases para conseguir unos procesos de aprendizaje que les dieran la posibilidad de adquirir conocimientos cada vez más diversificados y complejos. Sin embargo, Dolors Aleu no transgredía totalmente el modelo de la domesticidad vigente, porque también consideraba actividades fundamentales en el currículum femenino la formación del hogar, la costura u otras actividades para ser esposas y madres virtuosas y capaces de ofrecer una buena educación a sus hijos. La instrucción femenina sería necesaria, como

---

<sup>4</sup>.-El manuscrito de la tesis doctoral de Martina Castells (1882) se conserva en la Biblioteca histórica de la Universidad Complutense de Madrid.

concluye en su tesis doctoral, porque “mejora la higiene: los vestidos, los cosméticos, el aire, los alimentos, las bebidas, y en general todos los elementos de higiene, serían empleados con conciencia científica y se evitarían la mayor parte de las enfermedades que hoy día afligen al sexo y a la prole, si las madres fuesen mejor instruidas.” (Aleu 1882: 44)<sup>5</sup>

Por su parte, cuando Martina Castells pedía al Ministerio en 1881 la expedición del título de licenciada en medicina "para que sin distinción de sexo se concediera el título profesional, no solo académico", lo pedía para ella, pero no pretendía ninguna nueva excepción ("esa gracia que espera obtener ..."), sino que reclamaba el reconocimiento de un derecho de ciudadanía a partir, escribía, "de un criterio desapasionado, independiente y enemigo así mismo de esas preocupaciones que son el carácter de la ignorancia y la superstición." (Flecha 1996: 108)<sup>6</sup>

Y es que las barreras fueron muchas. Entre 1882 y 1910 sólo 36 mujeres finalizaron licenciaturas universitarias en España y sólo ocho obtuvieron el doctorado. Según Guil y Flecha (2015: 130-131), después de los doctorados de Castells y Aleu, en 1886 se licenciaron en Medicina Dolores Lleonart en Barcelona y María Luisa Domingo en Valladolid; y en Farmacia, en la Real y Pontificia Universidad San Gerónimo de La Habana, las hermanas Eloísa y María Dolores Figueroa Martí. Todavía terminaron otras tres alumnas en 1889: Concepción Aleixandre y Manuela Solís la carrera de Medicina en Valencia y Teresa de Andrés la de Filosofía y Letras en Barcelona. Una nueva Real Orden de 11 de junio de 1888 acuerda admitirlas en los estudios de segunda enseñanza y superiores dependientes de la Dirección General de Instrucción Pública como alumnas de enseñanza no oficial en las condiciones ya señaladas: no poder asistir a las clases y, en caso de quererlo, teniendo que tramitar una consulta al Ministerio de Fomento del que dependían entonces los asuntos de instrucción pública. Un grupo de futuras estudiantes estaban atentas a las gestiones sobre esta reforma y esperaban tal decisión, lo cual permitió que inmediatamente, aprovechando el último plazo de matrícula del curso 1887-1888, se matricularan Ángela Carraffa de Nava y Matilde Padrós Rubió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca y Universidad Complutense de Madrid respectivamente, estudiantes que llegaron a finalizar no solo la licenciatura sino también el doctorado. Entre 1872 y 1888 cursaron estudios universitarios estas 10 alumnas, pero a partir de 1888, como hemos comentado, se estableció que ninguna podría entrar en la universidad sin autorización especial. Pese a las limitaciones, entre 1880 y 1890, 15 mujeres terminaron en España estudios universitarios (7 en Medicina y Cirugía, 3 en Ciencias, 2 en Farmacia y 3 en Filosofía) (Guil 2010: 16-19 y Flecha 2011: 157-174). Hasta la Real Orden de 8 de marzo de 1910, firmada por el ministro Romanones, que establecería la concesión de las inscripciones en las matrículas solicitadas por las mujeres:

“Ilmo. Sr: la Real orden de 11 de junio de 1888 dispone que las mujeres sean admitidas á los estudios dependientes de este Ministerio como alumnas de enseñanza privada, y que cuando alguna solicite matrícula oficial se consulte á la Superioridad para que ésta resuelva según el caso y las circunstancias de la interesada.

Considerando que estas consultas, si no implican limitación de derecho, por lo menos producen dificultades y retrasos de tramitación, cuando el sentido general de la legislación de Instrucción pública es no hacer distinción por razón de sexos, autorizando por igual la matrícula de alumnos y alumnas.

S.M. el Rey (q.D.g.) se ha servido disponer que se considere derogada la citada Real Orden de 1888, y que por los jefes de los Establecimientos docentes se concedan, sin necesidad de consultar

---

<sup>5</sup>.-La tesis doctoral de Dolores Aleu (1882) se conserva en la Universidad de Barcelona. La tesis ha sido recientemente publicada por Jacint Corbella (2018).

<sup>6</sup>.- Véase también los estudios de María Ángeles Durán (1982 y 1981: 53-69) y el libro monográfico de diversos autores y autoras (AA.DD. 1990).

á la Superioridad, las inscripciones de matrícula en enseñanza oficial ó no oficial solicitadas por las mujeres, siempre que se ajusten á las condiciones y reglas establecidas para cada clase y grupo de estudios.

De Real orden lo digo á V.I. para su conocimiento y demás efectos. Dios guarde á V.I. muchos años. Madrid, 8 de marzo de 1910.<sup>77</sup>

A partir de estas pioneras (Flecha 2010) de finales del siglo XIX, y aún con limitaciones hasta esta orden de 1910, los discursos sobre la educación universitaria de las mujeres tenían propósitos disuasorios para que no se atrevieran a hacer algo que se les negaba. Habría, pues, que esperar hasta 1910 para que desapareciera la necesidad de solicitar un permiso especial por parte de aquellas chicas que quisieran cursar estudios universitarios oficiales. Hasta 1900 solo cinco mujeres, que habían recurrido a la vía “excepcional”, consiguieron doctorarse. Una formación alcanzada con esfuerzo y tenacidad y que sólo por hechos consumados la administración tuvo que reconocer, con limitaciones. Una trayectoria académica que había sido posible por la audacia de transitar por los intersticios de una legislación que blindaba y reforzaba una mentalidad androcéntrica. Las cifras de los diversos estudios citados recogen el alcance de la excepcionalidad que había sido posible en las Universidades de Barcelona, Valencia y Valladolid, que no habían encontrado ningún inconveniente en matricular y examinar a las primeras nueve universitarias, siete de las cuales habían cursado estudios de Medicina. Cuando estas solicitudes llegaron a las universidades de Madrid, los legisladores, temerosos que tantas solicitudes dejaran de ser una excepción, empezaron a cerrar puertas e incluso rendijas por las que pudieran colarse.

Las normativas de 1910 regularon la igualdad en los trámites de matrícula, el 8 de marzo y el derecho de las mujeres con título de licenciatura o doctorado a concursar en las oposiciones a plazas del Ministerio de Instrucción Pública, no podemos, por ello eludir en su literalidad la superación de viejos obstáculos a la plena ciudadanía de las mujeres:

“Ilmo. Sr.:

La legislación vigente autoriza a la mujer para cursar las diversas enseñanzas dependientes de este Ministerio; pero la aplicación de los estudios y de los títulos académicos expedidos en virtud de suficiencia acreditada, no suelen habilitar para el ejercicio de profesión ni para el desempeño de Cátedras. Es un contrasentido que sólo por espíritu rutinario puede persistir. Ni la naturaleza, ni la ley, ni el estado de la cultura en España consienten una contradicción semejante y una injusticia tan evidente. Merece la mujer todo apoyo en su desenvolvimiento intelectual, y todo esfuerzo alentador en su lucha por la vida. Por tanto S.M. el Rey (q.D.g) se ha servido disponer:

1º. La posesión de los diversos títulos académicos habilitará a la mujer para el ejercicio de cuantas profesiones tengan relación con el Ministerio de Instrucción Pública.

2º. Las poseedoras de títulos académicos expedidos por este Ministerio o por los Rectores y demás Jefes de Centros de enseñanza, podrán concurrir desde esta fecha a cuantas oposiciones o concursos se anuncien o estén anunciados con los mismos derechos que los demás opositores o concursantes para el desempeño efectivo o inmediato de Cátedras y de cualesquiera otros destinos objeto de las pendientes o sucesivas convocatorias.

3º. En las inscripciones de matrícula hechas desde el 1º. del corriente se hará constar el reconocimiento de los derechos anteriores.

Las barreras y los obstáculos que consolidaban una exclusión de las mujeres en la Universidad fueron diversos, sobre todo los de acceder con limitaciones a la formación e impedir la profesionalización de las mujeres. Barreras en el acceso y excepciones resistentes en el espacio universitario. Era fantástico e irritante el trato que se dispensaba a las pocas mujeres jóvenes en

---

<sup>77</sup>.-Orden publicada en *La Gaceta de Madrid*, 9 de marzo de 1910.

las aulas. Una normativa con cautelas les había restringido la posibilidad de matrícula oficial, entre 1888 y 1900, y, por ello, de asistencia normalizada a las clases. Nuevamente, a partir de la reclamación del derecho, en este caso por la ya citada Matilde Pedrós, que había ingresado como alumna libre y sin derecho de asistencia en 1887 y reclamó la oficialidad en 1888, se estableció que en el impreso reglamentario de matrícula que, al solicitar enseñanza oficial, cada catedrático debía informar que se comprometía a garantizar el orden establecido, “de que no ha de alterarse el orden en sus clases al concurrir a ellas la alumna interesada.” Como describe Flecha:

“La ambigua relación entre hechos y significados, la desigual percepción que se producía cuando se trastocaba el espacio socialmente asignado a cada persona, (...) se estaba asumiendo con los hechos que aquellas mujeres, al adjudicarse otros espacios de presencia, podían convertirse en signo provocador para quienes los compartían con ellas o simplemente las observaban.” (Flecha 1996: 133)

Maria Helena Maseras entraba en el aula acompañada de su profesor y se sentaba a su lado en la tarima. Entrar con el profesor, sentarse apartada de los alumnos, permanecer y esperar en lugares reservados antes y después de clase y andar siempre acompañada era lo habitual para las alumnas. Eso sí, vestidas de mujeres, a diferencia de algunas predecesoras, como Concepción Arenal que solamente pudo seguir los estudios en la Facultad de Derecho de la Complutense como oyente y con vestuario masculino entre 1841 y 1946. Unos hábitos de acompañamiento y aislamiento que profundizaban, por lo tanto, en el concepto tradicional de la feminidad:

“Este modelo hundía sus raíces en un concepto de mujer que exigía mantenerla escondida, velada, no accesible, porque era un bien privado –de quien terminara siendo su marido- que no convenía exponer en público hasta que no llegara ese momento. Por eso aquellas mujeres, aunque llegaron a ocupar un espacio que ellas defendían como común, experimentaron que sólo se les ofrecía desde la posición de género que les había sido asignada. Se incorporaron a él, pero de una forma muy desigual, confirmando los atributos con los que entonces era definida su feminidad. Las autoridades políticas y académicas se vieron empujadas a abrirles la puerta de la Universidad, pero se resistían a aceptar que ello supusiera transgredir ese modo de ser mujer que todavía se reclamaba.” (Flecha 1996: 141)

Si bien las mujeres accedían a la universidad y a algunos ámbitos públicos, no podían, pero, perder su feminidad. Las mujeres en España durante estos años del cambio de siglo, podrán acceder a la instrucción, incluso ejercer profesiones, pero sin perder en absoluto los valores tradicionales. De aquí también las políticas posteriores en la creación e impulso de formación y carreras feminizadas en Catalunya durante la Mancomunidad (1914-1923), con la creación de escuelas de bibliotecarias, comadronas o enfermeras (Duch 2013: 45-50 i 2008: 98-114), un acceso a medio plazo a la función pública que hacía posible una ley de 22 de julio de 1918 que amplió los derechos profesionales de las mujeres.

En cuatro décadas, en el periodo que calificamos de Restauración en la Historia de España, fueron 77 jóvenes pioneras las que se atrevieron desafiar trampas y obstáculos, armadas de paciencia y deseo de saber, las que se incorporaron a la Universidad en haber superado unos trámites, específicos, complejos y esencialmente sexistas. En 1915 no llegaban a 140 las estudiantes en la Universidad española. Si en 1900 eran sólo 9 las alumnas, en 1936 llegaban a 2.588 las matriculadas. Las universitarias ya no eran una suma ínfima de excepciones sino que se habían convertido en una minoría, una minoría del 9% del estudiantado distribuidas en una docena de universidades. El exilio apartó a las pocas mujeres docentes universitarias que ejercían en la Universidad de Barcelona, como Maria Baldó, profesora no numeraria adscrita al seminario de Pedagogía durante la II República; Margarida Comas Camps, bióloga y pedagoga que se exilio en Inglaterra donde murió en 1973; Maria Núria Folch i Pi, profesora de Filosofía o Enriqueta Ortega Feliu, adscrita a la cátedra de Biología desde 1930 (Pla 2000: 77 i Claret 2003: 159-160).

Eran una exigua minoría en la Universidad de Barcelona como en la Universidad Autónoma creada durante la II República. Por ello pocas universitarias (Turrión: 2015) vivirán la humillante depuración de la Universidad en el primer franquismo fascistizado. Sí, en cambio, que fueron muchas las maestras depuradas (Agapito y Marquès 1996), que los estudios sitúan en 466 (Morente 1996). Unas profesionales que eran activas en la renovación pedagógica y que se habían comprometido con el programa republicano de una escuela coeducadora, laica e igualitaria. Las docentes sufrieron inhabilitaciones, traslados impuestos y exilio; unas pioneras que vieron rotas su trayectoria como figuras de autoridad científica. La represión franquista quiso evitar que se erigieran en mentoras de mujeres jóvenes que bajo la dictadura desconocerán genealogías, porque la humillación infligida y el deseo de supervivencia forzarían a una desmemoria de la “República de las maestras”.

Sumemos, además, la dificultad que tuvieron estas licenciadas o doctoradas para ejercer como docentes. Así, citando un ejemplo notable, cuando, en 1916, el rey Alfonso XIII nombró catedrática de la Universidad Central de Madrid a la escritora Emilia Pardo Bazán, la decisión no fue aceptada por el claustro de la Facultad de Filosofía y Letras, a pesar que otros profesores habían accedido por la misma vía prevista en la Ley Moyano de 1857. Pardo Bazán ya había sido rechazada en su ingreso en la Real Academia de la Lengua. Y las cifras de la incorporación de las mujeres a las universidades españolas a partir de 1910 hasta el período republicano no son en absoluto importantes a pesar que sí van apuntando a un cambio lento: el porcentaje de mujeres en el curso 1919-1920 era del 1’5 frente al 98’5 de varones y, al cabo de diez años, el curso 1929-20 pasa al 5’2 frente al 94’8 (Montero 2016: 3).

La evolución histórica irá de una apertura progresiva, con limitaciones, al ejercicio profesional hasta la II República y nuevas restricciones bajo el patriarcado franquista, aunque con todo, en 1960, eran ya 22.000 las universitarias en las aulas. Los años de crecimiento económico y modernización social sin democracia del segundo franquismo facilitaron la entrada de jóvenes en la formación universitaria, es así que en diecisiete años la minoría se multiplica por diez y alcanza la cifra de 261.000 universitarias el curso 1976-1977. En otra dimensión del fenómeno podemos observar como el porcentaje de mujeres que acaban los estudios se situaba en un 15% el quinquenio 1940-45 y al 24% en 1960-65. Unas cifras que denotan la estrecha vinculación con la modernización social y cultural y el crecimiento económico con la flexibilización del sistema de género. Aun así entre la población activa de 1970 sólo 1,3% de las mujeres trabajadoras tenían estudios universitarios.

## V. EPÍLOGO

La experiencia histórica muestra como no sólo es cuestión de dejar pasar el tiempo para obtener la plena normalización de las mujeres, como estudiantes, profesoras o investigadoras en la Universidad; actualmente las jóvenes son mayoría en el estudiantado, en una feminización progresiva de algunos ámbitos académicos como las Ciencias de la Salud y todavía minoría en Ciencias y Tecnología. La sociología muestra y clarifica la persistencia de “techos de cristal” como “gráficos de tijera” ejemplos ambos de nuevas dominaciones en el logro de la libertad femenina condicionada, entre otros obstáculos, por determinantes de las trayectorias bioprofesionales de las académicas. Son numerosas las barreras aun existentes para las mujeres en la educación superior y universitaria, desde diferentes disciplinas, ámbitos y estructuras, como así lo demuestran estudios recientes, como, por ejemplo, el dossier monográfico de la revista *Feminismos/s* (Iglesias y Lozano 2017).

## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AADD. (1990): *Mujer y educación en España (1868-1975)*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago.

Dolors Aleu (1882): “De la necesidad de encarrilar por la nueva senda a la educación higiénico-moral de la mujer”. Depósito digital de la Universidad de Barcelona: <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/42242> (última consulta mayo de 2018).

J. Amar y Borbón (1994): *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Bonnie S. Anderson i Judith P. Zinsser (1991): *Historia de las mujeres: una historia propia*. Barcelona: Crítica, Vol.II.

Raquel de la Arada (2006): “L’educació al segle XIX: teoria de les esferes i els models de professionalització docent”. *Educació i història: Revista d’Història de l’Educació*, 8, 2006, pp. 147-163.

Gisele Bock (2001): *La mujer en la historia de Europa*. Barcelona: Crítica.

Pierre Bordieu (1984): *Homo academicus*. Paris: Les Editions de Minuit.

(2003): *Los usos sociales de la ciencia. Por una sociología clínica del campo científico*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Manuel Camps Surroca y Manuel Camps Clemente (2003): “El controvertit títol de la primera doctora en Medicina”. En *Butlletí Mèdic del Col·legi oficial de metges de Lleida*, 42, septiembre de 2003, p. 10-16.

Maria Aurèlia Capmany (1970): *El feminismo ibérico*. Barcelona: Tau.

-(1973): *El feminisme a Catalunya*. Barcelona: Nova Terra.

Martina Castells (1882): “Educación física, moral e intelectual que debe darse a la mujer para que contribuya en grado máximo a la perfección y la dicha de la Humanidad”. Madrid: Biblioteca histórica de la Universidad Complutense de Madrid. Acceso digital:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/educacion-fisica-moral-e-intelectual-que-debe-darse-a-la-mujer-para-que-esta-contribuya-en-grado-maximo-a-la-perfeccion-y-la-dicha-de-la-humanidad/memoria-leida-por-martina-castells-ballespi-en-el-acto-de-recibir-la-investigacion-de-doctor/> (Última consulta agosto de 2017).

Jaume Claret (2008). *El atroz desmoche: la destrucción de la universidad española por el franquismo (1936-1945)*. Barcelona, Crítica.

Jacint Corbella (2018): *Dolors Aleu*. Barcelona: editorial Hacer.

Montserrat Duch Plana (2008). “Els feminismes a Catalunya i Espanya (1900-1936) en AAVV. *Dones, els camins de la llibertat*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp.98-129.

- (2013): *El gènere de la polis. La trajectòria de les dones en el catalanisme polític*. Tarragona: Arola Editors., pp. 17-60.

María Ángeles Duran (1982): *Liberación y utopía: la mujer ante la ciencia*. Madrid: Akal,

-(1981): “Una ausencia de mil años: la mujer en la Universidad” en AADD. *La mujer en el mundo contemporáneo*. Madrid: Publicaciones de Universidad Autónoma, pp. 53-69.

- Geoff Elley (2003): *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa*. Barcelona: Crítica.
- Christine Fauré (2010): *Nowelle encyclopédie politique et historique des femmes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Consuelo Flecha García (1996): *Las primeras universitarias en España*. Madrid: Narcea.
- (1995): “Doctoras en la Universidad Española. Las pioneras”. *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 1-2, (1995), pp. 81-100.
- (2006): “Mujeres en Institutos y Universidades” en Isabel Morant (Dir). *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Madrid: Cátedra, Vol III, pp.455- 485.
- (2010): “Profesoras en la Universidad. El tránsito de las pioneras en España”. *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 17, (2010), p. 261-264.
- (2011): “Por Derecho Propio. Universitarias y Profesionales en España en torno a 1910”. *Tabanque Revista Pedagógica*, 24, 2011, p. 157-174.
- María Antonia García de León (2002): *Herederas y heridas. Sobre las élites profesionales femeninas*. Madrid: Cátedra.
- M. Concepción Gimeno (1877): *La mujer española*. Madrid: Impremta Guijarro.
- Josep Gonzalez Agapito & Salomó Marquès (1996). *La repressió del professorat, 1939-1943*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Ana Guil Bozal (2010): “1910-2010. Cien años buscando igualdad en la Universidad”. En *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 26, 2010, p. 16-19.
- Ana Guil Bozal y Consuelo Flecha García (2015): “Universitarias en España: de los inicios a la actualidad”. En *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Vol. 17, 24, 2015, p. 125-143.
- Marcos Jesús Iglesias e Inés Lozano (coords.) (2017): *La (in)visibilidad de las mujeres en la Educación Superior: retos y desafíos en la Academia. Feminismo/s*, 29, junio 2017.
- Juan Mainer Baqué. (2009): *Inventores de sueños. Diccionario bioprofesional de pedagogos y didactas de Geografía e Historia hacia 1936*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico- CSIC.
- Mercedes Montero (2016): “Las carreras profesionales de las primeras universitarias españolas (1910-1936)”. En *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 192-778, marzo-abril de 2016, p. 1-16.
- Francisco Morente Valero. (1997). *La escuela y el Estado Nuevo. La depuración del magisterio nacional (1936-1943)*. Valladolid, Ambito Ediciones.
- Montserrat Palau (2014): “L’epistolari de Rossend Serra Pagès: les folkloristes catalanes de començaments del segle xx”, a *Estudis de Literatura Oral Popular / Studies in Oral Folk Literature*, 3, 2014, p. 85-97.
- Dolores Pla Brugat (ccord.)(2011). *Catálogo del fondo de Historia Oral de refugiados españoles en México: archivo de la palabra*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sonsoles San Román (1998): *Las primeras maestras. Los orígenes del proceso de feminización docente en España*. Barcelona: Ariel.
- Geraldine M. Scanlon (1976): *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*. Madrid: Siglo XX.
- Isabel Segura & Marta Selva : *Revistes de dones 1846-1935*. Barcelona: Edhasa, 1984.

- Françoise Thébaud (dir) (1993): *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, Vol.V.
- Geraldine M. Scanlon (1976): *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*. Madrid: Siglo XX.
- Javier Tusell (dir) (1990): “El sufragio universal”. Monográfico de la revista *Ayer*. 3, (1990).
- María JOSÉ Turrión García (2015). “Fuentes para un estudio de las mujeres universitarias en el Centro Documental de la Memoria Histórica” en Josefina Cuesta, María Luz de Prado Herrera y Francisco J. Rodríguez (Dir). *¿Mujeres sabias? Mujeres universitarias en España y América Latina*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, pp. 185-225.
- Mercedes Vilanova i Xavier Moreno (1992): *Atlas de la evolución del analfabetismo en España de 1887 a 1981*. Madrid: CIDE.
- Max Weber (1976): *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62.

**INSERÇÃO DE MULHERES E HOMENS COM NÍVEL  
SUPERIOR DE ESCOLARIDADE NO MERCADO  
DE TRABALHO BRASILEIRO**

TRONCOSO LEONE, EUGENIA

## INSERÇÃO DE MULHERES E HOMENS COM NÍVEL SUPERIOR DE ESCOLARIDADE NO MERCADO DE TRABALHO BRASILEIRO

O aumento da taxa de participação das mulheres na atividade econômica tem sido acompanhado de redução na taxa de participação masculina, resultando em intensa ampliação da proporção de mulheres na força de trabalho. Contrariando expectativas, essa transformação no mercado de trabalho ocorreu com lenta melhora de direitos e oportunidades para as mulheres que ainda estão longe de desfrutar de posições equitativas em relação aos homens no mercado de trabalho.

Nesse quadro de significativa desigualdade, entretanto, a educação de nível superior tem sido um fator importante para o progresso profissional de muitas mulheres. No Brasil são muito grandes as diferenças de rendimento do trabalho em favor das ocupações que exigem escolaridade de nível superior. Além disso, principalmente no setor público e nas grandes organizações do setor privado, o recrutamento e a seleção de pessoal são muito marcados pelas formalidades de processos burocráticos, deixando menos espaço para a discriminação de gênero. Finalmente, são notórias as conquistas femininas em educação, especialmente no que se refere ao nível superior, em que a proporção de mulheres de coortes mais jovens que concluem o curso superior é quase duas vezes a dos homens.

As conquistas femininas no campo educacional não têm sido acompanhadas por conquistas de dimensão equivalente no mercado de trabalho das ocupações que exigem nível superior de educação. A maior proporção de mulheres do que de homens nessas ocupações não lhes têm garantido o acesso a níveis de rendimento semelhantes aos dos homens. Assim, as diferenças de rendimento entre sexos embora ocorra em todos os níveis de escolaridade, são maiores exatamente entre pessoas com educação de nível superior, onde as mulheres constituem mais da metade dos ocupados com essa escolaridade.

As expressivas diferenças de rendimento por sexo em ocupações que exigem nível superior de escolaridade indicam que as distintas ocupações deste tipo têm rendimentos muito diferentes e que mulheres e homens têm acesso diferenciado nesses distintos tipos de ocupação. Além disso, em cada um desses tipos de ocupação é maior a dificuldade de ascensão por parte das mulheres aos espaços de maior poder e decisão.

Este artigo começa com uma colocação da questão da educação das mulheres e sua participação na atividade econômica, a partir de breve revisão bibliográfica. Em seguida apresenta as diferenças de rendimento entre mulheres e homens, por nível de escolaridade. Os dados são da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) para o total de pessoas ocupadas e da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) para as pessoas que têm vínculo de emprego em estabelecimento com um mínimo de organização formal. A referência é o ano 2013, antes da queda na atividade da economia brasileira que ocorreu desde meados de 2014 até o final de 2016. Finalmente, o artigo analisa as diferenças entre mulheres e homens nas ocupações classificadas pela CBO (Classificação Brasileira de Ocupações) como Profissões das Ciências e das Artes que exigem para o acesso, diploma de curso universitário.

### I. A EDUCAÇÃO DAS MULHERES E SUA PARTICIPAÇÃO NA ATIVIDADE ECONÔMICA

As primeiras instituições destinadas a educar as mulheres apareceram na primeira metade do século XIX com evidentes especializações de gênero. Às mulheres permitia-se, em geral, a

educação primária, onde, naquela época, as disciplinas tinham um forte conteúdo de moral cristã e social. Esse tipo de educação das mulheres reforçavam os papéis da mulher como mãe e esposa. A educação secundária para as mulheres ficava restrita quase exclusivamente, ao magistério, isto é, à formação de professoras para os cursos primários. As mulheres continuaram excluídas dos graus mais elevados de instrução durante todo o século XIX e início do século XX (Beltrão e Alves 2009).

No mesmo trabalho os autores relatam que decreto imperial de 1981 facultou às mulheres a se matricularem-se em curso superior. Elas tinham sido excluídas dos primeiros cursos de Medicina (1808), Engenharia (1810) e Direito (1827). O decreto imperial, porém não ajudou muito às mulheres, pois como os estudos secundários eram essencialmente masculinos o ingresso das mulheres nos cursos superiores era praticamente inviável. Dessa forma, a segmentação de gênero esteve sempre presente no sistema educacional brasileiro (Beltrão e Alves 2009).

É importante mencionar que ainda que a taxa de alfabetização da população brasileira aumentou durante a República Velha (1889-1930), mantiveram-se elevados níveis de analfabetismo enquanto o país foi eminentemente rural, com um modelo econômico primário-exportador. A escola não tinha um papel importante na qualificação da maioria das pessoas. No caso dos homens, os poucos com acesso à educação formal se preparavam para carreiras em profissões liberais e no caso das poucas mulheres com acesso a esse tipo de educação, estas se preparavam para serem professoras primárias e após o casamento se tornavam simples donas-de-casa (Beltrão e Alves 2009). Até 1950, quase metade da população brasileira com 15 anos ou mais de idade era analfabeta (Em: <https://jornalgggn.com.br/noticia/a-educacao-brasileira-antes-de-1964>) (27/06/2018).

Com a Revolução de 1930 e ascensão de Getúlio Vargas ao poder enfraqueceu-se o domínio das oligarquias e o desenvolvimento brasileiro se direcionou para o mercado doméstico, destacando-se o setor industrial e a urbanização do país. A industrialização e as demandas por serviços urbanos influenciaram os conteúdos e a expansão do ensino. Mas, apesar da pressão popular pela democratização do ensino a escola manteve seu caráter elitista. Somente em 1961, através da primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), se estipula uma base curricular nos três graus de ensino: primário, médio e superior. Foi um momento da história do país em que a educação esteve em muita evidência, mobilizando forças políticas diversas e suscitando intensos debates. Foi a partir dos anos 1960 que houve um salto qualitativo na situação educacional das mulheres brasileiras que ampliaram sua presença em todos os níveis de ensino (Beltrão e Alves 2009).

A partir dos anos 70, a melhora nos níveis educacionais foi substancialmente maior para a população feminina ocorrendo uma reversão do hiato de gênero. As mulheres ultrapassaram os homens em termos de anos médios de escolaridade, ainda que as estatísticas globais não reflitam muito bem este fenômeno, pois abrangem em um mesmo indicador o comportamento de diversas coortes. Conforme Beltrão e Alves as mulheres dos grupos etários mais jovens têm diminuído notoriamente as diferenças de escolaridade em relação aos homens.

Apesar da constatação dessa reversão do hiato de gênero, alguns autores alertam para a persistência de uma segmentação por sexo nos cursos universitários, sendo que as mulheres estariam concentradas em carreiras “menos valorizadas” da área de humanas e os homens em carreiras “mais valorizadas” da área de exatas (Rosemberg 2001 e Beltrão e Teixeira 2005). Um fator fundamental para a segmentação por sexo nos cursos de ensino superior, nos anos setenta, foi a elevada proporção de mulheres concluintes do curso normal (Barroso e Mello 1975). Este fato tornava difícil seu acesso às universidades devido a que o conteúdo exigido nas provas de ingresso na universidade era baseado em disciplinas do Ensino Secundário Científico (ou

Clássico), cursados majoritariamente por adolescentes homens. As adolescentes nessa situação quando desejavam ingressar nas universidades, enfrentavam a necessidade de estudos complementares. Um estudo com base no censo de 2000 mostrou, entretanto, que mulheres com idades entre 20 e 29 anos já apresentavam ganhos significativos nas carreiras consideradas "mais difíceis" e de maior prestígio social (Guedes e Alves 2004).

Foi também a meados dos anos 60 que as mulheres passaram a apresentar taxas crescentes de participação no mercado de trabalho. Houve uma confluência de fatores e de novas posturas culturais e ideológicas na sociedade que influíram nesta decisão das mulheres pelo ingresso na atividade econômica. Um fator importante foi a intensa redução do crescimento demográfico ocorrido de forma simultânea à ampliação da participação da mulher no mercado de trabalho. A pronunciada queda da fecundidade vivenciada pelas mulheres facilitou a entrada da mulher no mercado de trabalho o, que por sua vez, reforçou o declínio da fecundidade. O nível de fecundidade das mulheres brasileiras que em 1970 era de 5,8 filhos por mulher chegou a 1,86 filhos por mulher em 2010. (Em <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/>) (25/05/2018)

Com menos filhos, as mulheres conseguem articular melhor seus papéis de mãe, dona de casa e trabalhadora remunerada. As conquistas das mulheres brasileiras em termos de maior participação política e maior igualdade de gênero em todas as esferas, públicas e privadas, contribuem para redefinir as relações de gênero no trabalho remunerado, no interior da família e na sociedade em geral.

A consolidação da participação das mulheres na atividade econômica, na medida em que elas não mais se retiram do trabalho remunerado com o casamento e o nascimento dos filhos, permite às mulheres trabalhadoras a solidificação de suas carreiras profissionais. Alia-se a isto a crescente importância de sua participação como fonte de renda das famílias, bem como a aproximação dos seus rendimentos do trabalho a dos homens. (Leone e Baltar 2005 a, Montali 2006 e Therborn 2006).

Por outro lado, ainda que as mulheres compartilhem cada vez mais com os homens o provimento da renda familiar com seu trabalho remunerado, não tem ocorrido um processo equivalente de mudança com relação a uma melhor redistribuição entre homens e mulheres das responsabilidades familiares e tarefas domésticas. Tampouco tem havido aumento suficiente na oferta de serviços públicos de apoio a estas atividades.

Mesmo num contexto de transformações sociais e também no mercado de trabalho, continua uma elevada desigualdade de rendimentos do trabalho que se manifesta, também, nas diferenças de rendimento entre homens e mulheres. O nível de rendimento das mulheres é inferior ao dos homens independentemente do nível educacional e/ou da posição na ocupação e essas diferenças continuam grandes, apesar de terem diminuído nas duas últimas décadas. As conquistas femininas na educação vêm ocorrendo de forma progressiva e a proporção de mulheres de coortes mais jovens que conclui o curso superior é quase duas vezes superior à masculina. Essas conquistas não foram, entretanto, acompanhadas por conquistas equivalentes no mercado de trabalho (Beltrão e Alves 2004).

As diferenças de rendimento integram um contexto de enorme desigualdade de remunerações na qual sobressaem as disparidades de escolaridade, destacando-se os altos rendimentos do nível superior. Além disso, é no nível superior de escolaridade, justamente onde as mulheres têm maior participação, que se observam as maiores diferenças de rendimento entre homens e mulheres (Leone e Baltar 2006). Estudo mais recente mostrou que na população com nível universitário, as diferenças salariais entre homens e mulheres jovens eram mais reduzidas, ganhando relevância à medida que os trabalhadores envelheciam e tinham uma progressão na profissão (Guedes 2010).

Aprofundando a análise para os trabalhadores com nível superior de escolaridade, outros estudos constataram que o perfil desses trabalhadores por posição na ocupação é diferente entre homens e mulheres. Entre os homens, é mais frequente a situação de não assalariados (empregadores e trabalhadores por conta-própria) e as diferenças de rendimento por sexo entre esses não assalariados é bastante grande. Mas, as diferenças de rendimento entre homens e mulheres são maiores ainda no emprego formal, justamente onde a ocupação feminina é majoritária. Essas diferenças de rendimento são grandes em todos os tipos de postos de trabalho: cargos de direção, ocupações profissionais de nível superior, ocupações técnicas e de serviços administrativos. Dessa forma, ainda que as mulheres tenham avançado em termos de acesso a cargos melhor remunerados, a presença masculina nos níveis superiores da hierarquia dos cargos é ainda predominante (Leone e Baltar 2005b 2005c e 2006).

Em síntese, a segregação ocupacional por sexo, expressa na concentração ocupacional das mulheres em um conjunto reduzido de ocupações (definidas como tipicamente femininas), não é necessariamente superada pelo maior acesso da mulher ao curso superior. As mulheres com elevado grau de instrução se concentram preferencialmente em profissões como enfermagem e educação, com níveis de remuneração inferiores às profissões masculinizadas (engenheiros). E, ainda que as mulheres tenham participação crescente em profissões de alto prestígio, como, por exemplo, medicina, uma nova forma de segregação aparece, em outro nível, ao concentrarem-se as mulheres em especialidades com menores remunerações (pediatria), ao contrário dos homens, que se concentram em especialidades de maior prestígio e remuneração, como é o caso da cirurgia (Lavinás e León 2002).

Conclui-se que os tipos de ocupação ainda fazem com que a renda masculina supere a feminina, inclusive nas ocupações que exigem nível superior de escolaridade.

## II. AS DIFERENÇAS DE RENDIMENTO DO TRABALHO ENTRE MULHERES E HOMENS POR NÍVEL DE ESCOLARIDADE

Levando e conta as considerações do item anterior, neste item realiza-se uma análise das diferenças de rendimento do trabalho conforme sexo e nível de escolaridade para o ano de 2013 que como mencionado, foi o ano anterior à queda da atividade econômica no Brasil. Na Tabela 1 observa-se que em 2013, as mulheres ocupadas na atividade econômica tinham rendimento médio horário 17,4% menor do que o dos homens. Essa diferença é bem maior, controlando a escolaridade dos ocupados, pois a média de rendimentos é muito afetada pela escolaridade e as mulheres ocupadas têm escolaridade maior que a dos homens. Efetivamente, as diferenças de rendimento por escolaridade são muito grandes no Brasil e as proporções de mulheres ocupadas que têm escolaridade média (11 a 14 anos) e superior (15 e mais) são bem maiores que as dos homens. O rendimento médio horário das mulheres é de 30% a 33% menor do que o dos homens, para o mesmo nível de escolaridade. Ou seja, controlada a escolaridade das pessoas, a diferença de rendimentos em favor dos homens é o dobro da verificada para o total de pessoas ocupadas sem controlar a escolaridade.

A escolaridade das pessoas é bem maior se apenas os empregados de estabelecimento com mais do que um mínimo de organização empresarial são considerados, o chamado emprego formal, identificado pela RAIS. Entre os empregados formais, registrados pela RAIS, é bem menor a proporção com menos de oito anos de escolaridade e bem maior as proporções com 11 a 14 e 15 ou mais anos de escolaridade, comparativamente ao total de ocupados estimado pela PNAD. A diferença de escolaridade entre o emprego formal e a população ocupada total resulta basicamente das exigências de escolaridade para o acesso ao emprego nos estabelecimentos com mais do que um mínimo de organização empresarial.

TABELA 1: DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO OCUPADA E DO EMPREGO FORMAL, PROPORÇÃO DE MULHERES E RAZÃO ENTRE RENDIMENTOS MÉDIOS POR HORA DE TRABALHO DE MULHERES (RMM) E DE HOMENS (RMH), CONFORME ANOS DE ESTUDO. BRASIL, 2013

Anos de estudo	Homens		Mulheres		% Mulheres		RMM/RMH	
	PNAD	RAIS	PNAD	RAIS	PNAD	RAIS	PNAD	RAIS
menos de 8 anos	36,8	17,2	25,9	8,3	34,6	26,6	0,696	0,718
8 a 10 anos	19,0	22,2	16,1	14,9	39,0	33,4	0,706	0,738
11 a 14 anos	34,8	47,4	41,5	51,3	47,4	44,8	0,685	0,736
15 e + anos	10,4	13,3	17,5	25,5	55,8	58,9	0,666	0,643
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	43,0	42,8	0,826	0,871

Fonte: PNAD e RAIS, 2013

O intenso aumento do emprego formal verificado durante o crescimento com inclusão social que aconteceu no Brasil entre 2004 e 2013 foi, de fato, acompanhado de crescentes exigências de escolaridade para o acesso ao emprego formal, em um período em que também aumentou significativamente a escolaridade da população brasileira. Dependendo do tipo de ocupação, os estabelecimentos com mais do que um mínimo de organização empresarial passaram a exigir com mais frequência, na contratação de novos empregados, o ensino fundamental completo, ou mesmo o ensino médio completo, como pré-requisito para o ingresso no emprego formal.

As mulheres de nível socioeconômico inferior têm menor escolaridade e enfrentam maiores dificuldades para participar da atividade econômica, razão pela qual a proporção de mulheres entre as pessoas ocupadas com menos de 8 anos de estudo é relativamente pequena. No conjunto da população ocupada, a proporção de mulheres é 43%, mas entre as pessoas ocupadas com menos de 8 anos de estudo não passa de 34,6%. A proporção de mulheres entre as pessoas ocupadas é tanto maior quanto maior o grau de escolaridade, atingindo 55,8% entre pessoas ocupadas com 15 anos ou mais de estudo. Muitas mulheres com baixo grau de escolaridade são de famílias de baixo nível socioeconômico e não conseguem participar da atividade econômica.

A relação direta entre proporção de mulheres ocupadas e grau de escolaridade verifica-se também quando considerado somente o emprego formal, mas as proporções de mulheres são bem menores no emprego formal do que na população ocupada, nas três faixas de escolaridade inferiores a 15 anos de estudo enquanto que na de 15 ou mais anos de estudo, a proporção de mulheres no emprego formal é maior do que na população ocupada total.

Assim, as mulheres de menor condição socioeconômica quando conseguem participar da atividade econômica têm posição na ocupação diferente do emprego formal, destacando-se o trabalho doméstico remunerado e, conseqüentemente, contribuindo para viabilizar a participação na atividade econômica de mulheres de melhor situação socioeconômica que têm mais possibilidades de acesso ao emprego formal. Estas mulheres de melhor nível socioeconômico têm acesso ao emprego formal, mas as oportunidades para abrir um negócio próprio são bem menores do que as dos homens. Este quadro ainda está presente, mas começou a se modificar com o crescimento econômico com inclusão social que elevou o nível socioeconômico da população e gerou amplas oportunidades de emprego formal, ajudando a conter a expansão do trabalho no serviço doméstico remunerado, ao proporcionar alternativa de emprego em estabelecimentos com mais do que um mínimo de organização formal. Além disso, vem se ampliando a presença de mulheres com nível educacional relativamente alto em negócios próprios.

A relação entre o tipo de trabalho da mulher e seu nível socioeconômico, entretanto, continua contribuindo para marcar o perfil das diferenças de rendimento entre homens e mulheres. Assim, considerando todas as posições na ocupação, as diferenças de rendimento entre homens e mulheres variam pouco por grau de escolaridade, sendo só ligeiramente maior na faixa de 15 ou mais anos de estudo do que nas outras três faixas inferiores de escolaridade. Já no emprego formal, as diferenças de rendimento entre mulheres e homens são algo menor do que para as verificadas para o total da população ocupada, nas três faixas de escolaridade inferiores a 15 anos de estudo e algo maior na de 15 ou mais anos de estudo, acentuando, no emprego formal, a diferença de salário em favor dos homens no grau superior de escolaridade, comparativamente às outras três faixas de escolaridade. Neste grau superior de escolaridade, a diferença de salários do emprego formal em favor dos homens não somente tem uma magnitude absoluta muito grande, mas proporcionalmente é maior do que nos outros graus de escolaridade.

A desvantagem das outras posições na ocupação em relação ao emprego formal, em termos de rendimento, é maior no caso das mulheres do que no dos homens. Isto somente não ocorre no grau de escolaridade de 15 anos ou mais de estudo onde, como mencionado, a diferença de rendimento entre mulheres e homens é maior no emprego formal do que no total das outras posições na ocupação.

As mulheres ocupadas que têm menos de 8 anos de estudo tem remuneração média horária equivalente ao valor do salário mínimo por hora, enquanto no caso dos homens com essa escolaridade o rendimento médio equivale a 1,4 salários mínimos. A partir deste patamar, o rendimento médio de homens e de mulheres aumenta 25% entre os que têm fundamental completo e os que não conseguiram completar esse grau de escolaridade e de 42% a 46%, entre os com ensino de nível médio completo e os que não conseguiram essa titulação.

A grande diferença é, entretanto, o título universitário, pois o rendimento médio dos com escolaridade de 15 anos ou mais é mais do que 2,5 vezes o rendimento médio dos quem têm somente o ensino médio e isto se verifica tanto para homens como para mulheres. O rendimento médio das mulheres com escolaridade de 15 ou mais anos equivale a 4,8 salários mínimos e o dos homens com essa escolaridade alcança 7,3 salários mínimos, uma diferença quase tão grande (2,5 salários mínimos) como a existente entre os rendimentos médios do total de mulheres que têm diploma universitário em relação à das que têm apenas diploma de ensino médio (3 salários mínimos). As mulheres são maioria entre os empregados formais com diploma universitário, mas não no conjunto das outras posições na ocupação, notadamente trabalhadores por conta própria e empregadores com diploma universitário e as diferenças de rendimento a favor dos homens, considerando apenas pessoas com título universitário, são maiores exatamente no emprego formal, comparativamente ao que ocorre no conjunto das demais posições na ocupação.

Em suma, o aumento da proporção de mulheres na força de trabalho vem diminuindo, porém lentamente, as diferenças de rendimento a favor dos homens que ainda são muito grandes, principalmente nas ocupações que exigem nível superior de educação e especialmente no emprego formal, mas do que nas outras posições na ocupação, em que o número de mulheres já é bem maior que o de homens. Cabe, então, examinar as diferenças de rendimento entre homens e mulheres nos diversos tipos de ocupação que exigem escolaridade de nível superior (Ver, também, Portilho 2017), procurando verificar em que medida essas diferenças de rendimento refletem a segregação das mulheres em tipos de ocupação pior remuneradas ou as dificuldades maiores entre as mulheres para ascender nas hierarquias das ocupações.

### III. DIFERENÇAS DE RENDIMENTO DO TRABALHO ENTRE MULHERES E HOMENS NAS PROFISSÕES DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES

A distribuição das mulheres ocupadas segundo os grandes grupos de ocupação da CBO é bastante diferente da dos homens (Tabela 2). As mulheres são clara maioria (quase 2/3) das pessoas ocupadas em Profissões das Ciências e das Artes, nas Ocupações de Serviços de Apoio Administrativo e nas Ocupações de Prestação de Serviços, sendo em número praticamente igual que ao de homens nas Ocupações de Vendas. Nos demais grandes grupos de ocupação da CBO há uma predominância de homens, especialmente nas ocupações das Forças Armadas e de Segurança Pública e na elaboração de bens, tanto nas Ocupações Agrícolas como nos Trabalhos na Produção de Bens e Serviços de Manutenção e Reparação.

TABELA 1: DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO OCUPADA E DO EMPREGO FORMAL, PROPORÇÃO DE MULHERES E RAZÃO ENTRE RENDIMENTOS MÉDIOS POR HORA DE TRABALHO DE MULHERES (RMM) E DE HOMENS (RMH), CONFORME ANOS DE ESTUDO. BRASIL, 2013

Grupos de Ocupação	Homem	Mulher	% Mulher	RMM/RMH
Dirigentes	5,6	4,6	38,0	74,1
Profissionais Ciências e Artes	6,0	13,6	63,0	64,3
Técnicos de nível médio	6,7	7,3	44,8	71,3
Serviços administrativos	6,7	15,4	63,4	79,9
Trabalho na produção	38,0	7,6	13,2	70,1
Serviços	11,7	30,7	66,5	79,2
Vendas	8,0	11,6	52,3	72,8
Agrícola	15,7	9,0	30,1	39,1
Forças Armada	1,5	0,2	7,5	108,0
Outros	0,0	0,0	42,0	51,9
Total	100,0	100,0	43,0	82,6

Fonte: PNAD 2013

As diferenças de rendimento médio por hora de trabalho são muito grandes em favor dos homens em todos os grandes grupos da CBO, salvo nas Ocupações das Forças Armadas e de Segurança Pública, onde é muito pequena a presença feminina e ocupam postos relativamente bem remunerados. A diferença de rendimento em desfavor das mulheres é algo menor nas Ocupações de Serviços de Apoio Administrativo e nas de Prestação de Serviços, ambas com altas participações na ocupação de mulheres. A predominância feminina nesses grandes grupos da CBO, entretanto, não impede que o rendimento médio das mulheres seja cerca de 20% menor do que o rendimento médio dos homens. A diferença, no entanto, é bem maior nas Profissões das Ciências e das Artes (35%) em que a predominância feminina também é marcante e a diferença alcança quase 27% nas Ocupações de Vendas, em que o número de mulheres é pouco maior do que o dos homens.

Os dados sobre grandes grupos da CBO confirmam então que são muito grandes as diferenças de rendimento do trabalho de homens e mulheres em ocupações que exigem nível superior, como é o caso das Profissões das Ciências e das Artes, onde as mulheres constituem a maioria das pessoas ocupadas. Há, entretanto, grandes diferenças de rendimento entre diferentes ocupações do Grande Grupo Profissões das Ciências e das Artes (Tabela 3). Por exemplo, o rendimento dos Médicos é sete vezes o de trabalhadores em Espetáculos e Artes. O desvio

padrão dos rendimentos das ocupações deste Grande Grupo equivale a 54% do rendimento médio. No caso dos homens, o desvio padrão dos rendimentos médios das ocupações do Grande Grupo Profissões das Ciências e das Artes corresponde a 47% do rendimento médio do conjunto do Grande Grupo, enquanto no caso das mulheres equivale a 51%. Já a média dos desvios padrões dos rendimentos de homens e mulheres em cada ocupação desse Grande Grupo equivale a 22% do rendimento médio. Assim, as diferenças de rendimento entre as ocupações do Grande Grupo Profissões das Ciências e das Artes são mais pronunciadas do que as diferenças de rendimento entre homens e mulheres dentro de cada ocupação.

Há, entretanto, grandes diferenças de rendimento entre homens e mulheres em ocupações específicas como Biólogos, Administração de Empresas, Espetáculos e Artes, mas as enormes diferenças de rendimentos entre homens e mulheres entre os Profissões de Ciências e Artes se devem, principalmente, às elevadas participações na ocupação de mulheres de tipos de ocupação desse Grande Grupo com rendimentos relativamente baixos, como Ensino Infantil e Fundamental, Ensino não Classificado e Espetáculos e Artes. Além disso, são muito grandes as proporções de mulheres em ocupações em que o rendimento médio não é tão baixo, mas as diferenças de rendimento entre homens e mulheres são muito grandes, como em trabalhos nas Áreas de Saúde (exclusive Médicos), Ciências Humanas e Biologia.

Nesses casos é possível que as diferenças de rendimento entre homens e mulheres traduzam diferenças de tipo de ocupação não explicitada no grau de desagregação adotado. Deste modo, as grandes diferenças de rendimento entre homens e mulheres nas Profissões das Ciências e das Artes refletem basicamente a segregação das mulheres, sobre representadas em tipos de ocupação pior remuneradas, embora não sejam desprezíveis as diferenças de rendimento entre homens e mulheres em diversos tipos de ocupação. Deste modo, a grande diferença de rendimento médio entre homens e mulheres nas Profissões das Ciências e Artes que reflete a grande diferença de rendimento médio entre homens e mulheres com educação de nível superior expressa basicamente a segregação das mulheres em ocupações de baixo rendimento ou em que o rendimento não é tão baixo, mas é grande a diferença de rendimento a favor dos homens.

De fato, das 22 ocupações que compõem as Profissões das Ciências e das Artes 12 têm rendimento médio superior a 6 salários mínimos por hora. Essas ocupações são responsáveis por 55% da absorção de homens e por somente 23% da absorção de mulheres. Nessas 12 ocupações altamente remuneradas encontram-se 34% das pessoas ocupadas no Grande Grupo Profissões das Ciências e das Artes. De todas as pessoas ocupadas nessas 12 ocupações, 41% são mulheres e essa proporção supera 50% somente nas ocupações Médicos, Matemáticos e Estatísticos, Ensino Superior e Administração de Empresas. Nas outras 10 ocupações das Profissões das Ciências e das Artes com rendimento médio inferior a 6 salários mínimos por hora, 75% são mulheres e essa proporção é inferior a 2/3 somente nas ocupações Publicidade, Comunicação e Informação e Culto Religioso. Essas 10 ocupações respondem por 77% da absorção de mulheres nas Profissões das Ciências e das Artes e por 45% da absorção de homens.

TABELA 3: RENDA MÉDIA EM SALÁRIOS MÍNIMOS, DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO OCUPADA (HOMENS E MULHERES), PROPORÇÃO DE MULHERES E RAZÃO ENTRE RENDIMENTOS MÉDIOS POR HORA DE TRABALHO DE MULHERES (RMM) E DE HOMENS (RMH), CONFORME OCUPAÇÕES. BRASIL, 2013

Ocupações	Renda Média (Sal. Min.)	Homem	Mulher	% Mulher	RMM/RMH
Promotor, delegado, juiz	23,4	0,9	0,3	36,5	94.6
Médico	13,6	5,0	3,1	51,3	83.1
Matemático, estatístico	12,9	0,0	0,0	54,0	104,0

Navegação aérea e naval	11,8	0,3	0,0	1,9	55,3
Policientífico	10,8	0,1	0,1	46,6	170,0
Engenharia, Arquitetura	9,8	13,9	2,6	24,3	82,0
Ensino superior	9,6	4,0	2,6	52,2	87,4
Advogado	8,2	10,4	5,4	47,1	75,9
Agrônomo	6,8	1,3	0,2	19,8	85,9
Informática	6,3	8,3	1,4	21,7	86,3
Administração de Empresas	6,3	9,9	6,7	53,7	70,6
Físico, Químico, Geólogo	6,2	0,7	0,2	32,4	92,7
Saúde exceto médico	5,1	6,2	11,9	76,6	77,1
Publicidade	5,1	4,1	2,5	51,4	85,3
Ciências Humanas	5,0	3,5	6,1	75,0	82,6
Biólogo	5,0	0,4	0,4	61,8	65,5
Comunicação, informação	4,7	2,7	1,5	47,9	116,7
Ensino Médio e profissional	4,3	7,2	8,7	67,6	91,2
Ensino não classificado	3,4	5,5	7,8	70,7	94,1
Ensino fundamental e infantil	3,4	6,3	30,5	89,3	91,3
Culto religioso	2,5	3,1	0,6	25,2	57,3
Espectáculos e artes	1,9	6,2	7,4	67,2	49,2
<b>Total</b>	<b>5,6</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>63,1</b>	<b>64,3</b>

Fonte: PNAD 2013

Não obstante, são expressivas as diferenças de rendimento entre homens e mulheres em algumas ocupações do Grande Grupo Profissões das Ciências e das Artes em que a proporção de mulheres não é tão elevada, com Médicos, Engenheiros e Arquitetos, Ensino Superior, Advogado, Administração de Empresas e Publicidade em que o rendimento médio das mulheres é de 13% a 29% menor do que o dos homens. No total dos ocupados em Profissões das Ciências e das Artes a diferença é bem maior, pois o rendimento médio das mulheres é 35% menor do que o dos homens.

#### IV. CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou caracterizar a inserção de homens e mulheres com nível superior de escolaridade na atividade econômica, em 2013. O rendimento do trabalho é muito elevado nas ocupações em que o acesso exige educação de nível superior. Justamente nessas ocupações, que representam uma parcela relativamente pequena do total de pessoas ocupadas, é muito grande a diferença de rendimento entre homens e mulheres, apesar das mulheres serem a maioria das pessoas nessas ocupações. Deste modo, as diferenças de rendimento entre homens e mulheres com nível superior de escolaridade constituem uma parte importante da enorme desigualdade de rendimentos que caracteriza o mercado de trabalho brasileiro.

O fato das mulheres serem a maioria das pessoas absorvidas em ocupações que exigem nível superior de escolaridade e serem muito grandes as diferenças de rendimento entre homens e mulheres nessas ocupações decorre, na verdade, da maioria dessas mulheres serem absorvidas por ocupações de rendimento inferior e menos valorizadas, embora não seja desprezível a absorção de mulheres em ocupações melhor remuneradas e de maior prestígio e seja significativa a diferença de rendimentos em favor dos homens nessas ocupações.

Essa realidade do mercado de trabalho brasileiro de ocupações cujo acesso exige escolaridade de nível superior e que constitui aspecto importante da enorme desigualdade de renda do trabalho vigente no país tem forte relação com a desigualdade de gênero que ocorre no sistema educacional brasileiro. As mulheres são maioria dos estudantes universitários, mas ainda estão muito concentradas nas carreiras acadêmicas que dão acesso às ocupações pior remuneradas e de menor prestígio social dentre aquelas que exigem nível superior de escolaridade. Esta realidade vem sendo alterada lentamente e é uma herança da própria história da formação do sistema educacional no país que segregou as mulheres em carreiras acadêmicas de menor prestígio social que levam ao acesso a ocupações de rendimento relativamente mais baixo do Grande Grupo Profissões das Ciências e das Artes.

## V. BIBLIOGRAFIA

BARROSO, C. L. de M. e MELLO, G. N. de. 1975. O acesso da mulher ao ensino superior brasileiro. In *Cadernos de Pesquisa*, nº 15, dez 1975.

BELTRÃO, K. I.; ALVES, J.E.D. 2009. A Reversão do hiato de gênero na educação brasileira no século XX. *Cadernos de Pesquisa*, v.39, n.136, p.125-156, jan./abr.

BELTRÃO, K.; TEIXEIRA, M. 2005. Cor e gênero na seletividade das carreiras universitárias. In: SOARES, S. et al. (eds.) Os Mecanismos de discriminação racial nas escolas brasileiras. Rio de Janeiro: Ipea; Fundação Ford, p.143-193.

GUEDES, M. de C. e ALVES, J. E. D. 2004. A população feminina no mercado de trabalho entre 1970-2000: particularidades do grupo com nível universitário. *Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos de População*, ABEP, Caxambu – MG, setembro.

GUEDES, M. de C. A inserção dos trabalhadores mais escolarizados no mercado de trabalho brasileiro: uma análise de gênero. *Trab. educ. saúde vol.8* no.1 Rio de Janeiro Mar./June 2010.

LAVINAS, L.; LEÓN, F. 2002. Emprego Feminino no Brasil: mudanças institucionais e novas inserções no mercado de trabalho. *Série Políticas Sociais 60*. CEPAL, Santiago de Chile, setembro de.

LEONE, E.; BALTAR, P. 2005a. Disparidades nos rendimentos do trabalho de homens e mulheres nas metrópoles brasileiras. In: DIEESE; CESIT (Org.) *O Trabalho no setor terciário: emprego e desenvolvimento tecnológico*. São Paulo: DIEESE; Campinas: CESIT,.

LEONE, E.; BALTAR, P. 2005b. Ocupação e Rendimento dos Trabalhadores nas Metrópoles do Brasil: uma análise de gênero em 1992 e 2002. In: *Anais do V Colóquio Latinoamericano de Economistas Políticos. America Latina y el rumbo del capitalismo*, Cidade do México, México, outubro.

LEONE, E.; BALTAR, P. 2005c. Mercado de Trabalho Metropolitano: Gênero e Diferenças de Rendimento, 1992-2002. In: *Anais do IX Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos do Trabalho* – ABET. Recife.

LEONE, E.; BALTAR, P. 2006. Diferenças de rendimento do trabalho de homens e mulheres com educação superior nas metrópoles. *Revista Brasileira de Estudos de População*. Vol.23 – n. 2 – jul./dez.

MONTALI, L. 2006. Provedoras e co-provedoras: mulheres-cônjuge e mulheres-chefe de família sob a precarização do trabalho e o desemprego. *Revista Brasileira de Estudos de População* 23 (2). São Paulo: Rebecp.

PORTILHO, L. 2017. Participação e rendimento feminino no grupo ocupacional profissionais das ciências e das artes. *Anais do XV Encontro Nacional da ABET*. Rio de Janeiro de 06 a 09 de setembro.

ROSEMBERG, F. 2001. Educação formal, mulher e gênero no Brasil contemporâneo. *Revista Estudos Feministas*, São Paulo, v.9, n.2, p.515-540, jul./dez. 2.

THERBORN, G. 2006. *Sexo e poder*. São Paulo: Contexto.

**A LEI MARIA DA PENHA E A DIVERSIDADE  
DE GÊNERO ATRAVÉS DO JUDICIÁRIO  
DO RIO DE JANEIRO, BRASIL**

MARIA CELESTE SIMÕES MARQUE

# A LEI MARIA DA PENHA E A DIVERSIDADE DE GÊNERO ATRAVÉS DO JUDICIÁRIO DO BRASIL

## I. INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta algumas características das pesquisas comumente realizadas no âmbito e sob orientação e coordenação do GEDHJUS - Grupo de Estudos Direitos Humanos e Justiça, que integra o NEPP-DH – Núcleo de Estudos em Políticas Públicas em Direitos Humanos, do CFCH – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, que por sua vez se coaduna com a proposta de uma educação formal e não formal em direito humanos, nos termos do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH/2006), em vigor no Brasil. Trata-se de um grupo de pesquisa e observatório de decisões judiciais, em temas de direitos humanos, incluídos os de gênero.

O NEPP-DH mantém um Programa de Pós-graduação *stricto sensu*, o PPDH - Políticas Públicas em Direitos Humanos. Alguns dos mestrandos tem assento nos Grupos de pesquisas dos respectivos docentes, o que foi o caso do co-autor do presente artigo, que realiza pesquisa para a dissertação a ser apresentada sob o título: “Análise crítica de decisões judiciais sobre transexualidade do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro de 2009 a 2015”.

Os levantamentos das decisões sob análise ficaram ao encargo do co-autor, advogado e militante em temas de diversidade sexual no Rio de Janeiro e como membro representante da Comissão de Diversidade Sexual e de Gênero da Ordem dos Advogados do Brasil.

Por meio de decisões judiciais proferidas em ações cujo objeto principal era a aplicação da Lei Maria da Penha, realizadas em pesquisas, foi possível observar elementos que marcam a perspectiva de gênero e sua respectiva diversidade.

O que estas decisões pesquisadas têm em comum?

Inicialmente, partem de um mesmo aparato teórico e metodológico com base na análise crítica do discurso de decisões judiciais. Em seguida, tratam, ainda que de maneiras distintas, de demandas contemporâneas, como a luta pelos direitos das mulheres e o reconhecimento das mulheres transexuais e travestis. Por fim, o material coletado, mesmo que constitua um conjunto de experiências diversas, comporta em sua análise diferentes reflexões sobre um mesmo tema. O que aqui buscamos desenvolver tem como mote a perspectiva de, para além das mulheres cisgêneras, as mulheres transexuais e travestis que se decidiram pela ação judicial e, desta forma, são acionadas discussões sobre gênero, enfrentamento da violência contra as diversidades de gênero e direitos humanos perante o Judiciário do Rio de Janeiro.

Ainda assim, no esforço dessas mulheres, se permite vislumbrar sua existência e persistência em face das práticas de lesa-humanidade perpetradas. A despeito das diferenças, encontramos neste universo feminino plural o engajamento e a luta por direitos, os quais partem de questões particulares, mas convergem para um elemento unificador.

Partimos da premissa de que o cenário de judicialização vem a reforçar a atuação do Judiciário, reproduzindo um modelo posto a partir do perfil e formação dos próprios julgadores, a ser repensado.

## II. REFLEXÕES SOBRE A APLICAÇÃO DA LEI MARIA DA PENHA NO BRASIL.

No Brasil, a partir de 2003 temos o início de ações organizadas dentro das políticas públicas voltadas para gênero no Brasil. São publicados vários diplomas legais contendo conceitos, princípios e diretrizes de atendimento, combate e prevenção à violência, consagração de direitos, criação de novas instituições e serviços especializados, para além de mecanismos de integração entre os órgãos atuantes na temática de gênero, numa visão de políticas públicas em direitos humanos.

Nesse capítulo da história brasileira, temos, a título de exemplo, a edição de Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres, da Lei Maria da Penha (Lei 11340/06), do Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres e das Diretrizes de Abrigamento das Mulheres em situação de Violência. Até então com restrita interpretação do que seria "gênero", com aplicação restrita às mulheres cisgêneras.

Vale reproduzir texto introdutório da Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres, produzida em 2011, a partir da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República do Brasil:

Desde a criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres, em 2003, as políticas públicas de enfrentamento à violência contra as mulheres foram fortalecidas por meio da elaboração de conceitos, diretrizes, normas; e da definição de ações e estratégias de gestão e monitoramento relativas à temática. Até então, as iniciativas de enfrentamento à violência contra as mulheres constituíam, em geral, ações isoladas e referiam-se basicamente a duas estratégias: a capacitação de profissionais da rede de atendimento às mulheres em situação de violência e a criação de serviços especializados, mais especificamente Casas-Abrigo e Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher. A partir de 2003, as políticas públicas para o enfrentamento à violência contra as mulheres são ampliadas e passam a incluir ações integradas, como: criação de normas e padrões de atendimento, aperfeiçoamento da legislação, incentivo à constituição de redes de serviços, o apoio a projetos educativos e culturais de prevenção à violência e ampliação do acesso das mulheres à justiça e aos serviços de segurança pública. (Brasil, 2011: 7-8)

Ou seja, identifica-se significativo empenho do Executivo e Legislativo na prevenção e atendimento das ocorrências de violência em face da mulher, o que vem ao encontro das demandas dos movimentos feministas e por reconhecimento da diversidade sexual no país.

Aqui, entendidas como violências contra as mulheres as de todos os matizes, desde as que envolvem as questões econômicas e da relação como cidadã, *ex vi*, ausência de políticas de cotas de representações/participações políticas, as explorações no trabalho, as exclusões e discriminações, as violências conjugais/familiares, os feminicídios, as violências sexuais, acrescidas por outras violências estatais e não estatais a que são submetidas as mulheres, especialmente às circulantes nos territórios sob o domínio de facções criminosas, tráfico e milícia<sup>1</sup>

---

1 Domínio de territórios por traficante de drogas e milicianos, casos típicos do Rio de Janeiro, Brasil.

Especificamente no que tange à Política Criminal, estas demandas espelham o anseio no sentido de criminalizar e normatizar situações de violência de gênero<sup>2</sup> e de cunho sexual por meio de qualificadoras, agravantes ou majorantes de pena.

As contribuições do feminismo brasileiro são indiscutíveis, como a criação, em 1984, das Delegacias de Mulheres, que trouxe à tona uma enorme gama de vitimização feminina, especialmente de cunho sexual, perpetrada nas relações de parentesco, de amizades ou profissionais. Violências até então consideradas questões privadas se tornaram problemas públicos e penais.

É óbvio que as mulheres (cisgêneras, gays, transexuais, etc) são vítimas históricas nas relações sociais e domésticas, face a hegemonia do patriarcado, bem como não há que se esquecer do discurso legitimador do poder geral de cautela do direito quanto à prevenção nas ocorrências de crimes, dada sua função teórica também pedagógica e limitadora de comportamentos ditos violentos.

O movimento de criminalização da LGBTIfobia, ou seja, a punição de crimes de discriminação contra lésbicas, gays, bissexuais, trans, interssexuais e todas as experiências e identidades que a diversidade permitir, também se encontram no mesmo viés punitivista perseguido pelo feminismo brasileiro.

As Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAMs), implementada no Brasil (Brasil, 2010) se consolidaram e se ramificaram em todo o território nacional. Com a função precípua de Polícia Judiciária, com investigação dos fatos criminosos registrados, sua atribuição passou a integrar providências que envolvem a proteção policial da mulher, o encaminhamento a hospitais, postos de saúde ou ao Instituto Médico Legal, fornecimento de transporte ou abrigo, informações quanto aos direitos e aos serviços disponíveis (art. 11, Lei 11340/06), solicitação das medidas protetivas de urgência ao Juiz (arts. 22 a 24, Lei 11340/06), dentre outras.

As DEAMs se incumbem de prevenir e reprimir a violência de gênero, independentemente de configurar (ou não) violência doméstica ou familiar. Assim, mesmo os casos de competência do juízo criminal comum – e não dos Juizados Especializados – podem ser investigados pelas DEAMs, que, aliás, possuem competência concorrente com as Delegacias de base territorial, ou deveriam ter.

A violência doméstica contra a mulher no Brasil esteve sob o amparo legal dos Juizados Especiais Criminais estabelecidos pela Lei 9.099/95 até 2006, categorizada como delito de baixo potencial ofensivo, cuja pena não ultrapassava 1 (um) ano. Assim, a perspectiva legal a respeito da violência doméstica contra a mulher ignorava as múltiplas possibilidades acerca das realidades sócio-culturais. Como aponta Carmen Hein de Campos (2006):

Por outro lado, esse critério é problemático porque a violência doméstica, por se tratar de comportamento reiterado e cotidiano, carrega consigo grau de comprometimento emocional (medo paralisante, p. ex.) que impede as mulheres de romper a situação violenta e de evitar outros delitos simultaneamente cometidos (estupro, cárcere privado, entre outros). A noção de delito de menor potencial ofensivo ignora, portanto, a escalada da violência e seu verdadeiro potencial ofensivo. Inúmeros estudos têm demonstrado que a maioria dos homicídios cometidos contra as mulheres, os chamados crimes passionais, ocorrem imediatamente após a separação. Nesses casos, as histórias se repetem: inúmeras tentativas

---

2 Sancionado, pela Presidente Dilma Rousseff, o tipo penal do feminicídio em 09.03.2015. Ver [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm), acessado em 20.03.2015.

de separação, seguidas de agressões e ameaças, culminam em homicídio. (CAMPOS; CARVALHO, 2006, p.414).

A opção institucional foi, portanto, pelo tratamento penal.<sup>3</sup> Esta escolha reducionista da complexidade do fato à tipologia criminal resulta, do mesmo modo, na eleição de uma resposta jurídica restrita a condenação ou absolvição, punição ou extinção da punibilidade.

As alternativas são ainda menores face à proibição de medidas despenalizadoras da Lei 9099/95.<sup>4</sup> Sem dúvida que o movimento pelo fim do modelo conciliatório através de cestas básicas ou multas foi de extrema relevância. O caráter patrimonial destas medidas, associado ao descompromisso com a atenção à condição de inferiorização social histórica da mulher, além da ausência de uma postura política coerente com a noção de violência de gênero como desrespeito a direitos humanos – por isso, incompatível com a natureza de “infrações de menor potencial ofensivo” – questionaram a aplicabilidade das normas dos Juizados Especiais Criminais (JECrims), com razão. Questionaram, inclusive, porque o estímulo às conciliações muitas vezes incitava a vítima à não-representação, levando à não instauração de um processo penal e tornando-se então um espaço de reprivatização da violência de gênero.

Ficou claro, então, que os casos que desembocavam nos JECrims encontravam na função meramente conciliatória, pouco crível e ineficaz, a incompatibilidade denunciadora de uma descrença da população nos mecanismos estatais de acesso à Justiça. Esta descrença no fluxo de Justiça criminal, que reforçava o distanciamento da submissão dos casos de violência a um Judiciário não preparado para lidar com a temática da violência de gênero, teria sido um dos motivos pelos quais a relação das Delegacias da Mulher com o movimento feminista e o aparato judicial com demais grupos organizados, ainda que forte no início, tornou-se enfraquecido com o tempo. E o que dizer da população LGBTI que sequer espaço especializado, tal como as DEAM's, possui?!

Pesquisas empíricas na área das Ciências Humanas e Sociais demonstram os inúmeros obstáculos ao acesso à Justiça ainda não superados.<sup>6</sup> Sucintamente, podemos identificar certos aspectos físico-estruturais (como o grande número de processos, poucos Juizados, escassa infraestrutura, número reduzido de profissionais, atmosfera inóspita, etc.), características histórico-culturais (como a diferença entre cultura jurídica oficial e cultura jurídica popular, a permanência de um padrão patriarcal de interpretação dos conflitos, os casos de culpabilização da própria vítima, a tendência ao discurso de proteção da “família”, linguajar tecnicista etc.) e problemas político-legais (como a escassez do trabalho em Rede, a

---

3 Não desconhecemos a atribuição quanto à concessão ou revogação das medidas de segurança (ou outras determinações extrapenais). Embora haja divergência quanto à sua natureza jurídica, fato é que seu caráter eminentemente cautelar exclui a apreciação do mérito, bem como sua execução.

4 O Supremo Tribunal Federal consagrou a inconstitucionalidade da aplicação da composição de danos, da transação penal, da representação da vítima nas lesões leves e da suspensão condicional do processo nos casos do Juizado da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher (JVDFM), não cabendo, portanto, as medidas aplicáveis às infrações de menor potencial ofensivo do Juizado Especial Criminal. Vide <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=175260>, acessado em 21.03.2015.

5 A influência do patriarcado nas decisões judiciais, texto publicado na revista da Escola de Magistratura do Rio de Janeiro em 2017. [http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistas/genero\\_e\\_direito/edicoes/1\\_2017/pdf/KaterineJatahyKitsosNygaard.pdf](http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistas/genero_e_direito/edicoes/1_2017/pdf/KaterineJatahyKitsosNygaard.pdf)

6 A título de exemplo, vide OBSERVATÓRIO DA LEI MARIA DA PENHA. Identificando entraves na articulação dos serviços de atendimento às mulheres vítimas de violência doméstica e familiar em cinco capitais. Salvador: Observe, 2011 in [http://www.observe.ufba.br/\\_ARQ/relatorio\\_final\\_redes%5B1%5D%20%281%29.pdf](http://www.observe.ufba.br/_ARQ/relatorio_final_redes%5B1%5D%20%281%29.pdf); e Relatório da Comissão Mista Parlamentar de Inquérito in <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=133656&>

falta de visão da atividade judicante como integrada a um projeto maior de Política Pública, a ausência de capacitação qualitativamente condizente com este mesmo projeto, a legislação antiga e contraditória, a falta de implementação de condições para o cumprimento da Lei Maria da Penha na integralidade etc.) (Augusto, 2015).<sup>7</sup>

Tendo em vista tais questões institucionais, como, então, abordar junto às vítimas – e à sociedade como um todo – o pensamento e os valores das lutas, quando o que lhes é oferecido são decisões burocráticas demoradas, nem sempre condizentes com a realidade social e com um sistema penitenciário segregador e estigmatizador? Como conciliar o paradoxo existente entre a inserção da vertente feminista e de diversidade pós-moderna, detentora de um pensamento tão socialmente revolucionário, progressista e contemporâneo, através justamente de um Código Penal retrógrado e de ideologia equivocada – para dizer o mínimo – e totalmente contrária aos valores pregados por tal pensamento feminista e da diversidade sexual? Como impedir que a Lei Maria da Penha seja vista e funcione como uma simples resposta às pressões internacionais, apenas mascarando a violência ao atuar em sua repressão criminal em detrimento de suas medidas cíveis e da lógica da prevenção? Tal postura é perigosa, uma vez que acaba por afastar ainda mais a mulher (cis, trans, etc) do sistema de justiça que, em tese, deveria existir para também protegê-las, e por propalar uma “falta de solução” ao problema da violência de gênero e por quase “legitimar” uma condição inferior ao segmento. Dessa forma, naturaliza e banaliza-se o problema.

### III. DIVERSIDADE DE GÊNERO E TRANSEXUALIDADE

De acordo com dados da ONU Mulheres o Brasil ocupa o 5º lugar mundial no ranking de assassinatos cometidos contra mulheres. Conforme o Mapa da Violência 2015, dos 4.762 assassinatos de mulheres registrados em 2013 no Brasil, 50,3% foram cometidos por familiares, sendo que em 33,2% destes casos, o crime foi praticado pelo parceiro ou ex. Essas quase 5 mil mortes representam 13 homicídios femininos diários em 2013.

No que diz respeito a mulheres transexuais e travestis, pela carência de estatísticas oficiais em razão do não reconhecimento oficial do estado destas identidades e consequente estabelecimento de censos específicos, os índices de violência são recolhidos por organizações não governamentais e associações. Em números absolutos o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. De acordo com o “Mapa de assassinatos de Travestis e Transexuais no Brasil em 2017”, divulgado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e que inclui os dados recolhidos pela ONG Internacional Transgender Europe (TGEU), o Brasil lidera as estatísticas mundiais de assassinatos de Travestis e Transexuais (171 mortes - 52% dos casos de assassinatos) seguido pelo México (56 assassinatos), Estados Unidos (25 assassinatos), Colômbia (10 assassinatos), Argentina e El Salvador (7 assassinatos). Os dados foram coletados entre 01 de outubro de 2016 e 30 de setembro de 2017.

De acordo com o relatório, no Brasil, em 2017, foram registrados 179 assassinatos dos quais 169 Travestis e Mulheres Transexuais e 10 Homens Trans. A Região Nordeste lidera o ranking de assassinatos de pessoas transexuais e travestis com 69 casos de assassinatos (39%), seguida da Região Sudeste com 57 casos (32%), Região Norte com 19 casos (10%), Região Sul com 19 casos (10%) e Região Centro-Oeste com 15 assassinatos (9%). A metodologia aplicada é realizada “a partir de pesquisa dos dados em matérias de

---

<sup>7</sup> Relatório Final da pesquisa coordenada por Cristiane Brandão Augusto, intitulada “Violência contra a Mulher e as Práticas Institucionais”, inserida no Projeto “Pensando o Direito e as Reformas Penais no Brasil”, de iniciativa e fomento do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) em parceria com o Ministério da Justiça do Brasil (no prelo).

jornais e mídias vinculadas na internet. De forma manual, individual e diária” (ANTRA, 2017, p.14) e por meio de grupos em mídias sociais. Um elemento é crucial na análise desses dados.

Atente-se para a subnotificação das ocorrências, notadamente em face da população trans, em razão da inexistência de uma lei que garanta de forma célere a retificação de nome e sexo em seus registros civis, tendo-se que se valer de processos judiciais por vezes demorados, e da patologização estigmatizante, como condição para o acesso a um direito elementar, fundamental. Nesse diapasão, são recorrentes os casos em que as vítimas dos assassinatos sequer contam com documentos de identificação civil, pois não se reconhecem nos nomes que lhes foram impostos em suas certidões de nascimento, em grave violação da identidade de gênero dessas pessoas. (ANTRA, 2017, p.101)

A ausência de uma legislação específica que permita a retificação do nome e sexo/gênero de pessoas transexuais e travestis junto ao registro civil é um dos fatores que impede essas pessoas de exercerem a plenitude da cidadania e da dignidade humana conforme prometido na Constituição Brasileira de 1988.

Em comum, esses crimes revelam a intolerância referente ao gênero, em particular e que será objeto desta pesquisa o gênero feminino. Mulheres, pelos simples fato de serem mulheres, tornam-se alvo de violência, sejam eles cisgêneras, travestis ou transexuais. A violência contra a mulher que se expressa pela objetificação dos corpos femininos destituindo-os de direitos e inviolabilidade encontra as suas raízes no patriarcado como sistema de dominação e exploração (SAFFIOTI, 1995) e que coloca a mulher, independente da sua expressão de gênero, em posição subalterna ao homem.

O patriarcado, como sistema e forma de organização social tem no direito e no sistema de justiça os maiores instrumentos de manutenção e reprodução dos seus valores, por meio das decisões judiciais ou mesmo de consolidação de determinados pontos de vista de forma legal. Nesse cenário, ainda que com muita resistência, algumas vitórias foram obtidas ao longo de algumas décadas como o direito ao voto da mulher, ao divórcio, o enfrentamento à violência doméstica contra a mulher tal como já discorremos, a lei de combate ao feminicídio e recentemente o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo (por via de decisão judicial e não legal, ressalte-se) em que figuravam como partes duas lésbicas servidoras públicas.

Por outro lado, no que diz respeito à discussão no âmbito do poder legislativo ou judiciário das pautas das pessoas transexuais e travestis percebe-se a transfobia de forma assertiva. Ainda que sob os argumentos com fundamento na tecnicidade e na devida previsão legal, a repulsa aos corpos não reconhecidos pelo sistema jurídico expressa-se pela retirada de pauta de julgamentos, arquivamento de projetos de lei e não respeito ao nome social em repartições públicas, por exemplo. A violência física sofrida nas ruas e nos domicílios é acompanhada da violência simbólica nas instituições que integram o Estado.

A Lei Maria da Penha e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (ou Convenção de Belém do Pará), aprovada em 1994, representam marcos normativos no reconhecimento do gênero como categoria e na violência que se estrutura sob esta premissa. Assim, nos interessa entender como o poder judiciário aplica a lei Maria da Penha em casos relacionados a mulheres transexuais e travestis, e as interpretações que se constroem acerca das perspectivas sobre gênero contidas nas sentenças judiciais.

A aplicação da Lei Maria da Penha a mulheres transexuais e travestis ainda não pode ser mensurada com precisão na medida em que muitos casos permanecem sob segredo de justiça. No entanto, conforme será analisado na sequência, alguns casos são publicizados. A

partir da polêmica que se apresentou, em alguns casos, referente à aplicação da LMP a mulheres transexuais e travestis, a Comissão da Diversidade Sexual do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil emitiu a seguinte Nota Técnica<sup>8</sup>, em virtude de consulta realizada pelo Conselho Federal de Psicologia:

A Lei, ao selecionar a mulher como elemento vulnerável, por certo não o fez em razão de presunção de que a mulher – como sexo – é biologicamente mais fraca que o homem e, portanto, deveria ser protegida. Se assim o fosse não faria sentido a proteção da mulher vítima de violência por outra mulher, situação que presumiria um equilíbrio entre os sujeitos e afastaria a necessidade de uma discriminação positiva. [...] É a mulher como gênero feminino, portanto, o objeto de proteção da lei, em razão do estereotipado papel social e cultural que exerce na sociedade, sobretudo como elemento mais frágil dentro da entidade familiar, historicamente subordinada ao pai, ao marido, companheiro, e até mesmo aos filhos. É a violência motivada em razão deste estereotipo de inferioridade que autoriza a relativização da igualdade formal para, através da ação afirmativa do Estado, proteger a pessoa de gênero feminino contra quem quer que seja o autor de tal violência. Justamente pela violência ser perpetrada em razão do gênero, e não do sexo, que se admite que o sujeito ativo seja tanto homem quanto mulher.

A Nota Técnica evidencia a ausência de restrição com relação a sua aplicação às mulheres transexuais e travestis, na medida em que a própria Lei Maria da Penha não prevê essa restrição. Dessa forma, não cabe nem ao Poder Judiciário nem ao Ministério Público criarem óbices à efetivação de direitos humanos quando a própria lei pretende ser abrangente. Assim,

A Lei Maria da Penha não cria qualquer restrição as transexuais e travestis, tampouco exige prévia retificação do registro civil ou cirurgia de adequação de sexo, e onde a lei não restringe, não cabe ao interprete fazê-lo. Estabelecida proteção da mulher como gênero, e não como sexo, mostra-se plenamente aplicável à violência doméstica praticada contra transexuais e travestis do gênero feminino.

Em 15 de junho de 2016 o Conselho Nacional de Procuradores Gerais aprovou o Enunciado nº 30 (001/2016) que estabelece que “A Lei Maria da Penha pode ser aplicada a mulheres transexuais e/ou travestis, independentemente de cirurgia de transgenitalização, alteração do nome ou sexo no documento civil.”<sup>9</sup>

Ou seja, a questão poderia se encontrar superada junto às institucionalidades, a considerar alguns julgados dos Tribunais brasileiros que trazemos abaixo, mas que, lamentavelmente, não espelham a maioria das decisões referentes ao tema de violência de gênero.

#### IV. INTELEGIBILIDADE DE "DIVERSIDADE DE GÊNERO". ANÁLISE DE DECISÕES JUDICIAIS DE TRIBUNAIS DE JUSTIÇA ESTADUAIS, POR AMOSTRAGEM.

Em linhas gerais, em uma sociedade orientada por uma matriz filosófica judaico-cristã ocidental, o reconhecimento de determinadas identidades, dentre as quais se destaca a

---

8 <https://despatologizacao.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/13/2015/05/03-Nota-t%C3%A9cnica-Maria-da-Penha-para-trans2-1.pdf> acessado aos 15 de maio de 2018.

9 <http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2016/06/2016-copevid-enunciados-atualizado-junho.pdf>

identidade de gênero de mulheres transexuais e travestis é realizada a partir de uma inteligibilidade que se fundamenta em um dualismo de gênero essencialista e biologizante que restringe, portanto, o reconhecimento de identidades diversas do padrão hegemônico cisheteronormativo. A inteligibilidade dos corpos é atravessada, portanto, pelos conceitos de gênero que, segundo as normas de gênero, definem quais corpos são autorizados ou não, quais corpos são inteligíveis e quais corpos são abjetos, constituindo-se humanidades diferenciadas. Esses corpos abjetos, *queer*, que desafiam as normas de gênero inserem-se numa disputa de poder. Os corpos autorizados, conformados, docilizados serão dotados de “gêneros inteligíveis que são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2003 p.38).

Butler (2003) entende que gênero corresponde a atos que são estabelecidos pelo discurso, fundamentados em uma matriz heterossexual e que depende de reiteração constante. Assim, gênero e sexo podem ser entendidos como resultante da lei e do discurso que se inserem em relações de poder. As categorias, se podemos assim denominar, de gênero e sexualidade são construídas por meio de atos performativos, como atos de linguagem que não podem ser descritos e que inserem os indivíduos nos discursos de saber-poder.

Nesse cenário, a inteligibilidade que orienta as/os integrantes do sistema de justiça caminha nesta perspectiva binária e biologizante, que em muitos casos não reconhece a aplicação da Lei Maria da Penha a mulheres transexuais e travestis porque não as reconhece, primeiramente, como mulheres, e, portanto, destinatárias das medidas protetivas. Em alguns casos abaixo<sup>10</sup> poderá se verificar o reconhecimento da aplicação da Lei Maria da Penha a mulheres transexuais e travestis a partir do entendimento de que a violência de gênero se estabelece em razão do gênero. Por esta razão, se a violência se estabelece em função do gênero nada mais razoável do que aplicar a lei adequada que incide sobre este tipo de violência específica, ao invés de criar situações de marginalidade e abjeção sociais.

#### IV.1 *Tribunal de Justiça de Goiás*

A juíza da 1ª Vara Criminal da Comarca de Anápolis, Estado de Goiás, aplicou o artigo 5º da LMP a um homem que agrediu uma mulher transexual. De início a juíza realiza alguns apontamentos que serão determinantes para a aplicação das medidas protetivas da LMP. Assim a juíza informa que “(...) observa-se que apesar de constar na capa dos autos de processo o nome da ofendida como sendo ARNALDO em verdade a referida pessoa fora submetida a uma cirurgia de redesignação sexual há 17 (dezesete) anos atrás como resulta do opúsculo objurado (...)”. A juíza estabelece esta ressalva para acentuar o fato de que embora conste um nome masculino para a justiça a pessoa em situação de violência é uma mulher.

Este apontamento é relevante para a análise do caso na medida em que muitas mulheres transexuais encontram dificuldades em retificar o nome e sexo/gênero junto ao registro civil em virtude da ausência de políticas públicas específicas para as pessoas transexuais. Nessa perspectiva a juíza consigna “(...) que até a presente data não ocorreu o assento de alteração do sinal identificador da ora vítima no Registro Civil de Pessoas Naturais, pelo que o exercício do direito de personalidade se assenta sob o traço designativo supra declinado.” Em sua decisão a juíza reforça a lógica insculpida na LMP a respeito da

---

<sup>10</sup> Os casos abaixo foram selecionados a partir de pesquisas na rede mundial de computadores, a partir de notícias de periódicos on-line e buscas. Nesse sentido, ainda que as decisões estejam em caráter público, para os fins deste artigo foi estabelecido nome fantasia para as mulheres em situação de violência mantendo-se apenas o nome original as/dos servidoras/es por questões éticas e por desconhecimento se as partes consentiram a publicação de seus nomes.

especificidade da violência de gênero o que permite a inclusão das mulheres transexuais e travestis a partir da aplicação dessa lei à luz do direito constitucional brasileiro. De acordo com a sentença<sup>11</sup>,

a mulher ARNALDO, independentemente de sua classe social, de sua raça, de sua orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social [...]. É necessário ressaltar que a violência contra a mulher é uma forma específica, praticada por qualquer indivíduo, seja homem ou mulher, e dirigida à mulher. **Acontece que, o termo “mulher” pode se referir tanto ao sexo feminino, quanto ao gênero feminino. Destarte, não teria sentido sancionar uma lei que tivesse como objetivo a proteção apenas de um determinado sexo biológico.** [...]. Assim, diz-se que aquele sistema normativo é baseada no gênero, pelo fato dessa violência se referir às características sociais, culturais e políticas impostas a homens e mulheres e não às diferenças biológicas entre homens e mulheres.

A juíza decide de modo diverso do Ministério Público, já que, como ela mesma aponta na decisão, “Pois bem, segundo os argumentos expostos no parecer da ilustre representante ministerial (...) embora o caso objurgado envolva violência doméstica, não se subsume à disciplina elencada na Lei Federal nº 11.340/06 já que vítima e autor das agressões 'seriam' pessoas do mesmo gênero.” Assim, para o Ministério Público, ainda que a mulher em situação de violência doméstica tenha realizado cirurgia de redesignação sexual e se identifique com o gênero feminino, o Ministério Público utiliza critérios biológicos e binários para afastar a incidência das medidas protetivas da LMP. A juíza respeitar a identidade de gênero da ofendida pois agindo de forma contrária estaria incorrendo em atitude discriminatória

Destarte, não posso acolher o respeitável parecer ministerial e ignorar a forma pela qual a ofendida se apresenta perante a todas as demais pessoas, não restando dúvida com relação ao seu sexo social, ou seja, a identidade que a pessoa assume perante a sociedade. Somados todos esses fatores (a transexualidade da vítima, as características físicas femininas evidenciadas e seu comportamento social), conferir à ofendida tratamento jurídico que não o dispensado às mulheres (nos casos em que a distinção estiver autorizada por lei), transmuda-se no cometimento de um terrível preconceito e discriminação inadmissível, em afronta inequívoca aos princípios da igualdade sem distinção de sexo e orientação sexual, da dignidade da pessoa humana e da liberdade sexual, posturas que a Lei Maria da Penha busca exatamente combater.

Observa-se que a decisão a juíza aplica a LMP a partir de uma perspectiva constitucional, de direitos humanos e em consonância com os principais tratados de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário, dentre eles a Convenção de Belém do Pará que não restringe a categoria gênero no que diz respeito à violência doméstica. Nesse sentido, a magistrada evidencia o artigo 1º da LMP cujo objetivo é

criar mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência

---

<sup>11</sup> <http://www.tjgo.jus.br/decisao/imprimir.php?inoid=2251460>. Acessado aos 10 de maio de 2018

Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar (...)

Nesse contexto, a magistrada estabelece algumas distinções específicas acerca de sexo e gênero, importantes para o caso em referência para que o conceito de gênero não seja utilizado a partir de uma perspectiva biológica para a aplicação da LMP

a) sexo refere-se às características biológicas de homens e mulheres, ou seja, às características específicas dos aparelhos reprodutores femininos e masculinos, ao seu funcionamento e aos caracteres sexuais secundários decorrentes dos hormônios;

b) gênero, por seu turno, diz respeito às relações sociais desiguais de poder entre homens e mulheres, que são o resultado de uma construção social do papel do homem e da mulher a partir das diferenças sexuais.

25.À essa teia complexa de conceitos sobre gênero e sexo, percebe-se que o sexo de uma pessoa é determinado logo após o seu nascimento e diz respeito ao estado biológico, enquanto que o gênero é construído no decorrer da vida e se refere ao estado psicológico.

Para o entendimento deste caso gênero deve ser considerado a partir de uma perspectiva psicológica e cultural que diferencia-se do sexo registral verificado no nascimento. Tal distinção torna-se relevante para promover uma perspectiva democrática de gênero com o objetivo de incluir as mulheres transexuais e travestis em situação de violência em razão do gênero. Assim

37. Assim sendo, o verdadeiro objetivo da Lei Maria da Penha é prevenir, punir e erradicar a violência doméstica e familiar contra a mulher, não por razão do sexo, mas em virtude do gênero.<sup>38</sup> Interessante o posicionamento da Desembargadora Maria Berenice Dias, quando cita estarem sob abrigo da Lei as lésbicas, os travestis, os transexuais e os transgêneros. Ilustrando esse posicionamento, acosto o manifesto infra, expressis verbis: "(...)Lésbicas, transexuais, travestis e transgêneros, quem tenham identidade social com o sexo feminino estão ao abrigo da Lei Maria da Penha. A agressão contra elas no âmbito familiar constitui violência doméstica. Ainda que parte da doutrina encontre dificuldade em conceder-lhes o abrigo da Lei, descabe deixar à margem da proteção legal aqueles que se reconhecem como mulher. Felizmente, assim já vem entendendo a jurisprudência(...)" (DIAS, Maria Berenice. A Lei Maria da Penha na Justiça: A efetividade da Lei 11.310/2006 de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher. 2ª ed, São Paulo: Revista Dos Tribunais, 2010.)

Note-se que neste caso a magistrada observa a falta de previsão legal para o reconhecimento das pessoas transexuais como sujeitos de direitos na medida em que o ordenamento jurídico estabelece uma divisão binária entre os gêneros, o que têm suscitado dúvidas, que, ao nosso ver, cessam na medida em que não existem limitações biológicas restringindo o conceito de “gênero” tanto a partir da leitura da LMP quanto da Convenção de Belém do Pará. Desse modo

39. Desta forma, apesar da inexistência de legislação, de jurisprudência e da doutrina ser bastante divergente na possibilidade de aplicação da Lei Maria da Penha ao transexual que procedeu ou não à retificação de seu nome no registro civil, ao meu ver tais omissões e visões dicotômicas não podem servir de óbice ao reconhecimento de direitos erigidos à cláusulas pétreas pelo ordenamento jurídico constitucional. Tais óbices não podem cegar o aplicador da lei ao ponto de desproteger ofendidas como a identificada nestes autos de processo porque a mesma não se dirigiu ao Registro Civil de Pessoas Naturais para, alterando seu

assento de nascimento, deixar de se identificar como ARNALDO e torna-se MARIA por exemplo! Além de uma inconstitucionalidade uma injustiça e um dano irreparáveis!

Neste caso sob análise pode se verificar a negativa de aplicação das medidas protetivas da LMP com base em uma perspectiva biológica e binária a respeito dos gêneros, que desconsidera a violência sofrida pela ofendida em razão do próprio gênero, que exige uma perspectiva ampliada do conceito de gênero que é fornecida pela própria LMP

O apego à formalidades, cada vez mais em desuso no confronto com as garantias que se sobrelevam àquelas, não podem me impedir de assegurar à ora vítima TODAS as proteções e TODAS as garantias esculpidas, com as tintas fortes da dignidade, no quadro maravilhoso da Lei Maria da Penha. 39.a. Como dito supra, compulsando detidamente os autos em testilha observa-se que apesar de constar na capa dos autos de processo o nome da ofendida como sendo ARNALDO, em verdade a referida pessoa fora submetida a uma cirurgia de redesignação sexual há 17 (dezessete) anos atrás. Fosse a vítima nestes autos a Roberta Close, personagem famoso da redesignação sexual há muitos anos atrás, algum magistrado teria condições de negar a outorga das tutelas da Lei 11.340/06?

Não obstante a ofendida ser uma mulher transexual, o que para o Ministério Público parece ser condição para o afastamento da incidência da LMP, verifica-se que as características das agressões constituem-se como características típicas que ensejam a aplicação da LMP e sobretudo as vivenciadas pela própria Maria da Penha antes que seu caso fosse denunciado ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos

40. Como já dito, em análise do cartapácio apresentado, a vítima coabitou com o indiciado por período de 01 (um) ano, vindo a separar-se depois, e nos últimos 02 (dois) meses o mesmo voltou a morar na residência daquela. Nesse contexto, ao fazer uso de bebida alcoólica, o investigado teria colocado a ofendida para fora de sua casa, agredindo-a com um pedaço de pau, com tapas, murros, chutes, que teria resultado na quebra de dois dentes. Além de injuriá-la com o emprego dos termos "vagabunda, travesti, prostituta", entre outros. No mesmo iter criminis o investigado provocou incontáveis danos ao imóvel da vítima.

#### *IV.2 Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais*

O Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais<sup>12</sup>, por meio de julgado recente apresentou uma perspectiva democrática e ampliada do conceito de gênero e das relações de gênero em que se estabelece a violência contra as mulheres pela simples razão de serem mulheres. Nesse sentido, a decisão apresentou-se conforme o próprio espírito da lei, entendendo que basta ao sujeito passivo ser mulher. Nesse sentido, entende-se pela aplicação da Lei Maria da Penha a mulheres transexuais e travestis:

“Para a configuração da violência doméstica não é necessário que as partes sejam marido e mulher, nem que estejam ou tenham sido casados, já que a união estável também se encontra sob o manto protetivo da lei. Admite-se que o sujeito ativo seja tanto homem quanto mulher, bastando a existência de relação familiar ou de afetividade, não importando o gênero do agressor, já que a norma visa tão somente à repressão e prevenção da violência doméstica contra a mulher. Quanto ao sujeito passivo abarcado pela lei, exige-se uma qualidade especial: ser mulher, compreendidas como tal as lésbicas, os transgêneros, as transexuais e as travestis, que tenham identidade com o sexo feminino. Ademais, não só as esposas, companheiras,

---

<sup>12</sup> BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais. HC 1.0000.09.513119-9/000. Relator: Desembargador Júlio Cezar Guittierrez. Acesso em: 22 mai. 2018

namoradas ou amantes estão no âmbito de abrangência do delito de violência doméstica como sujeitos passivos. Também as filhas e netas do agressor como sua mãe, sogra, avó ou qualquer outra parente que mantém vínculo familiar com ele podem integrar o polo passivo da ação delituosa” (TJMG, HC 1.0000.09.513119-9/000, j. 24.02.2010, rel. Júlio Cezar Gutierrez).

#### *IV.3 Tribunal de Justiça do Estado de Santa Catarina*

O Tribunal de Justiça do Estado de Santa Catarina posicionou-se a respeito da competência da vara especializada da violência doméstica, em que se aplicou a Lei Maria da Penha no caso de violência doméstica cometida contra pessoa intersexo que se identifica com o gênero feminino, submetida a cirurgia de redesignação sexual:

EMENTA: Conflito negativo de competência. Violência doméstica e familiar. Homologação de auto de prisão em flagrante. Agressões praticadas pelo companheiro contra pessoa civilmente identificada como sendo do sexo masculino. Vítima submetida à cirurgia de adequação de sexo por ser hermafrodita. Adoção do sexo feminino. Presença de órgãos reprodutores femininos que lhe conferem a condição de mulher. Retificação do registro civil já requerida judicialmente. Possibilidade de aplicação, no caso concreto, da lei n. 11.340/06. Competência do juízo suscitante. Conflito improcedente. (TJSC, Conf. Jurisd. 2009.006461-6, 3ª Vara Criminal, Rel. Des. Roberto Lucas Pacheco, j. 29/06/2009).

#### *IV.4 Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo*

A 9ª Câmara de Direito Criminal do Tribunal de Justiça de São Paulo em julgamento de mandado de segurança<sup>13</sup> de relatoria da Desembargadora Ely Amioka reconheceu a inclusão de mulheres transexuais e travestis na terminologia “gênero” disposta na LMP. A partir da análise do seu voto verifica-se que as medidas protetivas da Lei Maria da Penha foram ser extendidas à mulher transexual, em razão do princípio constitucional da dignidade da pessoa humana na medida em que a violência doméstica constitui-se como violência de gênero:

O Juízo de origem, contudo, indeferiu as medidas pleiteadas alegando que estas têm por objetivo a prevenção e coibição de violência doméstica e familiar motivada por desigualdade de gênero em face da mulher, excluindo, assim, sua aplicação em favor da ora IMPETRANTE, que biologicamente pertence ao sexo masculino. Todavia, a lei em comento deve ser interpretada de forma extensiva, sob pena de ofensa ao princípio da dignidade da pessoa humana. Assim é que a Lei nº 11.340/06 não visa apenas a proteção à mulher, mas sim à mulher que sofre violência de gênero, e é como gênero feminino que a IMPETRANTE se apresenta social e psicologicamente.

A perspectiva da magistrada consolidada em seu voto pretende ampliar o conceito de gênero a partir de uma perspectiva de direitos humanos e dos princípios da Constituição Brasileira, em que se evidencia a necessidade de entender a categoria “gênero” como construção social, sendo necessário estabelecer critérios biológicos e culturais:

---

<sup>13</sup> JSP: Mandado de Segurança n. 2097361-61.2015.8.26.0000, j. 08.10.2015, publ. 16.10.2015: [https://esaj.tjsp.jus.br/cjsg/getArquivo.do?jsessionid=DFA875104A65B55DB567C36D304831BF.cjsg2?conversationId=&cdAcordao=8898974&cdForo=0&uuidCaptcha=sajcaptcha\\_c557073b5d6a479592d59742a545f967&v1Captcha=ptfuc&novoVICaptcha=](https://esaj.tjsp.jus.br/cjsg/getArquivo.do?jsessionid=DFA875104A65B55DB567C36D304831BF.cjsg2?conversationId=&cdAcordao=8898974&cdForo=0&uuidCaptcha=sajcaptcha_c557073b5d6a479592d59742a545f967&v1Captcha=ptfuc&novoVICaptcha=) acessado aos 12 de maio de 2018.

Tem-se que a expressão “mulher, contida na lei em apreço, refere-se tanto ao sexo feminino quanto ao gênero feminino. O primeiro diz respeito às características biológicas do ser humano, dentre as quais VERONICA não se enquadra, enquanto o segundo se refere à construção social de cada indivíduo, e aqui VERONICA pode ser considerada mulher.

A aplicação da Lei Maria da Penha pela justiça criminal apresenta traços progressistas do que a justiça civil, no que diz respeito ao reconhecimento de alteração do nome e sexo/gênero de pessoas transexuais e travestis independente da realização da cirurgia de redesignação sexual. Em grande parte dos casos o reconhecimento de alteração registral de nome e sexo/gênero só é permitida após a realização da cirurgia de redesignação sexual, na maioria dos tribunais brasileiros. Nesse aspecto a justiça criminal garante o reconhecimento das mulheres transexuais e travestis a partir da verificação que a violência ocorre em função do gênero:

A IMPETRANTE, apesar de ser biologicamente do sexo masculino e não ter sido submetida à cirurgia de mudança de sexo, apresenta-se social e psicologicamente como mulher, com aparência e traços femininos, o que se pode inferir do documento de identidade acostado às fls. 18, em que consta a fotografia de uma mulher. Acrescenta-se, por oportuno, que ela assina o documento como VERONICA, e não como MAURO. [...]. Ressalte-se, por oportuno, que o reconhecimento da transexualidade prescinde de intervenção cirúrgica para alteração de sexo. Os documentos acostados aos autos, como acima mencionado, deixam claro que a IMPETRANTE pertence ao gênero feminino, ainda que não submetida a cirurgia neste sentido.

A partir deste julgado percebe-se que o poder judiciário adota uma perspectiva ampliada de gênero, próximo àquela defendida por Butler, em que não vincula o nome e sexo/gênero a características morfológicas, mas a partir da autoidentificação e de aspectos culturais e sociais.

#### *IV.5 Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro*

Em decisão proferida no ano de 2017 no âmbito do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro as medidas protetivas da LMP foram aplicadas em benefício de uma mulher transexual em situação e violência perpetradas por sua mãe, que a internou compulsoriamente em uma clínica, desrespeitando a sua identidade de gênero e autoidentificação. No caso também foram verificadas violência física e psicológica cometidas contra a mulher em situação e violência, ensejando a aplicação da LMP:

“Assim, convicções contrárias à orientação e identidade sexuais da pessoa não merecem acolhida nos dias de hoje, devendo o Poder Judiciário repelir violação ao arcabouço de direitos fundamentais da pessoa humana, em obediência ao princípio da inafastabilidade da jurisdição. No caso em tela, verifica-se que a genitora da vítima desrespeitou gravemente a identidade de gênero assumida por sua filha, internando-a em clínica de outro Estado, privando-a do convívio com sua companheira e afastando-a dos demais entes familiares e de seus amigos.

Com efeito, apesar de não ter sido submetida ainda à cirurgia de transgenitalização, a vítima se considera mulher. As novas estéticas e temáticas ligadas à diversidade e à liberdade sexual não têm sido resolvidas pelo direito, até mesmo porque exigem uma análise interdisciplinar, o que é de certo modo uma novidade no mundo jurídico, que sempre

ostentou uma certa pretensão de completude. Dessa forma, torna-se necessária alguma reflexão sobre tais aspectos.

Enquanto o sexo que pode ser masculino ou feminino, é um conceito biológico, o gênero, também feminino e masculino, é um conceito sociológico independente do sexo. (NICOLITT, Manual de Processo Penal, RT, 2016, p. 575 e seguintes)

Também no Rio de Janeiro, o juiz Alberto Fraga, em decisão<sup>14</sup> do I Juizado Especial Criminal e de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher ao aplicar as medidas protetivas da LMP entendeu o conceito de gênero de forma ampliada:

Ocorre que, com relação ao transexual, a questão ganha relevante interesse, na medida em que, dentro de um raciocínio mais simplista e puramente biológico, o transexual seria pessoa do sexo masculino e, portanto, não poderia sofrer violência de gênero. Todavia, a identidade de gênero deve ser definida como a experiência pessoal de gênero, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído biologicamente. Portanto, trata-se de questão que se refere ao sentimento da pessoa em relação aos seus aspectos corporais e a outras características de gênero, sendo uma construção social, relacionada à lógica de pensamento, emoções e representação da subjetividade íntima de cada pessoa.

Na decisão o juiz reconhece a ausência de necessidade de realização de cirurgia de redesignação sexual para reconhecimento da mulher transexual como integrante do gênero feminino, valorizando-se a autoidentificação e, dessa forma, o direito à identidade de gênero:

Com relação ao transexual, tem-se que esse possui uma necessidade íntima de adequação ao gênero com o qual se identifica psicologicamente, tanto física quanto socialmente. Neste sentido, deve se concluir que o transexual deve ser visto como pessoa do gênero feminino, devendo ser dito que o procedimento cirúrgico ou a alteração registral não podem ser determinantes para que o transexual seja considerado pertencente ao gênero com o qual ele já se identifica intimamente. (...) Acrescente-se que, no Brasil a Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher, “Convenção de Belém do Pará” (Decreto n. 1.973/1996), que precede a Lei Maria da Penha, esclarece, em seu artigo 1º, que o conceito de violência contra a mulher se refere a qualquer ato ou conduta baseada no gênero. Em âmbito internacional, o Estatuto de Roma, internalizado pelo Decreto n. 4.388/2002, trata do conceito de gênero numa perspectiva social.

No caso em análise estabelece-se uma estreita vinculação entre a dignidade da pessoa humana e o direito à identidade de gênero na medida em que se relacionam aos direitos da personalidade:

Por isso, em atenção ao princípio da dignidade da pessoa humana, é imprescindível que a livre escolha do indivíduo, baseada em sua identidade de gênero, seja respeitada e amparada juridicamente a fim de se garantir o pleno desenvolvimento da personalidade humana. Entendimento diverso a esse configuraria verdadeira discriminação, deixando em desamparo o transexual, o que não pode ser chancelado por esse juízo. (...). Portanto, assentada a possibilidade de deferimento de medidas protetivas a pessoa transexual, tenho que no caso em comento, a vítima afirma que o seu relacionamento com o suposto autor do fato sempre foi conturbado e que já foi agredida diversas vezes pelo companheiro, possuindo, inclusive, cicatrizes pelo corpo, o que evidencia o histórico de violência. No dia dos fatos, os envolvidos estavam em um bar, quando o suposto autor do fato ficou nervoso e disse que a vítima estava devendo dinheiro para ele. Ao chegar a casa, o suposto autor do fato, muito nervoso, disse que queria o dinheiro, pegou uma garrafa, quebrou-a e foi na direção da vítima

---

14 <https://www.conjur.com.br/dl/juiz-rj-autoriza-medida-protetiva.pdf>

apontando e a ameaçando. A vítima narra que conseguiu contornar a situação e pediu para sua mãe ligar para a polícia.

Por fim observa-se que a situação de violência contra a mulher transexual materializa-se a partir de uma perspectiva de desigualdade nas relações de gênero o que caracteriza esta situação como mais um caso típico de violência de gênero.

#### *IV.6 Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul*

Também identificou-se, a partir de notícia publicada em periódico on-line de caso<sup>15</sup> de mulher transexual ocorrido em Santa Maria, Rio Grande do Sul:

O ex-companheiro de uma transexual teve a prisão preventiva decretada e foi preso após descumprir medidas protetivas impostas pela Justiça em defesa da vítima, que sofria violência doméstica. A decisão, do dia 6/6/16, é do Juiz de Direito Rafael Pagnon Cunha, titular do Juizado da Violência Doméstica da Comarca de Santa Maria.

O pedido de prisão foi feito pelo Ministério Público. Além de ter descumprido as medidas protetivas deferidas pela Justiça em favor da jovem e de tê-la ameaçado reiteradas vezes, o ex-companheiro da vítima tem histórico criminal, com condenação anterior, por estupro.

#### *Decisão*

A prisão cautelar é por essência de natureza excepcional e provisória, tendo como objetivos assegurar a ordem pública e econômica e garantir a eficácia de todo o procedimento criminal e do futuro provimento judicial. Ainda, pode ser admitida em se tratando de crime envolvendo violência doméstica e familiar contra a mulher, criança, adolescente, idoso, enfermo ou pessoa com deficiência, para garantir a execução das medidas protetivas de urgência.

"No caso dos autos, pelos elementos por ora aportados, há prova da existência/materialidade do fato e significativos indícios de autoria, em que pese limitados à declaração da vítima à autoridade policial - que, se tratando de violência doméstica, deve ser avaliada com preponderância", considerou o Juiz Rafael Pagnon Cunha.

O magistrado levou em conta ainda as reiteradas ameaças de morte à vítima. As medidas protetivas foram deferidas em defesa da transexual, em 28/2/16, e, mesmo assim, o investigado voltou a ameaçá-la, em 27/5/16.

"Também de considerar que o representante possui considerável histórico de violência criminal e, inclusive, condenação por delito de estupro consumado, o que o conduz à condição de reincidente, pintando-o com tintas de potencial cumpridos das ameaças de morte perpetradas contra a vítima", asseverou o julgador.

O expediente tramita em segredo de justiça.

Pelo pouco que se depreende fica evidente a violência doméstica a partir das relações de gênero e da especificidade da violência de gênero o que ensejou a aplicação das medidas protetivas para a mulher em situação de violência.

---

<sup>15</sup> <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/noticias/homem-que-descumpriu-medidas-protetivas-em-prol-de-transexual-e-presos/16641>

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, cujo pensamento em muito influenciou o campo “crítico” dentro do direito, escreveu, no início dos anos 2000 um ensaio intitulado "Poderá o direito ser emancipatório?" O que responde a partir da identificação do que chama de legalidade cosmopolita subalterna, surgida de uma “ampla variedade de lutas, iniciativas, movimentos e organizações, quer de âmbito local, quer de âmbito nacional ou global, em que o direito figura como um dos recursos utilizados para fins emancipatórios” (SOUSA SANTOS, 2003).

Este uso, segundo ele, iria além do cânone jurídico modernista, recorrendo também a formas de direito informal e não oficial que muitas vezes não são reconhecidas como direito.

Bem depois, a questão é recolocada no dossiê temático da Revista Direito e Práxis 12 (2015) intitulado "Revisitando “Poderá o direito ser emancipatório?””. No dossiê, Sousa Santos e Andrade apresentam que estão reunidos ali os resultados de uma reflexão coletiva que se iniciou em 2010, junto ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, sobre o “potencial emancipador” que o direito pode assumir onde quer que se apresente como “um recurso de resistência ou de luta para as coletividades que lutam pela transformação social” (SOUSA SANTOS e ANDRADE, 2015, p.05).

Esta vertente pluralista formaria junto com a do direito alternativo as mais difundidas perspectivas da tradição jurídica crítica no Brasil.

Direito alternativo é a síntese dada a outra orientação ideológica do campo crítico entre os juízes e demais pensadores e operadores do direito no Brasil. Mais especificamente, refere-se a um movimento, na passagem dos anos 80 para os 90, protagonizado pela magistratura progressista no Brasil inspirada em movimentações análogas na Itália e na França. Os juízes estavam ocupados, naquele novo e promitente cenário democrático, em se posicionar ao lado do povo nos embates travados junto ao Judiciário.

O direito alternativo teve grande importância como oportunidade de colocar em movimento sujeitos progressistas, em especial ligados à magistratura no centro-sul do país (especiais referências ao Rio Grande do Sul).

Com tal entendimento eles reproduziram um modo peculiar de fetichismo jurídico. Enquanto os juristas tradicionais eternizam a forma jurídica e reproduzem a crença na autonomia e na neutralidade do direito a despeito de seus compromissos de classe; os juristas críticos atribuem ao direito a responsabilidade pela emancipação social, mas o desistoricizam (VANDERLEI, 2017).

A "questão social" não pauta o debate.

Além disso, é a educação jurídica, como um complexo específico voltado à formação dos especialistas (de juízes, advogados, policiais, etc.) necessários à reprodução do complexo do direito. Portanto, a questão da formação dos juristas – os especialistas do direito – se situa dentro do problema da reprodução do complexo jurídico, que, por sua vez, é absolutamente indispensável para a reprodução da totalidade do ser social no modo como ele se caracteriza nas sociedades de classe (VANDERLEI, 2017).

Cabe ainda a reflexão sobre o próprio perfil do julgador, como nos alertou Ingeborg Maus, no texto "Judiciário como superego da sociedade. O papel da atividade jurisprudencial na "sociedade órfão".", publicado em 2000, onde os julgadores (em expressiva maioria integrantes das classes sociais e econômicas privilegiadas, homens brancos,

heteronormativos, com moral própria), que em nome de uma "moralidade pública", podem escamotear o domínio, a irracionalidade e o arbítrio cerceadores da autonomia dos indivíduos e da soberania popular, constituindo-se como obstáculos a uma política constitucional libertadora. Há de se quebrar o infantilismo na crença da Justiça e dos pressupostos de que decisões racionais e justas residem na formação e personalidade dos juizes. Tais crenças não conduzem a uma sociabilização da Justiça, mas sim a uma funcionalidade das relações sociais.

Consideramos a questão especialmente importante pela estrutura política e ideológica da sociedade internacional ocidental, onde os direitos humanos consolidam-se como instrumento de defesa, garantia e promoção tanto das liberdades públicas quanto das condições materiais essenciais à existência e vida digna. Concepção infantil ou não, no ideário e imaginário popular – e também das pessoas vitimadas – o Poder Judiciário ainda aparece como o último guardião e a esperança de proteção aos seus direitos. Por isso, também, se faz mister conhecer o grau de efetividade e de justiciabilidade na tutela judicial de tais direitos humanos.

Parece-nos clara a pouca intimidade dos magistrados, mesmo dos Juizados da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, com o conceito geral e as normas de direitos humanos e da política de enfrentamento à violência de gênero, para além da Lei Maria da Penha e de outros diplomas legais penais. O que impede, ou minimamente dificulta, a percepção dos casos nos quais uma situação subjetiva existencial de uma mulher (cis, trans, travesti, etc) está em risco e pode e deve ser protegida sob a égide dos Direitos Humanos.

Ainda assim, não basta aparelhar, informar ou capacitar o Judiciário ou os demais Poderes constituídos formalmente em nosso Estado “Democrático e de Direitos”. Precisamos ir além, na busca de expertises diversas promotoras da estruturação do sujeito vitimizado, com todas as suas peculiaridades, as quais lhe são inerentes, e com o envolvimento e participação de toda a sociedade civil, com a transversalidade e multidisciplinariedade que se fazem misteres.

## VI. BIBLIOGRAFIA:

ALMEIDA, Suely Souza de (2005), “A Violência de Gênero como uma Violação dos Direitos Humanos: a situação brasileira”, II Jornada Internacional de Políticas Públicas, acessado aos 3 de dezembro de 2014 em [http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIII/html/Trabalhos2/Suely\\_Sousa\\_Almeida.pdf](http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIII/html/Trabalhos2/Suely_Sousa_Almeida.pdf)

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (ALERJ) (2008), “Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a ação de milícias no âmbito do Estado do Rio de Janeiro”, acessado aos 27 de março de 2015 em [http://www.nepp-dh.ufrj.br/relatorio\\_milicia.pdf](http://www.nepp-dh.ufrj.br/relatorio_milicia.pdf)

BARATTA, Alessandro; STRECK, Lênio Luiz; ANDRADE, Vera Regina Pereira de; CAMPOS, Carmem Hein de (Org.) (1999), *Criminologia e Feminismo*, Porto Alegre: Sulina.

BATISTA, Nilo (s/d), “Só Carolina não viu – violência doméstica e políticas criminais no Brasil”, acessado aos 10 de março de 2015 em <http://www.crprj.org.br/publicacoes/jornal/jornal17-nilobatista.pdf>

BRASIL/Secretaria Especial dos Direitos Humanos (2007), *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos/Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos*, Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO.

\_\_\_\_\_. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (2006), *Norma Técnica de Uniformização: Centros de Referência de Atendimento à Mulher em Situação de Violência*, Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres.

\_\_\_\_\_. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (2010), *Norma Técnica de Padronização das Delegacias Especializadas de Atendimento às Mulheres – DEAMs*, Ed. Atualizada, Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres.

\_\_\_\_\_. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (2011), *Política Nacional de Enfrentamento a Violência contra Mulher*, Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres.

\_\_\_\_\_. LEI MARIA DA PENHA. Lei N.º11.340, de 7 de agosto de 2006.

\_\_\_\_\_. Lei N.º13.104, de 09 de março de 2006.

BUTLER, Judith (2015), *Quadros de Guerra. Quando a vida é passível de luto?* São Paulo: Civilização Brasileira.

CAMPOS, Carmen Hein; CARVALHO, Salo de. Violência doméstica e Juizados Especiais Criminais: análise a partir do feminismo e do garantismo. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n2/a05v14n2.pdf>>. Acesso em: 06 maio de 2018

MATOS, Marlise; RIFIOTIS, Theophilos (2010), “Judicialização, Direitos Humanos e Cidadania” In: FERREIRA, L. F. G. et al (Org.). *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para educação em direitos humanos nas ciências sociais*, João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 241-288.

MARQUES, Maria Celeste S. e AUGUSTO, Cristiane Brandão. Um olhar jurídico a partir da residência multidisciplinar em atenção integral às mulheres, política de gênero e direitos humanos – Brasil. Gênero, direitos humanos e ativismos — Atas do V Congresso Internacional em Estudos Culturais. 110-117. Universidade de Aveiro, Portugal, 1ª edição: setembro de 2016. <http://estudosculturais.com/congressos/vcongresso/>

MAUS, Ingeborg. Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na ‘sociedade órfã’. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 58, p. 185, nov. 2000

POUGY, Lília Guimarães (2010), “Desafios políticos em tempos de Lei Maria da Penha”, *Rev. Katál*. Florianópolis v. 13 n. 1 p. 76-85 jan./jun, acessado aos 12 de agosto de 2014 em <http://www.scielo.br/pdf/rk/v13n1/09.pdf>

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Poderá o direito ser emancipatório?". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 65, p. 4-12, mai/2003b.

\_\_\_\_\_; ANDRADE, Orlando Aragón. "Revisitando “Poderá o direito ser emancipatório?””. In: *Revista Direito e Práxis*, vol. 6 n.º10, Dossiê Temático Revisitando “Poderá o Direito ser emancipatório”. 2015. Disponível em: <*Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 2, 2017, p.869-904 <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju>>. Acesso em junho de 2015.

VANDERLEI Almeida, Ana Lia. O Apartheid do direito: reflexões sobre o positivismo jurídico na periferia do capital. *Revista Direito e Práxis*, vol. 8, núm. 2, 2017, pp. 869-904. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.

NYGAARRD, Katerine Jatahy Kitsos. A influência do patriarcado nas decisões judiciais. Artigo apresentado como exigência de conclusão de Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Gênero e Direito da Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em:

[http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistas/genero\\_e\\_direito/edicoes/1\\_2017/pdf/KaterineJatathyKitsosNygaard.pdf](http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistas/genero_e_direito/edicoes/1_2017/pdf/KaterineJatathyKitsosNygaard.pdf).

#### VII. ENDEREÇOS ELETRÔNICOS CONSULTADOS

Associação Nacional de Travestis e Transexuais <<https://antrabrazil.org/>>

Supremo Tribunal Federal (STF): <<http://www.stf.jus.br>>

Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJ/RJ): <<http://www.tjrj.jus.br>>.

Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo: <<http://www.tjsp.jus.br/>>.

Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais: <<http://www.tjmg.jus.br/portal-tjmg/>>.

Conselho Federal de Psicologia: <<https://www.cfp.org.br>>.

**MUJERES INDÍGENAS FRENTE AL DESARROLLO:  
DISPUTAS, NEGOCIACIONES Y CONSTRUCCIÓN  
DE NUEVAS RELACIONES DE GÉNERO**

MAITE MARÍN SALAMERO

## PROYECTOS DE GÉNERO Y MUJERES INDÍGENAS ¿VOLVER A EMPEZAR?

Una mañana fría y nítida, a finales de abril del 2016, acompañé a dos técnicas de la cooperación española a una reunión con la Organización de Mujeres Indígenas “Sembrando Esperanzas” (OMIGSE), un grupo organizado de mujeres campesinas indígenas de Ecuador. La reunión es en la sede del grupo, en el poblado de Planchaloma<sup>1</sup>, a los pies de los volcanes Ilinizas. Hemos salido muy temprano para recorrer las tres horas entre Quito y el páramo con el coche oficial de la Agencia Española de Cooperación. Yo voy en calidad de observadora, ya que estoy a punto de iniciar trabajo de campo en la zona para trazar las trayectorias de vida de mujeres indígenas tras décadas de intervenciones de desarrollo<sup>2</sup>.

Las técnicas de cooperación van a conocer el colectivo al que la AECID acaba de conceder un proyecto de producción agropecuaria, el único para población indígena que la agencia española ha aprobado en el 2016.

Esta reunión, además de poner en relación directa a las dos partes, también ha de servir para sintonizar los códigos entre agencia y beneficiarias. La formulación inicial del proyecto era un esbozo que las mujeres indígenas deberán aterrizar y desarrollar según los parámetros de quien financia. El lenguaje denso y técnico de los proyectos necesita de cierta traducción y adaptación de las técnicas para ser “respondido” por las mujeres indígenas.

En el 2005 yo había tenido la suerte de vivir durante un mes y medio en la zona, reunirme con los 20 grupos de la organización y recorrer de la mano de las mujeres sus comunidades ubicadas en pleno corazón de los Andes ecuatorianos. Durante ese tiempo compartí con ellas, además de la vida cotidiana, el día a día de su organización: asambleas, cursos de formación técnica, reuniones en Quito. Pero también había visto los conflictos que ellas habían tenido en las comunidades, en la organización y al interior de la casa cuando decidían salir. Para ese entonces, el grupo se denominaba Organización de Mujeres de la UNOCANC, OMU, y se había convertido en un referente para el país. Recibía dinero de múltiples financieras y agencias, y había alcanzado a reunir a unas 1.000 socias.

11 años más tarde regreso. Esta vez la reunión tiene lugar en la flamante sede de la organización, un imponente y moderno edificio de tres pisos que las mujeres han levantado en la plaza del pueblo con el dinero de la cooperación. Es la prueba fehaciente del éxito de su trabajo a lo largo de las últimas tres décadas. La oficina de la organización, convive en la plaza central con el colegio, la escuela, el centro de salud y la oficina de la UNOCANC, que ahora luce destartalada y vacía, en contraposición a la sede de las mujeres.

Esa mañana Diocelinda Iza, la líder más carismática de la zona y fundadora del grupo inicial allá por 1984, da la bienvenida a las técnicas, y evoca sus luchas individuales y colectivas. La presencia de Diocelinda, que se ha despegado de la organización para trascender a ámbitos de incidencia política nacionales e internacionales, avala la importancia del proyecto. Al final de su intervención pide encarecidamente y de favor a las técnicas de

---

1 Planchaloma es un centro poblado dentro de la parroquia de Toacazo. El pueblo de Toacazo fue históricamente el espacio del poder mestizo: cura, teniente político y hacendados controlaban el poder de la parroquia y de las comunidades. Para contrarrestar las relaciones de dominio los indígenas optaron por crear un espacio de poder propio, más cerca de las comunidades en Planchaloma.

2 El trabajo de campo es parte del doctorado que realizo en la Universitat Autònoma de Barcelona.

la cooperación española que las apoye, ya que ese proyecto es "como agua de mayo" tras años de sequía<sup>3</sup>.

La sequía viene dándose desde que Rafael Correa alcanzó la presidencia del país. Desde el inicio de su mandato, en el 2007, su gobierno se mostró muy crítico con la cooperación internacional a la que acusaba de injerencia e interrumpió de forma radical la llegada de los flujos financieros que masivamente habían invertido agencias Internacionales de cooperación y desarrollo desde los años 80. Con Rafael Correa en el poder muchas organizaciones de desarrollo extranjeras han abandonado el país, y la cooperación ha ido languideciendo. Mientras tanto también el movimiento indígena ecuatoriano ha sufrido un fuerte desgaste y cansancio organizativo (Tuza) tras años de participación intensiva al calor de la cooperación.

Este proyecto de la AECID no deja de ser entonces una isla y una paradoja. Para la organización de mujeres es el primer proyecto tras años sin financiamientos. Pero, por otro lado, el proyecto aprobado, animales para la producción agropecuaria, es una especie de "dejà vu" que regresa a las mujeres al punto de partida y las devuelve al trabajo doméstico.

En la reunión la técnica de género de la agencia se muestra enérgica, determinante y pregunta frontalmente sobre las relaciones de las mujeres con la propiedad, la tecnología, el trabajo. Llama la atención que conozca tan poco de la situación de las mujeres a las que están a punto de "apoyar". Las distintas asistentes desgranaban como comparten con los hombres la propiedad, las herencias, las decisiones. Llegados a este punto la técnica les interpela y cuestiona de forma paternalista y hasta con ironía:

"Yo la escucho y digo, ay el mundo ideal entre hombres y mujeres acá... pero ¿cuántas horas dedican a las tareas unos y otras? ¿Cuántas horas le dedican aquí a las tareas domésticas los hombres a la casa? ¿Ustedes lavan los trastes? ¿A qué hora se levanta usted? ¿Qué hace después de ordeñar la vaca? Porque... aquí yo estoy viendo diferencias. Cuando termina la cena, ¿qué hace su marido y qué hace usted? ¿Él ve tele y la esposa plancha?"

Después de años de haber peleado espacios públicos, de haberse formado, de haber constituido la organización, las mujeres indígenas aparecen de nuevo "congeladas" en la casa y en lo doméstico. Sin embargo, la técnica desconoce cómo son los espacios íntimos, de ocio, cuidado y trabajo en los Andes en tanto que muchas de las mujeres con las que está dialogando esta mañana no tienen tele, ni planchan a las noches. Y nunca "cenan".



---

<sup>3</sup> El gobierno de Rafael Correa había paralizado el apoyo a la cooperación internacional. Su acción política había interrumpido la llegada de flujos financieros de ongd, agencias internacionales, etc. y grupos como la OMIGSE estaban viviendo tiempos agónicos.

Las mujeres, lejos de amedrentarse, se defienden y argumentan que su cultura no les permite romper con la idea de pareja. *"Nosotras como mujeres decimos que nuestros enemigos no son nuestros maridos, no, no, no. (..) Nosotros siempre estamos pensando que hombres y mujeres tenemos que hacer una conducción."*

Durante las tres horas y media que dura la reunión van desgarrando unas y otras sus argumentos. Si para las técnicas españolas el objetivo de otorgar el proyecto es que las mujeres indígenas se empoderen, para éstas los objetivos son mucho más pragmáticos y a corto plazo. Martha Sillo me explica que el proyecto es un *"pretexto para nosotras volver a tomar fuerza como mujeres, porque sino, así sueltas vamos a volver a 20, 30 años atrás"*. Y la presidenta del grupo también me confesará días más tarde lo mismo. Para el colectivo no tener proyectos *"es una debilidad quizás, porque con algo hemos de estimular a la gente que esté dentro de la organización... por eso estamos lucha, lucha, para ver si podemos alcanzar algún proyecto."*

En el viaje de regreso hacia la capital, en el coche oficial de la agencia, las dos técnicas se lamentan de la falta de vuelo político del proyecto.

La reunión muestra, sin embargo, la profunda distancia entre los discursos de género del aparato de desarrollo y el propio de las mujeres indígenas, que se mueven no sin tensiones entre las discriminaciones que viven como mujeres indígenas campesinas ante sus compañeros, en el mundo urbano, pero también frente a las técnicas feministas de las organizaciones de desarrollo.

En este texto pretendo reflexionar brevemente sobre como las mujeres de la zona de Toacazo, tras tantos años de inversión y de apoyos de la cooperación, han tenido que convivir con esas tensiones en contextos de una fuerte y continuada desigualdad estructural.

De forma muy breve divido el texto en tres partes y tomo como hilo argumental las relaciones de las mujeres ante los proyectos de desarrollo. Por un lado, para desgarrar su lucha contra la discriminación en el seno de sus comunidades. Por otro lado, las tensiones que han vivido como mujeres indígenas ante el feminismo impulsado desde la cooperación. Finalmente quisiera acercarme a las tensiones entre las propias mujeres del colectivo.

## I. EL TIEMPO DE LUCHA "COMO MUJERES"

En el año 84 un grupo de 14 mujeres del poblado de Planchaloma decidieron que había que poner límite a la violencia que vivían por parte de esposos y parejas. Para sentar precedente, fueron a buscar al páramo a un comunero que maltraba a su esposa, lo llevaron al río y lo castigaron bañándolo y ortigándolo. *"Ahí podríamos decir que van empoderándose las jovencitas mujeres líderes"* recuerda una de las fundadoras más antiguas.

A partir de ese acto simbólico y transgresor las mujeres tomaron la decisión de unirse para tener más fuerza. En la zona existía una organización campesina con un discurso étnico muy potente, la UNOCANC, surgida tras la Reforma Agraria compuesta por hombres. La organización de mujeres creció bajo su amparo, pero buscando un espacio propio desde donde pelear sus propios espacios como mujeres.

*"Después hicimos la organización de mujeres... Así mismo ya estaba formada la organización, la UNOCANC, pero no había espacio donde las mujeres puedan decir. Siempre los hombres decidían todo. No hacían caso... a las compañeras venían a la reunión y decían: "- Mujeres, afuera. Aquí solamente vienen los hombres a la reunión."* (..) Entonces fueron esas las iras para organizar, la organización de mujeres... Y acá había mucho maltrato, violencia... digamos a las mujeres más que todo, mucha violencia, las mujeres estaban como alguien de carga,

¿no? Por ejemplo: cargado el guaga<sup>4</sup>, cargado las maletas, cargado... Y el hombre nada, campante adelante. Entonces desde ahí empezamos a organizar.” (Delia, fundadora de la OMU. Entrevista realizada en La Merced, enero 2005).

El pequeño grupo de mujeres había comenzado a caminar en la comunidad de San Ignacio y poco a poco fue incorporando a compañeras de otras comunidades. Como reconocían ellas mismas los proyectos de desarrollo les habían servido para salir de la casa, participar en la comunidad, trascender al ámbito público. Las mujeres intentaban por iniciativa propia revertir una larga historia colonial de abandono -continuada por las políticas públicas y los programas de cooperación para el desarrollo- y de relaciones subordinadas respecto a sus compañeros (Radcliffe 2015). Por eso, las mujeres insistían en que *"el motivo era para salir de la casa. No había otro motivo sin los proyectos. Eso estaba en cabeza de nosotras."* (Hortensia, entrevista realizada a la comunidad de San Ignacio, septiembre del 2005).

Pero también para oponerse a la violencia de género cotidiana que vivían como mujeres y como indígenas. Los proyectos de animales menores, de crédito y productivos se convirtieron en puertas para salir de casa con ciertas garantías. Puertas que las mujeres abrían sin confrontarse radicalmente con sus maridos, sin romper moldes. Despegarse, pero seguir manteniendo el rol de "conservadoras" de la casa y reproductoras de la identidad de grupo, tradicionalmente en sus manos (De la Cadena, 1992).

“Ya cuando hubo el proyecto, de los primeros proyectos de cuyes, como que dio más fortaleza (...). con eso logramos fortalecer mucho más a la organización de mujeres porque ya había un aporte para la casa. (Los hombres) ellos no valoraban mucho lo que es (los grupos). Las mujeres sí valoraban mucho el aspecto sociorganizativo, pero **para no tener problemas** el aspecto económico era importante. Entonces los hombres ya empezaron a acompañar a las reuniones. Entonces el producto de cuyes ayudó muchísimo.” (Laura, fundadora de la organización. Entrevista realizada a la comunidad de La Merced, setiembre 2005).

La aportación a la economía de la familia era un factor importante. Por ejemplo, la construcción de cuyeras<sup>5</sup> fue un acontecimiento que impactó en múltiples frentes. Por un lado, las mujeres tenían una reserva económica. En momentos de necesidad podían salir al mercado a vender los cuyes obteniendo así una ganancia rápida. Por otro lado, para celebraciones especiales los cuyes eran parte importante del agasajo. Pero algo sorprendente, es que en algunas comunidades las mujeres y sus familias les dieron un uso totalmente diferente a la cuyera: almacén, cocina, habitación... mientras que los cuyes pasaron a habitar de forma exclusiva la casa. Eran ocasiones en que se consideraba que las nuevas construcciones eran mejores que las que ya tenían. Ado

A pesar de varios parones y crisis, en el 2004 habían conseguido sumar a centenares de mujeres de 18 comunidades de todo el ámbito de la parroquia de Toacazo.

Pero las mujeres y su potente organización resultaban incómodas para los hombres. Como recogía el antropólogo Victor Bretón en su exhaustivo trabajo sobre la zona unos años más tarde *"a pesar de que en la retórica y los discursos la apuesta por el 'empoderamiento' de las mujeres era exhibida como uno de los activos más novedosos y rescatables de la UNOCANC, lo cierto es*

---

4 Vocablo en quichua que significa "bebé". Es una palabra que se usa de forma cotidiana en los países andinos.

5 Los cuys son cobayas que tradicionalmente eran criadas en las chozas donde se vivía. Al tecnificar la crianza, con cuyeras externas, se mejoraba tanto la producción como las condiciones de vida de las personas.

*que el éxito de los grupos era percibido con un cierto tinte de amenaza que se cernía sobre la unidad del accionar de la OSG, o como una suerte de 'competencia interna' por la captación de recursos".*

En mi trabajo de campo en el 2004 constaté que las mujeres, además de poner en jaque la unidad de la organización campesina lo que había en juego era la pérdida de poder y control de los hombres de las vidas de sus compañeras. Por eso veían con recelo la propia constitución jurídica del grupo, sus viajes, las formaciones y talleres. En definitiva, la construcción de su autonomía.

Las mujeres reconocían que las negociaciones que habían manenido en la casa había sido a menudo complejas y que incluso se habían llegado a vivir situaciones de violencia, desde insultos a agresiones, al decidir participar en las reuniones de grupo y anotarse al proyecto. Una de las promotoras del proyecto de cuyeras tuvo que enfrentar a su marido, cuando un día llegó a la casa y le increpó porque la esposa debía salir de la casa con uno de los técnicos mestizos.

“- ¿Y a dónde te vas?” Así me habló. “- ¿Y a dónde te largas?”. Yo dije, con miedo, le digo: “- ¿Sabes qué...? Yo entré de promotora. Y estoy yendo a volver de arriba, de Planchaloma.” Y él se quedó aquí: “- Pero, ¿cómo? ¿Qué es...?” Gritaba en todito el cuarto. Pero yo saliendo me fui con el compañero. Y al regresar de tarde, creo que a la una creo que regresé, había estado bravísimo. No quería conversar. Nada, nada no quiso ni hablar, dijo: “- ¿Qué crees, que vos vas a poner orden en la casa? ¿Qué ya no soy tu esposo? Yo tengo que poner orden a vos.” Puta, ¡cómo me habló!” (María Dolores, promotora. La Moya San Agustín, octubre 2004).

Pero las posibilidades de obtener recursos (crédito, cuyeras<sup>6</sup> pollos, chanchos) había acabado por convencer a muchos hombres que habían dado el permiso a sus esposas e hijas. Incluso en el año 2005 habíamos descubierto que muchos hombres habían empujado y hasta obligado a sus esposas a tomar parte porque no querían ser menos que en las comunidades vecinas, en las que habían empezado a levantarse "cuyeras" que habían cambiado el paisaje y habían elevado el estatus y el patrimonio de las familias "afortunadas".

# **DERECHOS HUMANOS Y MUJERES INDÍGENAS: RETOS DEL PLURALISMO CULTURAL**

MARÍA-CRUZ LA CHICA

# DERECHOS HUMANOS Y MUJERES INDÍGENAS. RETOS DEL PLURALISMO CULTURAL

## I. INTRODUCCIÓN

Es una aberración que los científicos estos que entran por la puerta grande de nuestras comunidades, de nuestro pueblo, se pongan a la par de los abusadores y utilicen a la ciencia para más sometimiento. Y además de las mujeres, están los niños y las niñas. ¿Qué pasa entonces con los derechos del niño? [...] Yo lo que veo es que los niños criollos y blancos tienen un derecho y los niños indígenas no. ¿Los derechos internacionales no les tocan a los indígenas? — Octorina Zamora, mujer wichí.<sup>1</sup>

Como afirma Ma. Carmen Barranco, a día de hoy, «no todos los seres humanos tienen reconocidos todos los derechos y [...] no todos los seres humanos tienen capacidad de ejercer los derechos que tienen reconocidos».<sup>2</sup> Un enfoque basado en derechos implica considerar la vulnerabilidad no como consecuencia de una característica compartida por un grupo de personas, sino como la consecuencia de la combinación de esta característica y las barreras frente ella levanta la sociedad,<sup>3</sup> que les impide satisfacer sus necesidades básicas y actuar en condiciones de igualdad en su entorno social.<sup>4</sup> Para mejorar esta situación, es preciso que el Derecho no se conforme con una resolución formal e individual de los problemas, sino que debe atender al contexto general.<sup>5</sup> A menudo la situación de vulnerabilidad no es el resultado de la acumulación de factores yuxtapuestos, sino de la conjugación de circunstancias de diversa índole y procedencia que no pueden comprenderse sino desde la interseccionalidad.<sup>6</sup> Se trata de un problema estructural para el que no basta la mera aplicación de políticas que atiendan sólo a las consecuencias, sino que precisa de una reforma de la sociedad en su conjunto.

En este trabajo vamos a analizar el caso de una niña wichí, una etnia del norte de Argentina, que fue violada por su padrastro. Primero resumiremos el caso y lo pondremos en diálogo con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Después, llevaremos a cabo la identificación y caracterización de la situación de vulnerabilidad de la mujer (¿tratada como niña?) wichí desde una perspectiva interseccional, y en relación con el Estado, con la comunidad y con la familia. Finalmente aportaremos unas recomendaciones preliminares.

---

<sup>1</sup> Cosecha [editorial], «Argentina: ¿abuso sexual en la etnia wichí? Expertos e indígenas debaten», *Cosecha Roja*, 26 de octubre de 2012 [consultado en línea el día 20 de mayo de 2018: <http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichí-expertos-e-indigenas-debaten/>].

<sup>2</sup> Ma. Carmen Barranco Avilés, *Diversidad de situaciones y universalidad de los derechos*, Madrid: Dykinson, 2011, p. 15.

<sup>3</sup> Ma. Carmen Barranco Avilés y Cristina Churrucá Muguruza (eds.), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2014, p. 25.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>5</sup> «[...] la lógica de la igualdad desarrollada por la vía de mecanismos judiciales [...] se encuentra encorsetada en un modelo de igualdad individualizado, escasamente preparado para implementar un concepto de igualdad *group-based* y hacer frente a aspectos estructurales de discriminación más complejos, como es el caso de la discriminación interseccional» en María J. Añón Roig, «Principio antidiscriminatorio y determinación de la desventaja», *Isonomía*, núm. 39 (octubre de 2013), p. 135.

<sup>6</sup> María A. Barrère Unzueta, «La interseccionalidad como desafío al *mainstreaming* de género en las políticas públicas», *Revista Vasca de Administración Pública*, núm. 87-88 (2010), p. 226.

## II. LOS HECHOS DEL CASO

A mediados del año 2004, José Fabián Ruíz, perteneciente a la étnica wichí del norte de Argentina, provincia de Salta, es denunciado por su pareja, Teodora Tejerina, por haber abusado reiteradamente de su hija, Estela Tejerina, de 9 años, que como fruto del abuso se quedó embarazada. La madre de Estela, se presenta a denunciar acompañada de la directora de la escuela de su hija y

afirma que fue amenazada por el Sr. Roque Miranda, Cacique de la Comunidad [padre de Ruíz]<sup>7</sup> quien le dijo que si denunciaba a Ruíz ella también quedaría presa y que la sacaría de la comunidad. Agrega que se siente atemorizada por la denuncia que hace, pero ella teme que su ex-concubino les haga lo mismo a sus otras hijas.<sup>8</sup>

Posteriormente, ella acude a ratificar su denuncia y modifica el contenido de la misma, sin negarla, diciendo que ha sido obligada por la directora de la escuela «quien le ofreció darle cosas»:

Afirma que ella no estaba enojada con Ruíz, que sabía que él vivía con su hija Estela desde hace un año más o menos, situación que es costumbre entre los aborígenes. Agrega que no sabía que iban a pasar estas cosas, lo único que quería es que José acompañe a su hija y que no recibió amenaza alguna del cacique Roque Miranda.<sup>9</sup>

Tanto la denunciante como otros miembros de la comunidad acuden a reclamar la libertad de Ruíz, «aduciendo que se trata de un tema cultural, que su conducta no es reprochable en la comunidad [...], que la situación era conocida por todos y que la niña no era hija de Ruíz, sino su hijastra, o una especie de ‘criada’». <sup>10</sup> En un principio fue procesado por la justicia salteña, pero su decisión fue apelada y la Corte de Justicia de Salta resolvió declarar la nulidad del procesamiento porque no se valoraron lo suficiente dos elementos: ni un conjunto de manifestaciones de «referentes de la comunidad indígena» (entre ellos el de Roque Miranda); ni los informes antropológicos, que señalan que ha de tenerse en cuenta el contexto cultural particular según el cual una niña puede tener relaciones y contraer matrimonio desde su primera menstruación:<sup>11</sup>

[...] el informe [...] debió ser abordado oportunamente, toda vez que de él se desprende la existencia del puntual contexto de convivencia del imputado y de la víctima en un marco de costumbres ancestrales que resulta útil para apreciar una posible distorsión de la comprensión de la conducta atribuida como un injusto penal.<sup>12</sup>

El Juez de Instrucción Formal número 2 resuelve procesar de nuevo a Ruíz por el mismo delito. Éste interpone un recurso de casación que fue declarado inadmisibile, y entonces interpone un Recurso Extraordinario Federal, que también fue denegado. Se condena culpable al acusado en el año 2016, después de haber estado preso varios años, tras lo cual, se lo pone en libertad.

---

<sup>7</sup> Adolfo Sánchez Alegre, «El derecho a la integridad sexual en confrontación con el derecho a la cultura», *Derechos de los pueblos indígenas*, [Consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: <http://indigenas.bioetica.org/not/nota62.htm>], p. 2.

<sup>8</sup> Expediente CJS 28.526/06 – Ruíz, *Corte de Justicia de Salta*, Registro: Tomo 109: 389/430, Salta, 29 de septiembre de 2006.

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> Sánchez Alegre, «El derecho a la integridad...», *óp. cit.*, p. 3.

<sup>11</sup> Expediente CJS 28.526/06.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

### III. ANÁLISIS DEL CASO A LA LUZ DEL DERECHO INTERNACIONAL

En relación con los derechos indígenas existe una triple titularidad: la «titularidad individual genérica, que nos remite a los derechos de las personas de origen indígena en tanto que pertenecientes a este tipo de comunidades etnoculturales diferenciadas»;<sup>13</sup> «un tipo de titularidad individual específica, relacionada con los derechos de los niños, los jóvenes, las mujeres, las personas con discapacidad o los ancianos indígenas, quienes aún viendo reconocidos una serie de derechos generales, manifiestan una situación de especial vulnerabilidad que exige unos derechos específicos»;<sup>14</sup> y una titularidad colectiva que incluye derechos de autodeterminación y autonomía.<sup>15</sup> Sin embargo, la mayor parte de los instrumentos jurídicos que reconocen los derechos colectivos cifran su límite en el respeto a los derechos individuales internacionalmente reconocidos. Bien es cierto que la Constitución Argentina reconoce «la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos» y garantiza «el respeto a su identidad»,<sup>16</sup> y que también ratificó en el año 1992 el *Convenio 169* de la Organización Internacional del Trabajo, pero lo hizo por medio de la Ley 24.071, que goza de jerarquía infraconstitucional,<sup>17</sup> y, aunque no fuera así, dicho instrumento también cifra el límite de tales derechos en los derechos humanos.<sup>18</sup>

Adolfo Sánchez Alegre analiza las razones del fallo de nulidad del procesamiento a luz del Derecho Internacional señalando contradicciones en relación con varios instrumentos como la *Convención sobre los derechos del niño*,<sup>19</sup> el *Pacto de San José*,<sup>20</sup> el *Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos*,<sup>21</sup> la Ley 26.061 de Argentina,<sup>22</sup> la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*<sup>23</sup> y la *Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer*.<sup>24</sup>

---

<sup>13</sup> Daniel Oliva Martínez, «Titularidad, contenido material y límites de los derechos de los pueblos indígenas: hacia un ordenamiento jurídico internacional preservador de la diversidad» en Óscar Pérez de la Fuente (ed.), *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, Madrid: Dykinson, 2008, p. 187.

<sup>14</sup> Oliva Martínez, «Titularidad, contenido...», *óp. cit.*, p. 188.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>16</sup> Artículo 75 (17), *Constitución de la Nación Argentina*.

<sup>17</sup> Sánchez Alegre, «El derecho a la integridad...», *óp. cit.*, p. 6.

<sup>18</sup> «Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos» en Artículo 8 del *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, 1989.

<sup>19</sup> Concretamente, los artículos 16 y 34; ni el preámbulo. *Convención sobre los Derechos del Niño (1989)*, Madrid: UNICEF Comité Español, 2006.

<sup>20</sup> Artículo 5 y artículo 29 de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969)*.

<sup>21</sup> Artículo 7 del *Pacto de Derechos Civiles y Políticos (1966)*.

<sup>22</sup> Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes, 21 de octubre de 2005 en el Congreso de la Nación Argentina [consultado el día 22 de mayo de 2018: [https://www.oas.org/dil/esp/Ley\\_de\\_Proteccion\\_Integral\\_de\\_los\\_Derechos\\_de\\_las\\_Ninas\\_Ninos\\_y\\_Adolescentes\\_Argentina.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Ley_de_Proteccion_Integral_de_los_Derechos_de_las_Ninas_Ninos_y_Adolescentes_Argentina.pdf)].

<sup>23</sup> En cuyas consideraciones generales se dice que «para lograr la plena igualdad entre el hombre y la mujer es necesario modificar el papel tradicional tanto del hombre como de la mujer en la sociedad y en la familia» en *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979)* Sistema de Naciones Unidas de Panamá, 2010, [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: [https://www.unicef.org/panama/spanish/MujeresCo\\_web.pdf](https://www.unicef.org/panama/spanish/MujeresCo_web.pdf)], p. 10.

<sup>24</sup> En ella se ordena a los Estados tomar medidas para «[...] modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres [...] para contrarrestar prejuicios y costumbres y todo otro tipo de prácticas que se basen en la premisa de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los géneros o en los papeles estereotipados para el hombre y la mujer que legitiman o exacerban la violencia contra la mujer» en Artículo 8 (b) de la *Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia*

Además, en el año 2001 la UNESCO aprueba la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, cuyo artículo 4 dice que «Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance».<sup>25</sup> En el año 2017 la Relatora Especial de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas visitó México y se reunió con varios grupos de mujeres que señalaron entre sus problemas más urgentes «la violencia contra la mujer al interior de las comunidades, las muertes maternas [...] el matrimonio infantil forzado, la discriminación en el acceso a la tierra y la falta de inclusión en los procesos de adopción de decisiones tanto tradicionales como formales».<sup>26</sup>

Finalmente, habría que valorar si al tener en cuenta el informe antropológico para la asignación del tipo penal no se estaría incurriendo en la violación del principio de igualdad en relación con otro caso idéntico en el que la víctima fuera una niña no indígena.

Teniendo en cuenta, además, que se toma como universal neutro el conjunto de rasgos del grupo dominante (varones indígenas) y se convierte al grupo sometido en ‘otro’,<sup>27</sup> habría que valorar también hasta qué punto la violación se normaliza en el contexto mestizo (por causa de la propia forma del sistema patriarcal mestizo) y ello facilita la apelación a la identidad cultural en este caso concreto.<sup>28</sup> Con base en esta reflexión cabría preguntarse si fuera un niño la víctima de violación, ¿la Corte de Salta pediría que se tomara en cuenta también un informe antropológico que normalizara dicha práctica? Finalmente, habría que medir también las consecuencias que para las mujeres (denunciante y víctima) tiene la pena del acusado: ¿La hija va a poder sobrevivir? ¿Van a rechazarlas en su comunidad? Todo esto nos lleva a concluir que, incluso la igualdad formal no basta porque se trata de un grupo en situación de vulnerabilidad.

#### IV. IDENTIFICACIÓN DEL GRUPO

Afirma María José Añón que para que el derecho sea capaz de entender y captar la discriminación hace falta «reconocer las estructuras sociales de opresión, subordinación y dominación, algo que se ha de hacer a través de categorías o enfoques que tienen su origen en la discriminación estructural y la perspectiva de la interseccionalidad».<sup>29</sup> Hemos de tener en cuenta también un grupo oprimido lo es siempre en relación a otro, que mediante una ideología y la naturalización de las situaciones de desventaja, se beneficia de la situación.<sup>30</sup> Es por ello que vamos a articular la identificación del grupo con relación al grupo que se beneficia: la etnia wichí frente a la sociedad mestiza; las mujeres wichí frente a los hombres wichí; las niñas wichí frente a los adultos wichí.

---

*contra la mujer (1994)*, Organización de los Estados Americanos, [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: <http://www.oas.org/es/mesecvi/docs/BelemDoPara-ESPANOL.pdf>].

<sup>25</sup> Artículo 4, *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001)*, UNESCO, [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)].

<sup>26</sup> Victoria Tauli-Corpuz, *Declaración de cierre de misión Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas Victoria Tauli-Corpuz*, Comisión de Derechos Humanos, [consultado en línea el 26 de marzo de 2018: [http://hchr.org.mx/images/doc\\_pub/PPII\\_EndofMissionStatementSPA\\_FINAL.pdf](http://hchr.org.mx/images/doc_pub/PPII_EndofMissionStatementSPA_FINAL.pdf)], p. 11.

<sup>27</sup> Iris M. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra, 2000, pp. 102-106.

<sup>28</sup> «La cuestión es que, cuando los estereotipos convierten a unas personas en dependientes de otras personas, los derechos sirven para legitimar y consolidar las relaciones de poder que se producen en los espacios privados» en Barranco, *Vulnerabilidad y protección...*, *óp. cit.*, p. 30.

<sup>29</sup> Añón, «Principio antidiscriminatorio...», *óp. cit.*, p. 130.

<sup>30</sup> Barranco, *Vulnerabilidad y protección...*, *óp. cit.*, p. 26.

## V. LA ETNIA WICHÍ FRENTE LA SOCIEDAD MESTIZA

Los wichí viven en el norte de Argentina, donde la pobreza afecta especialmente a los indígenas.<sup>31</sup> El llamado ‘Norte Grande’ es una región que cuenta con la mayor extensión de pobreza y con una pobreza más crítica en todo el territorio nacional.<sup>32</sup> Este grupo etnolingüístico vive también en Bolivia y sobre la costa del Río Pilcomayo.<sup>33</sup> Dentro del territorio argentino, según el Censo Nacional de Población de 2010, hay un total de 50.419 de hablantes en las provincias de Chaco, Formosa y Salta. De ellos, un 47% es monolingüe, y el 80% de ellos son mujeres. Entre las niñas hay mayor tasa de abandono escolar porque deben ayudar a la madre y porque no se espera de ellas que puedan interactuar con la sociedad mestiza.<sup>34</sup> Tradicionalmente los wichí vivían de la recolección, la caza y la pesca. Su patrón de asentamiento comprendía cierta movilidad sobre un territorio que iba desde las zonas aledañas al río hasta el bosque según la época del año. Hoy viven en las llamadas ‘misiones’, que están formadas por entre 20 y 100 familias, que en muchos casos tienen hasta diez hijos cada una. Estas misiones han sido fruto de la influencia de algunas Iglesias y de patrones de asentamiento urbano.<sup>35</sup> El Estado ha nombrado autoridades o caciques (varones) que no siempre se corresponden con las personas que tienen autoridad dentro de la comunidad, ni necesariamente se consideran capaces o representativas, pero que a través de estos nombramientos han adquirido poder interno y han ido desdibujando las figuras de autoridad tradicionales.<sup>36</sup> La propiedad es comunal, aunque siempre hay ciertas pequeñas propiedades privadas en forma de huertos. Sus casas son construidas de ramas y barro, y carecen de agua potable y servicios sanitarios. En el último siglo, se ha introducido la ganadería en sus tierras, así como la tala de árboles, convirtiéndolas en una zona desértica que ha provocado periodos de hambre e inanición, «haciéndolos depender mucho más de empleos ocasionales para sobrevivir».<sup>37</sup> Varias comunidades wichí han formado asociaciones para lograr que les sean reconocidos sus derechos territoriales, «han presentado proyectos de ley al congreso y han hecho solicitudes al Gobierno nacional»<sup>38</sup> aunque por el momento han sido pocas las respuestas.<sup>39</sup> La

---

<sup>31</sup> *La Gaceta* [Editorial], «En Argentina, la pobreza tiene rostro indígena», *La Gaceta*, 17 de enero de 2010 [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: <https://www.lagaceta.com.ar/nota/361058/informacion-general/argentina-pobreza-tiene-rostro-indigena.html>].

<sup>32</sup> Alfredo Bolsi y Pablo Paolasso (comps.), *Geografía de la pobreza en el Norte Grande argentino*, Tucumán: El Autor, 2009.

<sup>33</sup> Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, «Iguales pero diferentes. Uniendo lo propio con lo ajeno: el pueblo wichí en la actualidad» en *Pueblos indígenas en la Argentina: historias, culturas, lenguas y educación*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, [consultado en línea el día 21 de mayo de 2018: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005425.pdf>], p. 27.

<sup>34</sup> «[...] en la mayor parte de los sistemas de producción agrícola del mundo los hombres llevan al mercado los bienes que las mujeres han producido, y casi siempre son los hombres quienes reciben el reconocimiento y a menudo los ingresos completos por este trabajo» en Young, *La justicia y la política...*, *óp. cit.*, p. 89.

<sup>35</sup> Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, «Iguales pero diferentes...», *óp. cit.*, p. 33.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>37</sup> *Survival* [editorial], «Wichíes», *Survival*, [sin fecha], [consultado en línea el día 20 de mayo de 2018: <https://www.survival.es/indigenas/wichi>].

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Avelino Tejada, cacique wichí de la comunidad Cacique Colorado, afirmó «Esta es una zona petrolera y hay muchas bocas de pozo, mientras nosotros estamos sin vivienda, no tenemos centro de salud, no tenemos ambulancias, nos falta electricidad en muchas comunidades. En las escuelas mal construidas nuestros hijos no pueden estudiar en verano por el calor ni en invierno por el frío. Queremos que el gobierno nacional vea, tienen que venir. Nos sacan la tierra, alambran territorio sin consultarnos. Formosa tiene cincuenta años, pero nosotros habitamos aquí primero, no pueden sacarnos las tierras. Aquí vienen empresas muy grandes y ni siquiera estamos teniendo la posibilidad de ser empleados por ellos» en Guillermo A. Velázquez y Fernando Ariel Manzano, «Por qué últimos? Las peores situaciones de calidad de vida en la Argentina (2010)», *Contemporánea*, vol. 7, núm. 2 (julio – diciembre de 2017), p. 460.

marginación «es tal vez la forma más peligrosa de opresión. Una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio».<sup>40</sup>

No hemos encontrado muchos datos oficiales acerca las mujeres wichí en su relación con el mundo mestizo, quizá porque es muy limitada. Si su situación es semejante a la de otras mujeres indígenas de América Latina, las dos formas de explotación más frecuentes serían el bajo costo en relación al tiempo al que les son compradas sus artesanías y la situación de explotación (sexual y laboral) que viven cuando son trabajadoras domésticas internas en las ciudades.

La carencia de poder de la mujer wichí frente a las instituciones mestizas es más que evidente, y más aún la de la niña, como vemos en este caso: la mujer va a denunciar acompañada (¿tutelada?) por la directora de la escuela; afirma haber sido amenazada por el cacique de la comunidad; después, es acompañada por ese mismo cacique; afirma que lo que quiere es que el abusador ‘acompañe’ a su hija (que se encargue de su manutención y de la de su futuro niño o niña). Después de todo esto, cabe preguntarse: ¿la denunciante no puede hacer nada por sí misma, libre de acompañamientos y tutelas? Quizá no. La niña y su testimonio, por su parte, ni siquiera son mencionados (¿o no se registraron?) en el fallo que aquí analizamos.

Los wichí son también apodados peyorativamente ‘matacos’, una clase de armadillo que hay en la zona, y que suelen cazar. Este es uno de los reflejos de los estereotipos que sufren los grupos en situación de vulnerabilidad por causa del imperialismo cultural. Octorina Zamora, mujer wichí, denuncia cómo el informe antropológico legitima la violencia interna contra la mujer wichí mediante el estereotipo: «Creen que pueden hacer con nosotros lo que les conviene desde las universidades y la autoridad. Total, según ellos los abusos y las amenazas contra las mujeres que nos atrevemos a hablar son una costumbre ancestral».<sup>41</sup> Pero también son estereotipados desde el mundo mestizo desde la idealización: se los relaciona con el respeto por la naturaleza, con el pensamiento mágico-religioso, con la generosidad, honestidad y con una vida alejada del consumismo. Se trata del mito del buen salvaje que, como todos los estereotipos, es sordo a sus diferencias internas, a sus deseos, a sus procesos de cambio y a sus conflictos internos. La forma en que los conceptualiza el grupo dominante también afecta, y los llega a consolidar como grupo por fuerza externa.<sup>42</sup>

## VI. LAS MUJERES WICHÍ FRENTE A LOS HOMBRES WICHÍS

Tanto en el interior de la comunidad como en el interior de la familia las mujeres wichí son un grupo en situación de vulnerabilidad en relación a los hombres. Cada comunidad se compone de varios grupos relacionados por el parentesco, que son administrados por un jefe anciano varón. Además, hay un consejo comunitario de varones que gobierna cada comunidad.<sup>43</sup> En el nivel familiar, tenemos la misma situación de falta de poder acrecentada por la dependencia material: los hombres se dedican a la caza en grupo (ñandú, armadillo, pecarí, tapir, corzuela, vizcacha y conejo); y la mujer junto a los niños, se dedica a la recolección de miel y otros frutos (el chañar, el mistol, la uva del monte), a la elaboración de artesanías textiles, collares y tinajas de

---

<sup>40</sup> Young, *La justicia y la política...*, *óp. cit.*, p. 94.

<sup>41</sup> Cosecha [editorial], «Argentina: ¿abuso...», *óp. cit.*

<sup>42</sup> «A veces aparece un grupo solo porque otro grupo excluye y etiqueta a una categoría de personas, y quienes son tratadas de este modo pasan a concebirse a sí mismas como miembros de un grupo [...] sobre la base de la opresión compartida» en Young, *La justicia y la política...*, *óp. cit.*, p. 83.

<sup>43</sup> Sánchez Alegre, «El derecho a la integridad...», *óp. cit.*, p. 1.

barro.<sup>44</sup> Como la caza es la fuente más importante de alimentación, ellas dependen de ellos, y esta falta de autonomía implica también baja respetabilidad.<sup>45</sup> La madre quería que el acusado «acompañase» a su hija, esto es, que el problema que ella señalaba en su modificación no era tanto haber abusado de ella, cuanto dejarla sin protección material tras haberlo hecho. Cuando la dependencia de las mujeres con respecto a los varones es tan grande, las que ya tienen hijos tienen dificultades para encontrar esposo y eso pone en peligro su subsistencia, de forma que la solución menos perjudicial (y a veces obligada por las autoridades internas) es casarse con el violador.<sup>46</sup> Este tipo de matrimonios por raptó es muy común en comunidades indígenas donde el excedente es escaso y el sistema de herencia patrilineal. Como afirma Young, «el lugar preferido de la explotación patriarcal es la familia»<sup>47</sup> y en este caso no es distinto. La explotación laboral y sexual es otra de las consecuencias de la situación de vulnerabilidad de las mujeres wichí. La satisfacción sexual de sus esposos es una obligación para ellas, así como las labores que tienen que ver con el ámbito doméstico y los cuidados.<sup>48</sup> Las decisiones sobre salud reproductiva no están en sus manos, y su individualidad se difumina en los intereses de la familia, entendidos como los intereses de los varones que las gobiernan.

## VII. LAS NIÑAS WICHÍ FRENTE A LOS ADULTOS WICHÍ

La situación de vulnerabilidad cambia y empeora si atendemos a la edad puesto que Salta es la provincia de Argentina más afectada por la desnutrición infantil, seguida de las provincias Chaco y Formosa<sup>49</sup> (las otras dos provincias donde viven los wichí). El abandono escolar es muy alto, y más aún en las niñas, dados los roles que les son impuestos en función de su sexo como consecuencia de un imperialismo cultural interno de género. Como en la mayor parte de las culturas, la participación de las niñas en las decisiones que les afectan es mínima. En el caso que nos ocupa, vemos que la niña considerada adulta para los wichí según el informe, pero no se cuenta (¿cómo adulta?) con su opinión acerca de esa adultez, ni acerca de su propia violación y su embarazo, ni de la denuncia de su madre o del mandato de vivir bajo el techo de su violador. Lo paradójico, en el caso de las mujeres, es que la subordinación en la que están situadas, fruto del sistema sexo/género, mientras que constriñe las posibilidades de acción y decisión, responsabiliza a las mujeres individualmente de sus decisiones.<sup>50</sup>

En el informe se nos dice que, como es hijastra del varón, es considerada como ‘criada’ de la casa, una posición inferior a la de las hijas del padre. Su vulnerabilidad es mayor frente al abuso

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>45</sup> Young, *La justicia y la política...*, *óp. cit.*, pp. 98-102.

<sup>46</sup> Morita Carrasco, antropóloga, afirma que «esta comunidad no se maneja con la noción de delito. [...] Desde la primera menstruación, la mujer es casable y busca esposo; éste será el reaseguro de su mantenimiento en el grupo. En una cultura cazadora y recolectora, la mujer necesita un hombre para formar hogar» en Cosecha [Editorial], «Argentina: ¿abuso...», *óp. cit.*

<sup>47</sup> Young, *La justicia y la política...*, *óp. cit.*, p. 90.

<sup>48</sup> «La explotación de género tiene dos aspectos: la transferencia a los hombres de los frutos del trabajo material y la transferencia a los hombres de las energías sexuales y de crianza» *ibid.*, pp. 76-89.

<sup>49</sup> Fernando Longhi, «Desnutrición y muerte en la niñez argentina en los albores del Siglo XXI: Un análisis Espacial», *Journal of Latin American Geography*, 13:2 (2014), p. 48.

<sup>50</sup> María José Añón Roig, «Autonomía de las mujeres: una utopía paradójica» en Miguel Ángel Ramiro Avilés y Patricia Cuenca Gómez (coords.), *Los derechos humanos: la utopía de los excluidos*, Madrid: Dykinson, 2010, p. 127.

sexual, que no estaría permitido por la comunidad en caso de que tuvieran una relación de sangre.<sup>51</sup>

En definitiva, se puede afirmar sin temor que las niñas (¿consideradas como mujeres?) wichí ven limitadas sus facultades «para desarrollar y ejercer sus capacidades y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos».<sup>52</sup> También son marginadas del proceso político y de la toma de decisiones que les afectan, y cargan con una serie de prejuicios.<sup>53</sup> Se encuentran en una situación de subordinación en términos también económicos y tienen un status evidentemente inferior. Para su caso, consideramos más adecuado un modelo de identificación que se defina con base en su situación de subordinación, aunque también pertenezcan a una minoría étnica. Finalmente, una niña, mujer, indígena wichí es un caso de varias «fuentes de discriminación que al combinarse dan lugar a una situación de desigualdad cualitativamente distinta de la suma de las partes o de las formas de discriminación consideradas por separado».<sup>54</sup>

## VIII. RECOMENDACIONES

Partimos de la base de que la identidad y la comunidad de referencia comunitaria son, en toda persona humana, no sólo irrenunciables, sino también deseables. Partimos de la base de que las comunidades indígenas han de tener autonomía protegida por del Estado con base en el reconocimiento de sus derechos identitarios. Sin embargo, tal protección de la autonomía no puede ser pretexto para perpetuar la marginación y el abandono a su suerte en cualquier circunstancia de tales pueblos. Si una constitución asume el reto del respeto a la identidad de los pueblos indígenas y de sus prácticas y sistemas de justicia, se hace corresponsable también de sus consecuencias que, en combinación con las situaciones de marginación a las que se enfrentan, pueden no ser siquiera *formalmente* igualitarias. Así mismo, si además de tener cierta responsabilidad en las prácticas que reconoce, desoye las peticiones de justicia de las víctimas de tales prácticas, el Estado es doblemente responsable.

Consideramos que un caso como este merece una solución atenta a la diversidad, pero no a la diversidad entendida (únicamente) como la diversidad mestizos/indígenas, sino a una diversidad también interna, que permita paliar las desigualdades en el interior del grupo indígena, en la comunidad y en la familia. Si partimos de la base de que «la violencia está institucionalizada y es sistémica»<sup>55</sup> hemos de asumir que esta posición implica cierta ‘intervención’ por parte del Estado. Este cambio requiere «un cambio en las imágenes culturales, en los estereotipos, y en la reproducción mundana de relaciones de dominación y aversión que está en los gestos de la vida cotidiana».<sup>56</sup> Habrá que «tomar en consideración que la discriminación y la desigualdad estructural tiene una faceta o dimensión colectiva o grupal definitoria. El trato desigual e injusto es experimentado por personas individualmente consideradas, pero la razón de ese trato es que comparten o se les atribuyen unas características, rasgos o prejuicios propios de una colectividad».<sup>57</sup>

---

<sup>51</sup> «Gran parte del grupo étnico defiende a Qa’Tu, porque, según ellos, que ella viviera bajo su cargo legitimaba, de algún modo, que sostuvieran relaciones sexuales. Y él, aunque estaba en pareja con la madre de Tejerina, podía acceder a dos mujeres» en Cosecha [Editorial], «Argentina: zabuso...», *óp. cit.*

<sup>52</sup> Young, *La justicia y la política...*, *óp. cit.*, p. 73.

<sup>53</sup> Añón, «Principio antidiscriminatorio...», *óp. cit.*, p. 136.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>55</sup> Young, *La justicia y la política...*, *óp. cit.*, p. 110.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>57</sup> Añón, «Principio antidiscriminatorio...», *óp. cit.*, p. 134.

Ahora bien, esto no podría servir de pretexto para un nuevo imperialismo cultural (imperialismo que, por otra parte, se da hoy y pese a los derechos culturales cuando se expropián sus tierras o tras la máscara de la aparentemente neutral<sup>58</sup> ‘no intervención’, que es otra forma de intervención). La participación, el *mainstreaming* de género y la interseccionalidad serían las tres claves para guiarnos sobre la búsqueda de soluciones. El derecho ha de tener en cuenta, ante todo, la capacidad agentiva de las personas.<sup>59</sup> Si queremos, realmente, atacar la vulnerabilidad de las mujeres indígenas habrá que hacerlo poniendo el énfasis en «la dignidad, la construcción de capacidades y la atribución de poder a las personas».<sup>60</sup> De este modo se reduciría su vulnerabilidad y se promovería el fortalecimiento de sus capacidades, haciendo hincapié en «los principios de participación y empoderamiento de las personas y en la rendición de cuentas por las violaciones de sus derechos humanos».<sup>61</sup> La importancia de la participación es esencial, también en el caso de las niñas y los niños<sup>62</sup> porque las medidas paternalistas seguirían negando su capacidad agentiva y contribuiría a perpetuar los estereotipos.<sup>63</sup> No se pueden ignorar, pues, las decisiones que les afectan como grupo<sup>64</sup> reconociendo así su autonomía entendida como «la capacidad de opción y decisión, así como la responsabilidad por las elecciones llevadas a cabo».<sup>65</sup>

## IX. BIBLIOGRAFÍA

Añón Roig, María J., «Principio antidiscriminatorio y determinación de la desventaja», *Isonomía*, núm. 39 (octubre de 2013), pp. 127-157.

\_\_\_\_\_, «Autonomía de las mujeres: una utopía paradójica» en Miguel Ángel Ramiro Avilés y Patricia Cuenca Gómez (coords.), *Los derechos humanos: la utopía de los excluidos*, Madrid: Dykinson, 2010, pp. 127-162.

Barranco Avilés, Ma. Carmen, y Cristina Churruca Muguruza (eds.), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2014.

\_\_\_\_\_, *Diversidad de situaciones y universalidad de los derechos*, Madrid: Dykinson, 2011.

Barrère Unzueta, María A., «La interseccionalidad como desafío al *mainstreaming* de género en las políticas públicas», *Revista Vasca de Administración Pública*, núm. 87-88 (2010), pp. 225-252.

Bolsi, Alfredo y Pablo Paolasso (comps.), *Geografía de la pobreza en el Norte Grande argentino*, Tucumán: El Autor, 2009.

Campoy, Ignacio, «La construcción de un modelo de derechos humanos para los niños, con o sin discapacidad», *Derechos y libertades*, núm. 37 (junio de 2017), pp. 131-165.

*Constitución de la Nación Argentina.*

---

<sup>58</sup> «El punto de partida es la revisión de la idea racionalista e ilustrada de que el Derecho ha de ser neutro. Para ilustrar que la neutralidad del Derecho liberal era un instrumento ideológico que permitió enmascarar y legitimar —y, por tanto, mantener en la más absoluta arbitrariedad— relaciones sociales de dominación» en Barranco, *Vulnerabilidad y protección...*, *óp. cit.*, p. 28.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>62</sup> Destacamos aquí la necesaria renovación del modelo paternalista pasado y aún actual con base en el cual se aparta de la participación a los niños en la construcción de su propio modelo en Ignacio Campoy, «La construcción de un modelo de derechos humanos para los niños, con o sin discapacidad», *Derechos y libertades*, núm. 37 (junio de 2017), pp. 131-165.

<sup>63</sup> Barranco, *Vulnerabilidad y protección...*, *óp. cit.*, p. 19.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>65</sup> Añón, «Autonomía de las mujeres...», *óp. cit.*, p. 127.

*Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969).*

*Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (1994)*, Organización de los Estados Americanos, [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: <http://www.oas.org/es/mesecvi/docs/BelemDoPara-ESPANOL.pdf>].

*Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1979)*, Sistema de Naciones Unidas de Panamá, 2010, [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: [https://www.unicef.org/panama/spanish/MujeresCo\\_web.pdf](https://www.unicef.org/panama/spanish/MujeresCo_web.pdf)].

*Convención sobre los Derechos del Niño (1989)*, Madrid: UNICEF Comité Español, 2006.

*Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989)*, Organización Internacional del Trabajo.

Cosecha [editorial], «Argentina: ¿abuso sexual en la etnia wichi? Expertos e indígenas debaten», *Cosecha Roja*, 26 de octubre de 2012, [consultado en línea el día 20 de mayo de 2018: <http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/>].

*Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001)*, UNESCO, [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)].

Expediente CJS 28.526/06 – Ruiz, *Corte de Justicia de Salta* (Argentina), Registro: Tomo 109: 389/430, Salta, 29 de septiembre de 2006.

*La Gaceta* [editorial], «En Argentina, la pobreza tiene rostro indígena», *La Gaceta*, 17 de enero de 2010 [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: <https://www.lagaceta.com.ar/nota/361058/informacion-general/argentina-pobreza-tiene-rostro-indigena.html>].

*Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes*, 21 de octubre de 2005, Congreso de la Nación Argentina, [consultado el día 22 de mayo de 2018: [https://www.oas.org/dil/esp/Ley\\_de\\_Proteccion\\_Integral\\_de\\_los\\_Derechos\\_de\\_las\\_Ninas\\_Ninos\\_y\\_Adolescentes\\_Argentina.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Ley_de_Proteccion_Integral_de_los_Derechos_de_las_Ninas_Ninos_y_Adolescentes_Argentina.pdf)].

Longhi, Fernando, «Desnutrición y muerte en la niñez argentina en los albores del Siglo XXI: Un análisis Espacial», *Journal of Latin American Geography*, vol. 13, núm. 2 (2014), pp. 41-65.

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, «Iguales pero diferentes. Uniendo lo propio con lo ajeno: el pueblo wichi en la actualidad» en *Pueblos indígenas en la Argentina: historias, culturas, lenguas y educación*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, [consultado en línea el día 21 de mayo de 2018: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005425.pdf>].

Oliva Martínez, Daniel, «Titularidad, contenido material y límites de los derechos de los pueblos indígenas: hacia un ordenamiento jurídico internacional preservador de la diversidad» en Oscar Pérez de la Fuente (ed.), *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, Madrid: Dykinson, 2008, pp. 181-283.

*Pacto de Derechos Civiles y Políticos (1966).*

Sánchez Alegre, Adolfo, «El derecho a la integridad sexual en confrontación con el derecho a la cultura», *Derechos de los pueblos indígenas*, [consultado en línea el día 22 de mayo de 2018: <http://indigenas.bioetica.org/not/nota62.htm>].

Survival [editorial], «Wichies», *Survival*, [sin fecha], [consultado en línea el día 20 de mayo de 2018: <https://www.survival.es/indigenas/wichi/>].

Tauli-Corpuz, Victoria, *Declaración de cierre de misión Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas Victoria Tauli-Corpuz*, Comisión de Derechos Humanos, [consultado en línea el 26 de marzo de 2018: [http://hchr.org.mx/images/doc\\_pub/PPII\\_EndofMissionStatementSPA\\_FINAL.pdf](http://hchr.org.mx/images/doc_pub/PPII_EndofMissionStatementSPA_FINAL.pdf)], p. 11.

Velázquez, Guillermo Á. y Fernando Ariel Manzano, «¿Por qué últimos? Las peores situaciones de calidad de vida en la Argentina (2010)», *Contemporánea*, vol. 7, núm. 2 (julio – diciembre de 2017), pp. 443-464.

Young, Iris M., *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra, 2000.

# **COMO SE PORTAR EM APARTAMENTOS MODERNOS: MULHERES E DOMESTICIDADE EM SÃO PAULO**

MOURA, LIGIA CAROLINA SILVA

# COMO SE PORTAR EM APARTAMENTOS MODERNOS: MULHERES E DOMESTICIDADE EM SÃO PAULO

## I. INTRODUÇÃO

A década de 1950, foi em São Paulo, parte de um período de grande expansão do apartamento como forma de moradia. Os periódicos dessa época estavam repletos de anúncios imobiliários enumerando as vantagens de se morar em um desses exemplares, comumente associados a valores que concederiam *status*, como serem luxuosos, com excelentes acabamentos, modernos, aristocráticos. Tais adjetivos eram facilmente percebidos ao consultar os periódicos da época, como *O Estado de São Paulo*. De forma complementar, o tema das novas moradias passava a ser abordado de forma a atingir o público feminino, através dos espaços a ele direcionados nos mesmos periódicos.

O objetivo deste artigo é analisar, a partir do *Suplemento Feminino*, qual era o papel da mulher nesse novo tipo de moradia, de acordo com o que era ali veiculado. Para tanto, foram selecionados a *Página Feminina* e o *Suplemento Feminino* da primeira semana de cada mês (e segunda semana – a partir de 1953 - quando a primeira não apresentava a seção *Decoração*) ao longo do período entre 1950. Algumas edições anteriores ao período aqui analisado foram selecionadas, de forma a oferecer subsídios para compor a evolução do espaço dedicado ao público feminino.

O sociólogo Pierre Bourdieu, escolhido para fundamentar a análise aqui proposta, em seu livro *A dominação masculina* (2012), aborda o tema da relação entre gêneros a partir de uma sociedade cabila, propondo reflexões sobre como as estruturas objetivas e cognitivas dali podem fornecer elementos para a compreensão do que acontece também nas sociedades contemporâneas. Como dito no prefácio do livro, é importante

“Lembrar que aquilo que, na história, aparece como eterno não é mais que o produto de um trabalho de eternização que compete a instituições interligadas tais como a família, a igreja, a escola, e também, em outra ordem, o esporte e o jornalismo (...) reinserir na história e, portanto, devolver à ação histórica, a relação entre os sexos que a visão naturalista e essencialista dela arranca” (BOURDIEU: 2012)

Dessa forma, ao analisar os excertos das páginas direcionadas especificamente a um público feminino, em sua abordagem, tentou-se reconsiderar o que é tido como uma ordem natural de papéis para homens e mulheres, com suas assimetrias e divisões de atribuições. Para o autor, a visão androcêntrica é imposta como neutra e, por isso, não há necessidade de legitimá-la. Para ele, “*a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça*” (BOURDIEU, 2012:18) e essa ordem é nítida nas funções de divisão de trabalho, nas atividades atribuídas a cada sexo, como em relação ao espaço, que ao homem cabe o público, e à mulher, o privado, o interior das moradias.

Considera-se aqui, importante destacar que os papéis tidos como femininos ou masculinos fazem parte do que Bourdieu chama de “*extraordinário trabalho coletivo de socialização difusa e contínua*”, onde “*cada um dos dois gêneros é produto do trabalho de construção diacrítica, ao mesmo tempo teórica e prática, necessário à sua produção como corpo socialmente diferenciado do gênero oposto*” (BOURDIEU, 2012: 33-34)

## II. SÃO PAULO E O APARTAMENTO

São Paulo foi um local onde o crescimento urbano se deu de forma acentuada, tanto em termos de expansão territorial quanto em mudança de usos e ocupação. Já a partir de 1890, o Estado tornou-se o maior centro produtor de café do país e, com o dinheiro excedente, vieram o estímulo à imigração e ao desenvolvimento do setor terciário. (SEVCENKO, 2001)

O capital proveniente da produção cafeeira estadual financiava, ainda, reformas urbanas, sobretudo na área central da cidade de São Paulo, e nas primeiras décadas do século XX mudanças nas legislações urbanísticas começaram a incentivar a verticalização.

O edifício verticalizado surgia, assim, como um indicativo de modernidade da cidade. A partir da década de 1920 começou a ser visto como tipologia moderna, especialmente no triângulo central e com uso predominante do setor terciário, enquanto as décadas seguintes apontaram-no como alternativa de moradia. Ao setor privado, interessava o fato de ser um modo de conseguir utilizar o terreno em sua máxima densidade, através do uso de estrutura metálica, concreto armado e dos elevadores, multiplicando, assim, o solo em altura (SOMEKH, 1997).

O apartamento representava um novo modo de morar. O discurso de arquitetos do período ia nessa direção, de que as transformações do ambiente doméstico correspondiam a uma mudança de estilo de vida e, ao mesmo tempo, sua nova organização possibilitaria uma interação diferente entre os moradores, usuários desse espaço.

Flávio de Carvalho<sup>1</sup>, no texto *A casa do homem do século XX*, proferido inicialmente como palestra realizada na Rádio Cultura em 1938, dizia que o homem que havia conhecido os efeitos da máquina, não poderia viver da mesma maneira do que o que não a conhecia. (CARVALHO, 2003:52). Para ele, o homem do século XX utilizaria sua casa como ponto de passagem para repouso em no máximo 50% do dia, pois o resto do tempo ele estaria na cidade, “*a cidade é toda ela a casa do homem*” (CARVALHO, 2003:53), visto que haveria uma compreensão maior de coletividade e muitas atividades não estariam mais restritas ao ambiente familiar.

A ideia de uma moradia moderna em termos de organização espacial contemplava eliminar alguns tipos de ambientes, como bibliotecas, galerias com quadros, quartos de costura. Ainda segundo Carvalho, “*A família patriarcal ou matriarcal com os chefes quase divinizados perde gradualmente a sua importância como centro social e religioso e é substituída por um centro cívico geral, a cidade.*” (CARVALHO, 2003:55).

Esse novo modo de morar representava, ainda, uma aspiração à ascensão individual traduzida pela corrida ao consumo, onde o trabalho era a forma de obter mais conforto material. De acordo com Santos e Pedro (2010), os supermercados, shoppings centers e grandes cadeias de lojas de departamentos criados a partir do período desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek (presidente entre 1956-1961) desencadearam modificações nas relações de consumo, de tal maneira que nas décadas de 1950 e 1960 os produtos foram vinculados ao progresso ao se identificarem como novos ou inéditos. Ainda de acordo com Santos e Pedro (2010), havia “*a ideia da vida como algo que pode e deve ser modernizado por meio do consumo cotidiano*” (SANTOS; PEDRO, 2010:4).

No Brasil, os edifícios de habitação coletiva e moderna foram, em absoluta maioria, construídos com investimento privado, o que os tornava, além de inéditos, objetos de consumo. O apartamento, na década de 1950, era anunciado em periódicos como *O Estado de São Paulo*

---

<sup>1</sup> Flávio de Carvalho (1989-1973) foi arquiteto e artista plástico brasileiro, tendo estudado engenharia e artes na Inglaterra. Iniciou sua carreira em São Paulo em 1922, primeiro como calculista de estruturas. Entre os projetos que fez está o Palácio do Governo do Estado de 1927.

vinculado ao progresso e modernização, através de adjetivos como “*modernos*”, “*luxuosos*”, “*aristocráticos*”, o que indicava essa mesma lógica de consumo em troca de ascensão social. No mesmo periódico, nessa época, teve início um espaço dedicado especificamente ao público feminino, que passou a abordar o ambiente doméstico.

### III. A MULHER E A ESFERA PRIVADA

Considera-se aqui, como domesticidade, não apenas aquilo que se relaciona com o ambiente doméstico em termos espaciais, mas todos os demais aspectos que compõem a vida familiar desse local e sua complexa rede de valores morais, psicológicos e sociais. Além desses, acrescenta-se o fato de a casa estar inserida em um contexto econômico, político e temporal.

Ao buscar definições para o termo domesticidade, recorreu-se a algumas autoras. Para McKay (2003), por exemplo, domesticidade relaciona-se com a esfera privada em oposição à esfera pública, com todas as assimetrias de gênero ligadas a essa divisão, pois a casa, ainda que trate de uma esfera privada, é regulamentada pela esfera pública e se relaciona com ela através de seu exterior, pela representação de um estilo de vida e ideais ditados inclusive por revistas. E em seu interior reproduz essa relação aparentemente contraditória e complementar entre público versus privado, pelos papéis de homem e mulher.

Sonderby (2006) define que domesticidade trata sobre um sonho de uma vida feliz, que resumiria os valores que o lar representa. Para ela, não é apenas um investimento em imóvel, mas uma importante prática de consumo, cujo núcleo seria a família e, sobretudo, aquela que pertence ao formato tradicional – nuclear e heteronormativo. Assim, o lar seria o lugar onde é possível relembrar a infância e criar vínculos de pertencimento. Para a autora, enquanto a casa é um lugar registrado por um número e materializado por uma localidade, o lar traz a ideia de vínculo emocional, identidade e segurança. Esse modelo de felicidade remontaria aos anos 1950, onde o consumidor de artigos para os lares teria surgido e quando a dona de casa passava a ser celebrada em revistas e livros como a perfeita anfitriã, que trabalhava o tempo todo para a família e convidados em uma casa impecavelmente limpa. O principal domínio dessa dona de casa, para ela, era a cozinha.

Bryant (2002) corrobora com essa visão dos anos 1950. Para ela, os anúncios dos anos 1950 transformavam o ambiente doméstico em uma espécie de refúgio de milagres diários, onde as mulheres tinham quase que poderes sobrenaturais. De forma geral, a “*cultura do Pós Guerra*”, como ela se refere, teria sido responsável por uma nova personalização da vida através dos anúncios.

Essa diferenciação entre público e privado dava-se em períodos anteriores. Para a mulher no século XIX, por exemplo, o ambiente público era onde corria o risco de perder a virtude, enquanto para um homem burguês, esse mesmo ambiente era onde poderia se retirar das “*características repressivas e autoritárias da respeitabilidade que se supunha estarem encarnadas na sua pessoa, enquanto marido e pai, no lar*” (SENNETT, 1988:39). Assim, a mulher precisava evitar certas situações sociais, desde algo como um jantar em meio a um grupo de homens, ainda que seu marido estivesse junto. Enquanto isso, as ligações extraconjugais de um homem eram “*às vezes conduzidas mais publicamente do que retrospectivamente imaginamos, porque ocorriam num espaço social que permanecia distante da família; estavam “do lado de fora”, numa espécie de limbo moral*” (SENNETT, 1988:38)

É possível entender que o âmbito privado, com o domínio do ambiente doméstico foi destinado à mulher enquanto o domínio público foi atribuído ao homem. Essa relação é evidente no papel atribuído a cada um enquanto partes da sociedade ou membros de uma família

tradicional: ao homem sempre competiu o trabalho remunerado e fora de casa e à mulher o cuidado consigo, com a casa e os filhos.

Maluf e Mott (1998), no texto *Recônditos do mundo feminino*, comentam que o código Civil de 1916, trazia o modo como homem e mulher em um casal deveriam ser diferenciados socialmente. “Assim, se ao marido cabia prover a manutenção da família, à mulher restava a identidade social como esposa e mãe. A ele, a identidade pública; a ela, a doméstica. À figura masculina atribuíram-se papéis, poderes e prerrogativas vistos como superiores aos destinados à mulher.” (MALUF; MOTT, 1998: 379) Para a autora, ficava clara a oposição entre as esferas pública e privada e os respectivos papéis de gênero.

A autora Wright (1987) argumenta que o tipo de habitação mais comum em qualquer período histórico tende a favorecer certos estilos, materiais e tipos de plantas, o que pode, simultaneamente, reforçar padrões sociais específicos. Isso se dá, segundo ela, porque há um reconhecimento que os ambientes domésticos afetam a forma como vivemos e o tipo dominante e acessível, que cumpre códigos de zoneamento e parecer comercializável por construtores e arquitetos será aquele que obterá maior difusão e aceitação. (WRIGHT, 1987:14)

Dessa forma, ao analisar aquilo que havia presente nas edições da *Página e Suplemento Femininos*, considera-se tanto o contexto de papéis socialmente definidos que era ainda bastante presente na década de 1950, como a influência do modelo habitacional moderno, representado, sobretudo nos apartamentos, que configuravam um modo de viver em ascensão.

#### IV. O JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO E A MULHER

O jornal *O Estado de São Paulo*, a partir de 18 de outubro de 1940, começava a veicular, às sextas-feiras, um espaço dedicado ao público feminino. Inicialmente era chamado de *Seção Feminina* e vinha em tamanho reduzido: meia página. Os assuntos tratados nesse pequeno espaço iam desde uma pequena crônica semanal escrita pela editora, a jornalista Maria do Carmo de Almeida, que a assinava como Capitu, e tratava sobre assuntos considerados femininos (como a dificuldade de ser uma boa anfitriã ou sobre vestidos de noiva, por exemplo), e pequenas seções com breves conselhos práticos de produtos de limpeza, ensinamentos culinários, dicas de cuidados com a pele ou maquiagem e um espaço de *Correspondência*, onde as leitoras tinham respondidas dúvidas sobre questões pessoais.

Já em meados de 1945, a *Seção Feminina* tornou-se a *Página Feminina*, dessa vez com um espaço de página inteira. Os assuntos tratados e os nomes das seções foram preservados, mas pode-se perceber a inclusão de outras pequenas seções, como uma sobre cuidados com os filhos e sobre moda. Os anúncios de produtos destinados ao público feminino também cresceram nessa ampliação.

É interessante notar que os assuntos eram, muitas vezes, abordados com tom de ensinamento. Por exemplo, “*No trabalho ou fora dele, seja elegante*” dizia o título da seção de moda de 18 de junho de 1948, completando com “*siga essa regra segura*”, no fim do texto, ao serem expostos os conselhos práticos do uso do melhor penteado para compor com os chapéus em moda. Tal tom estendia-se para outros assuntos como, por exemplo, na *Página Feminina* de 05 de maio de 1950, ao falar sobre cuidados com os filhos, recomendava: “*Preste igualmente atenção à toalha de mesa. O bebê terá grande vontade de puxar as pontas pendentes*”.

A partir de 25 de setembro de 1953 a *Página Feminina* passou a uma versão ampliada, chamada de *Suplemento Feminino*. Ao invés de apenas uma página, passou-se a dedicar entre 10 e 15 páginas para o conteúdo direcionado ao público feminino e, dessa forma, possibilitou-se criar novas seções e editoriais, assemelhando-se a uma pequena revista.

O *Suplemento Feminino* seguia uma organização de conteúdos: possuía uma capa, que trazia uma foto feminina, relacionada com o assunto de moda abordado em seu interior; uma pequena crônica abria o caderno, seguida da seção onde as leitoras tinham suas dúvidas respondidas – chamada de *Respostas a seus problemas* - e do *Noticiário*, com informes sobre eventos e personalidades estrangeiras. Uma nova página, chamada *Psicografologia*, recebia pedidos de homens e mulheres para analisar aspectos psicológicos relacionados à escrita; as *Notas Sociais* começaram a fazer parte, trazendo fotos de personalidades famosas em eventos. Algumas páginas compunham um pequeno editorial de moda, trazendo inclusive o molde de alguma peça, fosse uma saia, blusa ou acessório; outras páginas tratavam especificamente dos filhos, com molde de brinquedos, brincadeiras possíveis para entretê-los, conselhos práticos e historinhas infantis.

Há de se notar que os anúncios presentes no *Suplemento* eram todos de artigos direcionados especificamente ao público feminino: produtos de beleza, eletrodomésticos, roupas, todos eles com alguma figura feminina ou textos que enfatizavam seu direcionamento. Mesmo na página de decoração, não havia nenhum anúncio de apartamentos ou casas, apenas de produtos que ali poderiam ser utilizados ou de algum decorador que poderia ser consultado.

O conteúdo anteriormente exposto permanecia, mas ampliado, como era o caso dos ensinamentos culinários e dos conselhos de beleza. O tom geral das seções do *Suplemento Feminino* permanecia como de ensinamento, direcionando a determinadas ações e comportamentos. Por exemplo, em uma das páginas dedicadas ao cuidado com os filhos, o de 04 de dezembro de 1953, trazia como título “*Façamos roupas alegres para as crianças*”, onde prosseguia defendendo o uso de linho e algodão nas roupas, com o acréscimo de enfeites divertidos de pequenos animais ou flores, feitos com pontos fáceis de linha ou lã e seguidos de imagens que serviriam como modelo. Na mesma página, outras pequenas seções traziam títulos como “*Aproveitemos as férias...trabalhando*” ou “*Cuidemos também dos quartos de banho*”.

O tom de ensinamento vinha seguido de dicas práticas, com ideias que teriam um custo menor, considerando que nem todas as mulheres dispunham de muitos recursos. Ao falar sobre os quartos de banho, por exemplo, o texto começava com

“Sabemos que há quartos de banhos ricos, com a banheira elegantemente embutida em paredes de mármore” e prosseguia “Outros não são tão luxuosos” (...) “Nas casas e apartamentos pequenos, às vezes, o quarto de banho serve também como... tanque de lavar roupa. Então há peças de roupa dentro da banheira ou estendidas num varal improvisado” (...) “Mas a dona de casa habilidosa saberá por ali, seja uma pequena cortina, seja uma toalha sobre a mesa” que “emprestam ao ambiente a nota de cuidado e higiene que é sempre agradável à vista”(ESTADO DE SÃO PAULO,04 dez.1953).

Ainda a partir da ampliação para *Suplemento Feminino* foi criada uma nova página chamada *Decoração*, assinada pelo nome Pierre Weckx (tal página não constava em todas as edições). Com o mesmo tom das demais seções, ali eram expostos aconselhamentos sobre itens da casa, desde escolha de tecidos, tintas, móveis a objetos de decoração e como utilizar os ambientes.

A edição de 04 de dezembro de 1953, por exemplo, ao tratar sobre objetos de decoração, depois de explicar sua origem, dizia “*Não colecionem em seu interior elementos exteriores que só são interessantes nos museus históricos ou de folclore. Nada de pedras, armaduras, teares, veículos-cadeirinhas*”. Já a edição de 03 de agosto de 1956 explicava sobre o uso do alumínio na decoração interna, junto de outros materiais – como a madeira e o vidro, tendo em vista sua resistência. Enumerava suas qualidades e seu uso tubular no pé de móveis ou braços de cadeiras, o uso de chapas perfuradas em móveis como um porta-revistas, todos compondo uma sala de estar.

Algumas edições traziam um esquema de móveis, sob o subtítulo de “*Móveis econômicos*”, “*Móveis modernos*” ou “*Como ganhar espaço*”, com imagens em perspectiva e elevações com medidas,

seguidos de texto explicativo sobre como se faria a montagem e quais os materiais necessários, fosse um sofá com uma mesinha lateral, um guarda-roupas, os móveis para o quarto dos filhos, ou um quarto de “*week-end*”, como anunciava a edição de 03 de setembro de 1954, descrito como “*Este quarto é concebido de tal maneira que se podem alojar nele quatro pessoas durante a noite e de dia servirá de sala de estar e de jantar. As dimensões empregadas são as mínimas possíveis*”.

Outro exemplo, o da edição de 04 de junho de 1954 trazia um móvel multifuncional, que serviria para “*bar, rádio e “pick-up*”, que fechado esconderia suas funcionalidades, economizando espaço. Já a edição de 04 de maio de 1956, ao mencionar um móvel de cabeceira com espaldar que utilizaria melhor o espaço do quarto, trazia os dizeres: “*Eis mais uma sugestão para apartamentos onde há falta de espaço. Este espaldar de cama serve também de armário para nele se guardarem as cobertas, os lençóis e os travesseiros. (...) Este móvel servirá, sobretudo, de complemento de um armário embutido*”. As dicas sobre ganhar espaço iam desde um apartamento na praia ou em uma casa de campo, fosse através dos móveis extensíveis ou multifuncionais ou mesmo pelo uso de outros elementos como espelhos.

Em outros momentos, como a edição de 02 de setembro de 1955, ao falar sobre o quarto das crianças, aconselhava: “*Deve-se tomar precaução na concepção desses cômodos. Devem ser simples, de linhas puras e boas proporções. Não se deve jamais esquecer que mais tarde, com o correr dos anos, sentimo-nos tentados a comparar nossa vida com aquela que tivemos na infância*”. A perspectiva interna dos quartos, apresentada junto do texto, era bastante sóbria: uma grande porta de vidro que ocupava quase toda uma das paredes, ao fundo prateleiras e uma escrivaninha, com uma luminária saindo da parede, cama, uma pequena poltroninha, tapete, uma luminária centralizada.

Em algumas edições, mesmo que as dicas de decoração prevalecessem, eram mencionadas questões de projeto, indicando mudanças de ambientes ou acabamentos e ensinando maneiras de resolver o que consideravam problemas.

A edição de 06 de novembro de 1953 trazia explicações sobre o que era um *studio*, dizendo que “*o estúdio moderno substituiu o salão formalista de outrora, sombrio e de falsa suntuosidade*” e passava às orientações de disposições do mobiliário, como em “*Para mobiliá-lo com gosto e personalidade, escolham-se rebocos claros, brilhantes ou polidos, distribuam-se bem os móveis. O canto que servir de sala de jantar será ao lado da porta que dá para a cozinha*”, além de aconselhamentos sobre a iluminação e objetos de decoração.

A edição de 04 de março de 1955 trazia dicas para as mulheres que pensavam em fazer um projeto com arquiteto para ter a própria casa.

Como os bons criados são raros, deve conceber uma casa de emprego fácil. Cada passo que ganhar nela, representa ganho de tempo e de fadiga – tempo que a senhora poderá utilizar em seus lazeres. Para aproveitar o máximo de espaço, estude-o minuciosamente. A análise deste pode ajudar o seu arquiteto a conceber um plano perfeitamente adaptado às suas necessidades. Isto não se refere apenas ao número de peças, mas também à influência que terá sobre o espaço à disposição dos móveis e o emprego dos inumeráveis aparelhos domésticos modernos”. (...) “Do ponto de vista do material, prefira, para a fachada, materiais naturais e evite os falsos mármore, as madeiras, etc (ESTADO DE SÃO PAULO, 04 mar.1955)

Seguindo a mesma temática sobre acabamentos de projetos, a edição de 02 de dezembro de 1955 falava sobre o uso de pedras em interiores e exteriores, alegando que “*O emprego da pedra ou do tijolo é cada vez maior na decoração de interior e de fachada da casa moderna*”.

Enquanto isso, a edição de 05 de outubro de 1956 trazia conselhos sobre a disposição de móveis em um living. O texto iniciava com “*A arquitetura moderna cria, com frequência, casas*

cujo “living” fica à volta de um pátio interno. Esta disposição dá a sala a forma de L, o que dificulta um pouco a disposição dos móveis”. A saída para o “problema”, ali apontado, era dividir os ambientes com móveis, ao que se seguiam as dicas de como compor a iluminação e as cores para que houvesse harmonia no conjunto.

De forma semelhante, a edição de 06 de janeiro de 1956 falava sobre aquários, “cada vez mais na decoração moderna”(…)“O aquário é o quadro vivo de nossa casa”(…) “Ele deve ser arrumado com muito gosto e as plantas escolhidas minuciosamente”(…)“Se a senhora gosta da natureza, preveja um espaço em sua nova casa, ou um lugar em seu apartamento para instalar um aquário” Ou outra edição, a de 06 de abril de 1956, ao falar sobre armários e o espaço que ocupavam, dizia que “Os móveis modernos são essencialmente de linhas retas e madeira lisa. Sua monotonia pode ser facilmente quebrada com um pouco de colorido”.

O Suplemento de 07 de setembro de 1956 falava sobre a copa-cozinha, dizendo que se tornava a cada dia mais importante na vida doméstica, em função da redução das empregadas domésticas. E ali a dona-de-casa poderia servir as refeições de forma que disfarçasse a presença de panelas ou do fogão. “*Nada, porém, a obriga a vê-los enquanto come.*” E a solução dependeria do ambiente ser grande ou pequeno. “*Neste último caso, talvez seja necessário não encher a peça de objetos inúteis, tão do agrado de mais de uma dona-de-casa*”.

A edição de 01 de março de 1957 trazia a planta completa de um apartamento peça-única ou quitinete, indicando como poderia ser mobiliado e as separações feitas com os móveis. “*A separação entre dormitório e o canto para as refeições será feita por um móvel suspenso que forma “buffet”. O leito ficará oculto às vistas por uma divisão de plástico, “moderfold” ou uma cortina*”.

A partir de 1958, o Suplemento Feminino já não trazia a página *Decoração* e não havia mais nenhuma seção que tratasse especificamente do ambiente doméstico.

## V. COMO SE PORTAR NOS APARTAMENTOS

Ao analisar as edições da *Página Feminina* e do *Suplemento Feminino*, é interessante notar que os textos eram, muitas vezes, escritos sob a forma de aconselhamento. Assim como descreve Sandmann (2003), a linguagem empregada, ainda que nesse caso não se trate de peças publicitárias, apelava para características pessoais de forma que o texto soasse como interessado ou empático em relação à busca por soluções diante dos problemas. O autor classifica essa abordagem, ao tratar sobre publicidade, como apelativa, onde há o uso de modo imperativo, pronomes pessoais e possessivos de 2ª pessoa, verbo na 2ª pessoa, vocativos. (SANDMANN, 2003: 27)

Algumas questões tratavam especificamente do que era entendido como relativo ao comportamento feminino: ser uma boa anfitriã, ter um bom gênio ao lidar com o marido, cuidar dos pormenores dos filhos e da casa; moldes de guardanapos ou de brinquedos, conselhos sobre maquiagem. Em alguns momentos, é verdade que abordavam questões sobre temas como profissões, mas em menor proporção.

Do ponto de vista específico da página *Decoração*, é possível perceber que havia colocações diretamente relacionadas ao que estava em discussão no movimento moderno na arquitetura. Em um dos exemplos citados, havia a menção sobre a economia de tempo da dona-de-casa, quando o projeto possuísse adequado aproveitamento do espaço, que lembram as palavras de Le Corbusier, para quem a reorganização doméstica de forma racional poderia poupar tempo “*são minutos ganhos a cada dia, minutos preciosos*”. (CORBUSIER, 2004:115). A racionalidade, economia de espaço, o uso de linhas puras ou mesmo as explicações sobre os novos ambientes e matérias modernos pareciam instruir as leitoras sobre essa nova tipologia de habitação.

Em relação às imagens utilizadas na seção *Decoração*, em absoluta maioria dos casos, eram apenas ilustrativas dos ambientes e móveis, trazendo em um ou outro exemplar a imagem de filhos e da própria mulher, realizando algum serviço, como em cima de uma escada pronta para pintar o teto; enquanto o marido, sentado, fumando um cachimbo, lhe entregava a lata de tinta (edição de 07 de outubro de 1955).

O papel da mulher, enquanto responsável pelos cuidados com a casa, os filhos e o marido ficava evidente não apenas na página de *Decoração*. No entanto, a maneira como os acabamentos ou os ambientes modernos eram descritos, além da ausência de anúncios imobiliários, revelavam que, no caso da leitora, esses ambientes não eram objetos de consumo femininos. Porém, eram ambientes que ela deveria aprender a cuidar, a mobiliar, a dar o seu toque com a correta escolha de tecidos, cores, suprimindo excessos e objetos de gosto duvidoso. Ao que parece, pelo conteúdo analisado, não havia em nenhum momento a posição de quem escolhia o local, mas a posição de quem transformaria o local que lhe foi previamente dado.

Assim, entende-se que aquilo que era veiculado no periódico, estava em consonância com o que Bourdieu argumentou sobre as divisões de afazeres relacionados aos gêneros. Segundo ele,

“As divisões constitutivas da ordem social e, mais precisamente, as relações sociais de dominação e de exploração que estão instituídas entre os gêneros se inscrevem, assim, progressivamente em duas classes de habitus diferentes (...) que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino.” (BOURDIEU, 2012: 41)

A partir dessa análise, é ainda possível constatar que a abordagem da moradia moderna, direcionada ao público feminino, seguia o que se esperava de seu papel social, de cuidadora da casa. Não foi possível perceber qualquer ligação da mulher com a escolha de como morar, mas como aquela que solucionaria o que fosse necessário para que o ambiente doméstico fosse agradável de bom gosto. O tom de aconselhamento era similar ao de quando se tratava de si própria ou dos filhos, como se precisasse aprender a se portar, se vestir, cuidar dos outros e de si mesma.

Dessa forma, o princípio da identidade feminina se inscrevia no âmbito do periódico, através de maneiras de servir, posturas, comportamentos que naturalizavam a ética do antagonismo frente ao que era masculino (BOURDIEU, 2012:34) Entende-se que ainda se faz importante reconhecer esses papéis e analisar tais representações, como forma de reinserir na história essa relação de gêneros a partir de um olhar que não seja o da naturalização.

## VI. BIBLIOGRAFIA:

BRYANT, Marsha. Plath, domesticity, and the art of advertising. College Literature Publisher: West Chester University, Vol. 29. Issue 3. Summer, 2002

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Trad. Maria Helena Kühner. 11ªEd.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CARVALHO, Flávio – A casa do homem do século XX in XAVIER, Alberto (org). Depoimento de uma Geração – arquitetura moderna brasileira (ed. Revista e ampliada). São Paulo: Cosac& Naify, 2003

CORBUSIER, Le - Precisoões sobre um estado presente da arquitetura e do urbanismo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MALUF, Marina; MOTT, Maria Lucia – Recônditos do mundo feminino in SEVCENKO, Nicolau (org) - História da vida privada no Brasil. Vol.3: República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MCKAY, Sherry. “Urban Housekeeping” and keeping in modern house. BC Studies, n°40, Winter 2003/2004

SANDMANN, Antonio. A linguagem da propaganda. São Paulo: Ed. Contexto, 2003.

SANTOS, Maria Ribeiro dos; PEDRO, Joana Maria – Domesticidade moderna e relações de gênero: o discurso funcionalista na revista “Casa & Jardim” durante as décadas de 1950 e 1960  
Disponível em < [http://files.dirppg.ct.utfpr.edu.br/ppgte/eventos/cictg/conteudo\\_cd/E10\\_Domesticidade\\_Moderna.pdf](http://files.dirppg.ct.utfpr.edu.br/ppgte/eventos/cictg/conteudo_cd/E10_Domesticidade_Moderna.pdf)> Acesso em fevereiro/2018.

SENNETT, Richard. O declínio do homem público: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOMEKH, Nadia. A cidade vertical e o urbanismo modernizador. São Paulo: Studio Nobel, 1997

SONDERBY, Lone. Home Sweet Home. Copenhagen Institute for Future Studies, Futuristis, future research. Fev/ 2006

Disponível em: <http://cifs.dk/publications/scenario-magazine/2006/fo-22006/futureorientations-22006/home-sweet-home/>

WRIGHT, Gwendolyn. Domestic Architecture and the Cultures of Domesticity. Design Quarterly, No. 138, House and Home (1987), pp. 12-19

ESTADO DE SÃO PAULO, O. Seção Feminina. São Paulo.

Edições: 18 out. 1940; 07 mar. 1945; 02 nov. 1945 – Disponível em <http://acervo.estadao.com.br/> Acesso: fevereiro de 2018

ESTADO DE SÃO PAULO, O. Página Feminina. São Paulo.

Edições: 18 jun. 1948; 25 jun. 1948; 06 jan. 1950; 03 fev. 1950; 05 maio 1950 – Disponível em <http://acervo.estadao.com.br/> Acesso: fevereiro de 2018

ESTADO DE SÃO PAULO, O. Suplemento Feminino. São Paulo.

Edições: 25 set. 1953; 04 dez. 1953; 04 jun. 1954; 03 set. 1954; 06 nov. 1953; 04 mar. 1955; 02 dez. 1955; 06 jan. 1956; 04 maio 1956; 03 ago. 1956; 07 set. 1956; 05 out. 1956; 01 mar. 1957; 07 mar. 1958; 14 mar. 1958; 02 mai. 1958; 07 nov. 1958; 02 jan. 1959; 01 maio 1959 – Disponível em <http://acervo.estadao.com.br/> Acesso: março de 2018

# **CIBERATIVISMO FEMINISTA: COMO A INTERNET CONTRIBUIU PARA A PRIMAVERA FEMINISTA**

BRENDA CRISTINA ALBUQUERQUE DE AQUINO

# CIBERATIVISMO FEMINISTA: COMO A INTERNET CONTRIBUIU PARA A PRIMAVERA FEMINISTA

## I. INTRODUÇÃO

Desde as primeiras civilizações ocidentais, o corpo da mulher é tratado como instrumento do pecado e visto com pudor pela sociedade. Nasciam mulheres submissas, que durante sua infância recebiam todos os cuidados cabíveis às meninas – e não aos meninos. O crescimento da mulher é tido como um momento de espera para que ela sirva como uma oferenda, um fruto a ser colhido (BEAUVOIR, 1967).

Dessa forma, é possível perceber que a mulher desde sempre sofre por viver em uma sociedade que a vê apenas como um segundo sexo e, por isso, a reprime de uma forma naturalizada.

Por muitos anos, foi banido às mulheres o direito à educação, por acreditar que seu papel era unicamente dedicar-se à família. Elas eram forçadas ao silêncio e, por isso, o acesso à língua foi restrito, tornando-as seres que pouco se expressavam. Por isso, até os dias de hoje, causa espanto aos homens, aquelas mulheres que dizem o que sentem (HOLLANDA, 1994).

Em 1960, o movimento feminista luta por uma maior participação da mulher na produção artística mundial, além de contrariar o domínio masculino sobre a mulher em todos os sentidos (socialmente e moralmente). É graças às articulações dos movimentos e de suas exigências, que as mulheres garantem suas conquistas, como explica Lia Zanotta Machado, em seu livro *Feminismo em Movimento*:

A movimentação feminista teria podido contribuir para tornar reconhecível e legítima uma significação, já antes presente, mas como significação não hegemônica, pela qual, mulheres, em nome de seu gênero, são percebidas e se percebem como colocadas em situações inferior hierárquica de valor e submetidas a poder e violência física simbólica. (MACHADO, 2010, p.88)

Hoje, nos tempos em que a internet domina a circulação de informações, desvinculações sobre qual o papel da mulher na sociedade estão ainda mais presentes, pois há o compartilhamento do que é oprimido e omitido, tentando restabelecer as “regras” de um padrão patriarcal vigente. É no ciberespaço que encontramos uma forma de luta. A mulher começa a tornar-se, então, protagonista dentro da sociedade que sempre a repreendeu.

É nesse sentido que se espalham imagens, conceitos e valores perante os internautas e difundem-se movimentos inéditos. No caso de nós mulheres, além de blogs e sites que abordam temas diversos do universo feminino, as redes sociais possuem um peso enorme para a disseminação desses conteúdos.

Não à toa, nos ambientes acadêmicos e militantes, começa-se a falar em Primavera Feminista. E é para esse movimento que o trabalho se volta. De que forma a luta das mulheres ganhou espaço? Quais os métodos utilizados? Foi o ciberespaço o grande protagonista?

## II. METODOLOGIA

Como procedimento metodológico, foi utilizada a análise documental cujos documentos são virtuais do movimento das *hashtags* e outros movimentos na internet, a partir das ferramentas Google Trends (google.com\trends) e KeyHole (keyhole.co/). Essas ferramentas permitem procurar pelos termos mais buscados em um *site*, num determinado período de tempo. A *KeyHole* tem um funcionamento parecido, também na intenção de mensurar o desempenho de *hashtags* ou pessoas na rede. Dessa forma, colocou-se em números a movimentação gerada na rede.

Ao final das análises, foram obtidos números concretos que nos permitiram desenvolver uma análise qualitativa de caráter profundo do objeto pesquisado, pois tivemos números concretos para a análise. A partir desses resultados, foram aplicadas bases teóricas a fim de investigar as características do movimento feminista na *internet*. De acordo com MALINI (2013, p.16),

Estamos vendo surgir nas ruas uma multidão capaz de se autogovernar a partir de ações e proposições policêntricas, distribuídas, atravessadas por poderes e potências muitas vezes em violento conflito, mas que constituem uma esfera pública em rede, autônoma [...] (MALINI, 2013, p.16)

## III. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Ao falar sobre qualquer assunto relacionado à mulher, deve-se, primeiramente, pontuar sobre o que é gênero e sexo. Neste trabalho, procura-se distinguir estes conceitos e entender o porquê do gênero feminino ser desvalorizado, fazendo uma retomada na história a partir de Sílvia Camurça e Taciana Gouveia (2004), com a cartilha O Que é Gênero?

Para elucidar sobre os preceitos feministas, foram escolhidos os pensamentos de Simone de Beauvoir e Heleieth Safiotti. Com essas autoras, é possível compreender as raízes do feminismo no mundo, que serve de base para o desenvolvimento do trabalho. Além disso, desconstruiu-se uma das maiores edificações da cultura humana ocidental: o poder do homem em relação à mulher, a submissão feminina e os padrões acerca. Com seus conhecimentos, Simone de Beauvoir encorajou mulheres de sua época a seguir os passos feministas e lutar pelo direito que deve ser igual para todos independente do gênero.

Sobre os conceitos de ciberespaço, ciberativismo e mobilização nas redes sociais, Fábio Malini e Henrique Antoun (2013) explicam sobre os movimentos de luta dentro da rede, além de compreender o ativismo, a mídia livre e a militância dentro do ciberespaço. Essa base teórica é importante para a compreensão do movimento feminista dentro da rede.

## IV. RESULTADOS

A primeira questão a ser discutida abará o conceito de gênero, pois acreditamos ser um ponto de início para a compreensão não só do ser mulher, mas também esclarecedora quando se trata das relações entre mulheres e homens.

O gênero está ligado às pessoas e às relações entre os seres humanos. A sociedade cria ideias sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, o que é feminino e o que é masculino, ou seja, as chamadas representações de gênero. Assim, são determinadas também pela sociedade qual tipo de relação deve existir entre o homem e a mulher, entre mulheres e entre homens.

Sobre isso, na cartilha O que é Gênero, Camurça e Gouveia (2004) afirmam que:

O conceito de gênero implica em uma relação, isto é, nas nossas sociedades o feminino e o masculino são considerados opostos e também complementares. Na maioria das vezes, o que é masculino tem mais valor. Assim, as relações de gênero produzem uma distribuição desigual de poder, autoridade e prestígio entre as pessoas, de acordo com seu sexo. É por isso que se diz que as relações de gênero são relações de poder. (Camurça e Gouveia, 2004, p.13)

Já que se vive em um mundo constituído de diversas culturas e costumes, as relações e representações de gênero são bastante diversificadas. Além dos lugares geográficos, é preciso levar em consideração as experiências cotidianas, as religiões, a vida política e a organização familiar de cada povo, para entender como se dão essas relações. É válido lembrar ainda que as relações de gênero podem ser diversas dentro de uma mesma sociedade, pois há de compreender as distintas classes sociais, raças e idades, por exemplo. É por isso que a luta feminista, que será explanada mais adiante, possui uma gama extensa de reivindicações.

Se hoje existe uma desigualdade entre os sexos em diversos eixos, muito tem a ver com alguns séculos de exclusão do processo educacional, que, por sua vez, está inserido dentro de uma sociedade gerida por homens. A mulher sempre foi submetida aos desejos do pai e, quando casada, ao do marido e filhos. Essa era nossa perspectiva, ou melhor, a perspectiva de vida que nos era infligida.

Ao falar em dominação masculina, fala-se aqui, mais precisamente, sobre a dominação que o homem possui sobre a mulher. Entendemos que a religião dita muitos costumes dentro da sociedade a partir de seus livros sagrados. Existe um mito judaico-cristão, base na nossa civilização atual (MURARO, 1992, p.70), que exemplifica bem essa construção: a história de Adão e Eva.

Dessa história bíblica, que é passada de geração em geração, a dominação masculina é imposta de uma forma muito sutil e faz com que as pessoas acreditem de forma inquestionável nos danos que uma mulher pode causar não só para o homem, mas para a humanidade. A mulher é o pecado e o ser que precisa viver sob rédeas. O homem é o dominante, é quem deve regular as ações da mulher para que ela, inocente, não faça desordem.

A religião é, sem dúvidas, uma das precursoras das regras de qualquer sociedade. Por muito tempo, a Igreja dominou inclusive o Estado, sendo um dispositivo que regia as leis. Por isso, uma história bíblica como essa é capaz de ditar o comportamento de uma sociedade, ou de várias.

A mulher, assim como o homem, é um ser que possui desejos, conflitos, sonhos. Mas, a sociedade sempre podou todas essas vontades, enquanto concedia total liberdade a este último. É por causa dessas restrições ao feminino, mais precisamente às mulheres, que há uma desigualdade social, econômica e política entre nós e os homens. No livro *A Dominação Masculina* (1998), Bourdieu afirma:

A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. (Bourdieu, 1998, p.18)

Bourdieu elucida que, de fato, o poder masculino é formado a partir de uma ordem social, que, inclusive, não se apoia em mitos que justifiquem essa tal dominação. É como se tudo fosse fruto de uma formação social baseada nos corpos, nas diferenças anatômicas entre os órgãos sexuais, a qual as mulheres foram submetidas até um século atrás. A partir do

momento que elas começam a questionar essa injustificável doutrina na qual estavam inseridas, é gerado um desconforto social que se estenderá até os dias atuais.

Na aceção feminista surgida nos anos 1970, no Ocidente, essa formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, em que o poder é dos homens, é chamada de patriarcado (DELPHY, 2009). A palavra patriarcado é de origem grega e vem da combinação de duas outras: *pater* (pai) e *arke* (origem e comando). Assim, literalmente, o patriarcado é a autoridade do pai. Essa autoridade do masculino sobre o feminino gera consequências em setores da sociedade como na divisão sexual do trabalho<sup>1</sup>, por exemplo. Até hoje nós mulheres somos exploradas dentro de casa e fora – pelo mercado – e recebemos salários desvalorizados por este.

Mas quem é esse grupo que vai lutar pelos nossos direitos? As feministas. Elas surgem na Revolução Francesa, no século XVIII, no momento em que a mulher participa ativamente dos processos de luta no país e se depara com os direitos conseguidos, ao lado dos homens, não serem estendidos a elas. O feminismo ganha um caráter político, em que as mulheres revolucionárias francesas vão à Assembleia questionar a dominação masculina sobre a feminina. As conquistas são inúmeras, desde termos como trabalho, desigualdade legal, participação política e prostituição (Alves, Pitanguy, 1985). Essa é então, a primeira fase do feminismo.

Surge ainda o movimento sufragista na Inglaterra no século XIX, que denuncia a exclusão da mulher da possibilidade de participação nas decisões públicas e exige o direito ao voto a elas. A luta rende bons frutos ao movimento, e esse direito é alcançado, apesar de ainda hoje alguns países excluírem as mulheres do processo eleitoral, sobretudo de cidadania. Essa primeira fase é desmobilizada a partir da divisão entre pacifistas e apoiantes da I Guerra Mundial, ao mesmo tempo da crise econômica e a extensão do direito de voto às mulheres em vários países (entre os quais não se inclui a França) ao longo das décadas de 20 e 30 do século XX. É nesse momento que os interesses passam a se divergenciar, gerando a ruptura do movimento.

É a partir de tantas exigências que se percebe a pluralidade do movimento feminista. Existe uma diversidade de correntes, tanto na perspectiva teórica, como na política. Este trabalho não se insere em uma linha específica de feminismo para a análise, mas, sim, busca abranger o maior número de vertentes feministas existentes.

Já nos anos 1990, começa-se a falar sobre uma nova onda de feminismo, a terceira. Esse novo ciclo de luta busca expandir os olhares sobre as mulheres que até então estavam à sombra das brancas, classe-média. Agora, fala-se em gênero e sexualidade sob uma perspectiva pós-estruturalista. O que se consolidou nos anos 1990 teve início nos anos 1980, quando mulheres negras buscaram ocupar espaço dentro da esfera feminista. Começa a haver a pluralidade do movimento, questionando o bem estar de cada mulher dentro de seu recorte racial e social, por isso se fala bastante em micropolítica.

Com os acontecimentos políticos que vêm tomando conta do Brasil, percebe-se que os direitos das mulheres estão constantemente na mira dos que governam. Enquanto em outros países as mulheres lutam por novas conquistas, no Brasil, lutamos para não ter nossos direitos extinguidos.

O feminismo é uma forma de luta para que as mulheres possam reescrever sua história sem a dominação do homem. Hoje, busca-se compreender a realidade de cada uma, dentro de seus devidos recortes, expondo todo tipo de preconceito que existe sobre ela.

---

<sup>1</sup> A divisão sexual do trabalho é a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. (KERGOÁT, Danièle, 2009)

Dessa forma, a sociedade é obrigada a compreender a realidade do que é ser mulher, dos riscos que cada trabalhadora sofre dentro e fora de seus ofícios e ainda, de como o poder do macho ainda é tão presente.

É nesse espaço que as informações encontram uma maior circulação, por ser um espaço mais livre e independente. A esse espaço virtual de trocas, ação coletiva e produção comum de linguagem, chamamos ciberespaço (ANTOUN; MALINI, 2013).

Foi com a inserção dos movimentos sociais na rede que começou a se redefinir o significado de resistência. Até então, resistir estava ligado à ocupação do espaço urbano pela militância, mas, com a chegada da *internet*, uma nova forma de resistência se esboça. Os militantes utilizam o ciberespaço para propagar suas ideias, marcar atos referentes às suas demandas e contar suas experiências dentro do movimento. Assim, essa nova militância faz com que a sua pauta esteja diariamente exposta nas redes sociais, *sites* e *blogs*.

Para Malini e Antoun, o ativismo se difere da militância, por existir uma vida particular além da luta.

O ativismo recusa a militância para construir uma vida ativa ao mesmo tempo pública e secreta através dos sistemas hipermídia, inventando modos de viver no novo meio que reúnam realização individual e atividade comunitária como expressões de um mesmo combate político. (Malini & Antoun, 2013, p.144)

Assim, temos um novo sujeito: o ativista. Esse sujeito usa a rede para fazer não só sua vida particular, mas também a pública enquanto ativista. Ele usa a rede de uma forma conciliativa, servindo como um bônus para sua luta.

A importância do ativismo social na rede é a de mostrar a verdade sobre diversos casos em que a mídia só abre espaço para os dominantes. O que vem acontecendo pouco a pouco é que a mídia hegemônica tem se pautado pelas mídias alternativas – que envolve as redes sociais. Por acabar sendo uma extensão de nossas vidas, tornando-a um espaço em que estamos presentes quase 24 horas por dia. Assim, as mídias hegemônicas se veem pressionadas a pautar o que acontece por lá, tendo em vista que seus telespectadores passam a receber uma maior quantidade de informações em tempo real, tornando-os mais exigentes.

É nesse novo espaço público – ciberespaço – que os movimentos sociais encontram uma nova forma de organização, em que podem exercer uma comunicação autônoma. Com o feminismo não vai ser diferente, e vai ser nesse espaço que um novo momento da luta das mulheres encontrará uma forma de disseminação de informação efetiva.

Segundo Castells (2013), para que se forme um movimento social, a ativação emocional dos indivíduos deve conectar-se a outros indivíduos. Isso exige um processo de comunicação de uma experiência individual para outras. É no ciberespaço que vai acontecer a junção desses dois elementos.

No movimento feminista, as mulheres compartilham suas vivências diárias frente à sociedade patriarcal heteronormativa que a oprime e a silencia. Outras milhares de mulheres terão acesso àquela informação, havendo uma identificação, livrando-se do sentimento de estar sozinha e ter de aceitar aquela realidade. Assim, confirma-se a teoria de Castells, e as mulheres passam a militar trocando experiências através da rede, trazendo cada dia mais agregadas ao movimento.

Como qualquer movimento social, a história do feminismo é composta de luta e vontade para disseminar sua ideologia. No movimento sufragista no século XIX, as mulheres faziam reuniões secretas, desenvolviam atos de forma estratégica como forma de se mostrarem presentes dentro de uma sociedade que as mantinham em silêncio. Essas eram

formas encontradas de passar para outras mulheres o que era o movimento sufragista, quais os anseios das mulheres brancas, operárias, de classe média.

Já na segunda onda feminista, nos anos 1960, como mostra do documentário *She's beautiful when she's angry* (2014), da diretora e produtora Mary Dore, as mulheres trazem uma nova forma de expandir o movimento pela liberação da mulher. É possível perceber que elas se utilizam de novas técnicas, mas ainda das reuniões secretas para tratar de novos assuntos como o aborto, estupro, masturbação, por exemplo. Nessa época, as mulheres passam a questionar igualdade do salário, seu papel na sociedade, casamento e outros assuntos. Passam então a panfletar, organizar atos estratégicos e utilizar a mídia jornalística como disseminadores – mesmo que esta última fizesse chacota do movimento. Esse é um momento importante para o feminismo, pois ele ganha uma nova visibilidade, garantindo a participação até mesmo de homens simpatizantes das ideias transgressoras daquelas mulheres.

Já nos anos 2000, as mulheres passam a utilizar a rede para se conectarem com outras mulheres de todos os continentes, compartilhando suas experiências de acordo com suas culturas e expondo as fragilidades as quais estavam submetidas. A partir daí, finalmente, elas podem se organizar de uma maneira direta, sem o intermédio da mídia, dos jornalistas, e unificar o movimento, redimensionando sob uma perspectiva agora, mundial.

Na matéria do dia 8 de março de 2016 de janeiro intitulada “Com internet, feminismo está em alta entre os jovens, diz especialista”, a Agência Brasil divulgou uma pesquisa que indica que de janeiro de 2014 a outubro de 2015, o número de buscas pelo termo “feminismo” no Google aumentou 86,7% no Brasil – passando de 8.100 para 90.500 buscas. Isso significa que as mulheres estão cada vez mais interessadas sobre o assunto e se aproximando do feminismo. Ainda segundo o *site*, o crescimento do interesse pelo tema revela também o aumento dos espaços ocupados pelas feministas, em especial, na *internet*.

O aumento no número de buscas está relacionado às campanhas com o uso da *hashtag*, como #primeiroassedio, que teve mais de 100 mil replicações e mais de 11 mil buscas foram feitas no *Google* sobre o que é assédio (números fornecidos pela matéria citada).

A busca pela *internet* do movimento feminista se deu pela falta de espaço na mídia hegemônica, já que nesta, a imagem da mulher é representada de uma forma desgastada, pornográfica, que a objetifica.

Usando o estudo de Heloisa Buarque de Almeida, “As mulheres e as imagens da televisão”, publicado no livro *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças na opinião pública*:

Os bens culturais industrializados e distribuídos pela mídia eletrônica têm a capacidade de produzir certas construções simbólicas, apropriando-se de elementos que já circulam na cultura que produz tais bens, mas os reforçam e normalizam, constituindo representações hegemônicas sobre gênero. (ALMEIDA, 2010, p.114)

Esse é o papel da televisão, por exemplo, ao dedicarem apenas 18% do espaço sério da TV a nós mulheres (notícias de telejornais, por exemplo), em sua maioria como vítimas de abuso ou testemunhas anônimas; enquanto apresentadoras (formadoras de opinião), apenas jovens; raríssimas vezes aparecem na condição de “especialistas”.

Na rede *online*, encontramos a oportunidade de colocar em prática nossas pautas, que não cabem dentro da programação dos meios de comunicação tradicionais. As mulheres ganham uma oportunidade de se comunicarem internamente e discutirem questões relevantes para o movimento.

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que o feminismo reconstruiu a esfera pública na qual nós, mulheres, estávamos inserida. Agora, temos espaço para expressar nossa voz, que há muito tempo vinha sendo silenciada e omitida por uma sociedade patriarcal opressora. É a partir do ciberespaço que contamos nossas histórias, apoiamos nossas companheiras e lutamos pelas nossas vidas de forma que há uma difusão de todos esses acontecimentos. Estamos descobrindo que não estamos sozinhas e fazendo com que tantas outras também tenham essa percepção.

As *hashtags* foram uma nova forma de “ir às ruas”, ou seja, de colocar tantas ideias em prática de forma pública. Nosso esforço é para que, com o movimento multifacetado em que os recortes de gênero, raça e classe social nos insere, acabemos com a dominação masculina que nos cerca diariamente.

Percebemos que o teor dessas ferramentas está relacionado à violência contra a mulher, liberdade individual, denúncias, solidariedade e até mesmo beleza e corpo, que apesar de soarem assuntos fúteis, compreende-se como forma de emponderamento feminino. Se o rótulo de “feminista” estava desgastado, com a influência da rede, acredita-se que ele tenha se restabelecido, com a aderência de mais mulheres a partir da identificação com as histórias relatadas nas ferramentas aqui explanadas, ainda que muitas mulheres tenham participado sem se identificar com o feminismo.

Por ser um movimento social, o feminismo precisa de um financiamento para que seus objetivos ganhem reais dimensões. Se antes era preciso financiamento para imprimir cartilhas que explicassem o movimento ou que dessem dias de saúde para mulheres, hoje, precisamos de profissionais que criem um modelo de comunicação adequado que chegue até às mídias tradicionais. Enquanto isso não acontece, as *hashtags* cumprem seu papel de tornar a luta pública e expor a fragilidade da situação da mulher na sociedade.

Dessa forma, a internet tornou-se uma forma eficaz de publicizar o movimento feminista. Se antes usavam-se panfletos, cartilhas e encontros para divulgação da nossa luta, agora, encontramos uma nova forma de fazê-lo, de forma mais barata, rápida e efetiva a partir de *sites*, *blogs* e das redes sociais.

Não se pode esquecer ainda dos 51% da população brasileira que não tem acesso à *internet*. Isso quer dizer que a rede ainda é um espaço privilegiado, que deixa de fora mulheres de classes menos favorecidas. Ainda é preciso democratizar a *internet*, e isso só será conseguido a partir do governo.

Consideramos que foi o ciberespaço o local encontrado pelas feministas para difusão massiva da ideologia e ainda, na tentativa de ampliar o debate acerca do tema. Vários métodos foram utilizados para isso, desde o início com a criação dos fóruns na Intranet, estendendo-se a *blogs* e *sites* com temáticas feministas das mais diversas correntes, chegando às redes sociais, onde encontraram um forte aliado. A partir das redes sociais, os fóruns ganharam uma nova dimensão, acrescentando as *hashtags*, que publicizaram debates com pessoas dentro e fora do movimento.

Por fim, após os resultados das pesquisas e análises, acredita-se, aqui, que a *internet* foi a essência dessa Primavera Feminista, que ainda trará outras conquistas relevantes para a história do feminismo.

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA BRASIL. Com a internet, feminismo está em alta. 8 de março de 2016. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2016-03/com->

internet-feminismo-esta-em-alta-entre-jovens-diz-especialista> Acesso em: 28 de setembro de 2016.

ALVES, Branca M., PITANGUY, Jacqueline. O que é FEMINISMO. São Paulo: Ed. Abril cultural: Brasiliense, 1985.

AMARAL, S.F.; PRETTO, N. L. (orgs). Ética, Hacker e a educação. 2. ed. Campinas: FE/UNICAMP, 2012. Disponível em: <[http://www.lantec.fe.unicamp.br/lantec/publicacoes/lv\\_hacker.pdf](http://www.lantec.fe.unicamp.br/lantec/publicacoes/lv_hacker.pdf)> Acesso em 20 de novembro de 2016.

ANTOUN, H & Malini, F. A Internet e Rua – Ciberativismo e Mobilização nas redes sociais. Porto Alegre: Sulina, 2013.

ARIES, Philippe. História Social da Criança e da Família. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

BEAUVOIR, S. O segundo sexo. A experiência vivida (Vol. 2). 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CAMURÇA, S.; GOUVEIA, T. O que é gênero. Cadernos SOS CORPO, Recife, v. 1, 40p, 2004.

CASTELLS, Manuel. Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

DELPHY, Christine. Patriarcado (teorias do). In: HIRATA, Helena et al. (orgs). Dicionário crítico do feminismo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FELIPE VENTURA. A #HASHTAG está prestes a se espalhar para um bilhão de usuários. Mas por que ela foi criada? Disponível em <<http://gizmodo.uol.com.br/historia-hashtag/>> Acesso em: 25 abril 2016.

FLORESTA, Nísia. Opúsculo Humanitário. São Paulo: Cortez editora, 1989.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena et. al. (orgs.). Dicionário Crítico do Feminismo. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 67-75.

HOLLANDA, H. B. de. Tendências e Impasses – O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.  
MACHADO, L. Z. Feminismo em Movimento. 2. ed. São Paulo: Francis, 2010. MURARO, R. M. A Mulher no Terceiro Milênio. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.  
\_\_\_\_\_. Sexualidade da Mulher Brasileira. Corpo e Classe Social no Brasil. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes Ltda, 1983.

OPERA MUNDI. Se cuida Cunha, a primavera feminista só começou. Disponível em <<http://operamundi.uol.com.br/blog/samuel/bide/primavera-feminista-fora-cunha/>> Acesso em 25 de agosto de 2016.

PATEMAN, Carole. O Contrato Sexual. Trad. de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth. I. B. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

VENTURI, G.; GODINHO, T. (orgs.). Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado. Uma década de mudanças na opinião pública. São Paulo: Fundação Perseu Abramo e Sesc, 2010.

ROSSALYN WARREN. A 14 year old pregnant girl was buried alive by her boyfriend in Argentina. Disponível em: <[https://www.buzzfeed.com/rossalynwarren/pregnant-girl-was-buried-alive-by-her-boyfriend?utm\\_term=.wcDq4pzDg#.wnbNxXAKq](https://www.buzzfeed.com/rossalynwarren/pregnant-girl-was-buried-alive-by-her-boyfriend?utm_term=.wcDq4pzDg#.wnbNxXAKq)> Acesso em 30 de outubro de 2016.

EL PAÍS. Argentina se mobiliza contra os feminicídios no país. Disponível em: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/19/internacional/1476905030\\_430567.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/19/internacional/1476905030_430567.html)> Acesso em: 2 de novembro de 2016.

\_\_\_\_\_. A campanha contra a violência machista #NiUnaMenos. ElPaís Brasil. 29 de maio de 2015. Disponível em: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/28/internacional/1432824490\\_226268.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/28/internacional/1432824490_226268.html)> Acesso em 30 de outubro de 2016.

SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Pesquisa Brasileira de Mídia 2015 – Hábitos de Consumo de Mídia pela População Brasileira. Disponível em: <<http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2015.pdf>> Acesso em: 15 de novembro de 2016.

YLENIA GOSTOLI. Is Facebook neutral on Palestine x Israel conflict Al Jazeera. 26 de setembro de 2016. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/news/2016/09/facebook-neutral-palestine-israel-conflict-160921115752070.html> Acesso em 27 de setembro de 2016.

**A AMÁLGAMA DAS CELAS: UMA REFLEXÃO  
INTERSECCIONAL SOBRE A APLICAÇÃO DAS  
“REGRAS DE BANGKOK” À REALIDADE BRASILEIRA**

BELINTANI DE SOUZA, RAISSA CARLA

# A AMÁLGAMA DAS CELAS: UMA REFLEXÃO INTERSECCIONAL SOBRE O ENCARCERAMENTO FEMININO NO BRASIL

## I. INTRODUÇÃO

No Brasil, a grande visibilidade dada à segurança pública nas últimas décadas tem refletido em diversas reformas legais e institucionais que, teoricamente, objetivam eliminar as características autoritárias remanescentes de um sistema político-jurídico de exceção e implementar instrumentos de um modelo democrático. No entanto, vê-se que a justiça criminal, de modo geral, ainda resiste às mudanças.

A despeito de avanços como a desaceleração das taxas de criminalidade violenta, as campanhas pelo desarmamento e a viabilização de alternativas à prisão, o país vivencia uma preocupante explosão das taxas de encarceramento e de aplicação de medidas socioeducativas, em conjuntura que acaba por demandar mais recursos e investimentos na construção de presídios e de unidades de internação, além de favorecer a degradação das condições de cumprimento das penas.

Nesse contexto, um rápido exame das estatísticas permite a conclusão de que a população encarcerada no Brasil é, majoritariamente, pobre e negra, com um crescente aumento da representatividade das mulheres; de modo que, em números absolutos, o Brasil está em quarto lugar na lista dos vinte países com maior população prisional feminina do mundo, somente atrás dos Estados Unidos (211.870 detentas), da China (107.113) e da Rússia (48.478), respectivamente.

Apesar de as mulheres ainda serem minoria no sistema prisional brasileiro, entre 2000 e 2016 a população carcerária feminina aumentou 680%; destacando-se, ainda, que em dois anos (de 2014 a 2016), o encarceramento feminino teve uma majoração de 19,6% no país. Em números concretos, a realidade parece ainda mais alarmante: passou-se, de 10.112 mulheres encarceradas no ano 2000, a mais de 42 mil em 2016 (de um total de 726.712 pessoas presas), sendo que esse montante continua a aumentar<sup>1</sup>.

Ademais, também de acordo com dados oferecidos pelo Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), as presas no Brasil são, em sua maioria, jovens, autodeclaradas pretas ou pardas, de baixas renda e escolaridade, acusadas ou condenadas por crimes relacionados às drogas (em junho de 2016, esse indicativo correspondia a 62% do total de mulheres detidas), e mães.

Nessa ordem de ideias, o presente trabalho se propõe a examinar, ainda que de forma bastante incipiente e breve, como as teorias que tratam da interação entre marcadores de diferenças sociais podem servir a uma reflexão sobre as principais questões relativas à contemporânea realidade do encarceramento feminino no Brasil e à aplicação efetiva de práticas no âmbito dos direitos humanos, com atenção específica às Regras das Nações Unidas para o Tratamento das Mulheres Presas e Medidas Não Privativas de Liberdade para Mulheres Infratoras, mais conhecidas como “Regras de Bangkok”.

Para tanto, parte do pressuposto de que uma análise profícua do sistema de justiça criminal brasileiro deve, necessariamente, enfrentar questões de gênero, de raça, de etnia e de classe, dentre outros critérios que venham a se demonstrar relevantes ao caso concreto.

---

<sup>1</sup> Dados obtidos com base nos relatórios do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias de junho de 2014 (BRASIL, 2015) e na atualização de junho de 2016 (BRASIL, 2017).

## II. BREVES NOTAS SOBRE A INTERSECCIONALIDADE

Aponta-se o uso do termo “interseccionalidade”, pela primeira vez, para designar a interdependência das relações de poder de raça, sexo e classe, em textos da jurista afro-americana Kimberlé W. Crenshaw, escritos na década de 1980. Contudo, pode-se dizer que a preocupação em entrelaçar distintas formas de diferenciações sociais e de desigualdades é bastante anterior, sendo um dos principais marcos simbólicos as contribuições do coletivo de feministas negras e lésbicas *Combabebe River Collective*, em manifesto de 1977.

Contudo, autoras como Patricia Hill Collins e Sirma Bilge apontam para um processo bem mais antigo de preocupação feminista com o entrelaçamento de diferenças na produção de desigualdades sociais. Referem-se ao movimento feminista abolicionista nos Estados Unidos de meados do século XIX, com destaque ao discurso “*Ain’t I a Woman?*”, proferido pela afro-americana Sojourner Truth na Convenção dos Direitos das Mulheres, em 1851, em defesa do lugar de fala das mulheres negras (COLLINS; BILGE, 2016, pp. 67-68).

A despeito dessa anterioridade histórica, Patricia Hill Collins e Sirma Bilge enaltecem a enorme importância do trabalho de Kimberlé Crenshaw à propagação do conceito de interseccionalidade (COLLINS; BILGE, 2016, p. 84). As autoras também destacam a evolução do trabalho de Kimberlé Crenshaw, que pode ser observada em definições como a seguinte:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Essa formulação tem sido constantemente desenvolvida e aprimorada por diversas pesquisadoras nos mais variados campos de atuação, tendo hoje, na definição de Patricia Hill Collins e de Sirma Bilge, uma boa síntese: “*Intersectionality is a way of understanding and analyzing the complexity in the world, in people, and in human experience*” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 25).

## III. DIÁLOGO COM OS ESTUDOS DE GÊNERO

Como já destacado, assinalou Kimberlé Crenshaw, uma das propulsoras do conceito no interior dos estudos feministas, representar a interseccionalidade uma abordagem metodológica que possibilita aos sujeitos cognoscentes analisarem as várias realidades existentes entre os grupos sociais historicamente excluídos (CRENSHAW, 2002).

Nesse sentido, outras teóricas feministas argumentam que o referido conceito tem sido uma saída epistemológica para resolver antigos impasses teóricos nas ciências humanas e sociais e nos estudos de gênero, especialmente em relação ao dilema da igualdade e da diferença enquanto paradigmas explicativos em torno das análises que priorizam as teorias do sujeito moderno e da diversidade.

Para a filósofa Judith Butler, seria equivocada a suposição de existência de uma categoria de “mulheres” que apenas necessite ser preenchida com os vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para se tornar completa, pois a hipótese de uma incompletude essencial permitiria que a categoria se configurasse, permanentemente, como espaço disponível para os significados contestados (BUTLER, 2016).

Para Butler, a “incompletude por definição dessa categoria poderá, assim, vir a servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva” (BUTLER, 2016, p. 40). E sugere que uma

coalizão aberta “afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor” (BUTLER, 2016, p. 42).

Tais concepções dialogam com as defendidas por autoras que trazem a voz da mulher negra às discussões feministas, como Bell Hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e a própria Kimberlé Crenshaw, dentre muitas outras de também inolvidável relevância.

Assevera Sueli Carneiro que a origem branca e ocidental do feminismo “estabeleceu sua hegemonia na equação das diferenças de gênero e tem determinado que as mulheres não brancas e pobres, de todas as partes do mundo, lutem para integrar em seu ideário as especificidades raciais, étnicas, culturais, religiosas e de classe social” (CARNEIRO, 2011).

E ao destacar a perspectiva da mulher negra, especialmente na América Latina e no Brasil, pontua que “um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas” tem como principal eixo articulador “o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades” (CARNEIRO, 2011).

#### IV. POR UMA IDENTIDADE INTERSECCIONAL

Diante do até então exposto, demonstra-se evidente a necessidade de compreensão, a uma análise que englobe questões de gênero, de como as demais características sociais, principalmente raça, classe e etnia, também atuam para propagar a opressão das mulheres. E essa compreensão se demonstra essencial a um estudo centrado no encarceramento feminino, uma vez que, como já destacado, a prisão é um espaço de múltiplas segregações, que reproduz papéis sociais típicos e fortalece as diversas violências enfrentadas pelas pessoas a ela relegadas.

Partindo do pressuposto de que a desigualdade de gênero na sociedade de classes resulta de uma tendência histórica de “naturalizar” as desigualdades socioeconômicas prevaletentes, Verena Stolcke pontua que “gênero, classe e ‘raça’ se articulam para formar e perpetuar a sociedade de classes, uma sociedade que é profundamente desigual e contraditória” (STOLCKE, 1991, p. 115).

Para a autora, a “naturalização” ideológica da condição social seria a responsável pela especial importância atribuída às diferenças sexuais (STOLCKE, 1991, p. 103), de modo que um projeto político de real transformação das relações de gênero implicaria em uma superação de todas as formas de desigualdade, tais como de raça e de classe (STOLCKE, 1991, p. 104).

Nesse sentido, Judith Butler sugere como recomendável a formulação, no interior da estrutura social como hoje constituída, de uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam (BUTLER, 2016, pp. 23-24).

Em complemento, Avtar Brah faz a ressalva de que, a despeito do gênero ser, de fato, constituído e representado de maneira diferente conforme a localização do indivíduo nas relações globais de poder, isso não significa que a categoria “mulher” careça de sentido (BRAH, 2006, p. 341). Segundo Brah, a “questão-chave, então, não diz respeito à ‘diferença’ em si, mas a quem define a diferença, como diferentes categorias de mulheres são representadas dentro dos discursos da ‘diferença’ e se a ‘diferença’ diferencia lateral ou hierarquicamente” (BRAH, 2006, p. 358).

De fato, a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão, sendo “uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política” (BRAH, 2006, p. 374).

Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, ao examinarem as relações entre as políticas de identidade e o conceito de interseccionalidade, pontuam que a identidade é central “*to building a collective we*”,

bem como que “[f]ocusing on the self, on this wholeness, provides a major impetus for individual and collective empowerment” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 135).

Cabe aqui destaque às colocações de Sueli Carneiro ao explicar sobre o novo olhar feminista e antirracista vigente no Brasil, que ao integrar tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma uma nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. Nas palavras da filósofa e ativista,

O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimentos negros e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro. (CARNEIRO, 2011)

No âmbito específico da aplicação de direitos, enaltece Kimberlé Crenshaw que, nos últimos vinte anos, “ao mesmo tempo que a diferença deixou de ser uma justificativa para a exclusão do gênero dos principais discursos de direitos humanos, ela, em si mesma, passou a servir de apoio à própria lógica de incorporação de uma perspectiva de gênero” (CRENSHAW, 2002, p. 172).

E no que concerne à discriminação racial, a autora sustenta que, “como no caso da discriminação de gênero, as noções de diferença, também aí, limitam a possível expansão das garantias de direitos humanos ligados à raça aos contextos em que a discriminação se pareça mais com a negativa formal” (CRENSHAW, 2002, p. 172),

Assim, entende Kimberlé Crenshaw que, com o objetivo de que todas as mulheres se beneficiem da proteção dos direitos humanos, deve ser dada atenção às diversas formas pelas quais o gênero intersecta-se com uma gama de outras identidades, bem como ao modo pelo qual essas interseções contribuem para a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres (CRENSHAW, 2002, p. 174).

Nesse sentido, consigna Butler que

[...] o campo de poder em parte estruturado pelo gesto imperializante de apropriação dialética excede e abrange o eixo da diferença sexual, oferecendo um mapa de interseções diferenciais que não podem ser sumariamente hierarquizadas, nem nos termos do falocentrismo, nem nos de qualquer outro candidato à posição de ‘condição primária da opressão’. (BUTLER, 2016, p. 38)

De fato, tem-se que cada interseção representa uma experiência diferente, de modo que o exame de situações diversas, especialmente das relacionadas à violência, não pode ser hierarquizado. E conforme preceituam Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, “[b]y questioning how forms of violence within separate systems might in fact be interconnected and mutually supporting, intersectionality’s analytical framework open up new paths of investigation” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 55).

## V. CÁRCERES SOCIAIS

A criação de prisões separadas para homens e mulheres surgiu da necessidade de aplicação de tratamentos diferenciados a eles e a elas; no entanto, “o número pequeno de mulheres presas em relação aos homens tem ocasionado a ‘invisibilização’ das necessidades femininas, devendo estas se adequar nos modelos tipicamente masculinos” (ESPINOZA, 2002, p. 174).

A despeito da porcentagem de mulheres encarceradas ainda ser consideravelmente menor do que a de homens, não se pode ignorar o enorme aumento do aprisionamento feminino nos últimos anos, como já detalhado no presente trabalho. E dentre os inúmeros fatores que

justificariam esse aumento, estudiosos do tema costumam relacioná-lo ao crescimento da participação feminina na vida social, política e econômica, de modo que as conquistas nas lutas por igualdade de gênero também implicariam em maior envolvimento com práticas criminosas (BEZERRA; MARQUES; SPOSATO, 2012, p. 175).

Inicialmente, na América Latina, a maioria das prisões femininas foi administrada por freiras e instalada em conventos, o que poderia representar o intuito de que mulheres consideradas “desviadas” cultivassem valores como a submissão e a passividade (ANGOTTI, 2012). E ainda nos dias atuais características de repressão das mulheres com base em estereótipos religiosos e culturais se mantêm vigentes na sociedade; podendo, inclusive, constituir uma das causas de a criminalidade feminina ainda ser menor em comparação à masculina (BEZERRA; MARQUES; SPOSATO, 2012, p. 176).

Cabe também destaque ao dito fenômeno da “feminização da pobreza”, que pode ser relacionado às consequências da participação da mulher no mundo do trabalho, trazendo-lhes máculas como os regimes em tempo parcial ou em funções temporárias, a discriminação salarial e a empregabilidade em funções que não exijam qualificação (BEZERRA; MARQUES; SPOSATO, 2012, p. 177).

Ademais, pode-se considerar o poder punitivo como um poder de gênero, diante das agressões à mulher e às características femininas que este apresenta já em sua origem (ESPINOZA, 2002). Neste sentido, importante pontuar que as questões relativas a gênero são respondidas pelo sistema de justiça “a partir da racionalidade que lhe é própria, fundante das categorias jurídicas, que atendem a uma lógica binária e heteronormativa, de modo a constituir gêneros e fixar desejos a partir de uma ordenação normalizante, biologicista e heterossexual” (BRAGA, 2015, p. 525).

Angela Davis, em reflexão sempre pungente sobre o sistema de justiça criminal e, principalmente, sobre a realidade do encarceramento, associa este último a resquícios da escravidão, pontuando que “*race has always played a central role in constructing presumptions of criminality*” (DAVIS, 2003, p. 28).

Por sua vez, Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, ao apresentarem usos do conceito de interseccionalidade como uma ferramenta de pensamento crítico, destacam que, devido à crescente sobre-representação “*of racialized people within prisons in many countries with multiethnic and multiracial demographics, criminologists have looked to intersectionality’s analytical frameworks for intersectional critiques of mass incarceration*” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 39).

No âmbito específico do encarceramento feminino, sustenta Angela Davis que, para se compreender a influência das diferenças de gênero no sistema prisional, deve-se ter em mente que, conforme a prisão “*emerged and evolved as the major form of public punishment, women continued to be routinely subjected to forms of punishment that have not been acknowledged as such*”, como o aprisionamento em hospitais psiquiátricos ou a maior rejeição social (DAVIS, 2003, p. 66).

E se também considerado o impacto de fatores como raça e classe, a autora destaca que “*for white and affluent women, this equalization tends to serve as evidence for emotional and mental but for black and poor women, it has pointed to criminality*” (DAVIS, 2003, p. 67). Nesse contexto, a autora pontua que, em evidentes resquícios escravocratas, a mulher negra sempre esteve mais sujeita às mais variadas formas de violência, como a sexual, e que essa tendência se intensifica no ambiente prisional.

Assim, Davis faz uso de uma análise interseccional para concluir que “[*It*] *be destructive combination of racism and misogyny, however much it has been challenged by social movements, scholarship, and art over the last three decades, retains all its awful consequences within women’s prisons*”, colocando a enorme taxa de ocorrência de abusos sexuais dentro do cárcere como um dos inúmeros exemplos (DAVIS, 2003, p. 83), ao qual podemos acrescentar a desatenção com a saúde, as dificuldades de reinserção social e a desestruturação familiar, dentre muitas outras violências reproduzidas e perpetuadas.

## VI. AS REGRAS DE BANGKOK

Em 1957, a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) aprovou as Regras Mínimas para o Tratamento de Presos, também conhecidas como “Regras de Mandela”, com princípios e orientações de organização institucional e de prática penitenciária. No entanto, tais Regras nada previam em relação às mulheres privadas de liberdade, sendo essa ausência perpetuada nas posteriores Regras Mínimas para a Elaboração de Medidas não Privativas de Liberdade (Regras de Tóquio).

Apenas em 2010 foram aprovadas, pela mesma Assembleia Geral da ONU, as Regras para o Tratamento das Mulheres Presas e Medidas Não Privativas de Liberdade para Mulheres Infratoras, popularizadas como “Regras de Bangkok” em reconhecimento ao papel que o governo da Tailândia teve no processo de elaboração e de aprovação.

E a despeito de ter o Brasil participado deste processo, a tradução oficial para o português somente foi lançada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) brasileiro em março de 2016; não se verificando, ainda, efetiva formulação de políticas públicas que se baseiem, de fato, nas inovações propostas, como aquelas concernentes à execução penal (mães e crianças encarceradas, visitas íntimas, atenção à saúde da mulher) ou mesmo à priorização de medidas não privativas de liberdade.

A violação de todos os tipos de direitos continua a ser a regra nas prisões nacionais, e apesar da recente mobilização em torno da temática, bem pontua Heidi Cerneka que

[...] ainda faltam dados concretos e sérios sobre este assunto, para garantir que políticas públicas nacionais e internacionais correspondam à realidade e às necessidades da mulher. As Regras 67-70 apontam a falta de informação desse assunto e a necessidade de fomentar investigações, estudos e divulgação sobre a realidade e das causas das mulheres em conflito com a lei. (CERNEKA, 2012, p. 18)

Ademais, vê-se que muitas das ponderações trazidas pelas mencionadas Regras não representam, necessariamente, demandas recentes, ainda que ressaltadas as diferenças nas abordagens ao longo do tempo. A título exemplificativo, preocupações relativas à reinserção social da mulher encarcerada e à necessidade de manutenção da estrutura familiar, indicadas como essenciais em diversos momentos pelas Regras, foram basilares também à estruturação das primeiras instituições prisionais femininas no Brasil (ANGOTTI, 2012).

No entanto, os significativos avanços devem ser evidenciados, a exemplo das disposições específicas sobre a realidade das mães e das adolescentes em situação de prisão (Regras 33, 36 a 39, 47 a 52, 65), bem como sobre as presas estrangeiras ou pertencentes a ditas minorias, como as indígenas (Regras 52 a 55, 66), da preocupação com a saúde em geral, inclusive mental, das mulheres encarceradas (Regras 6 a 18, 33 a 35), e quanto a eventual histórico de violência prévia enfrentada pela aprisionada (Regra 44); além de consignado o respeito à liberdade sexual da mulher, inclusive com a expressa garantia de visitas íntimas (Regra 27).

E em análise baseada nos elementos trazidos pelo presente trabalho, em especial nos concernentes à interseccionalidade, vê-se que as mencionadas Regras, em diversos momentos, optaram por utilizar o termo “mulheres” ao buscar uma aplicação universal das propostas oferecidas. A título exemplificativo, tem-se a Regra 42, que assim prevê: “Mulheres presas deverão ter acesso a um programa amplo e equilibrado de atividades que considerem as necessidades específicas de gênero”.

Contudo, o compilado normativo, ainda que distante de algo que possa ser caracterizado como ideal – principalmente se considerada a, até o momento, limitada aplicação de suas propostas mesmo nos países signatários, bem como o discurso de poder institucional por ele reproduzido –, apresenta elementos que, dentro do sistema de justiça penal, podem ser tidos como pioneiros na

atenção às diferenças que fortalecem todas as formas de encarceramento vivenciadas pelas mulheres aprisionadas.

Com efeito, a primeira das Regras de Bangkok, em complemento à sexta das Regras Mínimas para o Tratamento de Reclusos, estabelece como condição que, “A fim de que o princípio de não discriminação, incorporado na regra 6 das Regras mínimas para o tratamento de reclusos, seja posto em prática, deve-se ter em consideração as distintas necessidades das mulheres presas na aplicação das Regras. A atenção a essas necessidades para atingir igualdade material entre os gêneros não deverá ser considerada discriminatória” (grifei).

Ademais, também se observa preocupação inédita com a situação das presas estrangeiras, dentre as quais são expressamente mencionadas as refugiadas e as apátridas (Regras 53 e 66), e com aquelas pertencentes a “minorias e povos indígenas”, como dispõem as Regras a seguir destacadas:

Regra 54 – Autoridades prisionais deverão reconhecer que mulheres presas de diferentes tradições religiosas e culturais possuem necessidades distintas e podem enfrentar múltiplas formas de discriminação para obter acesso a programas e serviços cuja implementação seja ligada a fatores de gênero e culturais. Desta forma, autoridades prisionais deverão oferecer programas e serviços abrangentes que incluam essas necessidades, em consulta com as próprias presas e os grupos pertinentes.

Regra 55 – Serão revisados os serviços de atenção anteriores e posteriores à soltura para assegurar que sejam adequados e acessíveis às presas de origem indígena e de grupos étnicos e raciais minoritários, em consulta com os grupos correspondentes.

Fala-se na Regra 54 em “múltiplas formas de discriminação” e em “fatores de gênero e culturais”, bem como em “consulta com as próprias presas e os grupos pertinentes”. Ter-se-ia, assim, ainda que com várias ressalvas, um discurso jurídico empenhado na quebra do efeito excludente com que a cultura produz e isola o por ela diferenciado, em esforço que se pode considerar fundamentado “em uma compreensão da magnitude do problema, incluindo, quando forem relevantes, suas dimensões raciais”, conforme recomenda Kimberlé Crenshaw à efetividade interseccional das práticas em direitos humanos (CRENSHAW, 2002, p. 175).

## VII. CONCLUSÕES

Observou-se por meio do presente trabalho que os avanços legais em termos de reconhecimento de outros sujeitos de direito, até hoje, se deparam com personagens e instituições que reproduzem padrões morais que, além de arraigados, ainda servem como base para a leitura do mundo social e a interpretação do direito. Assim, essencial que se entenda como o sistema de justiça criminal brasileiro produz, organiza e fixa valores de gênero, de raça, de classe, de etnia e dos variados marcadores sociais de diferença, bem como as consequentes desigualdades que são por ele reproduzidas e perpetuadas.

Ademais, considerando que discurso é poder, também essencial que este não torne a produzir a exclusão que demandas no campo dos direitos humanos, como as aqui brevemente examinadas Regras para o Tratamento das Mulheres Presas e Medidas Não Privativas de Liberdade para Mulheres Infratoras, popularizadas como “Regras de Bangkok”, buscam combater. Neste sentido, tem-se importante lembrança de que “[l]egal arguments are narratives, a particular kind of storytelling that is linked to structural power relations” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 81).

Assim, em análises centradas em fenômenos a exemplo do encarceramento, inafastável a consideração de como as diversas características sociais, principalmente gênero, raça, classe e etnia, se entrelaçam em cada situação e atuam, de maneira interseccional, para propagar a opressão de mulheres relegadas a uma instituição que reproduz papéis sociais típicos e fortalece as diversas violências por elas já suportadas.

De fato, tem-se que os diversos formatos de diferença engendram verdadeira amálgama de discriminações; de modo que, embora se possa falar em prioridades ou determinações entre conjuntos de diferenças, elas nunca poderão ser totalmente separadas. Neste âmbito, um projeto político de real transformação implicaria na superação de todas as formas de desigualdade, sendo a construção variável de uma identidade interseccional pré-requisito metodológico e normativo.

E considerando a lógica binária pela qual a sociedade, de uma maneira geral, acaba estruturada, deve ser desconstruída a ideia de que há um limite entre as intersecções possíveis, além de ter-se em mente que o respeito às diferenças não implica em sacrificar a ordem estabelecida, mas sim em possibilitar os variados diálogos e a revisão das estruturas até então vigentes. Conforme defende Sueli Carneiro, “[a]lcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero” (CARNEIRO, 2011).

Desse modo, importante não se olvidar de que, “se a prática é produtiva de poder, então a prática é também um meio de enfrentar as práticas opressivas do poder” (BRAH, 2006, p. 373). Sendo o excluído produzido no discurso, uma vez que enquadrado no silêncio da não existência, deve-se examinar e superar a desigualdade em todas as suas dimensões, com o intuito de dar voz a quem o silenciamento é imposto.

Portanto, em relação ao encarceramento feminino no Brasil e às demais questões que envolvem a aplicação efetiva de normativas “universais” em direitos humanos, como as destacadas Regras de Bangkok, indispensável que se considere a amálgama de discriminações que aprisiona os corpos das mulheres presas, de modo a não apenas ser proposto um eventual rearranjo institucional ou das normas jurídicas existentes, mas a verdadeira reformulação das genéricas concepções e a superação dos paradigmas excludentes no discurso que as priva de liberdade em todos os cárceres sociais.

## VIII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGOTTI, Bruna (2012): *Entre as leis da ciência, do Estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil*. São Paulo: IBCCRIM.

BEZERRA, Rosane; MARQUES, Verônica Teixeira; SPOSATO, Karyne Batista (2012): “Mulheres na prisão – o panorama das prisões sergipanas”. Em: MARQUES, Verônica Teixeira; SPOSATO, Karyne Batista; FONSECA, Vânia. *Direitos Humanos e Política Penitenciária*. Maceió: EDUFAL, pág. 163-192.

BRAGA, Ana Gabriela Mendes (2015): “Entre a soberania da lei e o chão da prisão: a maternidade encarcerada”. Em: *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 11, nº 2, pág. 523-546.

BRAH, Avtar (2006): “Diferença, diversidade, diferenciação”. Em: *Cadernos Pagu*, nº 26, pág. 329-376.

BRASIL (2015): Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN). Sistema Integrado de Informações Penitenciárias. Infopen Mulheres: junho de 2014. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias*, Brasília.

\_\_\_\_\_ (2017): Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN). *Levantamento nacional de informações penitenciárias: INFOPEN Atualização – junho de 2016*. Organização: Thandara Santos; colaboração: Marlene Inês da Rosa [et al.], Brasília.

BUTLER, Judith P (11ed.) (2016): *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARNEIRO, Sueli (2011): “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/#gs.r3o=IPY> (Acesso em 20.02.2018).

CERNEKA, Heidi Ann (2012): “Regras de Bangkok: está na hora de fazê-las valer! ”. Em: Boletim IBCCRIM, São Paulo, nº 232, pág. 18-19.

COLLINS, Patricia Hill/BILGE, Sirma (2016): *Intersectionality*. Cambridge, UK/Malden, USA: Polity Press.

CRENSHAW, Kimberlé (2002): “Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero”. Em: *Estudos Feministas*, nº 01, pág. 171-263.

\_\_\_\_\_ (1989): “Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”. Em: *University of Chicago Legal Forum*, pág. 139-167.

DAVIS, Angela (2003): *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories Press.

\_\_\_\_\_ (2017): *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo.

ESPINOZA, Olga (2002): “A prisão feminina desde um olhar da criminologia feminista”. Em: *Revista Transdisciplinar de Ciências Penitenciárias*, vol. 1, nº 1, pág. 35-60. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/98749865/A-Prisao-Feminina-Desde-Um-Olhar-Criminologia-Feminista#scribd> (Acesso em 20.02.2018).

STOLCKE, Verena (1991): “Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? ”. Em: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, pág. 101-119.

**O PROTAGONISMO DAS MULHERES NO PROCESSO  
DE CAMBIO NA BOLÍVIA: A ARTICULAÇÃO  
ENTRE LUTAS PARTICULARES E GLOBAIS**

LEMONS DE PAIVA, ILANA  
ANDRADE, RAYANE  
ARAÚJO VALENÇA, DANIEL

# O PROTAGONISMO DAS MULHERES NO *PROCESO DE CAMBIO* NA BOLÍVIA: A ARTICULAÇÃO ENTRE LUTAS PARTICULARES E GLOBAIS

## I. INTRODUÇÃO

O *Proceso de Cambio* boliviano é *sui generis*, por diversos fatores e, para buscar apreendê-lo, é necessário, primeiramente, desvelar o significado da expressão. De partida, pode-se defini-lo como o conjunto de transformações econômicas, políticas, jurídicas e culturais que estão ocorrendo em solo boliviano, e que tem, como marcos históricos, a eleição de Evo Morales, a Constituição política de 2009 e o nascimento do Estado Plurinacional. Portanto, à alteração de correlação de forças e de sentido comum no interior da sociedade e do Estado boliviano, governo e movimentos sociais indígenas originários camponeses denominam de *Proceso de Cambio* (Valença 2017).

É precisamente nesse território que se situa o presente estudo, já que no bojo de todas as transformações pelas quais se fundou um Estado plurinacional, a questão da participação feminina ganha um relevo particular. A posição destacada que a Bolívia possui no cenário internacional, ao despontar como o segundo país do mundo onde há mais equiparação de participação política de mulheres<sup>1</sup>, tem como pano de fundo a atuação protagonista das *Bartolinas Sisa*, organização camponesa e indígena de mulheres.

Dessa maneira, as lutas particulares, demarcadas pelos recortes étnicos e de gênero, articulam-se com pertencimento de classe e de territorialidade, produzindo imbricadas relações que dão os contornos da Bolívia contemporânea. A articulação dessas categorias, orientada por um olhar marxista e feminista, é condição para apreender as nuances do cenário de transformações que culminou na conformação de um novo Estado.

Portanto, o objetivo central do trabalho é analisar o papel político protagonizado pelas camponesas indígenas bolivianas durante o *Proceso de cambio*. Pretende-se fazer essa análise em três seções, cuja organização tem a intencionalidade de apresentar o contexto em que se inserem as sujeitas pesquisadas, para refletir sobre suas condições e apontar as principais contradições que o caso boliviano coloca sobre o problema democrático.

Assim, na primeira seção – *Proceso de Cambio*: elementos para compreender o Estado democrático na Bolívia – busca-se apresentar um breve panorama do processo de construção do Estado plurinacional boliviano, seus principais marcos e diferenciações. Será debatida a questão da democracia e seus limites dentro de um sistema capitalista, abordando as principais conclusões da experiência andina.

Na sequência, o tópico – *Bartolinas Sisa* e a representação política feminina boliviana – volta-se a introduzir as sujeitas pesquisadas: mulheres indígenas e camponesas e a inserção na disputa política. Terão espaço aqui as questões de representatividade e os enlaces com as questões étnicas e de gênero, com foco no problema da articulação dessas pautas com o contexto geral da luta de classes. Se os estudos sobre novo constitucionalismo latino-americano apontam o protagonismo indígena nos processos constituintes, via de regra o campesinato e a mulher são invisíveis em tais investigações (Valença 2017).

Na terceira e última seção – Articulando lutas particulares e globais: gênero, etnia e territorialidade na construção de uma representação materialmente democrática – busca-se

---

<sup>1</sup> Levantamento realizado pela organização Inter-Parliamentary Union, que sistematiza o *ranking* internacional de mulheres no parlamento. Disponível em <<http://archive.ipu.org/wmn-e/classif.htm>> acesso em 18 de abr. de 2018.

extrair os pontos de convergência entre as lutas extra-econômicas para o processo de luta de classes e sua mediação através do procedimento democrático.

Desconfianças sobre o processo democrático persistem em todo o mundo e encontram abrigo na conjuntura política da América Latina de nosso tempo, que assiste a duras ofensivas aos processos democráticos e populares que tomaram corpo na última quadra histórica na região. Dessa maneira, revisitar esse tema é crucial. O espaço de manejo entre as ilusões geradas com as formas capitalistas e liberais de conformação do Estado e a compreensão da necessária disputa democrática institucional é os lócus em que situamos o presente estudo.

## II. PROCESO DE CAMBIO: ELEMENTOS PARA COMPREENDER O ESTADO DEMOCRÁTICO NA BOLÍVIA

No começo do século XXI, os processos políticos que aconteceram na Bolívia chamaram a atenção de parte dos cientistas políticos e analistas em geral, pela velocidade e o caráter das transformações pelas quais aquele país atravessava. O protagonismo das classes trabalhadoras indígenas, campesinas e urbanas em processos históricos emblemáticos como a *Guerra del agua*<sup>2</sup>, a *Guerra del Gas*<sup>3</sup>, o *Impuestazo*<sup>4</sup> e o *Levantamiento Aymara*<sup>5</sup> culminaram em um caldo de mobilização popular que redundou na refundação do Estado boliviano (Valença 2017).

Como um dos mais importantes símbolos desse processo, exsurge a Constituição Política de Estado (CPE) de 2009, que, dentre outros elementos, consolida o conceito de plurinacionalidade e remodela todo seu corpo administrativo e político, com recortes étnicos e de gênero nítidos. A inovação, ainda que observada apenas do estreito do ponto de vista jurídico, é paradigmática para toda a América Latina.

Assim, não há que se falar de uma simples repactuação constitucional. É, como a própria expressão demarca, um verdadeiro *Proceso de Cambio*. Em verdade, estamos diante de um processo político em que as classes subalternas – indígenas e camponesas especialmente – conseguiram alterar a correlação de forças na sociedade civil e no interior do Estado (Valença 2017), tornando-se hegemônicas e iniciando um processo de indianização do Estado (Valença & Paiva 2017).

---

2 A série de manifestações populares ocorridas em Cochabamba, mais precisamente as que ocorreram entre janeiro e abril de 2000, ficaram conhecidas pela literatura local e pelo conjunto da população boliviana como “Guerra del agua”, cujo pauta central foi o processo de privatização do abastecimento público de água potável articulado pelo Banco mundial, mais informações cf. IMANA, Arturo D. Villanueva. La guerra del agua y el fantasma de la privatización. IELA. Disponível em <<http://www.iela.ufsc.br/noticia/la-guerra-del-agua-y-el-fantasma-de-la-privatizacion>> acesso em 21 de mar. de 2018.

3 Ocorrida em meados de 2003, a “Guerra del Gas” foi um processo político demarcando pelas mobilizações populares pela estatização e proteção das reservas nacionais de gás de Tarija que contribuíram para a derrubada do governo de Gonzalo Sánchez de Lozada cf. ORNELAS, Raúl. La guerra del gas: cuarenta y cinco días de resistencia y un triunfo popular. CLASCO. Disponível em < <http://biblioteca.clasco.edu.ar/ar/libros/chiapas/chiapas16/Ch16ornela.pdf>> acesso em 21 de mar. de 2018.

4 Em fevereiro de 2003, uma sublevação policial contra a política de restrição de salários, popularmente conhecida como “impuestazo” desencadeou uma série de manifestações massivas em La Paz e El Alto, repercutindo em todo o país cujos conflitos implicaram na morte de manifestantes cf. Subersiones. A 10 años de la “Guerra contra el impuestazo” de febrero de 2003 (La Paz y El Alto, Bolivia). Disponível em < <https://subersiones.org/archivos/6791>> acesso em 21 de mar. de 2018.

5 Em 2004 a etnia Ayamara protagonizou uma movimentação indígena que afirmavam sua autodeterminação e criticavam as elites locais cf. MAMANI, Pablo. El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada. Revistas bolivianas. Disponível em < <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rts/n25/n25a08.pdf>> acesso em 21 de mar. de 2018.

Contudo, como em todos os processos de luta de classes na história da humanidade, existem particularidades, seja em âmbito de sociedade civil, seja no tocante à forma estatal a partir dela desenhada. Nesse sentido, Tapia (2010: 143), expressa uma importante crítica ao processo de inserção do elemento plurinacional, advertindo que a proposta inicial de plurinacionalidade acabou reduzida ao *“formato de un Estado liberal moderno que contiene reconocimiento multicultural”*. Ou seja, não teria havido uma superação de fato da República, da ordem liberal-moderna, mas uma adequação da estrutura normativa às pautas étnicas e de autodeterminação (Tapia 2010: 143).

Rojas (2011), partindo de outra perspectiva teórica, a liberal, aduz que o Estado plurinacional se afasta do modelo “marxista-leninista” e constitui um modelo “não autoritário” e fundado na garantia e expansão de direitos, especialmente indígenas. Tais análises, contudo, esbarram em um julgamento apressado, descolado das condições concretas das correlações de forças durante o período constituinte boliviano, compreendido entre 2006 e 2009. Esses quatro anos foram de intensa luta política, o que empurrou a Bolívia para o liame de uma guerra civil (Valença 2017).

Ocorre que alguns elementos demarcam a singularidade do Estado plurinacional da Bolívia. Dentre esses, destacam-se a) a inexistência do Estado como um lugar neutro e separado da sociedade civil; b) a permeabilidade dos instrumentos democráticos para além do receituário tradicional liberal; c) a reverberação de disposições constitucionais relacionadas ao sindicalismo camponês indígena e preponderância da influência das perspectivas de esquerda - o anti-imperialismo, o marxismo, o nacionalismo revolucionário, etc. e, principalmente, d) repercute a construção de um bloco histórico, em sentido gramsciano, que unificou amplas camadas das classes subalternas do país sob a liderança indígena-camponesa. É a partir deste último elemento que se compreende, por exemplo, que o eixo central da CPE de 2009 se encontra no entrelaçamento entre a direção estatal da economia voltada à redistribuição de excedentes e à indianização ou afirmação da plurinacionalidade. Ou seja, os horizontes nacional-popular e indígena-comunitário (Cunha Filho 2015) que orientavam diferentes frações das classes subalternas bolivianas viram-se alçados à esfera estatal, mediante a CPE de 2009.

Partindo desses elementos, é possível lançar um olhar sobre a questão democrática no país e seu diálogo ou superação dos padrões democráticos liberais. Assim, a CPE, em seu artigo 11, traça um dos aspectos de diferenciação em relação as demais experiências latinoamericanas, ao estabelecer que *“adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres”*. Da literalidade da norma se extrai a compreensão de ampliação e de reconhecimento de outras expressões da determinação popular para além da lógica hegemônica de democracia institucional, com destaque para a demarcação política do papel das mulheres nesse processo.

A denominada “democracia intercultural” é lida por Mayorga (2017) como uma combinação variável e heterogênea entre as regras tradicionais e o reconhecimento dos usos e costumes indígenas para o estabelecimento de suas representações e seus governos. Os instrumentos de que dispõe o texto normativo são muitos e repercutem todo o processo que levou a elaboração da própria Carta.

Uma das conclusões que podem ser extraídas do processo de implementação da democracia intercultural boliviana, é justamente a exposição das tensões entre o modo de produção capitalista com a ampliação de elementos de participação e controle popular. Se contrapondo ao que Wood (2011) debate sobre a tradição liberal de democracia representativa, onde ela se apresenta como um projeto político para a atomização da ação política, que implica em uma cidadania passiva dissociando o ato de participação com as estruturas econômicas do Estado.

A autora aponta que, além de marcado por construções machistas e racistas, essa lógica de organização social foi desenhada para que as elites proprietárias se mantivessem no comando da nação. O processo na Bolívia contrapõe precisamente a componente democrática como diretamente interligada à recuperação da cultura subalternizada pelo processo colonizador, representada pela ascensão das populações indígenas, camponesa e, com especial destaque, feminina. Como Ellen Wood propõe, é precisamente a oposição entre democracia e capitalismo.

Como analisado por Álvaro Garcia Linera, para que as classes trabalhadoras, subalternizadas e restringidas de decidir os rumos do Estado de fato consigam inverter o tabuleiro da política é fundamental trazer essa disputa para o campo da hegemonia (Valença & Paiva 2017). Dito de melhor maneira, o que o autor propõe ao ajustar as lentes marxistas à realidade latinoamericana, é: para que haja uma vitória do campo popular na tomada do poder estatal é necessário travar uma luta a partir das ideias-força<sup>6</sup>, transformar os símbolos e, como proposto por Gramsci (2006), constituir um sentimento nacional-popular que coloque em xeque as ideias-força outrora hegemônicas.

O movimento das mulheres camponesas e indígenas bolivianas representa exatamente a disputa política nos marcos do simbólico. Ao reivindicarem a imagem de Bartolina Sisa<sup>7</sup> como símbolo da organização das mulheres camponesas, tanto se reconhece do papel tradicional do exercício do poder político das mulheres, quanto se reforça o conjunto das ideias-força que mobilizaram as classes trabalhadoras daquele país para, com suas próprias mãos, reconstruírem sua sociedade.

### III. BARTOLINAS SISA E A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA FEMININA BOLIVIANA

No texto<sup>8</sup> elaborado em 2007 pelas Bartolinas Sisa como propostas para a Assembleia Constituinte, pode-se ler: “*cómo mujeres somos discriminadas doblemente. Por un lado, porque somos campesinas indígenas originarias y, por otro, somos discriminadas por nuestros compañeros del sindicato y nuestros maridos, que no quieren que participemos*”. A interlocução das opressões tem como fio condutor a demanda por garantir e reconhecer o peso da participação das mulheres na política. Ou como nos informa Kergoat (2010, p.93) “as relações sociais são consubstanciais; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais” que se retroalimentam, a partir das clivagens da classe, do gênero e da raça.

Não podem ser desvinculadas as categorias para analisar a realidade das camponesas indígenas bolivianas. De maneira que, o quadro exposto pela carta é resultado desse amálgama de opressões que provoca uma complexa cadeia de questionamentos como a o processo de articulação entre a necessidade de afirmação das mulheres diante da reconstrução de um Estado a partir das classes subalternizadas.

De acordo com Sánchez Echevarría (2015: 5), as Bartolinas Sisa se organizam no começo dos anos oitenta como produto de articulações de mulheres anteriores como *Asociación Departamental de Mujeres Campesinas de Oruro* (ADEMCO) e dos congressos dos *Clubes de Madres*. Nascem como uma organização irmã da *Confederación Sindical Única de*

---

<sup>6</sup> Para Linera são “o conjunto de valores, ideias, mecanismos lógicos que organizam a sociedade e o aparelho estatal” (Valença & Paiva 2017).

<sup>7</sup> Bartolina Sisa, companheira de Tupac Katari, lutou a seu lado contra o poder colonial que dominava o território boliviano no século XVIII (Sánchez Echevarría 2015: 5).

<sup>8</sup> “*Las Bartolinas en la Asamblea Constituyente-Propuestas para el nuevo Estado Plurinacional*” (fnciob-bs, 2007 en Zabala 2014:108)

*Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) e adotam o nome *Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa* (FNMCBBS).

Reivindicam uma mudança paradigmática na organização política tanto para o Estado quanto para as organizações da classe trabalhadora, ao colocar como condição o respeito ao princípio do poder diárquico, representado pelo *chacha-warmi*. Sánchez Echevarría (2015: 8) explica que esse modelo, proposto pelo sistema andino tradicional, tem por base o exercício do poder local em torno da representação de um par – homem e mulher – equilibrando as relações entre os gêneros sobre o ideal de unidade e irmandade.

Como explica a autora, a ressignificação do campo simbólico que se traduz no debate das ideias-força e locomoveu a indianização do Estado boliviano, necessitava de um elemento que completasse o quebra-cabeça. Essa peça faltante é inserida com a organização das mulheres que usam da tradição para reivindicar seu passado – de equiparação de poder nas decisões políticas aos homens – para um presente influenciado pelo olhar europeu de desconstrução da cidadania feminina (Sánchez Echevarría 2015).

A pressão da organização das mulheres foi a grande responsável por estabelecer o *chacha-warmi* como princípio constitucional e de organização política. A necessária paridade de gênero na administração do Estado foi produto do alerta dessas mulheres. Diferente dos modelos ocidentais de organização feminista, justamente sua composição camponesa, as Bartolinas Sisa reivindicam um passado de reconhecimento de sua participação, não uma construção nova dentro dos parâmetros liberais burgueses.

Como Davis (2016) alerta, ao utilizar o exemplo da organização feminista branca na campanha pelo sufrágio nos Estados Unidos, havia uma nítida dissociação entre a questão da classe e o debate das mulheres. Como diz a autora, “as líderes do movimento pelos direitos das mulheres tendiam a ver o voto como um fim em si mesmo” e prossegue afirmando que “qualquer pessoa que defendesse a causa do sufrágio feminino, por mais racistas que fossem seus motivos, era uma aliada” (Davis 2016: 88).

O movimento que as mulheres bolivianas fazem é diametralmente oposto – busca-se o reconhecimento de uma participação política tradicionalmente construída e desmontada a partir do processo do colonizador branco. E essa retomada implica enfrentar também os homens da classe trabalhadora, no processo de desconstrução do machismo<sup>9</sup> e do patriarcado.

Portanto, para usar os termos de Céli Pinto (2003: 26), as Bartolinas Sisa atuam “no limite da pressão intraclasse”. Buscam, assim como os demais movimentos dos trabalhadores indígenas, sejam eles camponeses ou urbanos, a expulsão dos valores colonizadores construindo outra hegemonia, demarcando a necessidade de conformidade desses novos tempos com o reconhecimento de suas lutas particulares.

Com efeito, como apresenta Montes (2011), existe certo distanciamento entre a organização e o discurso feminista ocidental. Segundo a autora, isso se dá por dois motivos principais: o primeiro, diz respeito à compreensão dentro das Bartolinas Sisa de que as perspectivas de gênero separam os homens das mulheres e segundo, por compreenderem que o feminismo é um subproduto do próprio capitalismo, o que faz a organização enxergar seus conceitos como inúteis para explicar sua realidade (Montes 2011: 222).

A lógica de reação das camponesas bolivianas as teorias do campo do gênero é absolutamente compreensível, se analisadas as circunstâncias e os propósitos da organização, bem como a forma pela qual o debate feminista se colocou na região latinoamericana em

---

<sup>9</sup> O machismo é definido como um sistema de representações simbólicas, que mistifica as relações de exploração, de dominação, de sujeição entre o homem e a mulher (Drumont 1980: 81).

geral. Como nos lembra Sojourner Truth, em seu o famoso discurso *Ain't I a Woman?*, proferido em 1854 dentro da Convenção de Mulheres de Ohio, existia uma divisão nítida entre as mulheres, explicada a partir do racismo. Construção que relegava as mulheres negras um não-lugar: enquanto as brancas se reuniam em prol da garantias dos direitos liberais de participação institucional e para o exercício do trabalho, as negras escravizadas há muito experimentavam a exploração e sequer tinham reconhecida sua humanidade.

Dessa maneira, não é de se estranhar que a lógica de reprodução do feminismo, como um conjunto de ideias organizado e sistematizado a partir de um ponto de vista ocidental e privilegiado não seja reivindicado pelas Bartolinas Sisa. A questão que resta é, como uma organização de mulheres, presente em mais de nove departamentos bolivianos, que articula algo em torno de 1, 7 milhões de camponesas (Sánchez Echevarría 2015: 7), combatendo as opressões machistas, não reivindica o feminismo como sua principal bandeira de luta?

O começo de uma possível resposta vem com a síntese que Nye (1995: 13) faz sobre o próprio feminismo. Para a autora, ele é algo como uma “tela imbricada e amedrontadora” em que diferentes teorias e perspectivas práticas atuam. Assim, diferente de algumas perspectivas descoloniais sobre a luta das mulheres como a de Lugónes (2010), Bouteldja (2012), entende-se que as condições de classe são fundamentais para compreender a lógica das Bartolinas Sisa, pois são delas que partem a própria organização.

Como aponta Montes (2011) as principais preocupações da primeira fase das Bartolinas Sisa giravam em torno da política como meio para conquistar a libertação dos povos indígenas e derrotar o colonialismo e o imperialismo. Não à toa elas estão como uma das organizações mais importantes na construção do MAS-IPSP, instrumento político fundamental para inserir as mulheres, e as classes subalternas bolivianas em geral, na política institucional.

#### IV. ARTICULANDO LUTAS PARTICULARES E GLOBAIS: MULHERES, ETNIA E TERRITORIALIDADE NA CONSTRUÇÃO DE UMA REPRESENTAÇÃO MATERIALMENTE DEMOCRÁTICA

Como apontado, no *Proceso de Cambio*, classe, etnia e gênero se entrelaçam e produzem uma totalidade de lutas econômicas e extra-econômicas. Não que houvesse uma orientação política marxista ou feminista a informar a luta política; esta era produzida no cotidiano da reprodução social e no próprio interior da luta política, e ali amadureciam as questões de classe e de gênero. É nesse espaço que as camponesas indígenas fundam a *Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia* (FNMCB “BS”), em processo político concomitante à formação da CSUTCB. A criação da entidade derivava do questionamento ao patriarcado dominante na seara do sindicalismo rural indígena, e reivindicava uma participação equitativa da mulher camponesa nos espaços sindicais e políticos em geral, nos marcos do *chacha warmi*, ou seja, do poder político diárquico<sup>10</sup>, próprio da tradição andina.

Envolvidas em diversos dos principais eventos políticos das últimas décadas – como a fundação do MAS-IPSP, as lutas no Chapare e o Pacto de Unidad – a ação política das Bartolinas possibilitou transformações estruturais em âmbito de sociedade civil e do Estado. No universo indígena camponês, durante o difícil processo político constituinte, optaram por transformar, em 2007, a organização política em “*Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa*”. A decisão implicava independência, autonomia e mesma hierarquia frente à CSUTCB. Mas, para além de abandonar o *status* de federação e,

---

<sup>10</sup> Sánchez-Echevarría (2015) aduz que o modelo de sistema político andino se sustenta no exercício rotativo do poder local e na representação do casal (*chacha/warmi*), com pilares num pensamento ideológico comunitário de unidade e irmandade, voltado ao equilíbrio dos gêneros masculino e feminino em todas as instâncias.

consequentemente, a filiação à CSUTCB, a mudança também demonstrava uma incorporação de nível identitário: as mulheres já não mais se reconheciam apenas como camponesas, mas como mulheres camponesas indígenas originárias (Sánchez-Echevarría 2015).

Este sujeito revolucionário camponês-indígena-feminino, ao incidir, em âmbito estatal para a ampliação do espaço institucional do MAS-IPSP, eleição de Evo Morales e convocação e tessitura de uma nova CPE, sustentou um discurso fincado nos valores do *vivir bien*, da descolonização e despatriarcalização e, em aliança com setores feministas urbanos, alcançaram a paridade na Ley Convocatoria da Constituinte.

A CPE, por sua vez, terminou por incorporar uma série de reivindicações e mecanismos situados nos termos do *chacha warmi* ou da paridade de gênero. O próprio texto legal inova ao articular a flexão de gênero em toda sua extensão. A título de exemplo, o Art. 283 da CPE diz que “El gobierno autónomo municipal está constituido por un Concejo Municipal con facultad deliberativa, fiscalizadora y legislativa municipal en el ámbito de sus competencias; y un órgano ejecutivo, presidido por la Alcaldesa o el Alcalde” e o Art. 329 “El Directorio del Banco Central de Bolivia estará conformado por una Presidenta o un Presidente, y cinco directoras o directores designados por la Presidenta o el Presidente del Estado” (Bolivia 2009). A CPE eleva a equidade de gênero a um dos valores sobre os quais se funda o Estado Plurinacional<sup>11</sup>, bem como orientador da educação<sup>12</sup> em todas as suas dimensões.

No campo da representação política, o poder compartilhado entre mulheres e homens se irradia para todas as esferas de poder, alcançando as direções de partidos e agremiações cidadãs, bem como as instituições plurinacionais. Os espaços parlamentares, outrora subsumidos ao patriarcado, passam a ser regidos pela igual participação de homens e mulheres na composição da *Asamblea Plurinacional*, assim como nas *asambleas departamentales*. Tais disposições constitucionais, que transformaram recentemente a Bolívia no segundo país do mundo em termos de representação feminina no parlamento (Estado... 2017), abrangem, ainda, a equidade de gênero no Executivo, no Judiciário e no Poder Eleitoral.

Conforma-se, portanto, uma relação dialética em que a Constituição, as *Leyes Fundamentales* e o ordenamento jurídico como um todo reafirmam e expandem o empoderamento das mulheres com o Estado Plurinacional. O *proceso de cambio* traduz, portanto, o surgimento de um sujeito histórico indígena originário camponês, mas, também, feminino, aspecto em geral desprezado pela literatura que se debruça sobre este objeto.

## V. CONCLUSÕES

Concluiu-se que o *Proceso de cambio* evidencia o papel do sujeito histórico indígena originário camponês, no processo da luta de classes e que, para compreender esse sujeito, qualquer análise deve evidenciar o papel decisivo que as mulheres cumprem articulando lutas particulares a lutas globais, no limite de suas contradições.

---

11 Art. 8: “[...] II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien”. A CPE também elenca, no artigo 270, a igualdade de gênero no tocante às entidades descentralizadas: “los principios que rigen la organización territorial y las entidades territoriales descentralizadas y autónomas son: la unidad, voluntariedad, solidaridad, equidad, bien común, autogobierno, igualdad, complementariedad, reciprocidad, equidad de género, [...]” (BOLIVIA, 2009).

12 “Art. 79. La educación fomentará el civismo, el diálogo intercultural y los valores ético morales. Los valores incorporarán la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos” (BOLIVIA, 2009).

Debruçar-se sobre os processos e relações sociais em sua concretude é fundamental para apontar quem é o sujeito revolucionário boliviano deste século XXI, para daí apreender suas potencialidades, contradições e limites. No presente texto, portanto, não se segue a tendência dos pesquisadores decoloniais de apontar, de maneira genérica e idealizada, apenas “povos e nações indígenas” como o impulsionador das transformações em curso no que denominamos como novo constitucionalismo latino-americano.

## VI. REFERÊNCIAS

Almeida, Janaiky Pereira de. (2010). *As multifaces do patriarcado: uma análise das relações de gênero nas famílias homoafetivas*. Dissertação de mestrado apresentada no programa de pós-graduação em Serviço Social da UFPE.

Bolivia. (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009*. La Paz: Vicepresidencia.

Bouteldja, Houria (2012). *Descolonizar a Europa*. Universidade Complutense de Madri. Em <http://www.decolonialtranslation.com/portugues/descolonizar-a-europa.html> acesso em 23 de abr. de 2018.

Cunha Filho, Clayton Mendonça. (2015). *A construção do horizonte plurinacional: liberalismo, indianismo e nacional-popular na formação do Estado boliviano*. 2015. 312f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Davis, Angela. (2016). *Mulheres, classe e raça*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo.

Drumont, Mary Pimentel. (1980). Elementos para uma análise do machismo. Perspectivas: *Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 3, pp 81-85.

Estado Plurinacional De Bolívia. Ministerio de Comunicación. *Informe Presidencial: Día del Estado Plurinacional de Bolivia*. (2017). La Paz, 40p. Em <http://www.comunicacion.gob.bo/sites/default/files/media/publicaciones/INFORME%20presidencial%202017%20%20REDES.pdf>. Acesso em 10 de fev. 2017.

Geledés (2018). *E não sou uma mulher?* Sojourner Truth. 2014. Em <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>> acesso em 23 de abr. de 2018.

Gramsci, Antonio (2006). *Cadernos do Cárcere*. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Kergoat, Danièle. (2010). *Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais*. Novos Estudos-CEBRAP, n. 86, pp. 93-103.

Linares, Álvaro Garcia. (2008). Indianismo e marxismo: o desencontro de duas razões revolucionárias. In: Sader, Emir. *Cadernos de pensamento crítico latino-americano*. São Paulo: Expressão Popular, CLACSO.

Lugones, María. (2010). *Toward a Decolonial Feminism*. *Hypatia*, 25(4), pp. 742–759.

Mayorga, Fernando (2017). Plurinational state and intercultural democracy in Bolivia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94.

Montes, Tania. (2011). Las organizaciones sociales de las mujeres indígenas, y su relación con la política formal. *Revista Ciencia y Cultura*, n.26, La Paz: Universidad Católica Boliviana.

Nye, Andrea. (1995). *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Ventos.

Pinto, Céli Regina Jardim. (2003). *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Rojas, Rodrigo Montoya. (2010). Prólogo à edição brasileira. Em Mariátegui, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular/Clacso.

Sánchez-Echevarría, Mireya. (2015). *Ser Bartolina en tiempos de cambio*. Procesos de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” en el Estado Plurinacional. Buenos Aires: CLACSO. Disponível em: <https://goo.gl/KZsFoy>. Acesso em 05 de fev 2017.

Tapia, Luis. Consideraciones sobre el Estado Plurinacional. (2010). Em Gosálvez, Gonzálo/Dulon, Jorge (Orgs). *Descolonización en Bolivia: Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: VicePresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Valença, Daniel Araújo. (2017). *Disjuntivas do Processo de Cambio: o avanço das classes subalternas, as contradições do Estado Plurinacional da Bolívia e o horizonte do socialismo comunitário*. 404 f. Tese (Doutorado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa.

Valença, Daniel Araújo/ Paiva, Ilana Lemos de. (2018). Álvaro García Linera: um relato do proceso de cambio e desafios da esquerda marxista latinoamericana: Entrevista com Álvaro García Linera, Vice Presidente da Bolívia. *Revistas Culturas Jurídicas*, v. 4, n. 8, p.355-372. Em <http://www.culturasjuridicas.uff.br/index.php/rcj/article/view/437/158>. Acesso em: 04 mar. 2018.

Wood, Ellen Meiksins. (2001). *Democracia contra o Capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.

# **OS SONHOS DENTRO DA SENZALA - UM OLHAR DE IVONE GEBARA**

SANDRA HELENA RIOS DE ARAUJO

# OS SONHOS DENTRO DA SENZALA – UM OLHAR DE IVONE GEBARA

## I. INTRODUÇÃO

Ivone Gebara, filósofa e teóloga feminista, nascida numa família sírio-libanesa, em São Paulo, em 1944, é doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Louvain, na Bélgica. Gebara viveu muitos anos no Nordeste brasileiro, mais especificamente na cidade de Camaragibe, Região Metropolitana do Recife. Na capital pernambucana lecionou Filosofia e Teologia no antigo Instituto de Teologia do Recife (ITER), durante dezessete anos, até o seu fechamento, em 1989. Trabalhou no Departamento de Pesquisa e Assessoria (DEPA), uma equipe interdisciplinar que, a pedido de Dom Helder Camara, à época, cuidava da formação de agentes pastorais do meio popular. Foi a partir desse trabalho que mergulhou mais profundamente no universo das mulheres nordestinas e, com especial recorte aquelas que habitavam a Mata Sul do Estado. Publicou um estudo sobre “A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas – vida melhor e feminismo”, pelas Edições Paulinas, em 2000, alicerce desta nossa comunicação.

## II. AS “SENZALAS”

Antes, porém, de percorremos os passos de Gebara para compreender as mulheres nordestinas estudadas por ela, as quais identificou como mulheres “comuns, pobres, sem pertença a nenhuma organização política, social ou feminista” (GEBARA 2000: 13), vale salientar a compreensão simbólica de “senzala”. Historicamente, representa o espaço físico onde os africanos escravizados pernoitavam acorrentados para não terem a possibilidade de fuga. Transportados para o Brasil eram forçados ao trabalho de desmatamento, preparação do terreno, plantio da cana e produção do açúcar, sob o chicote de seus “donos” – os senhores portugueses que, apossando-se das terras brasileiras, apossaram-se também de coisas e gentes. A senzala era o aprisionamento da vida. Na analogia apresentada por Ivone Gebara, senzala aqui

É uma metáfora para expressar a prisão ou a prisão móvel que muitas mulheres carregam. É a prisão imposta pela cultura da pobreza e da dependência. É a prisão da condição humana acentuada pelos mecanismos de uma sociedade construída sobre a injustiça e a exclusão. É finalmente prisão doméstica com relativa mobilidade porque se pode andar, mas, mesmo andando, os passos estão amarrados, os caminhos estão fechados em meio à imensidão de possibilidades sem acesso permitido. Essa mobilidade “fechada” sem um real passo na direção dos bens que a sociedade moderna produz é talvez uma das características mais importantes desse tipo de experiência humana [...]. O termo “senzala” é, portanto, utilizado de forma analógica e metafórica a fim de lembrar as situações descritas como escravidão e opressão, sem alforria duradoura. (GEBARA 2000: 17).

A “senzala”, pois, não é estática nem estanque. É o próprio moinho da vida. Nesta “senzala doméstica”, de acordo com Ivone Gebara, a mulher carrega “seus filhos nos braços, no ventre e no pensamento” (2000: 18). Carrega, também, o homem, a casa, os pais/sogros, na maioria das vezes já idosos e cansados, os agregados... A eles está presa por uma corrente invisível, nunca rompida, que perdurará até a morte. Resultante dessa corrente, as amarras, diferentes daquelas existentes nas senzalas de outrora, penetram o mais profundo de suas entranhas até tornar-se constitutivo do seu próprio ser.

### III. SENZALA E MOBILIDADE

E nesse moinho da vida e do tempo, Gebara coloca a sua compreensão sobre a “mobilidade da senzala” que assume duas vertentes: um inconsciente desejo das mulheres de sair de si mesmas, se largar daquilo que prende o coração e a mente, não apenas no sentido de um sair físico mas, sobretudo, sair em busca de uma alforria que elas nem mesmo sabem que existe. “Trata-se de um processo dentro do perímetro físico, em que as distâncias geográficas percorridas são às vezes pequenas, mas as rupturas psicológicas e familiares são grandes” (GEBARA 2000: 8). A busca por uma melhoria de vida por pequena que seja, implica diretamente no sair físico, no deixar um lugar em busca de outro que lhes proporcione algo melhor do que aquilo que a vida lhe oferece. Neste sentido, “é ter pé na estrada [...]. Mobilidade em vista da sobrevivência humana no seu grau mais elementar. Mobilidade para salvar a pele, para não ser tratada como bicho desprezível” (GEBARA 2000: 19).

Neste sair, instala-se o discurso das diferenças. Aqui fica consolidada a distância, culturalmente determinada, da compreensão daquilo que significa tomar um novo rumo para o homem e para a mulher. Quando o homem sai de casa, sai como um herói, um desbravador, um conquistador de mundos, capaz de ir em busca de melhorias econômicas como grande provedor que é. Mesmo se o motivo da sua saída for a fuga de brigas, de vinganças, da própria polícia, ele conta com a aquiescência do seu núcleo familiar, seu ciclo de amizade, seu grupo social de pertença, sua comunidade religiosa, o que não aconteceu com as mulheres entrevistadas por Ivone Gebara. Para elas sair de casa, transmutada em senzala doméstica, era carregar sobre os ombros o peso da culpa.

As mulheres saem da opressão familiar carregando o fardo de saber que sua atitude não é socialmente louvável. De alguma maneira elas rompem os códigos culturalmente aceitos e, ao fazê-lo, temem as reprovações sociais. [...]. Quando a situação familiar não é mais sustentável, para salvar a vida, aguenta-se a desaprovação social (GEBARA 2000: 48-49).

A tentativa de sair da opressão familiar é, em síntese, o esforço de romper a senzala da “dominação masculina” que as acompanha desde sempre. Traço da cultura patriarcal que começa com o pai e se transfere ao marido ou companheiro.

São eles, por meio das instituições sociais e culturais, que impõem as leis familiares muitas vezes insuportáveis para as mulheres. São eles que ameaçam, punem, violentam e não se responsabilizam por muitas ações cometidas de forma desastrosa (GEBARA 2000: 5).

A este ponto, Ivone Gebara chama a atenção para aquilo que ela considera uma contradição singular. Aquelas mesmas mulheres que reclamavam da forma como eram tratadas, e que se autodefiniam vítimas da dominação de seus homens (pais, maridos, companheiros), impregnavam a criação de seus filhos com os mesmos perfis, isto é, reproduziam a mesma dominação na forma como educavam suas crias. O círculo vicioso começava e era alimentado dentro da senzala doméstica.

Falar de fuga da dominação masculina significa por um lado a fuga de um pai ou marido autoritário e opressor, mas igualmente a fuga de um modelo de família no qual a lei masculina é a lei executada inclusive pelas próprias mulheres. Sair de casa por causa da dominação materna ou paterna é um processo que se dá num momento, mas não significa necessariamente o aprendizado de novos modelos de comportamento (GEBARA 2000: 50-51).

Mais que isso. Ainda perdurava a ideia de inferioridade pelo simples fato de ter nascido mulher. Porém, em seu estudo, Ivone Gebara começou a entrever uma certa mudança naquelas mulheres que, saindo em busca de uma melhoria de vida como vimos, instaladas nas periferias de cidades maiores, começaram a enxergar as relações sob outro prisma.

A inferioridade feminina é culturalmente interiorizada como identidade e como um “destino” e reproduzida nas diferentes instâncias sociais. O que é digno de nota é que essa situação está começando a mudar a olhos vistos nas periferias das cidades nordestinas. Um bom número de mulheres “desorganizadas”<sup>1</sup> já consegue articular um discurso e uma prática diferente em relação à desigualdade vivida. Ao menos reconhecem que essa hierarquia que mantém a desigualdade precisa ser mudada e que já começaram a ter novas referências de comportamento (GEBARA 2000: 66).

Mudar traços culturais não é tarefa fácil nem acontece com a rapidez que gostaríamos. Todavia, o primeiro passo é, sempre, o reconhecimento daquela situação que necessita ser mudada. Portanto, entrevemos no texto de Gebara a identificação deste primeiro passo por parte das mulheres entrevistadas.

#### IV. A SENZALA E OS SONHOS

Um dos aspectos mais intrigantes do estudo apresentado por Ivone Gebara está relacionado aos sonhos. E aí percebemos que somente duas coisas a senzala (de ontem e de hoje) não pôde aprisionar: o sonho e a crença. Todavia, quais sonhos? Quais crenças? Seus sonhos são simples, são sonhos pela sobrevivência cotidiana. Seus sonhos parecem não lhes pertencer. São sonhos direcionados às suas crias: quer que tenham uma vida melhor do que a que teve; são canalizados para seu homem: espera uma mudança de atitude em relação a ela e aos filhos e filhas; são focados nos pais, sogros e agregados: deseja que não lhes faltem a comida diária, os remédios necessários... Seus sonhos, pois, são sonhos para outrem porque ali, dentro da sua senzala particular, ela nunca se vê como pessoa capaz de possuir um querer próprio, singular.

Foi nesta direção que Ivone Gebara reconheceu que os sonhos das mulheres não eram sonhos para elas, isto é, elas não estavam inclusas naquilo que almejavam, não em primeiro plano. Eram sonhos para os filhos e as filhas, como se não tivessem direito de conquistar nada além de cuidar da família porque as mulheres nasceram na condição de “ser para o outro”. Eram sonhos curtos em relação à temporalidade, eram sonhos para, no máximo, os próximos dias, eram sonhos pela sobrevivência cotidiana. A senzala doméstica, diferentemente daquela de outrora, tinha o poder de aprisionar até os sonhos. Portanto, sonhar muito ou pouco não fazia grande diferença. A questão era a direção do sonho, o objeto do sonho. Uma coisa, no entanto, ficou clara: parte desses sonhos nasceu das carências, das necessidades, das dificuldades. Eis o traço comum.

A gente sonha a partir da dura realidade, a partir do que falta no dia-a-dia. A gente sonha como forma de negar ou ultrapassar o sofrimento insuportável do presente. A gente sonha porque quer desvencilhar-se da senzala, da canga, do fardo pesado que machuca e fere os ombros. A gente sonha porque quer uma vida melhor (GEBARA 2000: 75-76).

As falas registradas são reveladoras: “Pobre sonha demais”; “Sonhar ajuda a gente a viver”; “É porque eu sonho com aquilo que eu não tenho”; “Os sofrimentos são os alicerces de meus sonhos”. Eles, os sonhos, estão direcionados à sobrevivência, incluem o universo familiar e doméstico. Gebara evidencia a paridade dos sonhos a tal ponto de revelarem uma espécie de similaridade, “como se cada personalidade feminina tivesse uma individualidade plural ou coletiva” (GEBARA 2000: 78).

São esses sonhos, pequenos ou grandes, que alimentam o nascedouro da esperança. E o que esperavam essas mulheres?

---

<sup>1</sup> O sentido de desorganização aqui usado por Ivone Gebara está relacionado ao fato de que são mulheres que não estão engajadas em nenhum grupo social organizado, sobretudo aqueles cujo objetivo maior é a luta por relações paritárias, pelo empoderamento da própria mulher.

## V. A MISTURA QUE PERMEIA A SENZALA

Um necessário preâmbulo para se compreender a esperança que alimenta essas mulheres: para elas a vida é uma “mistura”. Várias poderiam ser as definições de “mistura”, cada uma apontando para o aspecto conceitual a que se propõe. Encontramos, pois, as misturas homogêneas, heterogêneas, coloidais, e assim por diante. Gebara, porém, propõe um novo conceito. Ousa falar da mistura “como conceito antropológico” (GEBARA 2000: 81), partindo da compreensão da antropologia como a tentativa dos seres humano de compreenderem de forma reflexiva sua própria existência. Seguindo essa linha de raciocínio, todas as culturas são resultantes de misturas. Coisas, falas, usos, costumes, construções e interpretações da vida se misturam, fazem surgir as culturas.

Portanto, falar nessa mistura sob a ótica antropológica, é afirmar ser impossível conceituar, de forma clara e singular, aquilo que nos acontece. A mistura é, ao mesmo tempo, condição e situação. Assim, é presumível afirmar que o “puro”, o sem mistura, é inexistente. Essa visão se alarga tanto ao universo físico, como ao universo íntimo, povoado de sentimentos, pensamentos, ações pessoais, aspecto que, para Ivone Gebara, se contrapõe à tradição cristã que afirma ser a pessoa humana originalmente boa e, depois, corrompida pelo pecado. Para ela, as origens humanas nem são radicalmente boas nem radicalmente más, mas afirma a mistura como realidade vital e, nessa realidade vital, as valorações são responsabilidades de cada um. Na dualidade entre o bem e o mal, as mulheres identificam o sofrimento como expressão do segundo por significar destruição da pessoa, de suas relações, de suas famílias.

A distância em relação ao passado modifica os sentimentos e as análises que se faz. No entanto, o “mal” entendido como sofrimento permanece sempre presente [...]. O sofrimento nas suas múltiplas expressões não é a vida toda, mas é algo “misturado” com a vida toda [...].

A mistura na vida, essa espécie de sopa de muitos legumes e temperos, relativiza nossa tentação de dar explicações absolutas a todas as coisas que nos acontecem. A racionalidade humana ou a capacidade de compreender o que se passa confronta-se com essa realidade constitutiva – a **“mistura”** –, ela mesma difícil de reduzir a um conceito unívoco. Essa mistura constitutiva é plural, é múltipla e complexa como são todas as vidas e todas as coisas da vida. Entretanto, essa mistura constitutiva da vida e, em particular, da vida humana vê-se confrontada com as visões religiosas e as ideologias políticas (GEBARA 2000: 85-86).

Essas misturas indicam, ainda, que nossa existência é marcada pela ambivalência, pelo paradoxo e pelas contradições. A este ponto, a filósofa apresenta um outro conceito que se alicerça sobre a mistura: a antropologia da força e da fragilidade feminina. Para ela, força e fraqueza são indissociáveis, permeiam o cotidiano das mulheres na conquista de uma vida digna de ser chamada humana. E continua explicitando que não se trata de apresentar uma nova visão antropológica, mas sim, de entender a existência de antropologias populares, isto é, tentativas de um olhar reflexivo sobre a vida a partir de seus protagonistas, no caso, das mulheres nordestinas, mergulhadas na pobreza imposta por uma estrutura social, econômica e política aos moldes daquela patriarcal herdada ainda na formação do Brasil, a partir de 1500.

Um dos aspectos que mais chamou minha atenção na conversa que tive com as mulheres foi sentir o quanto o julgamento sobre elas mesmas as situa como seres inferiores em oposição a outros superiores. [...]. A inferioridade existencial não tem a ver com a fato de ser mulher numa sociedade na qual o macho faz a lei. [...] mas com o fato de ser pobre num mundo dominado por ricos senhores e por ricas senhoras. [...]. Há uma espécie de sina ou lei social que continua mantendo uma pretensa superioridade de uns em relação aos outros. Há uma hierarquia que continua sendo culturalmente imposta e continua influenciando na construção e na compreensão que as pessoas têm de si mesmas (GEBARA 2000: 92).

É nesse campo minado que as mulheres enfrentam suas próprias “inferioridades existenciais” para garantir a sobrevivência. E nessa luta se apresentam com a força, a coragem e a garra de uma leoa. São capazes de atos heroicos se olhados dentro do contexto de seu universo familiar, social e econômico. Porém, essa luta não está direcionada para galgar espaços ou coisa semelhante. Não. É a luta para existir apesar de. É a luta para garantir o sustento seu, de suas crias, de seus dependentes. Ao mesmo tempo, é uma antropologia fenomenológica, isto é, se explica através dos fenômenos que aparecem. Neles, o que se vê, paralelo a esse perfil de fortaleza na luta cotidiana para “não deixar a vida ir por água abaixo”, é a força misturada à fraqueza também como expressão do seu dia a dia.

O exemplo mais emblemático dessa ambivalência está nas suas relações afetivas já que para os filhos e as filhas, a mãe é o esteio, o porto seguro, aquela que está sempre ao lado segurando todas as barras. Bastaria pensar nos dias de visitas às casas de recuperação de adolescentes e presídios. Quem está ali em grande número? A mãe. Nas relações com seus maridos ou companheiros estão submissas e sujeitas aos tipos de violência que enchem os noticiários policiais e garantem a audiência. Para Gebara a questão da força/fraqueza é densa e profunda. “Como mulher, tem uma valorização inferior ao homem, mas, como mãe, tem uma autoridade superior e reconhecida” (GEBARA 2000: 98).

Como vimos, em meio a tantas misturas, à dualidade força/fragilidade, as mulheres ainda criam espaços para a esperança a partir de seus sonhos.

## VI. A SENZALA, A ESPERANÇA E A CONFIANÇA

Ter esperança do quê? Do “pão nosso de cada dia...”. Junto à luta diária para consegui-lo, está a súplica ao Sagrado. Assim, a religião torna-se a depositária do sonho e da esperança. Tudo está nas mãos de Deus. Ele, e só Ele, sabe o que cada uma necessita. E mais: se cada uma tem merecimento para receber aquilo de que carece. São as mulheres, em sua maioria, que enchem as igrejas de tradição judaico-cristã, independente de sua denominação. Por quê isso acontece se essas mesmas religiões possuem uma estrutura hierárquica patriarcal repetindo a superioridade masculina? Essas religiões, para além da supremacia masculina na sua organização, na sua política, em seus conteúdos,

Contêm algo profundamente feminino, quase matricêntrico que é a preocupação com o bem-estar das pessoas, com a superação do sofrimento, com o consolo das aflições, com a ajuda nas diferentes necessidades do dia a dia. A religião na sua base originária é materna, é protetora e acolhedora (GEBARA 2000: 101).

As crenças religiosas, a fé naquilo que está escrito na Bíblia, nos santos e santas de devoção, apresentam-se como trilhas seguras para enfrentar ou até sair das dificuldades. A mulher, inclusive por se colocar mais próxima dessa relação com o divino, é, também nesse sentido, o porto seguro. “A mãe, apesar dos pesares, continua sendo a mais confiável das relações” (GEBARA 2000: 102).

Força e resignação vêm da mesma fonte: força para o enfrentamento das durezas da vida, sempre com a ajuda do Sagrado, e conformismo diante daquilo que não conseguem mudar como se esse mesmo Sagrado as considerasse indignas de tal graça. Assim, seguem lutando pelos seus curtos sonhos, na esperança de serem escutadas em suas súplicas e na confiança depositada em Deus, na Virgem e/ou nos santos de devoção. Portanto, são sonhos vividos em ligação com as forças religiosas. “Sonhos de mulheres, mulheres em senzalas, sonhos prisioneiros, cativos da mesma senzala..., mas sempre sonhos de esperança” (GEBARA 2000: 78). Eis uma outra dualidade: a esperança e o ópio matamorfosado em resignação.

## VII. SENZALAS INVADIDAS

Mesmo se a maioria das mulheres entrevistadas por Gebara – diferentemente apenas uma – não estavam diretamente ligadas a movimentos feministas, foi possível identificar o quanto as ideias feministas iam, pouco a pouco, mudando a visão de mundo a partir de sua própria senzala doméstica. Mesmo se aparentemente, sob uma ótica superficial, as situações permaneciam inalteradas e as determinantes patriarcais eram as normas rigidamente seguidas, já era possível vislumbrar sensíveis mudanças a partir da percepção da submissão ao seu homem não mais como uma “sina” pelo fato de ser mulher, embora reconhecendo o quanto é custoso a mudança de hábitos. Devagar, descobriam o quanto estava sobre seus ombros a manutenção da vida cotidiana.

São elas que parem e educam [...] que cuidam da habitação, da comida e da doença da prole [...] que choram os filhos mortos pelas estradas, mortos em tiroteios [...]. São elas que acolhem os netos prematuros, filhos de filhas ainda meninas. São elas que sustentam a vida doméstica cotidiana (GEBARA 2000: 104).

Assim, à medida que vão descobrindo e tomando consciência da própria força, vão compreendendo o universo que lhes circunda: para além do medo que sentem diante da violência masculina, se permitem começar a repudiar tal comportamento identificando a fragilidade masculina travestida em força física, o que provoca a percepção de que tudo tem limite, inclusive – e sobretudo – o modelo masculino que absorveu durante a vida, aquele modelo de herói, desbravador, guerreiro sobre o qual já colocamos em pauta, limite que se estende às relações afetivas truculentas e, ao mesmo tempo, impulsiona a busca por carinho e fidelidade. Descobrem-se cansadas de ser “objetos” e brota no mais íntimo o desejo de serem tratadas como gente.

Longe de grandes elaborações teóricas, conceituais, as mulheres do meio popular, aquelas que “invadiram” as periferias das grandes cidades nordestinas e participaram da pesquisa de Ivone Gebara, descobriram, a partir da própria vida, que o seu mundo podia e devia ser diferente. Com efeito, a senzala começa a ser invadida por outras luzes.

## VIII. CONCLUSÃO

Um estudo realizado há mais de 20 anos permanece completamente atual, se tivermos a coragem de adentrar nas periferias de nossas grandes cidades, tais como aquelas com as quais Ivone Gebara conviveu. Vamos encontrar as mesmas situações, as mesmas concepções, as mesmas descobertas ainda quase embrionárias, as mesmas “senzalas domésticas”.

Vamos encontrar, na “mobilidade feminina”, a busca de uma “salvação” embora temporária, mas que retrata a luta pela sobrevivência sua e de sua prole porque viver significa, concretamente, em muitos casos, pegar a estrada para fugir da opressão familiar, da dominação masculina e construir, em si mesma, a esperança em dias melhores. Vamos encontrar os seus sonhos, talvez um pouco mais alargados em seus horizontes, sempre direcionados a outrem, porque continuam existindo para os outros.

Vamos encontrar, ainda, uma religiosidade que bambeia entre a esperança da cura de todos os males para os seus e para si – males físicos, econômicos, sociais, familiares... – e uma espécie de ópio que anestesia, que turva a vista e impede a visão da realidade.

Elas, aquelas mulheres “comuns, pobres, sem pertença a nenhuma organização política, social ou feminista”, continuam marcando presença decisiva em seus núcleos familiares e completamente mergulhadas na invisibilidade social.

## IX. REFERÊNCIA

GEBARA, Ivone. A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas. Vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000.

# **LA NECESIDAD DE REDEFINIR LA PROTECCIÓN PENAL DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN ESPAÑA**

GORJÓN BARRANCO, MARÍA CONCEPCIÓN

# LA NECESIDAD DE REDEFINIR LA PROTECCIÓN PENAL DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN ESPAÑA

## I. INTRODUCCIÓN. QUÉ ES LA VIOLENCIA DE GÉNERO

La ciudadanía entendida como el pleno goce de derechos estuvo históricamente reservada a los hombres libres, y negada a las mujeres, a los inmigrantes y a los extranjeros (De la Cuesta 2008: 189-190). No es nuestra intención detenernos aquí en la evolución detallada del pensamiento feminista, pero basta recordar, cómo las mujeres no fueron siquiera incluidas en el Pacto Social surgido de la Revolución francesa. Fue en Inglaterra cuando comenzó el movimiento, destacando Mary Woolstonecraft con su obra “Reivindicaciones de los derechos de las mujeres” (1790) la cual fue estudiada por Jonh Stuart Mill, diputado inglés caracterizado por ser el propulsor en el Parlamento del derecho al voto femenino desencadenante del movimiento de “las Suffragettes”. Esta primera remesa del movimiento feminista visibilizó un grupo oprimido por la Sociedad Patriarcal; las mujeres. Su segunda manifestación, se abrió camino a raíz de la segunda mitad del s. XX en EEUU, que todavía hoy tiene su influencia en nuestro país.

De esta forma, tras los avances en la consecución formal de los derechos humanos, civiles y políticos de la mujer, que han sido reflejados en los distintos documentos internacionales auspiciados sobre todo bajo las Naciones Unidas, se obliga a todos los estados a asegurar una protección real (material) de los mismos. Resaltar en este sentido la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948. Sin embargo, la igualdad entre mujeres y hombres se ha visto eclipsada por la violencia que se manifiesta hacia las mujeres en el seno de la sociedad patriarcal. Por lo tanto, el objetivo, una vez conseguida la igualdad formal, es la igualdad material y para ello en nuestro país se han llevado a cabo numerosas reformas legislativas en los últimos años, que han servido para hacer visible el problema y para que la mujer haya salido del anonimato al sentirse apoyada por las instituciones tanto sociales, políticas y jurídicas. La violencia de género debe ser entendida como todas aquellas agresiones producidas contra las mujeres por el simple hecho de ser mujeres, término por el que se decanta la IV Conferencia Mundial de Pekín de 1995, que fue la primera en formular su definición, entendiendo por tal

“todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psicológico incluidas las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, tanto si se producen en la vida pública o privada.

Por todo lo anterior la perspectiva de género “hace referencia al contexto socio-histórico-cultural donde tiene lugar la violencia de género y las circunstancias del autor y la víctima” (Durán 2004:137). Debe ser entendido como ese “conjunto de normas, costumbres y hábitos sociales que condicionan el comportamiento dependiendo de que se trate de un hombre o una mujer (Marín 2001: 54)”, por lo tanto implica una construcción cultural y no biológica (la cual vendría dada por el sexo: “se nace mujer”).

Para entender mejor lo anterior, es necesario saber distinguir sexo y género, siendo el primero un concepto referido a lo biológico y lo segundo a lo cultural. Por ello LARRAURI critica que los ideales masculinos y femeninos se basan en las distinciones sobre mujeres y hombres construidas biológicamente, que hace que se inicie “la socialización de las mujeres a esos valores y tareas para finalmente acabar afirmando que la mujer tiene unas dotes naturales. En el proceso se esfuma el proceso socialmente construido del género y aparece como natural y biológicamente determinado” (Larrauri 1994; 11-12).

Se hace necesario distinguir violencia contra las mujeres de la violencia de género. A tal efecto la socióloga ESPINAR RUIZ con razón objetiva, que la violencia contra las mujeres hace referencia a las formas de violencia cuyas víctimas son mujeres y que se centra en sus causas, explicaciones y efectos, por lo que no todos los estudios que se realizan en este ámbito aplican un enfoque de género y, que sin embargo el término Violencia de Género se refiere a aquella violencia que hunde sus raíces en las definiciones y relaciones de género dominantes en una sociedad, enfoque por el que se pueden analizar diferentes formas de violencia, incluidas algunas que no tienen como víctima directa a una mujer pero que pueden explicarse, más adecuadamente, desde consideraciones de género (Espinara Ruiz 2003: 37-38). Es decir, aquellas relaciones que se establecen bajo la protección del Patriarcado. Y éste existe tanto en el ámbito privado como en el público ¿ganan las mujeres el mismo sueldo que sus compañeros masculinos? ¿la mujer corre los mismos riesgos al caminar sola a las 5 de la mañana que un hombre? (Larrauri, 2009; 10)

Llevar este debate al código penal es una cuestión mucho más complicada, ya que la criminalización lleva a la necesidad de castigar al delincuente y prevenir que se expanda la violencia y, por lo tanto, en la creación de tipos penales que tipifiquen los actos específicos que sufren las víctimas (Lima, 1995: 225) y no siempre es fácil explicar por parte del legislador y de los jueces que unas lesiones tienen distinto significado si atendemos al contexto en el que se dan. Así lo ha reconocido el propio TC cuando afirma que “la diferenciación normativa la sustenta el legislador en su voluntad de sancionar más unas agresiones que entiende que son más graves y más reprochables socialmente a partir del contexto relacional en el que se producen y a partir también de que tales conductas no son otra cosa, ..., que el trasunto de una desigualdad en el ámbito de las relaciones de pareja de gravísimas consecuencias para quien de un modo constitucionalmente intolerable ostente una posición subordinada” (STC 59/2008 de 14 de mayo [FJ.7])

Comprobaremos más adelante que efectivamente el desembarco del Derecho penal en este ámbito no ha surtido los efectos esperados, esto es, no ha reducido las cifras de la violencia y no ha logrado reconocer a las mujeres como plenas sustentadoras de derechos, como ciudadanas de pleno derecho.

## II. CONCEPTO DE VIOLENCIA DE GÉNERO EN SENTIDO AMPLIO

Como hemos visto, fue en la esfera internacional donde comenzó a diferenciarse la violencia ejercida en contra de las mujeres de las violencias sufridas por el resto de familiares. Se definió violencia contra las mujeres como “todo acto, omisión, conducta dominante o amenaza que tenga o pueda tener como resultado el daño físico, sexual o psicológico de la mujer<sup>1</sup>”, o como “cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado<sup>2</sup>”. El último de los instrumentos europeos en la materia, el Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica (2011) afirma que por “por género se entenderán los papeles, comportamientos, actividades y atribuciones socialmente construidos que una sociedad concreta considera propios de mujeres o de hombres”.

Si lo analizamos rigurosamente, todos los instrumentos internacionales hacen mención a la necesidad de poner de manifiesto el problema de la violencia de género tanto en la esfera pública como a la privada. Esto es, las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, pese

---

<sup>1</sup> Proyecto de la Declaración sobre la Violencia contra la Mujer de la ONU en 1991.

<sup>2</sup> Art. 1 de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la mujer. Convención de Belém Do Pará, de la Organización de Estados Americanos de 9 de junio de 1994, Brasil.

a la existencia de la igualdad formal ante la ley, sigue manifestándose en los trabajos, en el uso del espacio público, en lo político y también en las relaciones privadas.

La ya mencionada Convención de Estambul de 2011 define como violencia de género tanto la violencia psicológica (art. 33), el acoso (art. 34), la violencia física (art. 35), la violencia sexual, incluida la violación (art. 36), los Matrimonios forzosos (art. 37), las Mutilaciones genitales femeninas (art. 38), Aborto y esterilización forzosos (art. 39) y el Acoso sexual (art. 40). Todos ellos se sancionarán con independencia de la relación existente entre la víctima y el autor del delito (art. 43).

Todos estos fenómenos delictivos pueden tener detrás una relación de poder y por tanto ser considerado una forma de violencia de género, incluso en la actualidad en nuestro país varias ONGs debaten acerca de si la trata de seres humanos con fines de explotación sexual debería ser considerada una forma de violencia de género<sup>3</sup>, o incluso la prostitución, decantándose por su abolición.

En definitiva, “mientras la protección jurídica de las víctimas de la violencia doméstica tiene su razón en la protección de la familia, el término violencia de género trata a la mujer como ciudadana, equiparada al ciudadano, y enfatiza el déficit democrático que supone que el Estado no garantice a las mujeres el pleno ejercicio de los derechos fundamentales a la vida, libertad, igualdad, y seguridad” (Durán 2004: 4). En definitiva, las mujeres no han alcanzado el estatus de ciudadanas en una sociedad que sigue sin asegurar de la misma forma el ejercicio de derechos y libertades por parte de hombres y mujeres.

### III. CRÍTICA AL CONCEPTO DE GÉNERO EN LA LOMPIVG

La reforma penal que trae consigo la LO 1/2004 de Medidas de Protección integral contra la violencia de género interpreta las agresiones a las mujeres no como una forma más de violencia familiar, sino “como un tipo específico de violencia social vinculado de modo directo al sexo de la víctima –al hecho de ser mujer- y cuya explicación se encuentra en el reparto inequitativo de roles sociales o, lo que es igual, en pautas culturales que favorecen las relaciones de posesión y dominio del varón hacia la mujer” (Laurenzo 2006; 343-344), es decir, comienza a distinguirse en el ámbito legislativo la violencia de género propiamente.

Como ya hemos mencionado lo dispuesto en la ley, recoge el género como ese “conjunto de normas, costumbres y hábitos sociales que condicionan el comportamiento dependiendo de que se trate de un hombre o una mujer” (Marín 2001: 54), por lo tanto, implica una construcción cultural y no biológica (la cual vendría dada por el sexo: “se nace mujer

El art. 1.1 de la LOMPIVG define el objetivo de la ley, que no es otro que el de “actuar contra la violencia que, como manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre éstas por parte de quienes han sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia.” Así definida la violencia de género, sería aplicable a todo “acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de la libertad” (art. 1.3 de la ley).

Como vemos, pese a la buena intención de la ley, sigue entremezclando conceptos, ya que ha tomado de referencia (castiga con mayor rigor punitivo) tan sólo la violencia de género llevada a cabo en el ámbito de la pareja, por lo que sin duda alguna ha reducido toda la potencialidad implícita en el concepto de “género”, reduciéndola a uno de los escenarios más comunes, el

---

<sup>3</sup> <http://www.proyectoesperanza.org/la-trata-es-una-forma-de-violencia-de-genero/>

doméstico; por el riesgo que representa la misma relación de pareja. Esto ha llevado en ocasiones a identificar la violencia en la pareja (concretamente la violencia del hombre en contra de su mujer), con la violencia de género; hecho que supone una reducción del ámbito abarcable por el término género. En realidad, la violencia de género está presente dentro y fuera del hogar, se produce a nivel social a través de la agresión sexual, a nivel laboral con el acoso, y a nivel doméstico con la violencia dentro del hogar. Sin embargo, la ley de violencia de género sólo hace referencia a esta última, a la violencia (de género) que acontece en el ámbito doméstico.

Desde entonces se tipifican como “delitos de género”, los malos tratos simples sin lesión (art. 153.1<sup>4</sup>), las lesiones agravadas por el resultado o por el riesgo producido (art. 148.4), las amenazas leves (art. 171.4 CP) y las coacciones leves (art. 172.2 CP). Todos estos delitos incluyen una agravante específica, que hace incrementar el desvalor de acción de esas conductas, incrementando así mismo la pena cuando esas conductas se dirigen de los hombres a las mujeres en el ámbito de pareja, o contra personas especialmente vulnerables que convivan con el autor. Si comprobamos el listado nos damos cuenta de que al trasladarse al código penal la agravante específica nunca llegó a aplicarse en los casos de agresiones sexuales ni para la privación arbitraria de la libertad en el ámbito de la pareja (como proponía el art. 1.3 de la LOMPIVG).

#### IV. A MODO DE CONCLUSION: LA CAPACIDAD DE LAS MUJERES EJE DE UNA POLÍTICA (NO PENAL) DE GÉNERO PARA EL EMPODERAMIENTO

La legislación de género en España, aunque bienintencionada, no ha servido para capacitar a las mujeres (empoderarlas) debido sobre todo a dos motivos: porque se han equiparado a personas especialmente vulnerables (Laurenzo 2008: 67), y porque sigue relegando su protección especial sólo al ámbito privado como mujeres-pareja, como si en lo público no existieran.

Antes del Derecho penal (que es la última ratio) deben probarse medidas de ámbitos menos lesivos, y es por eso que valoramos positivamente la LO 1/2004 de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, pues esta ley establece varias medidas en diferentes ámbitos, pero acudir de primeras a la búsqueda de soluciones penales supone una prohibida huída al Derecho penal que hay que tratar de evitar. El desatino que supone atajar este problema social a base del recurso indiscriminado al Derecho penal ya era puesto de manifiesto por Carol SMART al afirmar que el Derecho penal ha sido tradicionalmente un instrumento patriarcal (Smart, 1994). Solo habría que recordar como el derecho penal ha tratado tradicionalmente a las mujeres a través de la tipificación del aborto o del adulterio.

Las situaciones de maltrato han de castigarse, pero la experiencia demuestra que más castigo no implica menos delito ni mayor protección para las víctimas<sup>5</sup>”. Pero no todo el movimiento feminista opina de la misma manera, y hay críticas por parte de quienes están convencidas de las bondades de la ley penal, criticando por tanto que “las compañeras que se llaman *las feministas que también existen*, parecen estar ahora preocupadas por la excesiva tutela de las leyes sobre la vida de las mujeres<sup>6</sup>”. La pregunta que se hace el Feminismo crítico es para qué tanta ley, pues lo imprescindible es “desarrollar con más voluntad y recursos las medidas preventivas contempladas en la ley contra la violencia de género. De manera muy especial... es necesario hacer todo tipo de esfuerzos por reforzar la autonomía de las mujeres, capaces de

---

<sup>4</sup> Artículo reformado por Ley Orgánica 1/2015 de 30 de marzo, por la que se modifica la LO 10/1995, de 23 de noviembre del código penal introduciendo las lesiones de menor gravedad atendiendo al resultado causado o riesgo producido.

<sup>5</sup> El País, 18 de marzo de 2006, “Un feminismo que también existe”.

<sup>6</sup> El País, 16 de abril de 2006, “Por la autonomía de las mujeres”.

decidir por ellas mismas sin que tengan que ser las eternas dependientes. Por ejemplo ¿para cuándo la creación del Fondo de Garantía Económico que impida que las divorciadas tengan que seguir dependiendo de sus maridos, ahora en calidad de ex?<sup>7</sup>”.

Siguiendo a LAURENZO (2008: 37-38) habría que diferenciar por un lado el reconocimiento del problema de las mujeres, y por otro cuál sería su mejor solución, esto es, una cosa es “el reconocimiento o no de la violencia de género como una manifestación de la discriminación que sufren las mujeres en el contexto de la sociedad patriarcal y, otra cuestión es “la aceptación o el rechazo de la legitimidad del Derecho penal como instrumento único o preferente para resolver cuantos problemas importantes ha de enfrentar la sociedad de nuestros días, también el relativo a la violencia de género”.

## V. BIBLIOGRAFÍA

DE LA CUESTA ARZAMENDI, J. L. (2008); “Ciudadana, sistema penal y mujer” en GARCÍA VALDÉS, C.; CUERDA RIEZU, A.; MARTÍNEZ ESCAMILLA, M.; ALCÁCER GUIRAO, R.; VALLE MARISCAL DE GANTE, M.; (Coords.), en *Estudios penales en homenaje a Enrique Gimbernat, Tomo I*, Edisofer, Madrid

DURÁN FEBRER, M.(2004); “Análisis jurídico-feminista de la Ley Orgánica de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género” en *Artículo 14, núm. 17*.

DURÁN FEBRER, M. (2004); “Aspectos procesales de la violencia doméstica: medidas de protección a las víctimas”, en Encuentros <Violencia doméstica>, Consejo General del Poder Judicial, Madrid

ESPINAR RUIZ, E., *Violencia de Género y procesos de empobrecimiento. Estudio de violencia contra las mujeres por parte de su pareja o ex\_pareja sentimental*. Tesis de Doctorado del Departamento de Sociología II, Psicología, Comunicación y Didáctica de la Universidad de Alicante en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=11683>

LARRAURI PIJOAN, E. (2009); “Igualdad y violencia de género. Comentario a la STC 59/2008”, *Indret, Revista para el análisis del Derecho*, Barcelona, Febrero.

LARRAURI, E.(1994); “Control informal: las penas de las mujeres” y “Control formal:...y el derecho penal de las mujeres” en LARRAURI, E. (Comp.), *Mujeres, Derecho Penal y criminología*, s. XXI, Madrid.

LAURENZO COPELLO, P.(2006); “Modificaciones del Derecho penal sustantivo derivadas de la Ley integral contra la violencia de género”, en *La violencia de género: Ley de protección integral, implantación y estudio de la problemática de su desarrollo*, Cuadernos de Derecho Judicial, CGPJ, IV.

LAURENZO COPELLO, P.(2008); “Violencia de género y derecho penal de excepción; entre el discurso de la resistencia y el victimismo punitivo” en *Algunas cuestiones prácticas y teóricas de la LO 1/2004*”, *Cuadernos de Derecho Judicial*, IX, 2007, CGPJ, Madrid.

LIMA, M<sup>a</sup> DE LA LUZ (1995). “Violencia intrafamiliar”, Año LXI, Núm. 2, Mayo-Agosto 1995, México DF.

MARÍN DE ESPINOSA CEBALLOS, E (2001), *La Violencia doméstica, análisis sociológico, dogmático y de derecho comparado*, Ed. Comares, Granada,

---

<sup>7</sup> El País, 16 de abril de 2006, “Para el avance de las mujeres”.

SMART, C. (1994); “La mujer del discurso jurídico” en LARRAURI, E. (Comp.);  
Mujeres, Derecho penal y criminología, Editorial s. XXI, Madrid

# **EPISTEMOLOGÍAS JURÍDICAS FEMINISTAS**

MALENA COSTA WEGSMAN

## EPISTEMOLOGÍAS JURÍDICAS FEMINISTAS

Desde el pensamiento feminista se ha señalado cómo el Derecho constituye una pieza clave para la subalternación femenina. Son numerosos los ejemplos en los que se corrobora la intervención del discurso jurídico para consolidar una posición de alteridad de las mujeres y de toda sexualidad disidente. La producción feminista sobre el campo jurídico se reconoce no solo en impugnaciones de aquella subalternización, sino que también se presenta en la generación original de prácticas y novedosos enfoques.

En este trabajo se analizan las propuestas epistemológicas feministas sobre el campo jurídico, en dos partes. En primer lugar, se establecen los postulados generales que sustentan las prácticas feministas, se explicitan los modos en que aquellos postulados dan lugar a métodos de intervención e investigación del derecho; y se analizan las corrientes que constituyen los antecedentes de los feminismos jurídicos. En segundo lugar, se presentan las líneas de debate que surgen entre las propuestas epistemológicas feministas, con particular relevancia en los feminismos de América Latina. La primera parte de esta presentación está basada en los resultados del trabajo doctoral sobre los debates en torno a la igualdad y el Derecho entre las feministas jurídicas de la academia estadounidense, entre la década de 1970 y la de 1990 (Costa, 2016). La segunda parte se concentra en los avances de la investigación postdoctoral en curso sobre los feminismos jurídicos en América Latina, a partir de la década de 1990 (Costa, 2017; Costa y Lerussi, 2018).

### I. FEMINISMOS Y DERECHO. UNA RELACIÓN INDISOLUBLE

Los cánones de las disciplinas modernas han sido constituidos en función de una concepción particular de humanidad. La pretensión universalista de los discursos científicos se articula a partir de la noción de sujeto racional que emerge como pilar de la vida moderna, y que sustenta la inteligibilidad científica, política y social. Con todo, las condiciones de emergencia del sujeto racional pueden desentrañarse a través de genealogías que exhiben su referencia unilateral a ciertas nociones masculinas, blancas y occidentales de lo humano. De modo que tanto la universalidad científica como la posterior universalización de principios políticos en la conformación de la organización estatal se circunscriben a un universo cuya referencia está estrechamente delimitada por aquellas características fundantes del sujeto moderno.

Sin dudas, la Modernidad se inscribe en las narrativas de una era radical en la medida en que los tradicionales esquemas del Antiguo Régimen son cuestionados y desplazados de forma contundente. Además, la inteligibilidad moderna se sostiene en una articulación de suspicacias y críticas constantes a cada nuevo orden que se plantea en reemplazo de los anteriores. Esa es, acaso, la característica más revolucionaria de la epistemología moderna, y la que, sin dudas, establece las condiciones de posibilidad de los movimientos igualitarios.

En efecto, es el marco de revoluciones y posicionamientos críticos de los umbrales de la Modernidad el que posibilita la organización del movimiento feminista, cuya autoproclamación colectiva se gesta durante las revueltas sufragistas en el siglo XIX, con mayor pujanza en Reino Unido y Estados Unidos. En tanto que aquel accionar se centraba en el reclamo por el derecho al sufragio de las mujeres, es decir, por cuanto que el sufragismo se cifra en la demanda por la igualdad de derechos, la vinculación indisoluble del movimiento feminista con el campo jurídico resulta constitutiva. Es más, aquellas figuras postuladas desde la historia de las mujeres como los más primigenios antecedentes feministas son, en todos los casos, mujeres y varones que actuaron

a favor de la igualdad de derechos: Olympe de Gouges, Mary Wallstonecraft, John Stuart Mill, por nombrar solo algunas. En tal sentido, las intervenciones feministas en el campo jurídico constituyen la piedra de toque del accionar de este movimiento.

Con todo, será recién con el ingreso de mujeres feministas a la academia legal que las ideas del activismo son recibidas como fuente y producto del conocimiento jurídico. Más en concreto, es en Estados Unidos, hacia fines de la década de 1960, cuando la matriculación masiva de mujeres en las facultades de Derecho conlleva la introducción de propuestas feministas en los programas universitarios y, tiempo después, a la conformación de un área específica de producción académica, denominada *Feminist Legal Studies* (FLS), y a la que aquí se refiere con el nombre de feminismos jurídicos. De modo creciente, desde esta área se elaboran novedosos enfoques que amplían los cánones académicos, restringidos a matrices androcéntricas. Con estas nuevas propuestas, se instaura, primero, la noción de discriminación sexual, en consonancia con las estrategias del activismo litigante y ciertos fallos judiciales de la década de 1970; después, la igualdad de trato y los derechos de las mujeres, de acuerdo al discurso del derecho internacional; también, propuestas de reconstrucción del campo jurídico desde posicionamientos feministas, hacia mediados de la década de 1980; y, por fin, el cuestionamiento al sujeto de los feminismos, a partir de las críticas que se esgrimen desde los feminismos negros, los lesbianismos y, posteriormente, los trans feminismos y los estudios *queer*.

## II. POSTULADOS FEMINISTAS GENERALES

Uno de los rasgos más destacables del pensamiento feminista es su condición polémica. La sola postulación de una idea desata, tarde o temprano, una serie de revisiones y debates. Así, el pensamiento feminista se crea a través de la crítica y la autocrítica, esto es, en un gesto atento y reflexivo, lo que produce como resultado un cúmulo heterogéneo de formulaciones teóricas y posturas políticas diversas y, muchas veces, contrapuestas. Sin embargo, es posible advertir en la vasta producción feminista jurídica una serie de postulados, acuerdos básicos desde los que se construye un articulado de ideas tan diverso como complejo.

En primer lugar, desde los feminismos se comprende al conocimiento en tanto praxis, como la indisoluble relación entre teoría y práctica, pensamiento y acción. Esto implica además la inseparabilidad entre conocimiento y política, así como la indisociable vinculación entre las condiciones de la investigadora y los modos de construir conocimiento (Bartlett, 1993). La tesis del conocimiento como praxis se diferencia de los supuestos objetivistas de la ciencia jurídica liberal predominante, caracterizada desde los feminismos jurídicos por su fuerte androcentrismo. En efecto, como segundo postulado epistemológico, se puede afirmar que las producciones de los feminismos jurídicos se formulan desde la convicción de que el discurso del Derecho ha tendido a ignorar a las mujeres, y a todas las sexualidades disidentes, en sus experiencias, intereses y sus contribuciones. El sesgo androcéntrico no sólo permea las teorías sino que también habita en las instituciones que aplican y confieren legitimidad al conocimiento jurídico. Señal de ello es la veda que impide durante siglos el acceso de mujeres a las instituciones jurídicas. Pero el androcentrismo no es el único sesgo que corrompe la objetividad del Derecho. Desde los feminismos se advierten el clasismo, el racismo (Crenshaw, 1995) y el heterocentrismo (Frug, 1995) de los cánones jurídicos.

Un tercer presupuesto es el de la transdisciplinariedad. Al hacer explícita la vinculación del Derecho con los intereses de quienes lo construyen y aplican, desde los feminismos se pone de relieve la concurrencia de diversos discursos para la constitución de la trama jurídica en su conjunto. Las distintas intervenciones feministas sobre el campo jurídico demandan la articulación de saberes jurídicos y extrajurídicos: conocimientos empíricos de las prácticas

militantes, análisis de los escenarios políticos e, incluso, formulaciones de principios éticos. Así, praxis y transdisciplinariedad se conjugan como postulados para la dilucidación y el desmantelamiento del androcentrismo jurídico dominante.

Desde estos postulados iniciales, distintas propuestas se presentan para la elaboración de los enfoques jurídicos feministas. Los asuntos abordados desde estos enfoques son los mismos que se presentan desde el amplio movimiento feminista, pero comprendidos desde el plano jurídico. Por ejemplo, desde enfoques próximos a las ciencias sociales, se afirma que las necesidades de las sexualidades disidentes no encuentran lugar en las sanciones legislativas; que los organismos judiciales están compuestos mayormente por varones; que el acceso a la justicia es dificultoso en particular para las feminidades. Desde el campo filosófico se sostiene que el sujeto de Derecho, lejos la neutralidad con que se lo postula, se corresponde con una concepción androcéntrica de lo humano; se advierte que el lenguaje del Derecho en su presunción de generalidad no es universal sino que se ajusta a un sujeto particular; y también, desde algunas posturas, se afirma que los procedimientos jurídico-legales se corresponden con modalidades de resolución de conflictos adversariales y masculinas.

### III. UN CUARTO PROPIO. METODOLOGÍAS JURÍDICAS FEMINISTAS

Desde la multiplicidad de posicionamientos y fuentes que nutren a los feminismos, es poco sorprendente que la variedad sea también lo que caracteriza las metodologías jurídicas feministas. En efecto, no hay una demarcación acotada, ya que muchos métodos pueden ser considerados como feministas. Acaso la determinación de ese mote se relaciona con el compromiso que los procedimientos y las técnicas de elaboración del conocimiento tienen con las causas feministas. Ahora bien, la definición de esas causas también es objeto de polémica. De modo que una caracterización amplia y general es la más propicia para determinar cuándo y por qué corresponde denominar a un método como feminista. Clare Dalton ofrece una caracterización así.

El feminismo es el amplio rango de investigaciones y actividades comprometidas, dedicadas, primero, a describir la subordinación de las mujeres –explorar su naturaleza y alcance; segundo, a preguntar tanto cómo –a través de cuáles mecanismos, y por qué –por medio de qué complejas y entretrejidas razones– las mujeres continúan ocupando esa posición; y en tercer lugar, a cambiar ese estado de cosas. Estar comprometida con el pensamiento legal feminista es ser una feminista que ubica tanto su investigación como su actividad feminista en relación con el sistema jurídico. (Dalton, 1995: 4)<sup>1</sup>

Katherine Bartlett ofrece otra descripción más general, en la que considera que “‘Hacer derecho’ como una feminista significa mirar debajo de la superficie del derecho para identificar las implicancias de género de las leyes y los presupuestos sobre las que estas se basan” (Bartlett, 1993: 553), es decir, en tanto posicionamiento crítico, los métodos se formulan a partir de la sospecha.

Traspasar la generalidad de las caracterizaciones implica tomar postura respecto de la subalternidad de las feminidades y las sexualidades disidentes: se puede afirmar que una investigación feminista es aquella que se compromete con la convicción de que la amplia mayoría de las sociedades son patriarcales, no obstante, el concepto de patriarcado es también materia de controversia feminista; se puede sostener que las mujeres son subordinadas en función del dominio masculino, pero tampoco hay acuerdo sobre esas concepciones. El sujeto de los feminismos también es un centro de polémicas. Por un lado, el cuestionamiento del binarismo

---

<sup>1</sup> Traducción propia de esta y todas las citas.

heteronormativo, de la supremacía blanca y de la inteligibilidad burguesa del Norte Occidental que opera en muchas de las intervenciones feministas jurídicas, lleva al cuestionamiento del universal Mujer de los feminismos. Por otro lado, la emergencia de los estudios *queer* y decoloniales y las revisiones del pensamiento marxiano desde las crisis globales del siglo XXI generan en las investigaciones jurídicas feministas una fuerte tendencia a reconocer la vulnerabilidad de amplios colectivos negados y subalternizados. Ello conduce a articular las causas feministas con la de otros amplios sectores en lucha. Incluso, a partir del nuevo milenio, algunas consideran que es necesario “tomarse un recreo del feminismo” (Halley, 2009) para poder afrontar los efectos contraproducentes de las epistemologías feministas clásicas.

En el amplio recorrido de intervenciones y producciones feministas en el campo jurídico, se destacan algunos métodos originales.

El primer gesto de intervención feminista es la visibilización. Se trata del más básico gesto de hacerse visibles, volver relevante en el espacio público la existencia de aquellas que estaban negadas. La pregunta-método que acompaña la visibilización es la denominada “pregunta por la mujer” (*woman question*). Es esa la pregunta que mueve a Olympe de Gouges cuando en 1791 redacta su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, y visibiliza a las mujeres omitidas en la Declaración de los Derechos del Hombre. Esta pregunta-método es también la que guía las demandas sufragistas cuando el derecho del voto se sanciona como universal y a la vez niega a las mujeres la posibilidad de su ejercicio. La pregunta por la mujer (que como método es sustituible para interpelar respecto de todos los colectivos subalternados) visibiliza necesidades de regulación específica que tradicionalmente no son tomadas en cuenta por el Derecho.

La valoración de la experiencia como fuente de conocimiento reclama prácticas reflexivas y de introspección, tal como la concienciación (*consciousness-raising*), producto de los típicos encuentros de grupos de mujeres durante la década de 1970. La concienciación marca su diferencia específica con relación a la concientización. Esta última, herencia de grupos de izquierdas, se relaciona con la experiencia de un sujeto racional para advertir su alienación respecto de su lugar en la estructura de producción capitalista. En cambio, las prácticas de concienciación feministas revelan el esfuerzo por integrar en el relato de las experiencias personales elementos tanto emotivos como intelectuales, y abrir posibilidades de nuevas y diversas situaciones, en lugar de limitarlas o pre-categorizarlas.

Catherine MacKinnon considera que la concienciación es el método por antonomasia para una jurisprudencia feminista (Mackinnon, 1995). Ann Scales advierte el carácter transformador de este método: “es un proceso inherentemente transformativo: a través de él se valida la experiencia de las mujeres, cuyo principal contenido es siempre la invalidación de estas” (Scales, 1993: 53). Y Katharine Bartlett indica la aplicación de la concienciación en el campo jurídico.

Las mujeres usan la concienciación cuando públicamente comparten sus experiencias como víctimas de violación en el matrimonio, la pornografía, el acoso sexual en el trabajo, los ataques callejeros, y otras formas de opresión y exclusión, con el propósito de ayudar a cambiar las percepciones públicas acerca del significado que tienen para las mujeres estos eventos que ampliamente son considerados inofensivos o halagadores. (Bartlett, 1993: 557)

No existe, sin embargo, un acuerdo absoluto respecto de los alcances y los objetivos de la concienciación. Según la postura de MacKinnon, la concienciación presupone que lo que una mujer sabe acerca de sí misma no es válido en términos absolutos. Esta concepción se confronta con una acusación tenaz de otras, que advierten con preocupación la posibilidad de que se llame concienciación a la presión ejercida sobre las mujeres a trasladar sus experiencias a posiciones políticamente (*feministamente*) correctas. Si, según MacKinnon, la conciencia de las mujeres está

sometida al dominio masculino, cómo es posible evaluar si aquellas tienen una buena conciencia de sí mismas en los términos que se pretende a través de la concienciación; cómo es posible saber y quién tiene la potestad para determinar que a través de la concienciación las mujeres pueden llegar a un conocimiento más fidedigno de sí mismas. La concepción que MacKinnon ofrece del método de la concienciación es acusada por detentar su privilegio de mujer blanca y públicamente reconocida. En efecto, MacKinnon se presenta como alguien cuya conciencia, se presume, no está subordinada al dominio masculino. Sólo así se comprendería su capacidad para definir y legitimar cuáles conciencias son válidas y cuáles continúan bajo el yugo del dominio masculino.

Por fin, muchas feministas comparten cierto recelo respecto de la noción de método como conjunto de procedimientos para la construcción de un conocimiento universal sobre la relación de los colectivos subalternados y el Derecho. Así, Clare Dalton señala que “... ninguna narrativa feminista podría por sí misma imaginar que puede hablar unívocamente por *todas* las mujeres” (Dalton, 1995: 9). En ese sentido, el rechazo del método junto con la impugnación de los universales, lleva a las feministas a adoptar diversos modos de conocimiento para la investigación jurídica, alejadas de las formas de grandes relatos o teorías. Katharine Bartlett denomina como “narrativa” esta tendencia, la cual se evidencia a partir de la incorporación de micro relatos, en tonos de intimidad personal, acerca de las vivencias en relación con la vulneración o el ejercicio de los derechos. Las narrativas particulares y concretas de las experiencias de las mujeres pueden revelar cómo las normas aparentemente neutrales y objetivas producen resultados injustos. En Argentina, por ejemplo, las narrativas de embarazos no deseados se transforman en material para transmitir la distancia que existe entre el derecho de las mujeres a tener un aborto y su capacidad práctica para obtener uno sin ayuda del Estado, o la situación de apremio y desesperación cuando el aborto no es legal (Belfiori, 2015).

#### IV. ANTECEDENTES

Algunas pensadoras de los FLS señalan al movimiento de los *Critical Legal Studies* como uno de los antecedentes del feminismo legal. Esta asociación se debe a que muchas feministas suscriben a los principios de aquel movimiento de fines de los años setenta, como por ejemplo: “La crítica básica de la lógica inherente del derecho (...) el rol del derecho en la legitimación de determinadas relaciones sociales, las jerarquías ilegítimas creadas por el derecho y las instituciones legales” (Menkel-Meadow, cit. en Weisberg, 1993: xvii). No obstante, la continuidad de esos enfoques críticos se resuelve en un antecedente más primigenio de toda crítica al Derecho, como es la obra de Karl Marx. Es importante destacar, por un lado, la apropiación que el pensamiento feminista hace de la crítica marxiana al ideal igualitario del Estado burgués, su carácter abstracto y la contradicción lógica que resulta entre el imperio de la igualdad en el plano político-jurídico y las desigualdades propias de la sociedad de mercado. Por otro lado, estas apropiaciones tienen su impronta original, en la medida en que incorporan problemas distintos respecto de sus antecesores, como la comparación entre clase y sexo, de MacKinnon y la crítica a la división entre el espacio público y el ámbito privado, afianzada y renovada bajo el lema de “lo personal es político”.

En cualquier caso, las epistemologías feministas son producto de un movimiento tanto político e intelectual que marca un giro en relación con principios epistemológicos de larga tradición, como la corriente del positivismo empírico, fundado en el método científico y sostenido sobre ciertos criterios de validación a partir de la evidencia empírica, la verificación y el uso de la lógica deductiva. El método científico, definido en esos términos, asume que a través de la observación y la medición realizadas por un investigador neutral es posible obtener información objetiva acerca de la realidad.

Desde las epistemologías feministas se desafía la tradición positivista al poner en discusión la relación sujeto–objeto y la idea de objetividad. En este aspecto, la investigación feminista jurídica se alinea con tres corrientes de pensamiento: la hermenéutica, la teoría crítica y lo que en términos vagos se denomina pensamiento posmoderno. En cuanto a la objetividad, y en consonancia con la hermenéutica, desde los feminismos se discrepa con la posibilidad de estudiar cualquier acontecimiento sin dar cuenta de la situación de quien investiga. En línea con la teoría crítica, desde los feminismos se asume el conflicto como base para toda investigación, en la medida en que se considera que los intereses y las contradicciones sociales se reproducen en sistemas de dominación, lo cual socava cualquier intento de enfoque objetivo neutral o desinteresado. En cuanto al denominado pensamiento posmoderno, desde los feminismos se polemiza el concepto humanista de un sujeto racional con una autoconciencia sin fisuras y separable del entramado discursivo que da sentido a lo social. En esta misma dirección, desde los feminismos se objeta con firmeza la posibilidad de una realidad única o una verdad universal que dé cuenta de la realidad. Pero además, a partir de la década de 1990, se destaca entre los feminismos jurídicos la tendencia a focalizar el Derecho en su carácter discursivo. La condición productiva del discurso jurídico lleva a las investigadoras a construir sus trabajos a partir de micronarrativas de experiencias personales, en contraposición a las pretensiones de los grandes relatos de teorías o jurisprudencias feministas.

En relación con la productividad del discurso jurídico, una de las más destacables críticas feministas consiste en advertir la falencia del Derecho en lograr objetividad a través del uso del lenguaje neutro. La crítica apunta, por un lado, al modo en que el lenguaje jurídico refiere a la humanidad como conjunto universal a la vez que invisibiliza a quienes no se corresponden con el sujeto del Derecho androcéntrico. Por otro lado, si bien los cuerpos legislativos cuentan cada vez más con legislaciones específicas como estrategia para subsanar siglos de invisibilización, no obstante, desde la comprensión del carácter productivo del discurso se advierte la contribución del Derecho para codificar distintas definiciones, como, por ejemplo, la que opera en las figuras de “mujer” enunciadas en las legislaciones.

En América Latina, el debate en torno a las legislaciones específicas también encuentra su encauce en torno a los efectos productivos del discurso jurídico. Alberto Bovino advierte que en la medida en que los derechos son especificados y dirigidos en forma diferencial a las mujeres, el discurso jurídico construye una noción de mujer. En sintonía con los análisis de pensadoras estadounidenses (como Wendy Brown y Mary Joe Frug), Bovino acuña la categoría de “mujer normativa” (Bovino, 2000) para referirse a la figura jurídica que resulta tanto una abstracción homogeneizadora de un colectivo complejo como una nueva interpelación constitutiva de subjetividad. Junto con la voluntad de incorporar la voz de las mujeres en el Derecho, se presentan las experiencias de otras mujeres que son ocluidas tras la presunta universalidad de la Mujer en la letra de la ley. Las figuras jurídicas pretenden nombrar un referente que es complejo, múltiple y dinámico. A través de la figura de Mujer, el discurso jurídico produce la invisibilización de todas aquellas que no se corresponden con esa figura normativa.

Alda Facio señala otro efecto paradójico de los derechos de las mujeres. Facio plantea esta paradoja a partir las propuestas de regulación legislativa del trabajo doméstico.

El problema es que esta acción que sería “equitativa” no toma en cuenta que el hecho de que las mujeres sean las encargadas de hacer todo el trabajo doméstico produce discriminación no sólo porque no se les remunera a las mujeres por hacerlo, sino porque el hacerlo tiene el efecto de que tengan menos tiempo libre para hacer otras cosas, estén en una relación de subordinación con sus parejas que no hacen el trabajo doméstico y por más salario que recibieran por hacer el trabajo doméstico, éste no tiene posibilidades de ascenso u otras compensaciones que tienen otros trabajos. (Facio, 2013: 2)

En esta línea de análisis, Alicia Ruiz señala:

La incorporación de *la mujer* como sujeto de derecho supone un complejo proceso de asignación de sentidos en los términos de la ley. Las mujeres son interpeladas por el discurso jurídico y son *sujetos de derecho* según cómo y con los alcances que resultan de las múltiples formas en que el derecho se dirige a ellas. De la articulación de esas múltiples interpelaciones depende, en buena medida, lo que *la mujer* sea. (Ruiz, 2000: 28)

De este modo, las críticas latinoamericanas al Derecho se sirven de elementos del pensamiento postmoderno para formular sus lecturas de la especificación de los derechos de las mujeres. Por un lado, como lo plantean Facio y Ruiz, a través de los derechos de las mujeres, el discurso jurídico construye una Mujer que puede legitimar y reforzar aquellos mandatos o estereotipos que los feminismos buscan deconstruir. Por otro lado, según el análisis de Bovino, la inclusión de la Mujer en el discurso jurídico supone la codificación de un ideal abstracto que pretende dar cuenta de las experiencias y necesidades de las mujeres en su conjunto pero, en simultáneo, y de manera inevitable, muchas mujeres resultan invisibilizadas por esa misma figura.

## V. A MODO DE CIERRE

Las epistemologías feministas jurídicas son parte de las grandes corrientes críticas del siglo XX. La institucionalización de los FLS en la academia estadounidense posibilitó la sistematización de un cúmulo de pensamiento y acciones en el campo jurídico, desplegadas, desde los umbrales del Estado moderno, en distintas latitudes y con diferentes objetivos. En América Latina, las producciones jurídicas feministas se manifiestan hoy en pujante proliferación, en un escenario de escaso reconocimiento institucional y condiciones precarias de registro, investigación, publicación y difusión. En todo caso, los feminismos jurídicos latinoamericanos cuentan con un vasto legado proveniente de la academia estadounidense y europea, con un articulado creciente de investigaciones locales, y un vibrante cúmulo de conocimiento emergente de la praxis activista regional. Desde ese sólido andamiaje epistemológico y político, los colectivos feministas latinoamericanos encuentran el desafío de conjugar aquella herencia con una reflexión que atienda a los cuestionamientos de los grupos subalternizados por el Derecho, pero también por los feminismos legitimados, considerando que son discursos no solo androcéntricos sino también occidentales (eurocéntricos y blancos) los que sustentan los universales del Derecho.

Son múltiples los debates epistemológicos feministas en torno a las distintas corrientes de pensamiento, y también respecto de las propuestas feministas. Quizás este sea el gesto más coherente y honesto en un movimiento político e intelectual: la reflexión y autocrítica permanente, que, para los feminismos, no han sino afianzado una constante, aguda y prolífera producción en todos los ámbitos de incursión.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Bartlett, K. (2012). Feminist Legal Scholarship: a History through the Lens of the California Law Review. *California Law Review*, 100(2), 381-429

Bartlett, K. (1993). Feminist Legal Methods, en K. Weisberg (Ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 550-570

Belfiori, D. (2015). *Código Rosa*. Buenos Aires, Ediciones La parte maldita

Bovino, A. (2000). Delitos sexuales y justicia penal, en H. Birgin (Ed.), *Las trampas del poder punitivo. El género en el derecho penal*. Buenos Aires: Biblos, pp. 175-294

Costa, M. (2016). *Feminismos jurídicos*. Buenos Aires, Didot

- (2017). Feminismos jurídicos en Argentina, en P. Bergallo y A. Moreno, (coords.) *Hacia políticas judiciales de género*, pp. 237-260, Buenos Aires, Jusbaire Editorial
- Costa, M. y Lerussi, R. (2018). “Los feminismos jurídicos en la Argentina. Notas para pensar un campo emergente”. *Estudios Feministas*, 26(1), pp. 1-13
- Crenshaw, K. (1995). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics, en F. Olsen (Ed.), *Feminist Legal Theory I: Foundations and Outlooks*. New York: New York University Press, pp. 443-471
- Dalton, C. (1993). Where we stand: observations on the situation of feminist legal thought, en D. K. Weisberg (Ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 32-39
- Facio, A. (2013). ¿Igualdad o equidad? *América Latina Genera*, 1
- Frug, M. (1995). A postmodern legal manifesto, en Frances Olsen (Ed.), *Feminist Legal Theory I: Foundations and Outlooks*. Nueva York: New York University Press, pp. 491-521
- Halley, J. (2009). Take a break from feminism? *Feminist legal studies*, 1, 420-444
- MacKinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Valencia: Ediciones Cátedra
- Ruiz, A. (2000). De las mujeres y el derecho, en Ax Ruiz (Ed.), *La identidad femenina y el discurso del derecho*. Buenos Aires: Biblos, pp. 9-28
- Scales, A. (1993). The emergence of feminist jurisprudence: An essay, en K. Weisberg (Ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 40-57
- Weisberg, K. (1993). Introduction, en *Feminist legal theory. Foundations*. Philadelphia: Temple University Press, pp. xv-xx

# DAR À LUZ NAS SOMBRAS

HELOÍSA CAMARGO CAMPOS

# DAR À LUZ AS SOMBRAS - A MATERNIDADE DENTRO DOS PRESÍDIOS BRASILEIROS

## I. INTRODUÇÃO

Na história do pensamento Ocidental, a ideia de que mulheres possuem o peso do poder da reprodução trouxe impactos diretos sobre suas identidades constantemente reprimidas, moldadas e invisibilizadas. As mulheres, quando subversivas, consideradas criminosas, imorais são vistas como uma afronta à lógica familiar, política, social, religiosa hegemônicas. Àquelas que não se encaixam na forma, que não se enquadram na estrutura hegemônica de organização social, resta a punição e a correção. É com esse pretexto que nascem as penitenciárias femininas. As estruturas prisionais expressam claramente o descaso com cada mulher, cada filha, cada irmã, cada mãe.

Esta pesquisa, nesse sentido, consiste em um mapeamento bibliográfico e documental sobre a maternidade nas prisões brasileiras. Para isso, partindo de aspectos históricos da formação prisional feminina, será apresentado um levantamento de dados sobre a situação da mulher encarcerada no Brasil. Em seguida, a compreensão de maternidade e suas alterações na situação prisional serão analisadas. Trata-se de questionar a função da maternidade nessa condição, avaliando suas ressignificações, reafirmações das lógica sexista, percebendo as violências e violações institucionais e do sistema de punição.

## II. MULHER ENCARCERADA: LÓGICAS SEXISTAS INSTITUCIONAIS

Historicamente, os sistemas prisionais para mulheres são recentes. Isso não significa que não existiam lugares de encarceramento, compreendidos como lugares de cura, trabalho, aprimoramento moral, espiritual. Todavia, a compreensão criminal na qual mulheres são consideradas criminosas, infratoras da lei e, conseqüentemente punidas por isso com uma estrutura institucional desenvolve-se a partir do século XVII e XIX. O primeiro presídio exclusivamente feminino que se tem notícia é do ano de 1645 e se localizava na Holanda, em Amsterdã. (Freitas 2014: 1) O Brasil começaria a construir o sistema prisional com o Conselho Penitenciário em 1924 e, a partir de 1930, criando políticas prisionais e instituições específicas. Em 1940, São Paulo sedia a primeira unidade carcerária feminina do Brasil. (Artur 2017: 22)

Obviamente, a noção de punição, encarceramento, afastamento da sociedade é anterior a essa época. Entretanto, instituições de Estado, como práticas jurídicas, legais, laicas e de separação por sexo vão surgindo depois de 1930. O Estado elaborou, em 1930, o Regimento das Correções, em 1934, criou-se o Fundo e o Selo Penitenciário; em 1935; o Código Penitenciário da República e, em 1940, entra em vigor o novo Código Penal. (Arthur 2009: 2)

Como diria Foucault, no século XVII, se desenvolveu a noção de que “o castigo deve ter a humanidade como medida”. (Foucault 1997: 70) A punição desloca-se de uma vingança do soberano para à defesa da sociedade. Nesse contexto, podemos compreender noções de humanidade, noções de “justiça”, noções de crime, noções de sociedade que são guiadas pelo clamor de punição como mantenedora da ordem e poder. Essa lógica aplicada a homens tem o formato hegemônico na organização das estruturas e políticas. E, se torna complexa, quando as mulheres começam a ser consideradas criminosas no sentido moderno do conceito.

Essa lógica pode ser percebida nas ações e locais religiosos de correção e na precária invenção do sistema de Estado de cárcere para as mulheres. No Brasil, a penitenciária de

Tremembé, comandada por mais de três décadas por um grupo religioso chamado Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor, está em funcionamento até hoje. Na época de sua criação, o período do Estado Novo, os crimes praticados por mulheres em sua maioria eram tratados como desvios de comportamento por não estarem em ambientes aos quais pertenciam, no caso, domésticos. Pode-se presumir, então, que a maior parte das penas cumpridas consistia em ser treinada novamente para exercer atividades domésticas.

As prisões e casas de correção de mulheres se guiavam pelo modelo da casa-convento. [...] A oração e os afazeres domésticos eram considerados fundamentais no processo de recuperação das delinquentes. As detentas eram obrigadas a trabalhar em tarefas “próprias” de seu sexo (costurar, lavar, cozinhar) e, quando se considerava apropriado, levavam-nas para trabalhar como empregadas domésticas nas casas de famílias decentes, com a finalidade de completar sua “recuperação” sob a supervisão dos patrões.

Na década de 1920, pouco a pouco, o Estado passaria a exercer uma maior autoridade sobre as mulheres presas, mas, ainda assim, em algumas ocasiões, as prisões femininas foram postas sob a administração de ordens religiosas. A discussão sobre a quem estas criminosas pertencem continuaria até boa parte do século XX. (Aguirre 2009: 51)

Segundo a historiadora Angela Teixeira Artur, a forma como a penitenciária foi instalada reflete a vontade do Estado da época de institucionalizar as relações humanas. O grupo religioso se torna a opção a atender a demanda não apenas por interesse de catequizar as mulheres, mas também há a questão política e econômica. O grupo recebe uma quantia como remuneração e ainda ganha uma maior visibilidade e status para dentro do ambiente religioso, que é predominantemente masculino. (Artur 2017: 177)

Por anos, as infrações, por assim dizer, cometidas pelas mulheres foram "corrigidas" por seus pais e maridos. Os homens, fortes e morais, possuíam este papel. Tanto que, até o final do século XVII, a criminalidade feminina estava associada diretamente a feitiçaria, sendo que todas as mulheres com comportamentos subversivos eram vistas como bruxas. Além da cidadania, a humanidade também é privada das mulheres desde muito tempo do surgimento da lógica da privação de liberdade como punição. Buglione (2000) observa que os crimes cometidos pelas mulheres historicamente podem ser classificados como "delitos de gênero", sendo relacionados a aborto, infanticídio, homicídio passional, abandono de recém-nascido, furtos e delitos relacionados, direta ou indiretamente, ao parceiro.

Conforme Natália Lago (2015), o produto da identidade feminina criado pela sociedade está refletido nos delitos cometidos por elas. As mulheres brasileiras encarceradas “[...] atribuem valor às suas famílias e constroem noções a esse respeito que dialogam como argumento ou como contra-argumento com outras concepções de família presentes no cárcere [...]” (Lago 2015: 169). Os crimes cometidos, os julgamentos, as penas, a punição atribuídos às mulheres não estão isentos a toda lógica de gênero de uma sociedade. A prisão não apaga relações, sentidos, identidades construídos antes. E, como Lago, identifica, as prisões são porosas com os outros campos de vida. Apesar das modificações, a prisão não é um tempo-espaço totalizante em sua negação de liberdade. (Lago 2015: 170) E nisso, a presença da família, considerando sua complexidade e dinamicidade, está presente. “Família é, portanto, uma “categoria nativa” que ajuda a elaborar significados para as experiências dessas mulheres com a prisão”. (Lago 2015: 169-170)

A estruturação física, temporal, antropológica, arquitetônica, sociológica dos presídios brasileiros é masculina. O corpo feminino é um problema para essa estrutura. Questões de saúde, de visitas íntimas, da relação com a família, as questões emocionais são complicadores para a constituição masculinizante da punição. (Lima et al 2013) Os casos de violência sexual dentro das

unidades carcerárias femininas são grandes, e muitos fetos surgem deste tipo de relação. A maioria das mulheres nestas condições só tem contato com outras mulheres quando já estão dentro da penitenciária. “Existe um protecionismo discriminatório quando se trata de questões que envolve a sexualidade feminina, sendo a mulher presa desestimulada em sua vida sexual devido a burocratização para o acesso à visita conjugal”. (Buglione 2000: s. p.)

Lago afirma que “a prisão está no mundo”. (Lago 2016: 1) Se a nossa sociedade ainda funciona fundamentada em uma lógica machista, homofóbica e racista, as instituições também serão assim, pois são feitas por pessoas e fundamentadas acerca dos valores delas. “Prender é definir quais comportamentos são aceitos na sociedade. Se restitui na cadeia o que é ser mulher e o dever ser feminino”. (Lago 2016: 1) A hierarquia social que se fundamenta em uma moral cristã, heteronormativa, sexista que oprime as mulheres, cria um sistema prisional misógeno e opressor. “Se a presa é mãe, é comum a pergunta ‘mas ela não pensou nos filhos antes de cometer o crime?’ A mulher é julgada não só pelo crime que cometeu, mas também pelos papéis que foram socialmente atribuídos a ela”. (Lago 2016: 1)

A demora do reconhecimento das mulheres como cidadãs causa o atraso do sistema prisional em comparação ao masculino. E as relações familiares, o papel da mulher, as atribuições de identidades, funções, as limitações sobre a sexualidade, sobre o corpo contribuem mais e mais com a negação de direitos às mulheres encarceradas. Podemos afirmar que a “categoria nativa - família” (Lago 2015) que constitui as experiências das mulheres encarceradas - ao mesmo tempo, enaltecida socialmente e moralmente, é um epicentro que acarreta outras violações. Isso desemboca no que podemos afirmar como “demarcadores de gênero” no sistema prisional brasileiro que, imersos na lógica sexista histórica, limitam, cerceiam a construção de direitos das mulheres encarceradas.

### III. O ROSTO DAS MULHERES PRESAS NO BRASIL

Conforme dados brasileiros elaborados no documento governamental - Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN Mulheres de junho de 2014, a quinta maior população carcerária feminina do mundo é do Brasil. Com cerca de 37.380 mulheres (6,4% da população total), o Brasil fica atrás apenas de países como Tailândia, Rússia, China e Estados Unidos, este último possui uma assustadora população de 205.400 mulheres presas. Como se isso não fosse preocupante o bastante, entre 2010 e 2014, o número de mulheres encarceradas no Brasil aumentou 567,4%. A população masculina encarcerada, nesse mesmo período, cresceu apenas 220,20%. (Brasil 2014) Segundo dados do Institute for Criminal Policy Research e o relatório World Female Imprisonment List de 2014, a população carcerária feminina aumentou cerca de 50% entre os anos de 2010 e 2014, pulando de 466 mil para 700 mil mulheres presas no mundo inteiro. (Institute for Criminal Policy Research 2014)

Segundo dados da INFOPEN, se analisarmos a situação de cada uma das unidades da federação, veremos que a maior população carcerária no Brasil, tanto masculina quanto feminina, pertence a São Paulo, que dos 43.359.005 habitantes, cerca de 214.843 estão presas. (Brasil 2014) Das 22.258.422 mulheres presentes no estado, 14.810 estão presas. Porém, o estado com maior crescimento percentual de mulheres em situação carcerária é Alagoas, com um preocupante número de 444%.

Qual o motivo de tantas prisões femininas em um período tão curto de tempo? Ainda segundo a Infopen, cerca de 68% das mulheres acabam nessas condições devido a crimes relacionados ao tráfico de drogas ilícitas, em maioria exercendo alguma função relacionada a distribuição e pequeno comércio, dificilmente estando relacionadas a grandes esquemas de

tráfico. Logo após, temos furtos (9%), roubo (8%), homicídio (7%) e desarmamento (3%). A maior parte delas é condenada a 4 até 8 anos de prisão (35%). (Brasil 2014)

A massiva maioria das mulheres é negra (68%), ou seja, duas em cada três presas são negras. São predominantemente jovens, entre 18 e 29 anos (50%), solteiras (57%) e sequer completaram o ensino fundamental (50%). Apenas 1% das mulheres privadas de liberdade concluíram o ensino superior (junho de 2014). O percentual de 45% das mulheres se encontra em regime fechado, sendo que cerca de 11.269 são presas sem sequer serem condenadas. Estes dados nos mostram que a desigualdade na distribuição de renda afeta o sistema carcerário brasileiro.

Há 103 presídios exclusivamente femininos no Brasil, o que, em comparação com o número de presídios masculinos (1070) e mistos (239), é um número alarmantemente pequeno. As condições são precárias e há casos em que quatro pessoas ocupam apenas uma vaga. Além disso, mulheres gestantes em unidades mistas dificilmente terão celas adequadas para suas necessidades, sendo que apenas 6% destas as possui. Nas unidades exclusivamente femininas a situação é um pouco melhor, sendo que 34% possuem a infraestrutura exigida, mas ainda é um número pequeno em comparação a quantidade de presídios. Dentro dos presídios, as atividades laborais exercidas por mulheres é maior do que entre a população masculina encarcerada. São 30% da população de mulheres em atividades laborais, entre os homens, trata-se de 14,3%. (Brasil 2014)

A mulher presa pode ser considerada chefe de família (31%). Do total da população feminina encarcerada, “80% são mães e responsáveis principais, ou mesmo únicas, pelos cuidados de filhas e filhos, motivo pelo qual os efeitos do encarceramento feminino geram outras graves consequências sociais”. (Agência Brasil 2017: 1)

No pedido de informações ao Ministério da Justiça, o ministro Ricardo Lewandowski solicitou que fossem identificadas todas as mulheres grávidas ou mães de crianças no cárcere. Apenas dez estados disponibilizaram os dados, enviando os nomes de 113 mulheres gestantes ou com filhos que as acompanham no cárcere, distribuídas por 41 unidades prisionais. Organizações de defesa dos direitos das mulheres, no entanto, estimam que esse número seja bem maior.

[...] a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) analisou a situação da população feminina encarcerada que vive com filhos [...]. A Fiocruz diagnosticou que 36% delas não tiveram acesso adequado à assistência pré-natal; 15% afirmaram ter sofrido algum tipo de violência; 32% das grávidas presas não fizeram teste de sífilis e 4,6% das crianças nasceram com a forma congênita da doença. (Agência Brasil 2017: 1)

Segundo dados levantados pela Agência Brasil (2017), a situação das mulheres encarceradas é agravada, pois, socialmente, mulheres – na lógica de punição existente - não poderiam ser consideradas como indivíduos. A penalidade de uma mulher privada de liberdade afeta toda uma estrutura de relações, toda uma organização familiar. Mesmo que problematizando essa carga sobre a mulher acerca da responsabilidade pela família, o sistema prisional incide em outras violações quando não garante direitos decorrentes dessa posição/tarefa das mulheres na sociedade.

‘A preocupação da Defensoria é com a proteção que deve ser garantida tanto à gestante quanto às mães que têm crianças pequenas que dependem dela. A prioridade dada nesses casos deve ser ao bem-estar das crianças, a fim de evitar que ela seja criada no ambiente do cárcere’ [...]. (Agência Brasil 2017: 1)

As informações foram enviadas ao Supremo Tribunal Federal (STF), [...] por solicitação do ministro Ricardo Lewandowski, em decisão que deu seguimento a um pedido de *habeas corpus* que pretende libertar todas as mulheres grávidas, puérperas (que deram à luz em até 45 dias) ou mães de crianças com até 12 anos de idade sob sua responsabilidade que estejam presas

provisoriamente, ou seja, encarceradas ainda sem condenação definitiva da Justiça. De todas as mulheres presas atualmente no país, 43% ainda não tiveram seus casos julgados em definitivo. (Agência Brasil 2017: 1)

Em suma, mulheres negras, solteiras, porém chefes de família, mães, muitas sem o ensino fundamental completo presas por envolvimento no tráfico de drogas compõe o sistema prisional brasileiro. Claro, os dados indicam o perfil, não demonstram a complexidade das identidades e relações. Cabe perceber que o sistema prisional reflete a desigualdade econômica, o racismo, a estrutura familiar centrada na figura materna, a precária escolaridade. E, no caso específico das mulheres, se a maioria dos crimes, contravenções cometidos refere-se ao tráfico de drogas ilícitas, há toda uma estrutura social, política, econômica, cultural em jogo.

Com o aumento de quase 700% da população encarcerada feminina e com o percentual de 80% de mulheres mães ou responsáveis únicas por filhos e filhas, não há como a maternidade não ser problematizada como agravante do sistema de punição brasileiro. Não se trata de afirmar que as relações são afetadas unicamente no caso das mulheres, mas antes, afirmar que há uma distinção, um impacto diferenciado, novas modalidades de punição nas relações estabelecidas. Isso demanda considerar que a paternagem e a maternagem possuem impactos, encargos e formações de identidades distintos. A maternidade está muito além do desejo. (Colares; Martins 2016) Há a hegemonia sexista que liberou o homem para a atuação no espaço público apartada de suas relações familiares. No caso das mulheres, há um acúmulo, isto é, mesmo conquistando funções e posições no mundo público, somam-se as atribuições domésticas/familiares.

Esses dados – das tipologias dos crimes, do lugar social, econômico, étnico – analisado com as distinções de relações familiares – revelam o agravante da invenção de um sistema prisional que considera “crimes” unicamente como ações individuais, isolando indivíduos. No caso brasileiro, a pessoa encarcerada é reflexo de violações originárias, primárias da própria organização social e estatal. A punição em nada modifica ações quando a causa é resultado de desigualdades e violências, violações primárias societárias.

#### IV. PERPEÇÕES DE MATERNIDADE NO CÁRCERE

Quando falamos a respeito dos direitos fundamentais que devem ser assegurados as mulheres, um dos que mais se encontra em situação de risco quanto esta se vê em situação de cárcere é o direito à maternidade. (Carneiro; Veríssimo, 2016) Não só pela dificuldade enfrentada para a realização de visitas íntimas, a solidão, o abandono, os problemas psíquicos, as violências sexuais recorrentes dentro da estrutura prisional, as violências decorrentes da homofobia institucionalizada, mas também quando se trata da estrutura básica para a gestação, concepção e cuidado do recém-nascido (Leal et al 2016; Galvão; Davim 2013; Diuana et al 2016; Davim; Lima 2016). Apenas 3% dos presídios mistos possui berçários e centros de referência materno-infantil, enquanto em femininos o número sobe para 32%. Apenas 5% das unidades femininas possui creche, sendo que não há registro de nenhuma em unidades mistas. (Brasil 2014)

Esta talvez tenha sido a principal motivação para a criação do *habeas corpus* 143.641, que prevê que as mulheres em situação de prisão preventiva que estejam gestando ou que possuam filhos de até doze anos poderão cumprir regime domiciliar. Ressaltamos que não se trata de crimes mais graves como homicídio, mas sim os que possuem maior incidência e se restringe a prisão preventiva, não se tratando da pena em si, que deve ser cumprida como o juiz deliberar. Apesar de ser uma grande vitória para a população feminina, devemos ter em mente que não foi uma decisão tomada visando à saúde e o bem-estar feminino, mas sim os direitos do nascituro e da criança. A vida de um feto continua a valer bem mais do que de uma mulher. (Nexo 2018;

Cunico; Brasil; Barcinski 2015) E, caso nada seja feito, crianças acabam presas da mesma forma que suas mães. (Gomes; Barros; Bastos 2016)

A narrativa sexista, patriarcal se insere nas lógicas da organização da vida construindo o conceito acerca da figura materna, a qual é tornada natural, se torna natural a ação/função do cuidado, coloca como necessária uma realização biológica reprodutora para a realização da mulher, padroniza a plena doação, sacrifício pela vida gerada de seu corpo. A partir do “[...] século XIX, a mulher passa a ser exaltada e reconhecida, adquire maior valorização social passando a ser responsável pelo lar e pela criação dos novos cidadãos”. (Colares; Martins 2016: 44) Se essa compreensão for analisada na lógica prisional, a maternidade pode servir como moeda de troca, como um meio de exigir direitos, possuindo outro olhar sobre sua condição de encarcerada. “Dessa forma, a mulher recebe a conotação de sempre servir a sociedade, uma produtora biológica que não teria voz, que não existiria como um ser individual, anulando-se o desejo, anulando-se o sujeito”. (Colares; Martins 2016: 44)

A maternidade não é um instinto inato, não é algo que nasce no interior do âmago de todos os seres do sexo feminino. Ela é uma construção social histórica que adquire os moldes de cada época, porém sendo imutável o caráter de anormal àquela que não pretende gestar um filho em algum momento da vida. A maternidade se torna compulsória quando todos os meios de socialização que cercam as mulheres desde cedo às dizem que este é um movimento natural e uma etapa da vida como qualquer outra, criando assim adultas que terão isso impresso em seus objetivos de vida. Segundo Badinter (1985), o amor materno é um mito, sendo volátil e facilmente quebrável como qualquer outro sentimento de afeto. Não está inscrito na natureza feminina, mas sim construído. Uma mãe pode ser indiferente à existência do filho, pode ter um sentimento forte ou até um apego saudável e não um laço transcendental como desde cedo nos é apresentado.

Sendo um mito e pertencente às construções sociais, formador das identidades das mulheres, a maternidade no contexto prisional acarreta em novas formas de violência e violações, afetando as várias pessoas nessa relação. A gestação dentro da prisão e as responsabilidades demandadas com filhos e filhas requerem modificações das lógicas de punição. Afinal, apesar da suspensão temporária do direito de ir e vir, os direitos à reprodução devem ser assegurados.

A diferença entre a maternidade externa em comparação a presente nos presídios é gritante. Embora, em ambas, o papel social de mãe supere o de mulher, sendo que nas duas situações estas são tratadas como tal, muitas vezes sem ter considerado por outros o fato de serem mais do que mulheres que deram à luz, reforçando um estereótipo por nós muito combatido. O ato de resumir as mulheres somente ao papel materno que exercem torna as políticas internas e externas ao presídio excludentes, colocando sempre o direito do feto acima daquela que o gesta. Fala-se de direito à vida, mas não se trata do direito que garanti-la àqueles que já a possuem. A vida do feto vale mais do que a da mulher. (Carneiro; Veríssimo 2016)

Para além das discussões sobre a permanência ou não dos bebês junto às suas mães no ambiente prisional, entendemos que a própria experiência da maternidade no cárcere deve ser discutida. Assim, questões como o que é ser mãe na prisão e quais as representações e os eventuais privilégios associados às mães neste contexto configuram-se como temas relevantes nesta discussão. (Cunico, Brasil, Barcinski 2015: 512)

Diniz (2015) escreve sobre esta invisibilizada situação em seu livro "Cadeia". Há relatos como "Recordista", em que conta a história de Viviane, uma mulher que negociava as crianças que gerava em troca de dinheiro para se manter dentro do presídio, e como "Despedida", "Sina" e "Menino-Rei", onde fala sobre o processo de entregar um filho para viver fora do presídio. O que estes três relatos têm em comum é a falta de humanização do processo. Para manter uma

criança dentro de um destes ambientes é necessária uma estrutura e, se não há, não existe discussão, ou ela é entregue a algum familiar de sangue ou a um abrigo. Não há estruturas suficientes para manter uma criança, tampouco para dar o aporte necessário para a mãe que fica, de braços vazios.

O bem da criança e do nascituro e a garantia de seus direitos são tomados sempre como prioridade, mas não se compreende a lógica de que a forma como as coisas funcionam, não funciona. O efeito dominó que leva os maridos para o tráfico, logo as mulheres e tão logo seus filhos que se verão como abandonados é evitável, mas é preciso enxergar a estrutura e reformá-la de forma que o primeiro passo nunca aconteça, para nunca ferirmos os direitos do terceiro.

A maternidade é um “[...] como construto multidimensional que remete à diversidade cultural e de classe”. (Arendell, 2000) A maternidade no contexto do cárcere precisa ser vista além das noções idealizadoras, sexistas, patriarcais herdadas, embora, justamente nesse contexto esse papel é reforçado. No contexto prisional, a complexidade da maternidade acontece numa violação do Estado – que não possibilita condições para seu exercício; há o impacto na identidade das mulheres, ora sentindo-se culpadas ou enxergando na maternidade possibilidades de novos começos; e ainda há a maternidade como um instrumento de garantia, controle ou barganha – os filhos e as filhas possibilitam direitos, benefícios ou uma posição distinta. (Viafore 2005) Isso reitera as noções “idealizadoras” da maternidade que ainda garantem uma consideração distinta, respeito e responsabilização que estende à mãe. “A maternidade ainda confere a ela um papel respeitável na sociedade”. (Pimentel 2013; Ribeiro 2007)

[...] é a partir da centralidade do papel materno como definidor do estatuto feminino que os estudos feministas problematizam a maternidade como uma armadilha social às mulheres. Entendemos que a utilização da maternidade como um mecanismo de controle acontece dentro e fora do cárcere. No entanto, no contexto prisional estes mecanismos são mais explícitos, mais justificados e mais legitimados, em especial quando associados à possibilidade de ressocialização. (Cunico; Brasil; Barcinski 2015: 521)

Dentro do contexto prisional, a maternidade é um julgamento moral, social da identidade da mulher. Há o regulador de considerar “más” ou “boas” mães, julgado pela função do cuidado, do zelo, do sacrifício. E isso é uma possibilidade de salvação, redenção de si mesma, uma possibilidade de recomeço pela função da maternidade.

[...] é importante considerarmos que a maternidade, especialmente na prisão, pode assumir a função de empoderamento para as mulheres, cujo ideal de mãe permeia todo o processo identificatório, fazendo com que busquem nesta identidade a possibilidade de engajar-se a um ofício socialmente elevado. Por mais que a identidade materna restrinja a mulher à passividade e à repressão, ela representa simultaneamente a possibilidade de elevação a um status social privilegiado. (Cunico; Brasil; Barcinski 2015: 522)

Se para as mulheres, de modo geral, a maternidade se configura como uma experiência complexa, para aquelas que estão privadas de liberdade ela adquire nuances ainda maiores, o que faz com que dificilmente se enquadrem no personagem da mãe normativa. Isto porque o próprio ato transgressor que deu origem ao cárcere é visto como um ato egoísta, uma vez que acarretou na distância e na ausência forçada da mãe para com seus filhos. Sendo assim, a própria reclusão faz com que estas mulheres não alcancem o ideal do que é frequentemente associado à boa mãe. (Cunico; Brasil; Barcinski 2015: 524)

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutir a ideia de maternidade é fundamental em todas as esferas da organização humana. Todavia, no contexto prisional, sua realização revela a múltipla e complexa ineficácia dos sistemas de punição. A situação das mulheres encarceradas no Brasil é uma constante violação dos direitos básicos. O recente aumento de 700% da população feminina encarcerada, aliado aos dados de mulheres negras, pobres, chefes de família, mães indica que há um extermínio de um segmento populacional. Sistema prisional não se justifica com argumentos de segurança, de correção, de manutenção da ordem, de punição e prevenção de delitos e crimes, ao contrário, o que testemunhamos no Brasil é um genocídio legal, oficial e aceito pela população.

As prisões foram estruturadas por uma lógica masculina e sexista. O corpo da mulher, as atribuições sociais da mulher, as demandas e compreensões sociais, culturais da mulher aumentam a problemática quando estas se encontram encarceradas. Isto é, mulheres presas demandam uma outra lógica para que outros direitos não sejam violados, desde questões de saúde, de reprodução, de sexualidade, dos núcleos de relações, da noção de família. A violência assume outros contornos, agravados pela lógica de punição. Problemático ainda são as tipologias criminais, os atos criminosos que levam à mulher ao encarceramento, majoritariamente o tráfico de drogas ilícitas. Isso é agravante, pois não são crimes decorrentes de ações, indivíduos isolados. Trata-se da falência da organização social que decorre da ineficácia do Estado de Direito e da permanência das desigualdades econômicas e sociais brasileiras.

A maternidade – considerando a complexidade como uma construção social, cultural, religiosa, política sobre a vida das mulheres – é envolta a padrões sexistas que são reforçados na situação prisional. De um lado, percebe-se a violação nas condições da maternidade das mulheres encarceradas, não há garantias de ações de saúde, não há possibilidades de seu exercício. O impacto dessas violências e violações desestrutura a lógica da responsabilização da mulher pela família, acarretando na punição de seus filhos e filhas. De outro lado, a maternidade possui uma função de empoderamento para as mulheres. As mulheres encarceradas enxergam na função de mãe uma possibilidade de redenção, de reinserção. Ser mãe nas condições de presídio possibilita uma mudança de status. A complexidade da maternidade pode ser percebida como formas de controle, viabilidades de reinserção social, instrumentos de obtenção de privilégios ou direitos, instrumento para argumentar favoravelmente à ressocialização. Todavia, o que não permanece é a lógica da punição individual na qual o sistema prisional é construído. Antes do ato do crime individual cometido pela maioria das mulheres encarceradas, o ato violador se encontra na organização social, na constituição do Estado de Direito. Se mulheres negras, pobres, chefes de família se encontram presas, é porque as possibilidades de vida já foram historicamente negadas.

## VI. REFERÊNCIAS

ARENDELL, T. (2000): Conceiving and investigating motherhood: The decade's scholarship. *Journal of Marriage and Family*, v. 62, n. 4, p. 1192-1207.

AGÊNCIA BRASIL. (2017): *População carcerária feminina cresce 700% em dezesseis anos no Brasil*. Reportagem de Felipe Pontes e Helena Martins. Brasília, 26 ago. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-08/populacao-carceraria-feminina-cresce-700-em-dezesseis-anos-no>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

AGUIRRE, Carlos. (2009): Cárcere e sociedade na América Latina, 1800-1940. In: MAIA, Clarisa Nunes et al. (Org.). *História das prisões no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 38-39. v. I.

ARTUR, Angela Teixeira. (2017): *Práticas do encarceramento feminino*: presas, presídios e freiras. 2017. 239 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-04082017-193834/>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

BADINTER, E. (1985): *Um amor conquistado*: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BRASIL. Ministério da Justiça. (2014): *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN Mulheres* - junho de 2014. Departamento Penitenciário Nacional – Ministério da Justiça. Brasília, 2014. Disponível em: <<http://www.justica.gov.br/news/estudo-traca-perfil-da-populacao-penitenciaria-feminina-no-brasil/relatorio-infopen-mulheres.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

BUGLIONE, Samantha. (2000): A mulher enquanto metáfora do Direito Penal. *Revista Jus Navigandi*, Teresina, ano 5, n. 38, jan., 2000. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/946>>. Acesso em: 1 maio 2018.

CARNEIRO, Z. S.; VERÍSSIMO, M. de L. Ó. R. (2016): Gestação e desenvolvimento de bebês em situação de cárcere. *Extensão em Ação*, Fortaleza, v. 2, n.11, p. 39-49, jul./out. Disponível em: <<http://www.revistaprex.ufc.br/index.php/EXTA/article/view/321/169>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

COLARES, Sthephany Caroliny dos Santos; MARTINS, Ruimarisa Pena Monteiro. (2016): Maternidade: uma construção social além do desejo. *Revista de Iniciação Científica da Universidade Vale do Rio Verde*, v. 6, n. 1, p. 42-47. Disponível em: <<http://periodicos.unincor.br/index.php/iniciacaocientifica/article/view/2654/2290>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

CUNICO, Sabrina Daiana; BRASIL, Marina Valentim; BARCINSKI, Mariana. (2015): A maternidade no contexto do cárcere: uma revisão sistemática. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 509-528, jul. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812015000200005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812015000200005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 26 abr. 2018.

DAVIM, Brenda Karolina Guedes; LIMA, Cátia Santos. (2016): Criminalidade feminina: desestabilidade familiar e as várias faces do abandono. *Revista Transgressões*. Ciências criminais em debate. v. 4, n. 2, p. 138-157, nov. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/transgressoes/article/view/11791/8269>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

DINIZ, Débora. (2015): *Cadeia*: Relatos sobre mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DIUANA, Vilma et al. (2016): Direitos reprodutivos das mulheres no sistema penitenciário: tensões e desafios na transformação da realidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 21, n. 7, p. 2041-2050. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232016000702041&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232016000702041&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 1 jun. 2018.

FOUCAULT, Michel. (1997): *Vigiar e punir*. Nascimento da prisão. 3. ed. Petrópolis: Vozes.

FREITAS, Cláudia Regina Miranda de. (2014): O cárcere feminino: do surgimento às recentes modificações introduzidas pela lei de execução penal. *Revista Pensar Direito*, v. 5, n. 1, jan.

p. 1-19. Disponível em: <<http://revistapensar.com.br/direito/artigo/no=a187.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

GALVÃO, Mayana Camila Barbosa; DAVIM, Rejane Marie Barbosa. (2013): Ausência de assistência à gestante em situação de cárcere penitenciário. *Cogitare Enfermagem*, v. 18, n. 3, p. 452-459, jul./set. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/4836/483649281005.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

GOMES, Dámaris Lana Custódio; BARROS, Julia Rodrigues Monteiro; BASTOS, Vanessa Alves. (2016): *Mães presas, filhos condenados: uma análise jurídica e social*. 2016. 79 f. Documentário (Curso de Direito) – Escola de Direito - Universidade Católica de Brasília, Brasília. Disponível em: <<https://repositorio.ucb.br/jspui/bitstream/123456789/8755/1/D%C3%A1marisLanaCust%C3%B3dioGomesTCCGraduacao2016.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

INSTITUTE FOR CRIMINAL POLICY RESEARCH. (2013): *World Female Imprisonment List*. 3 ed. London: Birkbeck - University of London. Disponível em: <[http://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/world\\_female\\_imprisonment\\_list\\_third\\_edition\\_0.pdf](http://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/world_female_imprisonment_list_third_edition_0.pdf)>. Acesso em: 1 jun. 2018.

LEAL, Maria do Carmo et al. (2016): Nascer na prisão: gestação e parto atrás das grades no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 21, n. 7, p. 2061-2070. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/630/63046188008.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

LIMA, Gigliola Marcos Bernardo de et al. (2013): Mulheres no cárcere: significados e práticas cotidianas de enfrentamento com ênfase na resiliência. *Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 98, p. 446-456, jul./set. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sdeb/v37n98/a08v37n98.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

LIMA, Marcia de. (2006): *Da visita íntima à intimidade da visita: a mulher no sistema prisional*. 2006. 106 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Materno Infantil) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/6/6136/tde-24032008-085201/pt-br.php>>. Acesso em: 21 abr. 2018.

LAGO, Natália. (2016): In: PONTE JORNALISMO. Reportagem Alê Alves. *Ser mulher em um sistema prisional feito por e para homens*. Ponte: direitos humanos, justiça, segurança pública. Disponível em: <<https://ponte.org/ser-mulher-em-um-sistema-prisional-feito-por-e-para-homens/>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

LAGO, Natália Bouças do. (2015): Quando elas aparecem. Notas sobre mulheres na prisão, gênero e família. *Novos Debates*, v. 2, n. 1, p. 168-177, jan. Disponível em: <<http://novosdebates.abant.org.br/index.php/numero-atual/forum-v2n1/145-v2-n1/forum-v2n1/194-quando-elas-aparecem-notas-sobre-mulheres-na-prisao-genero-e-familia>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

NEXO JORNAL LTDA. (2018): *STF aprova habeas corpus coletivo para mães*. Qual o impacto da decisão? Reportagem de Juliana Domingos de Lima, 21 fev.; atual. 07 mar. <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/02/21/STF-aprova-habeas-corpus-coletivo-para-m%C3%A3es.-Qual-o-impacto-da-decis%C3%A3o>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

PIMENTEL, Elaine. (2013): O lado oculto das prisões femininas: representações dos sentimentos em torno do crime e da pena. *Latitude*, v. 7, n.2, p. 51-68. Disponível em: <<http://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/1288/pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

RIBEIRO, Fernanda Bittencourt. (2007): Maternidades à margem: gravidez e nascimento numa instituição de proteção à infância. *História: Questões & Debates*, v. 47, p. 139-155. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/12114/8475>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

VIAFORE, Daniele. (2005): A gravidez no cárcere Brasileiro: uma análise da Penitenciária Feminina Madre Pelletier. *Direito & Justiça*, ano XXVII , v. 31, n. 2, p. 91-108. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fadir/article/view/571/401>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

**QUESTÕES DE FILOSOFIA E GÊNERO  
NA LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA**

CARVALHO, FLÁVIO JOSÉ DE

# QUESTÕES DE FILOSOFIA E GÊNERO NA LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA.

## I. À GUIA DE CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Foucault declarou, em seus últimos escritos e comunicações públicas, que o problema e o projeto da subjetivação na contemporaneidade se vinculam à condição do indivíduo assumir-se como autor de sua própria existência e fazê-lo como quem constrói uma obra de arte, do modo mais autoral e belo possível. Deleuze e Guatarri divulgam que a atividade pertinente ao âmbito das artes vincula-se à criação de afectos e perceptos, compreensões da realidade que no mesmo tempo que a comunicam também a modelam. O papel da arte não se limita à expressão sensorial ou diletante. Reconhecemos na atividade poética a criação de discursos de verdade sobre a realidade e sobre a existência, que podem destruir/construir os papéis e as ações sociais dos indivíduos. O discurso literário comporta a potência de oportunizar a construção, bem como a destruição de tais papéis e ações.

O presente artigo possui dois grandes movimentos que se inter-relacionam em toda a sua extensão:

No primeiro movimento dois problemas importantes no âmbito da investigação e da discussão filosóficas se encontram. De uma parte, o problema da existência individual e singular como ser que vive e constrói uma determinada sociedade. De outra parte, o problema da existência social e histórica de seres humanos que se inter-relacionam, que se interferem, que constituem por si e instituem para si discursos, saberes e relações de poder, em vista desta coexistência coletiva. Na encruzilhada destas duas partes, em uma zona hachurada intencionalmente pelo autor deste artigo, temos outro problema importante: em que medida as questões de gênero influenciam e sofrem a influência da atividade de construção da existência individual e da instituição da existência coletiva.

No segundo movimento dois problemas igualmente importantes para a Filosofia enquanto ocupada com o discurso artístico da literatura se apresentam. Em primeiro lugar, perguntamos sobre o estatuto social e político do discurso artístico da literatura. Em segundo lugar, nos interessa questionar qual a condição de possibilidade de que o discurso artístico da literatura comporte a representação dos elementos constitutivos de uma certa sociedade e ora comporte os elementos de destruição e reconstituição de dada realidade social-histórica. Em mais uma zona hachurada pela intencionalidade discursiva do autor deste artigo, se insere o elemento da construção do fenômeno de gênero na vida social, colocando em questão a formação padrões e normalizações e oportunizando a emergência de pensar os infinitos modos de ser e de viver a sexualidade, a eroticidade, a genitalidade, a afetividade, a sociabilidade, a politicidade.

O pano de fundo da nossa discussão se constitui do cruzamento de dois elementos discursivos, de dois territórios do saber. O artigo é construído, primeiramente, sob a influência do filósofo Michel Foucault (1922-1984), sobretudo considerando seus cursos no *Collège de France* de 1982 a 1984. A partir de Foucault reconhecemos que a resistência aos processos de subjetivação se vincula à condição do indivíduo assumir-se como autor de sua própria existência, do modo mais autoral e belo possível, como uma “estética da existência”. Em segundo lugar, este artigo se ocupará com o discurso artístico da literatura, segundo um recorte muito específico, a saber: selecionamos quatro obras da literatura brasileira, produzida no século XX: *Grandes sertões: veredas* de Graciliano Ramos, *Gabriela, Cravo e Canela* de Jorge Amado e *Onde andarás Dulce Veiga?* de Caio Fernando Abreu. A escolha destas obras se justifica, primeiramente, no fato que reconhecemos

tais obras como discursos evadidos de questionamentos sobre as padronizações de comportamento, de postura e de ideias atribuídos a homens e mulheres na sociedade brasileira contemporânea.

Realizamos uma investigação filosófica evadida de perspectiva interdisciplinar, intertextual e contextualizada na medida em que se ocupa e lança o olhar problematizador e desnaturalizador da Filosofia em parceria com as compreensões e proposituras oriundas do discurso artístico da Literatura, cuja parceria epistêmica e política pretende oferecer como resultado um olhar diferenciado sobre as questões de gênero no contexto da sociedade brasileira contemporânea.

## II. A ARTE CRIA REALIDADES E DISCURSOS

Ainda persiste nos discursos e principalmente no imaginário das pessoas (com ou sem formação intelectual) um certo entendimento de que a arte (e talvez o problema já se inicie por esta abordagem generalista) diz respeito à certa representação que o artista faz da realidade. Representação entendida como visada sobre a realidade a partir da qual se constrói uma interpretação do recorte visado e que se expressa na materialidade da expressão artística (materialidade entendida como matéria física – pedra, madeira, etc. – ou corporal – voz, pernas, braços, etc. – a partir da qual se representa a realidade). Outro problema também diz respeito a certo entendimento de que a arte (mais uma vez tomada de modo genérico) diz respeito a algo fictício, falso, irreal elaborado sobre a realidade que é de fato, verdadeira, real. Em ambos os casos, a potência criadora da arte se limita ao poder de buscar sem, no entanto, alcançar completamente a expressão da realidade vivida pelo artista.

A nosso ver, a condição epistêmica e a atividade pertinente às artes (sem reduzir entre si os discursos artísticos possíveis) se vinculam à criação, ainda que haja lugar nos discursos artísticos para a mera atividade de representação. Criação aqui entendida como a potência de construir “compreensões da realidade”, atividade que comunica e também modela a realidade. O artista, portanto, não copia a realidade, ele a constrói, ele constrói realidades possíveis, ele desloca o olhar e conduz o espectador para outros territórios – estéticos, morais, políticos, existenciais, etc. – possíveis.

Reconhecemos, portanto, que no âmbito dos diversos discursos artísticos, o artista cria discursos de verdade que concorrem para a destruição-criação de posturas subjetivas e coletivas na vida individual e social. O discurso artístico não se limita ao material escrito e iconográfico, são também discurso os movimentos e os ritmos, as nuances e as texturas. Este discurso divulga discursos de verdade na medida em que elabora compreensões da realidade, que tendem a nela provocar movimentos (deslocamento, distorção, inflexão, ruptura, projeção, destruição, criação). Nesta perspectiva, a arte possui a potência da conservação ou da revolução, a caneta, o cinzel, a voz, o corpo podem devir armas políticas.

## III. SER LEITOR DA LITERATURA E SER AUTOR DA EXISTÊNCIA

Michel Foucault afirma “De que valeria a obstinação do saber se ela apenas garantisse a aquisição de conhecimentos, e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, o extravio daquele que conhece?” (Michel Foucault 1998: 13.). Parafrazeando o filósofo, *mutatis mutandis*, pensamos que esta provocação pode ser feita a quem frui com a arte, ao leitor de literatura, questionando de que vale o contato com o discurso artístico se esta fruição não ocasionar certo extravio, certo deslocamento, certa recriação artística, certo reposicionamento na vida e na existência individual e coletiva.

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault discute o problema filosófico do cuidado de si e sobre o período filosófico antigo enuncia “O cuidado de si constituiu, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética.” (Michel Foucault 2010: 267). Portanto, cuidado de si e liberdade individual são elementos constitutivos desse modo de ser ético, constituem igualmente o que aqui chamamos de estética da existência na medida em que se manifestam por assumidas e reiteradas práticas de si. Esta imbricação pode ser reconhecida na seguinte fala de Foucault:

“Para se conduzir bem, para praticar adequadamente a liberdade, é necessário ocupar-se de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo se conhecer – eis o aspecto familiar do *gnothi seautou* e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo.” (Michel Foucault 2010: 268).

Partindo do pensamento foucaultiano e nos apropriando daquilo que nos é pertinente, terminamos por considerar a literatura um território epistêmico e discursivo privilegiado para pensar diversos problemas (existenciais e sociais) que nos interessam enquanto indivíduos do século XXI que vivemos entre processos de subjetivação (e de sujeição). O filósofo enxerga na literatura um lugar de abertura, a nosso ver, um lugar para a criação do novo.

Compreendemos que para Foucault não havia limites para a busca e a apropriação. Muitas das preocupações com as quais ele se ocupou ao longo de sua vasta produção intelectual giraram em torno de escolhas originais, nascidas fora da filosofia, disto resultou, por exemplo, pensar o louco e a loucura, a sexualidade, uma vez que as tradições filosóficas não versavam sobre essa problemática, ou consideravam como temas (problemas) não filosóficos. Lembremos também que muitas escolhas de problemas feitas por Foucault foram encontradas em outros campos do saber e não propriamente no campo da filosofia, como é o caso do campo literário. Observamos que o discurso artístico literário favorece um espaço para que possamos realizar escolhas originais, é território também para a ruptura com aquilo que é considerado como verdade. Nas análises filosóficas que realizamos de algumas obras da literatura brasileira contemporânea buscamos identificar elementos textuais que manifestem – quer por seus autores quer por suas protagonistas – que por mais que na sociedade prevaleça um discurso de verdade, é possível encontrar algo que o ultrapassa, que o rasga, que o destrói. Nas tramas literárias reconhecemos um espaço de sobrevivência que nos revela a capacidade de pensar a nós mesmos sobre novas perspectivas e a partir de novos olhares.

Novos modos de sentir a existência resultam em novas construções de subjetividades e exigem novas posturas éticas e política. Entretanto, a construção de novas subjetividades e a oportunidade de assumir novas posturas na vida moral e na vivência política não se realizam de forma plácida. O processo de ruptura com a institucionalização, de romper com a padronização é um processo tenso e conflituoso, qualquer novidade em termos de orientação do pensar e do agir dos indivíduos no ordenamento social deverá enfrentar o movimento de conservação dos *status quo*, portanto, o exercício de construção de subjetivações e posturas representa uma prática de resistência, uma vez que se trata de movimentos propositivos que visam construir modos diferentes de existir individual e coletivamente.

A partir de Foucault, compreendemos como o cuidado de si é um processo agonístico, uma construção diuturna, um exercício constante. Trata-se de uma estilização da vida (estética da existência), se trata de viver a vida como experimentações de liberdade. Certa vez, durante uma entrevista, Foucault questionou:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida, que a arte seja algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos transformar-se

numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?. (Hubert Dreyfus; Paul Rabinow 1995: 261)

A partir deste momento, trabalharemos na exposição da análise filosófica que realizamos sobre quatro obras da literatura brasileira contemporânea, buscando evidenciar como e em que medida o discurso artístico literário brasileiro contemporâneo comporta manifestações de posicionamentos políticos, existenciais, morais – intrinsecamente vinculados às identidades e posturas de gênero – atitudes e ações constroem um discurso propositivo, criativo, que pode convocar o leitor, inseri-lo em um processo de apropriação da realidade e da sua existência individual.

#### IV. GABRIELA E A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO FEMININO

Em 1958 vem a público a obra *Gabriela, cravo e canela*, que se constituirá como um dos principais romances do escritor Jorge Amado. Na realidade construída pelo autor, Gabriela aparece em meio aos miseráveis que perambulavam pelas terras do estado da Bahia nos anos 20 do século XX. Acompanhada de um único parente, um tio, que falece vitimado pela tuberculose antes da sua chegada à Ilhéus. Um outro retirante se enamora de Gabriela, porém, não obtém êxito na conquista. Desde o início da trama a protagonista demonstra ser mulher que assume sua liberdade, assume sua existência, sem necessidade de homem que a conduza. Em Ilhéus irá trabalhar como cozinheira para o turco Nacib, dono de um bar, e com sua beleza e destreza na preparação de comidas conquista o turco e a freguesia do bar, majoritariamente constituída por homens.

Destacamos alguns momentos no texto que indicam a postura de Gabriela frente às exigências sociais impostas às mulheres, as institucionalizações às quais uma a uma Gabriela se opõe e rompe, não pelo agrado de romper, mas pelo prazer de existir conforme suas próprias compreensões de mundo e de existência.

O turco Nacib se apaixona por Gabriela e lhe propõe casamento, porém, já em uma conversa prévia com uma amiga ela dirá: “Casar comigo? Por quê? Precisa não, dona Arminda, por que vai casar? Seu Nacib é pra casar com moça direita, de família, de representação. Por que havia de casar comigo? Precisa não... [...] - Era capaz de ter de calçar sapato todo dia... Gosto não... De calçar sapato. De casar com seu Nacib, era até capaz de gostar.”. (Jorge Amado 2012: 112.). A imagem de negação do uso de sapatos comunica a ruptura da personagem frente os distintivos e honrarias da vida em sociedade. Casar não pode significar ter que usar calçados que lhe moldam os pés e limitam seu caminhar próprio.

Em outro momento do texto encontramos o seguinte diálogo entre Gabriela e seu agora esposo, Nacib:

Vou explicar, preste atenção. Tem um homem, um poeta, um doutor que fala sobre uma coisa. - Fala de quê? - De qualquer coisa. Esse vai falar de lágrima e de saudade. Ele fala, a gente escuta. Gabriela abriu uns olhos espantados: - Ele fala e nós ouvimos. E depois? - Depois? Ele acaba, a gente bate palmas. - Só isso? Mais nada, não? - Só isso, mas aí é que está: o que ele diz. - E o que é que ele diz? - Coisas bonitas. Às vezes falam difícil, a gente não entende direito. É quando é melhor. - Seu Nacib... O doutor falando, a gente ouvindo... E seu Nacib compara com cinema, com circo, que coisa! E logo seu Nacib, tão instruído. Melhor que circo, pode ser não. - Ouça, Bié, já te disse: você agora não é mais uma empregadinha. É uma senhora. A senhora Saad. Precisa se compenetrar disso. (Jorge Amado 2012: 156.)

Reconhecemos aqui o encontro (ou confronto) de mais um padrão instituído como pertinente ao convívio em sociedade, desta feita em relação ao lazer que convém a uma senhora casada. Neste convívio social, a erudição fortuita tem primazia sobre o gozo do lazer. Gabriela

não compreende como uma conferência ministrada, nos termos do romance, por um “sabichão” pode ser melhor que o prazer da experiência do cinema e do circo. Por estas e outras situações, Gabriela se envolve com outro homem, o que resultará na sua separação de Nacib, desde então, “maculado socialmente pela traição” e expulsa de casa, ela opta por viver por si própria como o faz durante toda a trama do romance.

Gabriela não se submete aos ditames sociais, ela cria os seus próprios movimentos, espontânea e imprevisível, não se submete às conceituações. O autor constrói um diálogo entre dois homens que demonstram esta inadequação, a postura própria e a indefinição do feminino que Gabriela manifesta:

Como você explica, João Fulgêncio, o caráter de Gabriela? [...] - Para que explicar? Nada desejo explicar. Explicar é limitar. É impossível limitar Gabriela, dissecar sua alma. - Corpo formoso, alma de passarinho. Será que tem alma? - Josué pensava em Glória. - Alma de criança, talvez - o Capitão queria entender. - De criança? Pode ser. De passarinho? Besteira, Josué. Gabriela é boa, generosa, impulsiva, pura. Dela podem-se enumerar qualidades e defeitos, explicá-la jamais. Faz o que ama, recusa-se ao que não lhe agrada. Não quero explicá-la. Para mim basta vê-la, saber que existe. (Jorge Amado 2012: 199).

O romance *Gabriela, cravo e canela* comporta outra personagem que ocupa um lugar coadjuvante na trama que, porém, igualmente contraria as convenções sociais impostas às mulheres. Trata-se de Malvina, filha de um dos coronéis de Ilhéus, cuja personalidade se aproxima da inadequação, da postura própria e da indefinição que reconhecemos em Gabriela. O diferencial está no grupo social em que ambas vivem, posto que enquanto Gabriela é mulher do povo, trabalhadora, sozinha no mundo, Malvina é moça de família tradicional, estudante e ávida pelo saber, e igualmente ávida por liberdade, aquela liberdade que Gabriela experimenta em toda a sua existência.

## V. O JORNALISTA “BONITO” E A SAÍDA DA NORMATIVIDADE

*Onde andará Dulce Veiga?* é o tipo de romance em que o leitor quase ouve, vê e toca os personagens tamanha é a potência de envolvimento presente no texto. Escrito por Caio Fernando Abreu e lançado em 1990, esta obra inspirou o filme homônimo produzido e exibido em 2008. O autor construiu uma realidade na qual vive a protagonista, um jornalista sem nome, nomeado de “bonito” (se assim quisermos admitir) apenas nas últimas linhas do texto: “Ela ergueu o braço direito para o céu, a mão fechada, apenas o indicador apontado para o alto, feito seta. Depois gritou qualquer coisa que se esfiapou no ar da manhã. Parecia meu nome. Bonito, era meu nome. E eu comecei a cantar.” (Caio Fernando Abreu 2007: 70). O jornalista arruinado financeiramente e amargurado por causa da perda do seu grande amor, Pedro, finalmente consegue um emprego na redação de um jornal popular, para o qual redige uma crônica cuja repercussão entre os leitores do jornal lhe conduzirá a empreender uma investigação quanto ao paradeiro da famosa cantora Dulce Veiga, desaparecida faz vinte anos.

Se tomarmos os dois personagens principais deste romance (o jornalista e a cantora) encontraremos um desejo comum entre eles, o distanciamento e a fuga às normatividades. A nosso ver, Bonito busca Dulce não por se tratar de uma celebridade da qual não se sabe o paradeiro, sua busca por Dulce se conjuga com a sua própria busca. “Quero encontrar outra coisa.” afirmou Dulce em sua última entrevista. (Caio Fernando Abreu 2007: 55). “Como Dulce Veiga, o que eu queria era encontrar - outra coisa”, afirmou Bonito em uma das suas noites de melancolia. E o que ambos queriam era uma vida simples. No final da trama reconhecemos que Dulce conseguiu e que Bonito estava no caminho. Ambos se tornaram autores de suas próprias existências individuais e coletivas. Porém, para alcançar o objetivo Dulce precisou romper com as

normatividades (familiares, profissionais, sociais) nas quais se inseria. Ela abandona o esposo e a filha ainda bebê, ela abandona uma carreira ascendente de cantora, ela abandona a vida na capital e empreende uma rota de fuga, um caminho de ruptura, uma alternativa de modo de existência, passando a viver em uma cidade pequena, onde vive e canta e canta enquanto vive. Ela não precisou explicar o que anteriormente buscara e que havia encontrado, ela simplesmente permitiu que Bonito participasse de sua vida, descansasse sob seus cuidados no chão de sua casa, que a ouvisse cantar e juntos estivessem sob o luar. Dulce encontrou o seu “canto” e suas duas semânticas. Quando o jornalista lhe indagou sobre o que dizer às pessoas quando ele voltasse para o Rio de Janeiro, ela com toda a liberdade lhe disse: “– Diga o que você quiser, faça o que você quiser. Não diga nada. Se achar melhor. Minta, não será pecado. Mas se contar tudo, não se esqueça de dizer que eu sou feliz aqui. Longe de tudo, perto do meu canto.” (Caio Fernando Abreu 2007: 206.).

Durante todo o texto, o leitor pode sentir a tensão entre as exigências impostas pelas normatividades sociais e os modos possíveis de viver e existir que não são admitidos ou não querem ser admitidos nos padrões. O acento que o autor lança sobre as normatividades afetivas, sexuais e de gênero chamam a atenção. Todos os personagens coadjuvantes manifestam esta tensão. Márcia, a filha de Dulce Veiga é vocalista da banda “Vaginas Dentadas” constituída por lésbicas, com uma produção musical peculiar; Alberto o ex-marido de Dulce produz peças de teatro e assumiu seu desejo por homens; Pedro, o grande amor do jornalista, chegou abruptamente na sua vida e mais abruptamente a deixou, como prova de carinho, pois se descobrira portador de HIV. Bonito divide-se entre o único amor efetivado e as situações sexuais fortuitas experimentadas com a prostituta Dora e o religioso Filemon.

Destacamos um momento do texto que confronta o elemento da diferença e o da semelhança, o discurso instituído e o marginal. A beleza da imagem poética do texto não impede que se visualize o questionamento sobre o que se ensina como “modo de ser e de viver” e a existência de diversos outros modos possíveis de ser e de viver. Descrevendo sua primeira relação sexual com Pedro, o jornalista relata:

Eram ásperas demais as barbas amanhecidas roçando uma na outra, os músculos duros dos braços, das pernas, os cabelos raspados na nuca, os pêlos no peito. O cheiro, os toques, todo o resto: inteiramente diverso do amor de uma mulher, que era o que eu conhecia. Pouco e mal, e quase sem prazer, mas era assim que tinham me ensinado que devia ser. Assim eu conhecia o amor das mulheres. (Caio Fernando Abreu 2007: 113)

E mais adiante completa: “Só alegria, eu senti com Pedro. Uma alegria que era o avesso daquela que tinham me treinado para sentir.” (Caio Fernando Abreu 2007: 114).

*Onde Andará Dulce Veiga?* tem apropriadamente como subtítulo “um romance B”, sobre o qual, exercendo nossa autonomia interpretativa afirmamos se tratar de um romance marginal, com a dupla potência de manifestar as normatividades sociais que implicam e instituem normatividades individuais em confronto com os diversos modos possíveis de ser social, afetiva e sexualmente.

## VI. RIOBALDO E A NEGAÇÃO DE AMAR O NATURALMENTE IGUAL

Não obstante a eventual conotação de cliché, a obra *Grandes Sertões: Veredas* é uma obra colossal seja pela capacidade que o autor possui de comunicar a vida e a existência sertaneja seja pela imensa possibilidade de abordagens que se pode sobre tal obra executar-se. Este romance foi escrito por João Guimarães Rosa e publicado em 1956, e nele podemos acompanhar a caminhada (existencial e social) do cangaceiro Riobaldo pelos sertões de Minas Gerais, acompanhar sua

relação com o cangaceiro Reinaldo (Diadorim) por quem Riobaldo constrói e cultiva uma relação homoafetiva, afirmada e negada diversas vezes no desenvolver do romance.

Em diversos momentos da história, encontramos Riobaldo se questionando o caráter antinatural do seu amor, indagando porque não poderia ser Reinaldo uma mulher com a qual ele poderia viver seu amor na intensidade querida, o encontramos inclusive questionando o problema do reconhecimento social daquela relação, motivo para a dissimulação em vista de evitar a vergonha e a rejeição social.

Como é possível um sentimento por alguém igual?

“De que jeito eu podia amar um homem, meu de natureza igual, macho em suas roupas e suas armas, espalhado rústico em suas ações?! Me franzi. Ele tinha a culpa? Eu tinha a culpa?” (João Guimarães Rosa 1994: 709). E em outro momento lemos “Mais em antes se matar, em luta, um o outro. E tudo impossível.” (João Guimarães Rosa 1994: 828).

Mobilizado pela confusão causada no confronto entre o afeto que Riobaldo construiu e o problema da aceitação social, o cangaceiro constrói a experiência da negação do sentimento, como se pode ler no seguinte trecho:

“De Diadorim eu devia de conservar um nojo. De mim, ou dele? As prisões que estão refinadas no vago, na gente. Mas eu aos poucos macio pensava, desses acordados em sonho: e via, o reparado – como ele principiava a rir, quente, nos olhos, antes de expor o riso daquela boca; como ele falava meu nome com um agrado sincero; como ele segurava a rédea e o rifle, naquelas mãos tão finas, brancamente. (João Guimarães Rosa 1994: 445)

Não obstante o conflito, Riobaldo em diversos momentos declara a vitalidade e a alegria que constituem seu sentimento por Reinaldo: “Com meu amigo Diadorim me abraçava, sentimento meu iavoava reto para ele...” (João Guimarães Rosa 1994: 22); “Por que, meu senhor? Lhe ensino: porque eu tinha negado, renegado Diadorim, e por isso mesmo logo depois era de Diadorim que eu mais gostava.” (João Guimarães Rosa 1994: 268); “Pensar em Diadorim, era o que me dava cordura de paz.” (João Guimarães Rosa 1994: 289). “Te arma bem, Diadorim!” – eu disse. – “Te arma bem, mano meu mano! Por que foi que eu disse? Então, o senhor me confere: que eu ingrato não era, e que nos cuidados de meu amor Diadorim sempre estava. E amor é isso”. (João Guimarães Rosa 1994: 789).

Por meio da realidade construída por Guimarães Rosa somos convocados a questionar o conceito de natureza, e de modo correlato questionamos o saber que institui a natureza como parâmetro para regular os pensamentos e os comportamentos. Encontramos, entretanto, na natureza argumento semelhante para reconhecer a pluralidade de modos possíveis de existência, todavia, devido à instituição do saber que prescinde da diferença e elege a identidade, nega-se da natureza sua diversidade e busca-se a regularidade. No final, o diagrama de intelibilidade que lançamos sobre a realidade é sempre resultado de seleção dos sujeitos que instituem os saberes.

## VII. À GUIZA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encontrar-se com os discursos estéticos e políticos e problematizá-los, propor questionamentos nos modos de “ser autor” e de “ser leitor” do discurso literário, criar teias de relações entre diferentes saberes e suas respectivas relações de poder, mais que objetivos são alguns dos desafios que nos lançamos ao longo dessa investigação. Se nos mantemos entre dois campos epistêmicos distintos, igualmente criativos, a filosofia e a literatura, é pelo motivo que reconhecemos neste território epistêmico o entrecruzamento de modos de ser possíveis, que tratam de um indivíduo cuja autonomia existencial e intelectual o torna apto para constantes

reconfigurações de ideias, de atitudes e de ações, que resultam em construções e destruições de padrões e normatizações hegemônicas.

Entendemos que a contribuição que este artigo pode oferecer às cidadãs e aos cidadãos se manifesta no fomento e na construção de um debate com caráter ético, mas sobretudo e principalmente político, uma vez que se reconhecemos o discurso literário como manifestação de uma estética de existência, estamos corroborando o entendimento que em uma obra literária pode-se reconhecer o caráter político e social como duas das facetas do discurso artístico. Cada obra literária, portanto, comporta a possibilidade de deslocar a compreensão do leitor sobre a realidade, conduzi-lo ao território dos diversos modos de ser (existencial, político, sexual, estético, intelectual, moral, etc.), de provocar os indivíduos a questionar a sua vivência e a dos outros indivíduos a partir do seu cotidiano imediato e também incitá-lo à diversidade de alternativas possíveis na condução de determinada situação, enfim oportunizar a experiência da criação de sua existência.

A exposição aqui desenvolvida, a nosso ver, cumpre com a finalidade a que se propôs, isto é, indicar para os participantes do 56º Congresso dos Americanistas os problemas e os conceitos com os quais trabalhamos em nosso processo de investigação filosófica acerca dos estudos de gênero. Cumpre-nos mencionar que o texto que dá origem a este é maior em quantidade de páginas, o que resulta maior quantidade de argumentos os quais concorrem para o maior aprofundamento das questões discutidas e também maior condição de esclarecimento das nossas compreensões sobre o problema de gênero e sua relação com a política, o qual ao final é o ponto fulcral de nossa incursão filosófica.

#### VIII. REFERÊNCIAS

Abreu, Caio Fernando (2007): *Onde andaré Dulce Veiga?: um romance*. B. Rio de Janeiro: Agir.

Amado, Jorge (2012): *Gabriela, cravo e canela: crônica de uma cidade do interior*. São Paulo: Companhia das Letras.

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (2010): *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul (1995): *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, Michel (2010): *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michel (2014): *Ditos & Escritos vol. V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, Michel (1998): *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.

Rosa, João Guimarães (1994): *Grandes Sertões: Veredas*. São Paulo: Nova Aguilar.

**ABORTO, SAÚDE PÚBLICA  
E HETERONORMATIVIDADE:  
NOTAS SOBRE A INVISIBILIDADE DOS HOMENS  
TRANSEXUAIS E A PERSPECTIVA  
DOS FUNCIONAMENTOS COMO HORIZONTE  
DE JUSTIÇA**

GONÇALVES, LETÍCIA  
DIAS, MARIA CLARA

# ABORTO LEGAL, SAÚDE PÚBLICA E TRANSEXUALIDADE MASCULINA: REPENSANDO OS CRITÉRIOS DE INCLUSÃO COMO AMPLIAÇÃO DA JUSTIÇA

“No hospital também seremos tratados como mulheres e essa é uma terceira violência. A pauta do aborto é importante para nós e precisa ser discutida conosco também para criar políticas públicas específicas para nossa população. Porque, quando sofremos essa violência, acabamos sendo ridicularizados e violentados pelos mesmos profissionais cujo sistema não reconhece o nosso gênero nem nossa condição como trans” (Dionísio Ferreira)<sup>1</sup>

## I. INTRODUÇÃO

Este texto tem o objetivo de discutir a invisibilidade dos homens transexuais no debate sobre aborto no Brasil e, mais precisamente, na formulação das políticas públicas de saúde voltadas para a realização do aborto legal. Aposta na hipótese de que a incorporação da assistência ao aborto legal, previsto constitucionalmente, pelo Sistema Único de Saúde (SUS), ao centrar-se nas mulheres cissexuais, adotando referenciais normativos e essencializantes como tentativa de universalização da assistência, cumpriu parte da sua proposta, mas implicou em reificação de estereótipos identitários que excluem uma parcela das mulheres e, principalmente, os homens trans. Ampliando perspectivas homogeneizantes e utero-centradas, insere a Perspectiva dos Funcionamentos (Dias, 2015, 2016) como horizonte de justiça, pautada no florescimento dos funcionamentos básicos eleitos pelos próprios sujeitos, portanto centrada no reconhecimento e na produção de agência moral de todos (as).

A questão do aborto no Brasil tem sido marcada, do ponto de vista da sua definição político-jurídica, pelo pluralismo moral e por antagonismos envolvendo, centralmente, movimentos feministas e organizações religiosas, de diversas denominações. O Código Penal vigente no país criminaliza a prática, a enquadrando como crime contra a vida. Desde 1940 foram incluídos dois permissivos legais: a) “se não há outro meio de salvar a vida da gestante” (art. 128, I), nos casos de risco de morte; e b) “no caso de gravidez resultante de estupro” (art. 128, II). (BRASIL, 2001). Em 2012 o Supremo Tribunal Federal (STF) após ampla mobilização de setores sociais, aprovou a ampliação também para os casos de gravidez de fetos anencéfalos. A disputa pública pela criminalização total por um lado, e pela descriminalização e legalização por outro, tem se dado de modo polarizado, opondo, centralmente, os princípios de inviolabilidade da vida, desde a concepção, e a autonomia das mulheres sobre o próprio corpo. A definição pelos argumentos mobilizados assinala o recorte do debate na experiência, saúde e direitos de mulheres cissexuais. No bojo das mobilizações feministas a questão do aborto é tratada geralmente de modo cissexista e, por vezes, com implicações transfóbicas, por exemplo quando se reitera expressões como: “se homem engravidasse o aborto seria legal” e “os homens não devem opinar sobre o aborto, já que não engravidam”. Certamente existem complexos elementos para leitura de como a pauta do aborto é tratada pelos movimentos feministas, que historicamente têm se colocado à frente nos embates políticos, não sendo este o tema deste texto.

O apagamento da experiência de homens trans também ocorre nas produções acadêmicas. Em pesquisa realizada no portal Scielo com os descritores combinados “aborto” e “transexualidade”, apenas um resultado foi encontrado, um artigo de Mônica Angonese e Mara Coelho de Souza Lago, intitulado Direitos à saúde reprodutiva para a população de travestis e

<sup>1</sup> Fonte: <http://www.nlucon.com/2016/12/homens-trans-debater-criminalizacao-ou.html>. Acessado em: 23 de maio de 2018.

transexuais: abjeção e esterilidade simbólica. Uma busca com os mesmos descritores na Biblioteca Virtual em Saúde (BVS)<sup>2</sup>, gerou quatorze resultados, porém a leitura dos títulos e resumos indicou que nenhum deles é, de fato, sobre o tema. É notória, portanto, a invisibilidade da consideração sobre a experiência dos homens transexuais com a prática do aborto no Brasil.

Historicamente, a construção das políticas públicas de saúde no Brasil toma como base eixos identitários para agrupamento do público alvo de cada estratégia. No que se refere aos recortes de gênero e sexualidade, há o atravessamento de uma perspectiva cisheteronormativa, o que significa tomar a heterossexualidade como base das relações afetivo-sexuais e de parentesco e a matriz cisgênera como definidora na compreensão das identidades de gênero. Este desenho reflete instituições e sistemas políticos colonizatórios que tem como consequências, a produção de invisibilidades e violências inaceitáveis quando pensamos, por exemplo, uma política pública universal de saúde.

## II. VISIBILIZANDO A INJUSTIÇA

A política identitária de saúde das mulheres no Brasil é marcadamente fundamentada no estereótipo de gênero cisheterossexista. A concepção biológica e cultural de mulher se expressa na definição das estratégias construídas para esta pauta, pelo menos desde os anos de 1920, pelo recorte da maternidade como foco de atuação governamental (Gonçalves, 2013). As críticas e tentativas de ampliação deste escopo são recentes e contraditórias, por vezes. Embora centrada no útero, mais do que na integralidade das mulheres cissexuais, é uma política identitária, pensada de um modo que exclui pessoas trans e não binárias. No que se refere às políticas direcionadas à população LGBTI, algumas iniciativas se apresentaram com, por exemplo, o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT, lançado em 2009 e, no campo da saúde, a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, lançada em 2013. Sobre saúde sexual e reprodutiva, a população LGBTI é mencionada brevemente no Caderno de Atenção Básica sobre o tema, do Ministério da Saúde, de modo genérico e com destaque a sua incorporação pela via epidemiológica, envolvendo as questões sobre as Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST) e a *Acquired Immune Deficiency Syndrome* (AIDS) (Brasil, 2013). É justamente por esta via que se dá a inclusão da população LGBTI na agenda da política pública de saúde (Angonese; Lago, 2017).

Também na esteira das políticas de AIDS no Brasil, desde o final dos anos de 1980, foram implantados serviços de aborto legal no país, atendendo aos casos previstos em lei. O primeiro serviço foi organizado em 1989, no município de São Paulo, a partir da abrangência da atenção às mulheres vítimas de violência sexual. No ano seguinte o Ministério da Saúde lançou a norma técnica *Prevenção e Tratamento dos Agravos Resultantes da Violência Sexual contra Mulheres e Adolescentes*, como regulamentação. A compreensão de que o aborto é uma questão de saúde sexual e reprodutiva das mulheres cissexuais determinou a invisibilidade da existência de homens transexuais e pessoas não binárias como foco das mesmas ações.

A invisibilidade que marca a população transexual nas políticas públicas no Brasil, não só as de saúde, é um aspecto central para a discussão, não sendo, portanto, uma lacuna apenas no que diz respeito à oferta de realização de aborto legal. A invisibilidade formal, expressa na consideração do Estado com esta população, se apresenta desde a ausência de informações sociodemográficas, que possibilitariam a caracterização e identificação de demandas específicas (Angonese; Lago, 2017). A organização das políticas públicas pautadas em identidades, como proposta de universalização da assistência, ao se centrarem em estereótipos de gênero, e ao

---

<sup>2</sup> Pesquisas realizadas no dia 05 de maio de 2018.

adotarem o imperativo cisgênero, excluem, desde a sua gramática, a consideração devida com a população transexual. Tal exclusão afeta a integridade dos homens transexuais, tanto na consideração sobre acesso às políticas públicas de aborto legal no país, quanto na consideração e enfrentamento às diversas formas de violências praticadas contra esta parcela da população. A seguir será apresentada a fala de um homem transexual que relata que foi vítima de estupro, do qual decorreu uma gravidez, e a sua experiência com a realização de um aborto:

“Eu fiz um aborto: Sou trans, e engravidei depois de ser estuproado

"Nasci menina, mas bem jovem consegui fazer minha transformação. Pouco depois dos 20 anos de idade eu já havia praticamente concluído minha transição para o corpo masculino, com o qual eu realmente me identificava. Já com meu nome social em meus documentos, entrei numa faculdade de Direito na Bahia. Tudo parecia que ia entrar numa normalidade com a qual sempre sonhei. Em paz com meu corpo, eu começaria uma carreira e seguiria em frente. Mas, nos corredores da universidade, minha presença parecia incomodar. Eu percebia os olhares por onde eu passava. Tentei ignorar, mas as atitudes passaram a ser mais violentas. Comecei a ser perseguido. Alguns eram mais agressivos e soltavam piadinhas quando eu passava. Passei a ser segregado. Não achava, porém, que a situação passaria desse ponto. Do ponto da já muito dolorosa humilhação cotidiana. Afinal, eu estava entre pessoas esclarecidas, jovens universitários de uma grande capital. Em fevereiro deste ano, saindo da aula à noite, senti que algo ruim ia acontecer. Passei num bar próximo à faculdade e percebi um clima estranho numa mesa com um grupo de rapazes. Quando passei, eles foram atrás de mim. Quando nos afastamos do bar, começaram a me xingar. Apertei o passo, mas eles foram mais rápidos. Me agarraram, me jogaram em um carro, me bateram, me estupraram. Eram cinco homens. "Vou te mostrar que você é mulher", "Vou te corrigir". Tudo ficou escuro. Acordei ao amanhecer nu, num matagal, todo machucado. Como estava, caminhei até a minha casa. Sozinho, me tranquei por dois dias. Eu tinha vergonha de sair, tinha vergonha de pedir ajuda. Como entrar numa delegacia pra registrar o estupro? Eu, com um corpo de homem, mas com uma vagina. Eles iam rir da minha cara. Não fui à Polícia, não fiz exame de corpo-delito, não fui a um médico. Queria esquecer, mas isso não era possível. Senti muita dor. Tentei suicídio três vezes. Um mês depois, já sem ferimentos, comecei a ter sensações estranhas em meu corpo. Uma luz vermelha se acendeu pra mim. Desconfiado, fiz o exame de farmácia e descobri que estava esperando um bebê. Não tinha a quem recorrer, me sentia completamente só. Precisava interromper aquela gravidez, e não via uma saída. A sensação era de que todas as portas estavam fechadas pra mim. Fui salvo por uma rede de apoio a lésbicas e mulheres bissexuais. Consegui tomar um remédio abortivo e dei fim àquele sofrimento. Sei que corri riscos, fiz tudo sem orientação médica. Mas ter aquele bebê, pra mim, era impensável. Tive sorte, deu tudo certo. Me recuperei. Me formei no meio do ano e hoje, com 23 anos, sou um advogado de verdade, como sempre sonhei. Estou reconstruindo minha vida do trauma da violência. O aborto era a coisa certa a fazer. Penso em quem não conseguiu ajuda como eu. Em quem morre em clínicas clandestinas, sangrando, em quem sofre na mão de bandidos que vendem remédios falsificados, em quem não consegue interromper uma gravidez indesejada. Os que vociferam contra a legalização do aborto jogam pesado. Mas essa é uma guerra sem vencedores."<sup>3</sup>

Tanto os graves e recorrentes casos de estupros, como os de aborto de pessoas trans e não binárias são invisibilizados pelo SUS. O sistema de informação que organiza todos os dados da assistência e auxilia assim no acompanhamento das diversas estratégias, bem como no planejamento dos serviços, se dá de modo binário e cissexual. Ao consultarmos, no DATASUS, os dois procedimentos associados ao aborto, “esvaziamento de útero pós-aborto por Aspiração Manual Intra-Uterina (AMIU)” e “curetagem pós-abortamento / Puerperal”, identificamos que há relação direta e única com a obstetrícia e a saúde das mulheres, com referência sempre aos

---

<sup>3</sup>Disponível em: [https://www.huffpostbrasil.com/2017/09/27/eu-fiz-um-aborto-sou-trans-e-engravidei-depois-de-ser-estuproado\\_a\\_23223932/](https://www.huffpostbrasil.com/2017/09/27/eu-fiz-um-aborto-sou-trans-e-engravidei-depois-de-ser-estuproado_a_23223932/). 27 de setembro de 2017.

cissexuais. Tal desenho sugere o impedimento de acesso, pelos homens trans, aos serviços de aborto legal, que em todo o país existem acoplados às maternidades.

### III. OS DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS POR UMA PERSPECTIVA AMPLIADA DE JUSTIÇA

As dimensões sexual e reprodutiva da vida das pessoas são, historicamente, marcadas por violações de direitos e violências, sobretudo pela permanência de sistemas estruturais de poder, tais como o patriarcado, o racismo, o falocentrismo, e a heterossexualidade compulsória (Rich, 2010). Localizadas no âmbito mais amplo dos Direitos Humanos, conferências e políticas nacionais e internacionais têm destacado direitos básicos no que se refere ao livre e satisfatório exercício da sexualidade, reconhecendo a diversidade das orientações sexuais e sua desvinculação da capacidade reprodutiva (Conferências Internacionais da Mulher: México, em 1975, Copenhagen, em 1980, Nairóbi, em 1985, China, em 1995; Conferência Internacional de População e Desenvolvimento, em 1994 no Cairo; Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher, Brasil, 2004). Neste âmbito destaca-se um déficit brasileiro na incorporação de parâmetros já adotados mundialmente, no que se refere ao trato com a questão do aborto. Referente a dimensão reprodutiva, há consenso em torno da compreensão de que as pessoas podem decidir se, quando e quantas vezes quer reproduzir. Além do âmbito formal de normativas e debates já consolidados, há uma lacuna quanto a compreensão de todos os elementos que constituem demandas básicas dos homens transexuais quanto a sexualidade e reprodução, considerando todos os atravessadores interseccionais que produzem as diversidades e endereçados a construção e qualificação de políticas públicas.

O recorte dado a noção de direitos sexuais e reprodutivos, sobretudo voltado para as mulheres cissexuais, tem sido criticado desde os marcos internacionais. Corrêa, Alves e Jannuzzi (2006), destacam que desde a Conferência de Pequim, esforços têm sido feitos para ampliação e incorporação de todas as pessoas que sofrem discriminação, coerção e violência no que se refere às suas experiências no campo da sexualidade e reprodução. No Brasil, a incorporação das questões sexuais e reprodutivas se deu pela política pública de saúde, ainda que o campo já estivesse em discussão desde o final dos anos 1970 e o SUS tenha sido instituído somente com a Constituição Federal de 1988. É no interior do SUS que a política se amplia, localizada, contudo, no bojo mais amplo da Política de Saúde das Mulheres. Neste sentido, as principais produções governamentais sobre o tema, incluindo a questão do aborto legal, são diretamente associadas às mulheres cissexuais.

De acordo com o documento da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PNAISM, 2004), em 1999 existiam no Brasil apenas 17 serviços aptos ao atendimento de mulheres vítimas de violência sexual. Sendo que em 2002, 82 serviços apresentavam a oferta, 44 deles realizando aborto legal. Conforme Talib (2005), em pesquisa realizada pela Organização não Governamental (ONG) Católicas pelo Direito de Decidir, em 2004 foram encontrados 37 serviços que realizavam o aborto legal no Brasil, sendo que quatro na região norte; onze na região nordeste; doze na região sudeste, sete deles em São Paulo, e três em Minas Gerais; sete na região sul; e três na região Centro-Oeste. Do total, 15 hospitais são estaduais, 9 universitários e 5 municipais. Entre os anos de 1989 e 2004 foram registrados 1.266 abortos legais, 70% deles realizados na região sudeste.

Tomando como referência o estado de Minas Gerais, localizado no sudeste do país, e considerando os registros insuficientes produzidos, de acordo com consulta ao Sistema de Informações Hospitalares do SUS (SIH/SUS), do Ministério da Saúde, em setembro de 2017, entre janeiro de 2008 e agosto de 2017, foram realizados 1.156 abortos legais nos hospitais

públicos. O sistema de informação não permite filtrar por sexo, considerando o binarismo homem-mulher, diferente de outras consultas, onde a referência a um único público não é adotada como um pressuposto. Como mencionado antes, o procedimento é relacionado à assistência obstétrica. Dados específicos de um hospital de Belo Horizonte, capital do Estado, do serviço que mais realiza o procedimento, indica a realização de mais de 70 abortos legais entre os anos de 2013 e 2016. Em consulta ao hospital foi verificado que nenhuma das interrupções se refere a homem transexual.

A base cisheterossexista que organiza o sistema de saúde brasileiro, ao privilegiar ainda uma lógica biologizante, mesmo após a adoção de uma noção ampliada de saúde, implica na retirada de um direito básico, à saúde, de inúmeras pessoas. Neste sentido, defendemos a Perspectiva dos Funcionamentos (DIAS 2015, 2016) como uma concepção dos concernidos morais e, conseqüentemente, dos sujeitos de direitos mais abrangente que, ao centrar-se no desenvolvimento dos funcionamentos que cada sujeito elege como básico, retira o fundamento biológico e naturalista que organiza a universalidade das políticas de saúde no Brasil e convoca ao desafio de singularização da assistência à saúde. No relato sobre a experiência do aborto por um homem transexual, incluído acima, é possível verificar as limitações de acesso às políticas de saúde justamente pela vinculação da possibilidade de realização de aborto ao corpo estereotipadamente feminilizado. Tal pressuposto elimina, na dimensão simbólica, a existência de sujeitos que não apresentam congruência biológica, de gênero e de identidade. Com esta redução temos uma parcela da população eliminada da assistência à saúde pública, dita universal. A Perspectiva dos Funcionamentos permite uma lógica moral ampliada que, de fato, se pretende universal, considerando a realização auto definida dos funcionamentos básicos, portanto plural. A adoção de tal perspectiva exige uma investigação apurada e singular das demandas de cada indivíduo, afim de que se promova uma real assistência em saúde. Embora mais complexa, tal atitude é a única capaz de garantir um sistema de saúde justo, o que se alinha aos velhos e permanentes ideais da Reforma Sanitária, que tanto mobilizou o país por uma política pública de saúde que assistisse a toda a população.

#### IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões envolvendo a atenção integral à saúde das mulheres cissexuais, incluindo o acesso ao aborto legal e atendimento humanizado nos casos não previstos em lei, bem como a necessidade de descriminalização e legalização do aborto Brasil, são ainda de destacada importância, haja vista sua não superação. No entanto, o presente texto centrou-se na invisibilidade da população de homens transexuais, no debate sobre aborto e na oferta de assistência ao aborto legal, aspecto que precisa ser considerado em conjunto com a pauta mais ampla, como possibilidade complexa de garantia de direitos para todas as pessoas. A questão do aborto e, de todo o campo da saúde sexual e reprodutiva, ainda se dá invisibilizando a existência e demandas específicas dos homens transexuais. Esta lacuna fere os princípios de universalidade, integralidade e equidade, constantes na Constituição Federal do país, inerentes aos SUS. A Perspectiva dos Funcionamentos nos oferece a possibilidade de redimensionamento da política pública, deslocando bases biológicas históricas de construção de estratégias identitárias. É preciso abandonar o paradigma da pessoa humana focado no modelo de identidades fixas e binárias que impõem aos diversos serviços prestados pelo Estado a lógica de um público alvo uniforme e unificado. Mais precisamente, é preciso retirar do centro das políticas de saúde das mulheres o útero. Do mesmo modo, o estereótipo de gênero cisheterocentrado não é suficiente para garantir o acesso às políticas de aborto legal implementadas no país.

## V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. SDM-5: manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. 5. ed. Por Alegre: Artmed, 2014.

BRASIL. Ministério da Saúde. Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Brasília, DF, 2010.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, G. L. (Org.) corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.

CÔRREA, S.; ALVES, J. E.; JANNUZZI, P. de M. Direitos e saúde sexual e reprodutiva: marco teórico-conceitual e sistema de indicadores. In. CAVENAGHI, S. (Org). Indicadores municipais de saúde sexual e reprodutiva. Rio de Janeiro: ABEP; Brasília: UNFPA, 2006, p. 27-62.

DIAS, Maria Clara. A perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva / Maria Clara Dias (org.). 1. ed. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2015. 228p.

DIAS, Maria Clara. Justiça: da ética à política. In. DIAS, Maria Clara. Bioética: fundamentos teóricos e aplicações. / Maria Clara Dias (Organizadora), - 1 ed. – Curitiba: Appris, 2017. p.31-55.

GONÇALVES, Letícia. Etnografando práticas de saúde da mulher em Belo Horizonte: um olhar sobre os atravessamentos biopolíticos e de gênero. Dissertação de Mestrado em Psicologia. PUC Minas, Belo Horizonte, 2013.

RICH, A. (2010/1980). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Bagoas: estudos gays: gêneros e sexualidades, Natal, 4 (5), jan./jun, pp. 17-44.

TONELI, Maria Juracy Filgueiras; ANGONESE, Mônica. Travestis e Transexuais: notas sobre direitos sexuais e reprodutivos.

**A AUSÊNCIA DA MULHER AMAZÔNICA  
DA HISTORIOGRAFIA:  
UM ESTUDO SOBRE AS MULHERES  
DAS RESERVAS EXTRATIVISTAS**

DELBONE HADDAD, MARIA IRENE

# A AUSÊNCIA DA MULHER AMAZÔNICA DA HISTORIOGRAFIA: UM ESTUDO SOBRE AS MULHERES DAS RESERVAS EXTRATIVISTAS.

## I. INTRODUÇÃO

Entender a presença e a trajetória das mulheres nos seringais na Amazônia exige um olhar histórico, para uma região marcada por lutas, vitórias, aventuras, desventuras, encontros, desencontros, contradições e esperanças. A memória e identidade das mulheres das florestas por anos foi algo silenciado historiograficamente o protagonismo das mulheres na construção da vida na floresta, com pretensões de ocultar sua existência, que “não havia mulheres na floresta”, e mais tarde que eram poucas. Revelando uma sociedade formada por homens, que penetravam na floresta, somente machos corajosos. Sem questionar como se reproduziam sem a existência de mulheres. Essas mulheres ocultas, que marcaram presença nas florestas foram índias, parteiras, viúvas, prostitutas ou abandonadas que tinham que prover o sustento dos filhos. Dessa forma é possível perceber a diversidade de mulheres que habitavam as florestas e que contribuíram no trabalho e apoio aos homens para resistirem às adversidades da vida na floresta.

Desse modo é fundamental repensar a trajetória das mulheres seringueiras, que contribuíram para a conquista de um sistema de sustentabilidade ambiental e econômica, reconhecidos nacional e internacionalmente. Formada por mulheres índias, ou que migraram de suas regiões de origem, segundo os interesses dos seringalistas e do Estado, porém junto com os homens não se silenciaram perante os interesses capitalistas e do governo. Portanto resgatar a memória e identidade dessas mulheres neste contexto é de fundamental importância, para que se possa entendê-las, respeitá-las e incentivá-las enquanto protagonistas neste papel importantíssimo de proteção da natureza.

Nesta compreensão, o método de trabalho realizado consiste na abordagem histórica, transversal, a partir de referenciais teórico-bibliográficos.

## II. MULHERES DAS RESERVAS EXTRATIVISTA DA AMAZÔNIA: A VISIBILIDADE DO INVISÍVEL

Para Perrot (1992:185), “da História, muitas vezes a mulher é excluída”, motivação para darmos visibilidade no seu papel dentro dos seringais, suas lutas, memórias e identidades. Em uma sociedade ao longo da história marcada pelo machismo apoiados por setores conservadores da sociedade. Durante muito tempo a produção história esqueceu as mulheres, deixando-as a um silêncio ensurdecedor (Perrot 2015:09), dominada pela ótica masculina e da classe dominante, acabaram por produzir materiais que silenciavam suas vozes, ocupando-se apenas do espaço privado, cuidando do lar, dos filhos e do marido, assim a vida pública era dominada pelos homens. Sem deixar de mencionar o fato de muitos historiadores escolherem apenas como fonte de pesquisa documentos escritos, imagens, narrativas oficiais, para a produção histórica do conhecimento, velando a história a verdades absolutas e sua matéria de estudo o passado, escrita exclusivamente por intelectuais acadêmicos, dentro do positivismo. Essa maneira de escrever história só será repensada após a Escola do Annales, que passaram a dar vez e voz aos oprimidos pela história.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozie Adichie, nos mostra o “perigo de uma história única”, o que pode trazer interpretações equivocadas que acabam se cristalizando como verdades absolutas, ocultando as mulheres das florestas. No discurso que o trabalho nos seringais era

realizador homens, ignora a fundamental importância que a mulher exerceu dentro dos seringais, para permanência do homem no meio deste território hostil, lugar de solidão e de barulhos indecifráveis, que é a floresta Amazônica. Se ignorarmos a presença das mulheres nos seringais, teremos como consequência de uma única história, roubando das mulheres sua importância e dignidade.

Se a história oficial por muitos anos nos privou de conhecermos a história das mulheres das florestas, é hora de recontar essa história desconstruindo o imaginário, mostrando as especificidades dessas personagens, reestabelecendo verdades veladas ao longo da história.

Apesar da literatura acadêmica ser dominada pelo homem, é nítido a contribuição da mulher no processo dos seringais, seja no trabalho doméstico, no cuidar das crianças, mas sobretudo no trabalho na floresta, desde o corte, a coleta, a fabricação até a venda da borracha e a sua relevância para a constituição e permanência das famílias no interior das florestas, pois a mulheres, além de trabalhar com o látex, mantém pequenas roças, criam animais e são ativas nas lutas pelos seus direitos (BELTRÃO, 2005).

Muniz Sodré (1999), chama o trabalho doméstico não remunerado, de economia invisível, que resulta em alegrias e tem capacidade de fazerem os seres humanos se unirem, amarem e de viver em paz com o próximo. E é nesse trabalho doméstico não remunerado, que muitas vezes as mulheres perdem a autonomia, pois mesmo dentro de suas falas é sempre destacado que elas ajudam o marido, não colocando o termo trabalho, evidenciando pouca importância, mas que porém sem eles as famílias não teriam como sobreviver ou tivessem dificuldades no cotidiano.

No primeiro Ciclo da Borracha na Amazônia, para dar visibilidade a essas mulheres ocultas na historiografia, Wolff (2011:24) destaca que “Aos poucos fui vendo que mulheres eram essas que não existiam! Existiam índias, existiam prostitutas, algumas mulheres de patrões, histórias de mulheres compradas e vendidas, crimes passionais [...]”.

Nos séculos XVIII e XIX, os viajantes das capitais, não viam as mulheres negras e indígenas nas ruas, “...só as brancas eram consideradas mulheres.” LEITE (1984).

Para Wolff (2011), as mulheres não brancas nos seringais, também não eram vistas pelo que a historiografia denominava de mulher, mas somente com sua presença nos seringais que possibilitou a fixação de moradias, por volta de 1912. O trabalho das mulheres não era reconhecido não tendo direito de trabalhar nos barracões, o que não é incomum em outros lugares, como destaca Del Priore (2000:78) “O corpo feminino era visto, tanto por pregadores da igreja católica quanto por médicos, como um palco nebuloso e obscuro no qual Deus e diabo se digladiavam [...]”

Poucas mulheres que se aventuraram, acompanhando maridos, filhos e amantes. Vinham principalmente do Nordeste. Elas deram dinamismo à vida na região, ir para a mata no início do processo de formação dos seringais, era assustador, pois os homens que tinham, tratavam de esconder, temendo perdê-las para os estranhos, muitas índias acabaram sendo capturadas e levadas à força para viverem amasiadas com os seringueiros. Aos poucos essa situação foi acabando, à medida que aumentava a população nos seringais. As mulheres trabalhavam na produção da borracha, na horta, como parteiras e donas de casa. Algumas passaram a viver nas vilas, trazendo ares de urbanidade, (LAGE 2010:137).

A história das mulheres que viveram nos seringais é mais uma página da história marcada por sofrimento, por falta de políticas que dessem a elas alguma dignidade, além de uma realidade totalmente atrelada a uma sociedade patriarcalista e machista.

Para Soares (2004:162), “todos aqueles que têm uma posição subalterna nas relações de poder existentes são chamados a transformá-las”. Nos seringais da Amazônia, não poderia ser diferente, com a criação das Reservas extrativistas, era a oportunidade para seu empoderamento, que viria através de associações, para trabalharem com os produtos da floresta, de maneira sustentável, gerar renda e ganhar autonomia.

### III. OS ESPAÇOS DAS MULHERES DAS FLORESTAS NOS SERINGAIS

Vejam a contribuição de Carlos Alberto Alves de Souza, ao publicar “Aquirianas: Mulheres da Floresta na História do Acre”, onde o autor argumenta que o espaço ocupado pelas mulheres nos seringais, não é privado nem público, como ocorre nas cidades, quando ele dialoga com Michelle Perrot, para a definição desses espaços.

No espaço público, aquele da cidade, homens e mulheres situam-se nas duas extremidades da escala de valores. Opõem-se como o dia e a noite. Investido de uma função oficial, o homem público desempenha um papel importante e reconhecido. Mais ou menos célebre, participa do poder (...). Depravada, debochada, lúbrica, venal, a mulher – também se diz “a rapariga” – pública é uma “criatura”, mulher comum que pertence a todos. (PERROT 1998: 57).

Para Souza (2010), as mulheres das reservas extrativistas, ocupavam espaços coletivos com os homens, trabalhando na produção da borracha como nos afazeres de casa e do plantio.

Mulheres seringueiras não são públicas, tampouco privadas. São mulheres da floresta que se “fizeram” mulheres no dia a dia de suas práticas, sabendo empregar com sabedoria a alma feminina, de maneira sutil de suportar, de enfrentar e atacar a vida. Não fosse sua maneira mulher de enfrentar o mundo do seringal não teria suportado tanto sofrer, não teria sabido ser feliz também. (SOUZA 2010:27).

O cotidiano das mulheres dos seringais ia dos trabalhos domésticos ao corte, coleta e defumação do látex, no roçado, na atividade de caça e pesca, porém não tinham o direito de ter no nome delas o contrato de trabalho no Barracão, mesmo quando abandonada ou viúva prevalecia o nome do companheiro que não estava mais lá. O trabalho das mulheres nos seringais começava na infância, ajudando os pais a aumentarem a renda para o sustento da família, depois de casadas era a vez de ajudar os maridos e exercendo a dupla jornada de trabalho entre os afazeres da casa, cuidado com as crianças e maridos e o corte das seringas, e por fim quando ficavam viúvas ou o marido doente assumiam toda responsabilidade do sustento da família. Responsabilidades assumidas que nos demonstram sua dedicação a todas as atividades que lhes eram incumbidas e o enfrentamento a todas as lutas que encontravam pelos caminhos da floresta.

Viver nos seringais é um viver de lutas e de sacrifícios que essas mulheres foram obrigadas a enfrentar. Um viver eivado de lutas. Lutas contra dominações, um viver de dificuldades de perigos, de doenças, um viver constituído também por festas, passeios e trabalhos, em que homens e mulheres elaboram e constituem culturas, modos de vida. (SOUZA 2010:46)

A presença das mulheres nos seringais deu-se muitas vezes através de seringalistas que levavam prostitutas para os seringais, por receio dos seringueiros abandonarem as marcações em busca de mulheres e gastarem menos tempo com os afazeres domésticos. Havia o contrato de casamentos, que estabeleciam determinado tempo em que esta mulher iria ficar com determinado seringueiro e elas eram lançadas como mercadoria na conta corrente do seringueiro. As mulheres indígenas eram capturadas nas aldeias e muitas eram roubadas dos pais. Também temos nordestinas que vinham para os seringais acompanhar seus pais e companheiros. Para a cura de doenças e realização de partos, onde a medicina oficial não chegava, existiam as parteiras, que

utilizavam a medicina tradicional, com remédios naturais para a cura de doenças, assim homens e mulheres se solidarizam, construindo um modo de vida. Porém não havia parteiras em todos os lugares, em muitos casos o marido ajudava no parto ou a mulher tinha seus filhos sozinhas, o que contribuía para que muitas mulheres acabassem morrendo na hora do parto.

A mulher seringueira foi companheira de festas, solidária na alfabetização ao que jamais entraram nas escolas, audaciosa ao fugir do marido em busca de outra vida ou amores, corajosa junto com o marido ao enfrentar as motosserras dos grandes fazendeiros, sábia ao tecer resistência para tratar de doentes, produzindo remédios caseiros e valendo-se de rezas para a cura (Souza 2010:73).

#### IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo evidenciou a vida sofrida das mulheres no seringal, assim como seu esquecimento pela historiografia e pelo Estado, sobreviveram num território inóspito e solitário, porém souberam dar cores diferentes a mata exuberante, com toda sua criatividade e persistência, romperam grilhões e se entranharam mata adentro, espaço visto próprio para homens. Mas foram elas que souberam dinamizar a vida nos seringais permeando alegrias no cotidiano. Mesmo diante de uma realidade diferente da imaginada, as formas de trabalho beirando a escravidão, souberam reagir diante dos inúmeros obstáculos da floresta e do sistema de exploração, onde mais tarde vão se organizar em associações em busca de continuarem sua vida e seu estilo de vida na floresta de maneira sustentável, onde foram criadas as reservas extrativistas nas regiões onde ocorreu o desenfreada exploração do látex e das pessoas que foram induzidas pelas propagandas e pelo governo, que em busca do El Dourado, se depararam com situações deploráveis.

É preciso romper definitivamente com o silêncio historiográfico das mulheres das florestas, escutar suas vozes, escrever suas trajetórias em todos os espaços ocupados por elas.

Não só ao poeta, mas também a historiadores incumbe recuperar lágrimas e risos, desilusões e esperanças, fracassos e vitórias, fruto de como os sujeitos viveram e pensaram sua própria existência, forjando saídas na sobrevivência, gozando as alegrias da solidariedade ou sucumbindo ao peso de forças adversas. (Vieira 2005:12)

Nessa perspectiva, o historiador busca a revalorização dos sujeitos que, durante anos permaneceram invisibilizados. Através da pesquisa que damos cor e voz as mulheres que souberam fazer da floresta o seu viver.

No entanto muito há de ser feito, pois ainda hoje existe inúmeros grupos vivendo nas reservas extrativistas em situação de marginalizados pelo Brasil. A realidade das mulheres que viveram e vivem nos seringais em condições marginalizadas, faz parte de nossa história real, que precisa ser ouvida, pesquisada e explorada, com o objetivo de retirá-los da condição de excluídos da história.

#### V. REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. No seu pescoço. Trad. Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. Vídeo encontrado no site TED [http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=pt-br](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br) visto em 20/04/2016.

BASTOS, Elide Rugai; PINTO, Renan Freitas. “Os intelectuais e a questão regional”. IN: BASTOS, Elide Rugai; PINTO, Renan Freitas (Org.). *Voices da Amazônia: investigação sobre o pensamento social brasileiro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

\_\_\_\_\_. *Voices da Amazônia II*. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2014.

BECKER, Bertha K. *Amazônia*. Editora Ática. São Paulo, 1994.

GRUBITS, Sonia, *Identidade em Construção*. Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 1994.

LAGE, Mônica. *Maria Lopes Mulher e Seringal: Um Olhar Sobre as Mulheres nos Seringais do Amazonas (1880-1920)*. <https://pt.scribd.com/doc/270144232/Mulher-e-Seringal-Um-olhar-sobre-as-mulheres-nos-seringais-do-Amazonas-1880-1920>, 2010.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

SECRETO, M. V. (2011). *Mais borracha para a vitória. Campanha de recrutamento de trabalhadores e fracasso social na exploração de borracha durante o governo Vargas*. *Estudos Rurais*. Recuperado a partir de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/estudios-rurales/article/download/640/779>, 2011.

SIMONIAN, Ligia T. L. *Mulheres da Floresta Amazônica Entre o Trabalho e a Cultura*. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

SOARES, Vera. *O feminismo e o machismo na percepção das mulheres brasileiras*. In: *A mulher brasileira nos espaços do poder*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

VIEIRA, Maria do Pilar de Araújo, Maria do Rosário da Cunha Peixoto, Yara Maria Aun Khoury. *A Pesquisa em História*. Editora Ática, São Paulo – SP, 2005.

WOLFF, C. S. *Mulheres da Floresta: outras tantas histórias*, *Revista Estudos Amazônicos*, vol. VI, no 1, 2011: 21-40 Disponível em: [http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos/arquivos/artigos/1%20-%20VI%20-%202%20-%202011%20-%20Scheibe\\_Wolff.pdf](http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos/arquivos/artigos/1%20-%20VI%20-%202%20-%202011%20-%20Scheibe_Wolff.pdf). Acesso em: 14/05/2017.

**O LUGAR NA ESCRITA DE ELIZABETH BISHOP:  
NARRATIVAS DO CORPO**

HERBST, HELIO

# O LUGAR NA ESCRITA DE ELIZABETH BISHOP: NARRATIVAS DO CORPO

## I. INTRODUÇÃO

No meio acadêmico brasileiro, muito se escreveu sobre Elizabeth Bishop (1911-1979). Sobre questões de linguagem (Batista 2010; Matte 2006), processos de criação (Anastácio 1999; Przybycien 2015), questões de gênero (Morales 2010; Nogueira 2005) e de identidade e estudos pós-coloniais (Barbosa 2010; Ferreira 2008; Silva 2015). Em contrapartida, poucos trabalhos centram-se na investigação das contribuições da poeta norte-americana nos campos relacionados ao território, ao lugar e ao ambiente construído (Lordello 2015; Vieira 2016).

O presente artigo almeja lançar considerações que possam ensejar novos estudos, mais densos e profundos, a partir de articulações entre Gênero, História e Arquitetura, tendo como objeto de estudo a análise de cartas, contos e poemas da norte-americana. Por meio desse peculiar enfoque, torna-se imperativo investigar de que modo a escrita de Bishop pode eventualmente contribuir para a revisão das narrativas consolidadas pela historiografia hegemônica, especialmente nos campos da Arquitetura e do Urbanismo.

Não se pretende aqui reconhecer alinhamentos a qualquer discurso afirmativo-identitário; nem tampouco indicar filiações a certos modelos historiográficos; e nem muito menos a defesa de uma determinada teoria sobre lugar e espaço. Não se trata de encontrar rótulos para as digressões da poeta, classificando o seu pensamento dentro de tal ou qual corrente. Bishop procurou se esquivar de polêmicas relacionadas à sua própria sexualidade e nunca buscou fundamentar academicamente a sua produção literária.

Mas nem por isso deixou de estabelecer conexões com pensadores de tempos e interesses diversos. Assim procedendo, esta comunicação pretende ressaltar, em Bishop, a construção de narrativas sobre território, lugar e ambiente construído. A seleção dos extratos textuais será orientada pela evocação do Brasil, e mais particularmente, pelos locais de moradia compartilhados no Rio de Janeiro e em Petrópolis, entre 1951 e 1967, com a carioca Maria Carlota Costallat de Macedo Soares (1910-1967), mais conhecida como Lota.

A análise dos fragmentos será orientada por enunciações de Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. Em Nietzsche, cumpre examinar a contribuição dos sentidos corporais para o exercício do pensar, subvertendo a tradição idealista que concedeu a um pretenso substrato imaterial, por vezes denominado razão, a capacidade de refletir sobre o essencial. Nietzsche sustenta, neste raciocínio, a possibilidade da subjetividade carnal propor uma universalidade do absolutamente singular, de nenhum modo gerada por abstrações e nem tampouco concebida por um sujeito puro e desencarnado, tal como postulado pelo dualismo moderno.

Em Benjamin, a aproximação entre o singular e o universal reveste-se de particular relevância para se observar de que maneira os fenômenos, agrupados em unidades significativas, podem iluminar a experiência. Em ambos os autores, a análise levará em consideração o papel da rememoração como um imperativo necessário à articulação entre passado e futuro, tornando possível um ‘conhecer’ perspectivo, análogo a um mosaico de imagens, estabelecido a partir de um jogo de forças, na acepção postulada por Nietzsche, ou a partir de elementos negligenciados do cotidiano, conforme defende Benjamin.

## II. HISTÓRIA

Conforme menção anterior, seria infundada e provavelmente infrutífera a tarefa de se reconhecer, na obra de Elizabeth Bishop, a defesa de qualquer vertente historiográfica. A poeta, graduada em 1934 em Língua e Literatura Inglesa pela *Vassar College*, em Poughkeepsie, Nova York, não empreendeu esforços para estreitar relações com teóricos desse campo do conhecimento. Mas nem por isso deixou de se interessar acontecimentos de grande repercussão ou relatos de questões frequentemente negligenciadas pela historiografia. Em ambos os casos, sua análise é deliberadamente autoral, assumidamente parcial e ideologicamente controvertida.

Durante os anos de relacionamento com Lota, Bishop acompanhou a deposição de Getúlio Vargas, a ascensão de Juscelino Kubistchek e a queda de João Goulart. Compartilhou as agruras da companheira durante os trabalhos de construção do Parque do Flamengo, no início de década de 1960. Sedimentou um olhar inquieto sobre o Brasil, alternando-se entre o fascínio pela paisagem natural e uma certa repulsa pelo ambiente urbano, admiração pela afetuosidade das pessoas e desprezo pelo provincianismo da intelectualidade local. Preocupou-se em diferenciar o tom de sua escrita de acordo com o alcance de cada texto. Diante de cada desafio, não poupava esforços a fim de tornar a sua mensagem impactante.

Na intensa correspondência mantida com amigos norte-americanos, Bishop expressava-se de modo mais divertido e espontâneo. Por vezes assumia um tom soberbo e preconceituoso, pressentindo a iminente publicação de sua correspondência em antologias, tornando pública a sua intimidade. Em prosa, mostrava-se mais distante e calculada, temendo repercussões negativas. Na poesia, trabalhava à exaustão até encontrar a métrica exata, a sonoridade perfeita, a palavra mais apropriada. Não raro, transcrevia em versos cenas do seu cotidiano, colocando-se em diferentes papéis, reportando-se ora como sujeito da ação, ora como personagem.

Em qualquer gênero literário, sua narrativa não quer apontar verdades absolutas ou inquestionáveis. Preocupa-se, sobretudo, em saborear o colorido das cenas, revelando detalhes que o discurso, oficial ou dominante, menospreza ou ignora. Com base nessas práticas, talvez seja possível sustentar, na escrita da norte-americana, uma sólida interlocução com o conceito benjaminiano de História, ou, para ser mais preciso, com os métodos empregados pelo narrador sucateiro (*Lumpensammlerque*) que constrói suas imagens a partir de restos e rebotalhos. Tal narrativa não objetiva reunir grandes feitos, mas tão somente rememorar um “tempo de agora” (*Jetztzeit*) capaz de convocar o passado e vislumbrar o futuro.

A elaboração de cartas, em Bishop, constitui um precioso recurso para o exercício da narrativa. Por esse motivo, são aqui investigadas na qualidade de “escrita de si”, isto é, como um instrumento de reflexão acerca do emissor e do destinatário. Nessa dupla interlocução, o estudo da escrita em primeira pessoa alcança um novo estatuto, transformando-se em memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas, como um tesouro acumulado para se reler e meditar. Na acepção de Foucault, (1992), tais documentos, vistos como *hypomnemata*, constituem a matéria-prima para a redação de tratados mais sistemáticos, nos quais são apresentados argumentos e meios para se investigar uma dada realidade.

A correspondência de Bishop evoca uma dimensão supraindividual a partir de um testemunho bastante particular, capaz de lançar novas percepções sobre um recorte bastante emblemático do Brasil nas décadas de 1950 e 1960. A análise das cartas mostra que a norte-americana nunca hesitou em expressar seu posicionamento ideológico: “Só frequente círculos

muito antivarguistas”<sup>1</sup> (Carta a Kit e Ilse Barker em agosto de 1953. Cf. Bishop 2012: 289), o que equivale a assumir um tom decididamente conservador e por diversas vezes ambivalente:

Preciso decidir que atitude vou assumir em relação ao país se vou ficar morando aqui para sempre. Como país, acho que o Brasil não tem saída – não é trágico como o México, não, mas apenas letárgico, egoísta, meio autocomplacente, meio maluco. [...] Os poucos homens honestos e inteligentes que quem a gente ouve falar [...] foram, ao que parece, como cometas – mas são mesmo muito poucos. (Carta a Pearl Kazin em fevereiro de 1954. Cf. Bishop 2012: 307)

Em diversas ocasiões, não se furtou a debochar do país de um modo sarcástico: “É engraçado como nesse país subdesenvolvido e ao mesmo tempo decadente a gente se sente muito mais perto do passado do que nos Estados Unidos”. O tom mordaz também se reverbera na análise feita sobre o Rio de Janeiro: “tudo é muito malfeito, sem acabamento” (Carta a Kit e Ilse Barker em abril de 1953. Cf. Bishop 2012: 267), pelo aspecto geral da cidade: “todas as multidões, ônibus, bondes, lojas, cozinhas são tão sujos, escuros, sebosos!” (Carta a Joseph e U.T. Summers em novembro de 1957. Cf. Bishop 2012: 363) e pelo provincianismo do meio artístico e intelectual:

para mim é muito estranho viver num país onde a classe dominante e a classe intelectual são tão pequenas e todo mundo se conhece e normalmente um é parente do outro. Sem dúvida alguma, isto também é ruim para as ‘artes’ - é fácil fazer fama e deitar na cama, sem nunca ter que competir com ninguém. Mas tudo isso é porque aqui NÃO EXISTE CLASSE MÉDIA. (Carta a Kit e Ilse Baker em agosto de 1953. Cf. Bishop 2012: 289)

De todo modo, Bishop nunca ficou incólume às duras condições de vida das camadas socialmente desfavorecidas. Em diversas cartas, expressou o seu incômodo em relação às elites locais:

Os rapazes brasileiros são muito diferentes dos americanos, sem dúvida – amantes dos 14 anos em diante, mais ou menos. Eles sabem tudo de l’amour, mas não têm a menor ideia de como fazer a cama. Ou limpar os sapatos, ou de como ganhar dinheiro – ou quanto custa viver – ou como é a vida real da sua empregada. De fato, eles nem veem a classe pobre como gente. (Carta a Robert Lowell em maio de 1963. Cf. Bishop 1963 apud Frias Filho 2006: 48)

Malgrado o conservadorismo e a incompreensão em relação às especificidades do panorama político brasileiro, Bishop costumava exaltar o bom-humor dos brasileiros diante de situações adversas. Além disso, seus escritos revelam um profundo encantamento com as tradições populares, em especial com o carnaval e outras manifestações culturais de matriz africana, mesmo que, por vezes, seja possível reconhecer uma infundada nostalgia em sua narrativa. Um exemplo:

Aqui no Brasil, acho que as pessoas são mais realistas com relação à vida, morte, matrimônio, os sexos etc. – apesar de abusarem da retórica sentimental quando fazem discursos e escrevem. Não obstante, é um país onde a gente se sente de algum modo mais perto da verdadeira vida, a de antigamente. E realmente aqui as pessoas amam as crianças mais do que em qualquer outro lugar. [...] As pessoas nos lugarejos pobres são absolutamente naturais, e de uma polidez e educação extraordinárias. [...] Recolho cada migalha com muito prazer, e gostaria de colocar essas coisas nos meus poemas, também. (Carta a Randall Jarrell em março de 1965. Cf. Bishop 2012: 476)

Em contraposição à intensa produção de cartas, Bishop concluiu apenas 101 poemas. Neles trabalhou à exaustão até encontrar a métrica exata, a sonoridade perfeita, a palavra mais apropriada. Não raro, transcrevia em versos imagens do seu cotidiano, colocando-se em diferentes papéis dentro das cenas, ora como sujeito da ação, ora como personagem. Com

---

<sup>1</sup> Todas as traduções usadas neste texto, salvo indicação, são de autoria de Paulo Henriques Britto.

bastante frequência, sua narrativa não se fixava em um tempo linear ou cronológico, evocando acontecimentos de momentos distintos, sem necessariamente ater-se às suas próprias vivências. “É preciso haver a conjunção de uma infinidade de coisas – livros esquecidos, ou quase esquecidos, os sonhos da noite passada, experiências de outrora e de agora – para fazer um poema”. (Carta a Jerome Mazzaro em abril de 1978. Cf. Bishop 2012: 682)

Esse parece ser o caso de “Questões de Viagem”. Nele, exalta-se a exuberância da paisagem tropical – “há um excesso de cascatas” – mesclada a uma sensação de fugacidade – “os rios correm depressa demais” – possivelmente em alusão à sua própria condição de forasteira e viajante compulsiva: “Que infantilidade nos impele, enquanto houver um sopro de vida/ no corpo, a partir decididos a ver/ o sol nascendo do outro lado? O menor beija-flor verde do mundo?” Bishop parece não encontrar respostas para nenhuma dessas questões. Nem sabe onde deveria estar: “Aqui, ali... Não. Teria sido melhor ficar em casa,/ onde quer que isso seja?”. O poema, enfim, pode ser visto como uma elegia ao desprendimento. Ou como uma desesperada tentativa para encontrar um lugar no mundo. (Cf. Bishop 1999: 64-69)

No poema “Ida à Padaria”, Bishop estabelece uma peculiar associação entre uma ação corriqueira e prazerosa – comprar pão – e a banalização de um sentimento inaceitável – a desigualdade social. Os confeitos da padaria, na descrição da poeta, assumem a feição de “pacientes de febre amarela/ amontados na enfermaria”. A aparência “doentia” do padeiro tampouco oferece alento. No caminho de volta à sua residência, no bairro carioca do Leme, Bishop se depara com uma prostituta “ainda menina” e com um pedinte negro “com um bafo de cachaça/ potente feito uma bazuca”. A presença de ambos desperta uma sensação de impotência: não há o que se possa dizer além de um simples “boa noite”, dito “por força do hábito”. Mais uma vez o poema se encerra com uma indagação: “Não haveria uma palavra/ mais relevante para lhe dar?”. (Cf. Bishop 1999: 148-153)

Ainda que se constate as facetas de um discurso colonizador nos comentários da norte-americana, conforme assinala Silva (2015), os dissabores descritos nos poemas “Questões de Viagem” e “Ida à Padaria” estabelecem uma improvável interlocução com uma famosa proposição da seção N1a, 8 do livro das *Passagens*, de Walter Benjamin (2007: 502): “Não tenho nada para dizer. Apenas para mostrar. Não surrupiarei coisas valiosas [...]. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: usando-os.” Em outras palavras, talvez seja plausível examinar, em Bishop, a construção de uma narrativa que faz emergir uma representação, no sentido benjaminiano, apta a estimular uma “propedêutica mediadora do conhecimento”.

Cabe aqui sublinhar, parafraseando Barrento (2013: 94), que Benjamin apresenta uma humanização que torna a cidade a morada possível do homem moderno e também o seu inferno, lugar de tipos humanos “heroicos” (a prostituta, o *flâneur*, a lésbica, o delinquente) que lutam contra a massificação e a mercantilização. Por esse viés, pode-se inferir que os aportes benjaminianos contribuem para a leitura da obra poética da norte-americana, na medida em que fundamentam, a despeito de todas as diferenças, um elo comum interpretativo, no qual a narrativa não fornece respostas para os dilemas da humanidade, mas tão somente apresenta recortes do cotidiano.

A leitura da cidade por meio de imagens, estabelecidas no limiar entre o consciente e o inconsciente, faz emergir a mentalidade de uma época. Benjamin, enquanto historiógrafo, parte da superfície, da epiderme de sua época, para estudar a fisionomia das cidades, isto é, sua feição e aparência. No entender de Bolle (1994: 42-43), tal fisionomia se configura na cultura do cotidiano, a partir de imagens do desejo e fantasmagorias, resíduos e materiais aparentemente

insignificantes. Decifrar as imagens e expressá-las em imagens “dialéticas” constitui, para Benjamin, e quiçá, para Bishop, possibilidade de produção de conhecimento sobre História.

### III. GÊNERO

Conforme menção anterior, dificilmente se reconhece, em Bishop, a defesa de um discurso afirmativo-identitário, nem muito menos vinculações com o movimento feminista de qualquer vertente. Em diversas situações, a escritora mostrou-se avessa a associações feitas a questões de gênero, muito embora sua obra reverbera, nas entrelinhas, uma condição de existência bastante peculiar – uma mulher lésbica norte-americana que vislumbrou, aos 40 anos de idade, possibilidade de se afirmar afetivamente em um país estrangeiro, por vezes denominado “autocomplacente”, “letárgico” ou “maluco”, por vezes considerado “sob certos aspectos, [...] maravilhoso”. (Carta a Anny Baumann em julho de 1952. Cf. Bishop 2012: 245)

Nogueira (2005: 175) assinala que a poeta encontrou no Brasil oportunidade para emancipar-se, irrompendo uma subjetividade mais autônoma, se comparada “aos rígidos padrões nos quais esteve inserida anteriormente”. Moraes (2010: 115), por sua vez, ressalva que a construção consciente de si mesma não prescindiu de uma reavaliação de modelos identitários. Por esse motivo, Bishop, “como mulher, recusava-se a ser confinada dentro das fronteiras entre os gêneros”.

A norte-americana acreditava ser impossível inferir sobre as motivações da escrita a partir de determinismos excludentes, nem muito menos classificar qualquer produção artística a partir de um nominalismo esquematizante e vazio de significados. Exatamente em decorrência de tal posicionamento, não admitia ser vista como poetisa: era simplesmente poeta, uma vez que a sensibilidade poética, no seu entender, não se vincula a um sexo predeterminado. Com bastante frequência expressava o seu incômodo em relação à recepção de sua obra, por vezes considerada “preciosa” e por vezes demasiadamente “fria”.

Por causa da minha época, do meu sexo, situação, educação etc., o que eu escrevi, até agora, é um tipo de poesia que me parece um tanto ‘preciosa’, embora eu seja totalmente contra o preciosismo. A gente gostaria que as coisas fossem diferentes, que fosse possível começar de novo. [...] Minha visão é pessimista. A meu ver, continuamos sendo bárbaros, bárbaros que cometem centenas de indecência e crueldades a cada dia de nossas vidas, como talvez as pessoas do futuro consigam perceber. Mas acho que devemos ser alegres apesar disso, às vezes até mesmo impetuosos, para tornar a vida suportável e nos mantermos ‘novos, tenros, vivos’. (Carta a Anne Stevenson em janeiro de 1964. Cf. Bishop 2014: 290)

Se por um lado se compreende as motivações de sua insatisfação em relação ao esforço de classificação de sua gênese criativa, por outro podem ser localizadas, em fragmentos de cartas, declarações contraditórias ao seu próprio posicionamento como artista, mulher e homossexual: “teria provavelmente escrito mais se tivesse nascido homem. Teria ousado mais.” (Bishop 1978 apud Anastácio 1999: 90) Tal depoimento, prestado um ano antes de sua morte, não enfraquece a potência de seus registros: ao contrário, denota os embates para o reconhecimento de direitos que na atualidade são celebrados em algumas conquistas jurídicas e negligenciados em inumeráveis revezes do dia-a-dia.

Nem mesmo com amigos mais íntimos – a exemplo da sua antiga terapeuta, Anny Baumann, além de Arthur Gold e Robert Fizdale, Ashley Brown, Ilse e Kit Barker, James Merrill, Marianne Moore, Pearl Kazin e Robert Lowell – Bishop entrava em detalhes sobre o seu relacionamento amoroso. Na prosa e poesia, lançou esporadicamente considerações sobre a questão feminina e sobre temas relacionados à homossexualidade. Bishop não gostava de participar de rodas de leitura e preferia se manter reclusa na região serrana fluminense. Por meio

da escrita se conectava com o mundo, sem se esquivar de qualquer assunto, desde que considerasse importante.

Ao se investigar a correspondência da norte-americana, a situação da mulher na sociedade brasileira é discutida em diversos escritos sobre a construção de sua residência, em Petrópolis, e nas ponderações feitas durante a implantação do Parque do Flamengo. Em ambas as circunstâncias, seu olhar se fixa na difícil interlocução de Lota com os seus subordinados, apresentando um relevante testemunho sobre os embates estabelecidos para a afirmação da mulher fora do espaço doméstico, contrariando os padrões consagrados pela heteronormatividade.

Cabe aqui sublinhar sutis diferenças entre as duas situações: na primeira, a narrativa de Bishop descreve as dificuldades de entendimento entre Lota e operários iletrados durante a execução de sua residência, possivelmente motivados pelo caráter inovador das soluções construtivas: “foi só quando ela [Lota] disse a eles [operários] que ia ficar igual a uma construção carnavalesca [a estrutura da cobertura] que eles puseram mãos à obra – gostaram da ideia”. (Carta a Anny Baumann em dezembro de 1952. Cf. Bishop 2012: 259) Em outro episódio, a construção de uma estufa desenhada por Lota foi intermediada pela escritora, que precisou jurar ter morado no Canadá e entender “muito de estufas” para conseguir convencer o funcionário a refazer o serviço, conforme as indicações do projeto. (Carta a Pearl Kazin em julho de 1953. Cf. Bishop 2012: 280)

Em relação aos embates travados durante a implantação do Parque do Flamengo a questão se mostra mais complexa, na medida em que o confronto se estabelece entre pares de igual condição social e formação intelectual. Em uma impressionante sequência de cartas, enviadas a diferentes interlocutores, Bishop descreve as dificuldades para Lota comandar uma grande equipe de profissionais, quase todos homens, apesar de ter sido designada para tal encargo pelo governador da Guanabara:

O cargo dela é ‘coordenadora-chefe’ [...] Alguns dos melhores arquitetos estão trabalhando com ela, e também o Burle Marx, que é o melhor paisagista tropical que há, a meu ver. [...] Além disso, e infelizmente, existem os departamentos de Parques e Jardins e de Transporte, e gerais de brigada, e muitos, mas muito burocratas inertes que é preciso enfrentar e ciúmes, e politicagens, e mais a Situação da Mulher aqui! (Carta a Anny Baumann em maio de 1961. Cf. Bishop 2012: 433)

Dois outros relatos ilustram de maneira exemplar a questão do apagamento feminino, por imposição de relações de poder estruturadas em termos patriarcais e androcêntricos: nas gravações de um programa de televisão, alusivo às obras do Parque, “Lota recusou-se a aparecer”, possivelmente por timidez, ou mais provavelmente, por temer se expor para grandes audiências. Em seu lugar, sentencia Bishop, o “doutor Peixoto [...] falou até não poder mais” tudo o que lhe fora ensinado. (Carta a Anny Baumann em outubro de 1964. Cf. Bishop 2012: 470) Em outra ocasião, quando da inauguração dos campos de aeromodelismo, Lota mais uma vez preferiu se calar diante da multidão, sendo “arrastada para debaixo dos refletores” para ganhar “um monte de rosas murchas”. (Carta a Robert Lowell em agosto de 1963. Cf. Bishop 2012: 458)

Um outro modo de se denunciar, pelo viés onírico, o problemático lugar da mulher em uma sociedade machista, pode ser reconhecido em “Cadela Rosada”, título de um poema bastante emblemático em relação às questões enunciadas neste tópico. Bishop nele se apresenta ora como narradora, ora como personagem da cena, estabelecendo uma calculada ambivalência entre a tonalidade de sua pele e a aparência de uma cadela sarnenta, que vagueia sem rumo pela cidade sob o sol escaldante do verão: “Quem a vê até troca de calçada”. (Cf. Bishop 1999: 154-157)

Apesar de doente, seu olhar é “são e esperto”. As mamas, cheias de leite, sugerem que a existência de filhotes não mencionados na narrativa: “Em que favela/ você os escondeu, em que ruela,/pra viver sua vida de cadela?” A cadela não é, portanto, apenas uma fêmea doente, mas um ameaça que perambula sozinha pelo espaço público, sem dar a necessária atenção à sua cria. A cadela (bitch) sem pêlos (naked) é também a prostituta a quem se deve expressar escárnio, ou uma presa fácil do Comando Vermelho, grupo de extermínio que pretendia “higienizar” o Rio de Janeiro no início dos anos 1960, lançando indigentes no rio da Guarda: “Você não sabia? Deu no jornal:/ pra resolver o problema social,/ estão jogando os mendigos num canal”. (Cf. Bishop 1999: 154-157)

“Cadela rosada” é também um poema metaforicamente alusivo à condição feminina na sociedade brasileira, vítima frágil e debilitada, ao mesmo tempo considerada indolente e irresponsável, mãe e prostituta, a quem se sente repulsa ou talvez comiseração. É a mulher pobre, sozinha e sem um lar estruturado, que precisa recorrer a todos os meios para não sucumbir diante da doença ou da fome – ainda que se disfarce por detrás de uma fantasia, pois como se sugere, “Não dá pra você ficar por aí à/ toa com essa cara. Você devia/ pôr uma máscara qualquer. Que tal?/ Até quarta-feira, é Carnavall/ Dance um samba! Abaixo o baixo-astral!” (Cf. Bishop 1999: 154-157)

#### IV. ARQUITETURA

Bishop nunca exerceu atividade como crítica profissional na área, mas expressou considerações sobre o tema em algumas ocasiões. A primeira delas corresponde à tradução da introdução e dos comentários técnicos de *Modern Architecture in Brazil* (1956), considerado um dos primeiros compêndios sobre a produção arquitetônica moderna brasileira. Não obstante o fato de trabalhar em parceria com Henrique Mindlin, autor da publicação, a norte-americana confidenciou, em carta endereçada à crítica Anne Stevenson, em 1964, não ter ficado satisfeita com o resultado final: “tentei melhorar a introdução que o autor escreveu, mas não tive muito sucesso”. (Carta a Anne Stevenson em janeiro de 1964. Cf. Bishop 2014: 282)

Em 1961, aceitou o desafio de escrever um livro por solicitação da editora americana Time-Life para a coleção *Life World Library*. Dividido em dez capítulos, *Brazil* aborda um variado leque de assuntos, abrangendo questões culturais, geográficas, históricas, políticas e sociais. A discussão de aspectos arquitetônicos compõe o cerne das discussões sobre Brasília e um importante tema de reflexão em um capítulo dedicado às artes. Ao contrário do que se poderia supor, a publicação não concretizou o desejo da poeta em reunir suas anotações de viagem, suas ponderações e especulações mais sensíveis.

A norte-americana de imediato repudiou o resultado de supressões e enxertos de toda ordem, que transformou a publicação em uma espécie de manual direcionado a curiosos; um panfleto em capa dura que se distribuiu gratuitamente para se angariar dividendos políticos. Na avaliação da autora:

O livro *Brazil* é mesmo um horror; tem algumas frases que simplesmente não fazem sentido. E pelo menos as fotos podiam ser boas. Se você se der ao trabalho de ler o livro, é possível que encontre aqui e ali algum vestígio do que eu pretendia dizer originariamente. (Carta a Robert Lowell em abril de 1962. Cf. Bishop 2012: 443)

Mesmo que se leve em conta as divergências entre a autora e os editores da revista, a publicação não se diferencia das narrativas consolidadas sobre os processos de afirmação do Movimento Moderno no Brasil. Caso tivesse retomado a análise feita sobre Brasília, inscrita no texto “Uma nova capital, Aldous Huxley e alguns índios”, Bishop teria prestado uma interessante contraposição ao discurso hegemônico. Escrito após a realização de uma expedição organizada

pelo Ministério das Relações Exteriores, em 1958, o ensaio se constrói a partir dos contrastes entre um encontro com os índios iaualapitis, no Posto Capitão Vasconcelos, e uma visita guiada aos principais edifícios em construção na nova capital.

Em um dos segmentos do mencionado ensaio, Bishop apresenta uma breve contextualização das particularidades do assentamento indígena para então centrar-se na curiosidade aguçada dos nativos, e não nas considerações do renomado escritor Aldous Huxley. Tal estratégia, entretanto, parece resvalar em um tom de superioridade não condizente com os argumentos lançados ao longo do ensaio: “as conversas com os índios, explicaram-me, têm o andamento de uma geleira. Uma narrativa simples pode se prolongar por horas, até mesmo por dias”. (Bishop 2014: 235)

Em outro extremo, a escritora discorre sobre a construção de Brasília, tentando imaginar o aspecto da cidade após a finalização das edificações do Plano Piloto. Diante dos esqueletos do núcleo administrativo da cidade, Bishop prevê a supressão de todas as belezas naturais, excetuando-se o céu, sendo taxativa ao sentenciar: “Brasília é bem decepcionante”. (Bishop 2014: 209) Com ironia a narrativa se desloca para o Núcleo Bandeirante, mais conhecido como Cidade Livre, espécie de canteiro de obras de 45 mil habitantes, composto por um amontoado de casas “de todas as formas, tamanhos e cores”, construídas em ruas de terra sem calçadas. A rua principal oferecia toda a sorte de mercadorias, expostas em meio a “nuvens espessas de poeira” levantadas por um frenético transitar de caminhões, jipes, carros velhos e cavalos. (Bishop 2014: 224)

Mas o que se supunha provisório, adverte a escritora, poderia reproduzir as mesmas práticas de ocupação do território das grandes cidades brasileiras. Nesse sentido, Bishop compartilha o ceticismo das considerações dos “inimigos mais figadais de Brasília”, para quem a Cidade Livre nunca seria demolida, mas ao contrário, cresceria indefinidamente, para se tornar “uma favela da futura cidade, tal como as que crescem de maneira espontânea e incontrolável em torno do Rio de Janeiro”. (Bishop 2014: 211)

Em relação aos projetos arquitetônicos assinados por Oscar Niemeyer, Bishop enaltece muitas das soluções plásticas, que conferem monumentalidade, graciosidade e leveza ao conjunto edificado. Em contrapartida, procura embasar criticamente seus comentários mais depreciativos, encontrando em Henry-Russel Hitchcock confirmação para as suas “suspeitas de amadora”. Isso se mostra particularmente evidente quando recorre às observações feitas pelo norte-americano sobre a Casa das Canoas para emitir um parecer sobre o desconforto das instalações do Palácio da Alvorada. Bishop considera inadmissível a solução dada aos “problemas práticos” em ambos os projetos, dispondo-os “embaixo, no subsolo, como uma dona de casa preguiçosa que enfia seus petrechos domésticos embaixo de uma cama enganosamente bem arrumada”. (Bishop 2014: 221-222)

Em relação aos locais de moradia compartilhados com Lota, Bishop nunca escondeu sua preferência pela residência de Petrópolis, não apenas em consideração ao projeto arquitetônico, assinado por Sérgio Bernardes, mas principalmente pela integração estabelecida com a paisagem. Ainda assim, a poeta admirava a cobertura do Leme, dotada de um grande terraço, desde onde era possível descortinar uma agradável vista da orla, com navios cruzando o mar “o tempo todo, como alvos num tiro ao alvo” e casais de namorados circulando nas calçadas em mosaico, projetando “sombras compridíssimas sobre a areia suja”. (Carta a Robert Lowell em outubro de 1958. Cf. Bishop 2012: 393)

A residência serrana era mais prontamente identificada como o lar da poeta: ali se construiu o seu refúgio, no sentido literal e figurado do termo; ali se estabeleceu uma conexão

mais visceral com o clima e com a natureza, incluindo-se os elementos animais, vegetais e minerais:

Sim, onde eu moro é tão bonito quanto uma selva de Rousseau, mas bem menos exuberante e mais inóspito, a uns oitenta quilômetros do Rio, e muito mais perpendicular. Como o Pão de Açúcar na baía de Guanabara, só que são muitos deles, muito maiores, longe do mar – com nuvens despencando dos cumes às vezes, e cascatas que surgem e somem dependendo das condições meteorológicas [...] As coisas aqui também são um tanto fora de escala, como num quadro de Rousseau – ou, pelo menos, fora da nossa escala. A ‘Samambaia’ mencionada no cabeçalho [da carta] é uma samambaia gigantesca, do tamanho de uma árvore, e tem também sapos do tamanho de um chapéu, e caracóis do tamanho de pratos de sobremesa, e neste mês borboletas da cor desta página, algumas quase do tamanho dela, a esvoaçar... Juntamente com a ‘quaresma’ [em port.], árvores de um roxo melancólico, a combinação de cores é maravilhosa – talvez um pouco excessiva em março. (Carta a James Merrill em março de 1955. Cf. Bishop 2012: 320)

“Canção do tempo das chuvas” é o nome de um poema que entoa a atmosfera da selva de Rousseau registrada em cartas. Nele se vislumbram fragmentos de um cotidiano idílico, carregado de imagens fortemente impregnadas de uma delicada sensualidade: “na névoa, na nuvem”, uma casa oculta e aberta, “onde pousam corujas/ e brotam bromélias/ negras de sangue, liquens”. No refúgio incrustrado no alto da montanha, “à noite, no telhado,/ gotas cegam escorrem”, enquanto uma coruja “bate o pé e decola/ atrás das rãs gordas, que / coaxam de amor/ em plena cópula”. (Cf. Bishop 1999: 94-99)

Em meio ao vapor que se eleva e envolve “rocha e casa/ numa nuvem só nossa”, Bishop viveu os seus dias mais felizes, libertou-se temporariamente dos efeitos da bebida e se entregou-se ao ócio. Em um pequeno estúdio desenhado pela companheira, produziu grande parte dos seus escritos, desfrutando da companhia de cachorros, do tucano Sammy e do gato Tobias:

Passei por uma transformação milagrosa, quanto à bebida e quanto ao trabalho. Pensando bem, não é um milagre nenhum – é quase exclusivamente fruto do bom senso e da bondade de Lota. Continuo tendo a sensação que morri e fui para o céu sem merecer, mas já estou me acostumando um pouco com a ideia. (Carta a Anny Baumann em setembro de 1952. Cf. Bishop 2012: 250)

Em uma casa aberta para o céu, Bishop respeitou os limites e as vontades de um corpo que pensa e deseja, liberta das amarras de qualquer convenção social. Nessa espécie de mergulho introspectivo, paradoxalmente feito de dentro para fora, o cenário deixou de ser um mero pano de fundo. A paisagem, a alimentação e o clima assumiram um importante papel para fundamentar suas proposições mais significativas, posto que interagiram com os instintos corporais mais elementares, afetando o humor e a atitude que se tem diante da própria vida – tal como Nietzsche propõe em *Ecce Homo*, ao questionar sobre a possibilidade de se tornar quem se deseja ser.

Conforme salienta Barrenechea (2017: 61), o movimento vital dos corpos pode ser interpretado, em Nietzsche, como um permanente confronto de forças, em que a vontade de um corpo afeta e é afetado pelo caráter plural das forças que compõem a totalidade do universo. O filósofo alemão assim sustenta uma compreensão unitária e ao mesmo tempo plural do cosmos, concebendo-o como um processo vital, guiado pela dinâmica da vontade de potência – tal como parece ter sido exaltado pela poeta norte-americana ao declarar o seu encanto pela natureza, sua paixão pela vida e o seu amor por Lota.

## V. REFERÊNCIAS CONSULTADAS

Anastácio, Sílvia (1999): O jogo das imagens do universo da criação de Elizabeth Bishop. São Paulo: Annablume.

Barbosa, Elisabete (2010): Identidades entrelaçadas: uma visita ao Brasil, de Elizabeth Bishop. Salvador: UNEB.

Barrenechea, Miguel (2017): Nietzsche e o corpo. Rio de Janeiro: 7 Letras.

Barrento, João: (2013). Limiões sobre Walter Benjamin. Florianópolis: Editora UFSC.

Batista, Eduardo (2010): Poética da representação cultural: relações entre literatura de viagem e tradução na história literária brasileira. Campinas: IEL/Unicamp.

Benjamin, Walter (2007). Passagens de Walter Benjamin. Organização de Rolf Tiedemann, Willi Bolle e Olgária Chaim Feres. Tradução Irene Aron e Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG/ São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

Bishop, Elizath (1963): Brazil. London: The Sunday Times.

\_\_\_\_\_ (1999): Poemas do Brasil. Seleção, introdução e tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (2014): Prosa. Tradução e notas de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (2012): Uma arte: as cartas de Elizabeth Bishop. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras.

Bolle, Willi (1994). Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin. São Paulo: Edusp.

Costa, Alex (2013): A arte de (des)colonizar: retratos do Brasil em poemas e cartas de Elizabeth Bishop. Porto Velho: Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Ferreira, Armando (2008): Recortes na paisagem: uma leitura de Brazil e outros textos de Elizabeth Bishop. São Paulo: FFLCH/USP.

Foucault, Michel (1992): “A escrita de si”. Em: \_\_\_\_\_. O que é um autor? Lisboa: Passagens, pág. 129-160.

Freire, Américo/Oliveira, Lúcia (ed.) (2002): Capítulos da memória do urbanismo carioca: depoimentos ao CPDOC/FGV. Rio de Janeiro: Folha Seca.

Frias Filho, Otavio (2009): “Foi uma revolução rápida e bonita”. Em: Revista Piauí, no 36, pág. 46-52.

Lordello, Eliane (2015): “Paisagens epistolares. A paisagem na correspondência de Elizabeth Bishop”. Em: Revista Arqtextos, ano 15, no 178.04. <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arqtextos/15.178/5497>. (acesso em 13 mar. 2018)

Matte, Neusa (2006): One art, múltiplas formas: a tradução como mediação entre poesia e pintura na obra de Elizabeth Bishop. Porto Alegre: UFRGS.

Moraes, Sílvia (2010): Tradução e transculturação: a Amazônia de Elizabeth Bishop. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Morales, Lucia (2010): “Lota de Macedo Soares e Elizabeth Bishop: projetos interrompidos”. Em: Anais eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 9:

Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Florianópolis: UFSC. Disponível em [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277920454\\_ARQUIVO\\_LotadeMacedoSoareseElizabethBishopprojetosinterrompidos.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277920454_ARQUIVO_LotadeMacedoSoareseElizabethBishopprojetosinterrompidos.pdf) (acesso em 04 fev. 2018)

Nietzsche, Friedrich (2006): *A gaia ciência*. Tradução Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala.

\_\_\_\_\_ (2015). *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nogueira, Nádia. *Lota Macedo Soares e Elizabeth Bishop: amores e desencontros no Rio dos Anos 1950-1960*. Campinas: IFCH/Unicamp.

Przybycien, Regina (2015). *Feijão preto e diamantes: o Brasil na obra de Elizabeth Bishop*. Belo Horizonte: UFMG.

Silva, Tiago (2015): “O não-lugar em Elizabeth Bishop: espaço e descolonização de si”. Em: *Revista Mulheres e literatura*, Rio de Janeiro, v. 14, pág. 1-6. Disponível em <http://litcult.net/category/mulheresrev/revista-mulheres-e-literatura-vol-14-1o-semester-2015/> (acesso em 13 de mar. 2018)

Vieira, Miriam (2016). *Dimensões da éfrase: a presença da pintura e da arquitetura em romances de artista*. Belo Horizonte: UFMG.

**ENTRE GANA E BRASIL:  
GÊNERO E RAÇA NAS TRAJETÓRIAS  
DE EMIGRANTES GANESES EM CRICIÚMA  
(2014-2019)**

GLÁUCIA DE OLIVEIRA ASSIS  
MICHELLE MARIA STAKONSKI CECHINEL

## ENTRE GANA E BRASIL: GÊNERO E RAÇA NAS TRAJETÓRIAS DE EMIGRANTES GANESES EM CRICIÚMA (2014-2019)

O panorama das migrações contemporâneas, na última década, nos oferece dados que apontam para uma intensificação dos fluxos de deslocamento de mulheres e homens no sentido sul-sul. Segundo o relatório das Migrações de 2017 das Nações Unidas, 258 milhões de deslocamentos foram registrados no corrente ano, destes, 14% se referem a movimentos oriundos do continente africano, ou seja, cerca de 36 milhões de migrantes. No que tange aos destinos escolhidos, 75% do trânsito constitui-se de fluxos e refluxos entre os 54 países do próprio continente africano, e apenas 25% deste representa a inserção de migrantes em rotas transcontinentais, segundo os dados do atlas *Rural Africa in motion: Dynamics and drivers of migration South of the Sahara* publicados em novembro de 2017 pela *Food and Agriculture Organization of United Nations*.

Em se tratando dos trânsitos transcontinentais das Áfricas, em especial dos países da África Ocidental, tal panorama parece apontar para a inserção de novos destinos acolhedores, para além dos países-destinos consolidados na Europa e no norte da América. Identifica-se, portanto, a criação de rotas alternativas de trânsito intercontinental, particularmente para a América do Sul. Desde meados de 2010 observa-se, também, a emergência e a consolidação de rotas, cada vez mais intensas, que inserem o Brasil e as regiões sul do Brasil como destinos de acolhimento de migrantes de diversos países africanos, inclusive oriundos de outras localidades fora do PALOP'S (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa). Segundo Maguemati Wabgou, sociólogo tongolês, uma das explicações do aparecimento dessas novas rotas contemporâneas se deve, entre outros fatores, a “[...] el creciente endurecimiento de las políticas migratorias en Europa y America del Norte y el legado historico de la esclavización desde África hacia las Américas, evidenciado por la presencia de poblaciones de ascendencia africana (o afrodescendientes) en America Latina.” (2014: 67). Wabgou ainda frisa que a estabilidade e o crescimento econômico de países da América Latina, como o Brasil, em meados dos anos 2000 e especialmente durante o governo Lula, também se constituíram como fatores de atração de migrantes africanos (2014: 69). Portanto, a crise iminente do capitalismo, que, desde 2008, atingiu países europeus e os Estados Unidos; o recrudescimento dos discursos de alteridade, acompanhados de uma sensível mudança na política de proteção de fronteiras; e, por fim, o próprio panorama de crescimento econômico brasileiro, país que, até então, não havia sido diretamente prejudicado pela crise mundial, contribuem para a reconfiguração das migrações contemporâneas e seus destinos.

No bojo destes movimentos afrodiaspóricos, dentro do contexto maior das migrações transnacionais, insere-se a discussão proposta pelo presente artigo, que visa a analisar trajetórias de trânsito de ganesas e ganeses que se deslocaram de Gana, país da África Ocidental, para Criciúma, uma pequena cidade localizada no extremo sul do Estado de Santa Catarina, Brasil. A cidade chama a atenção dos estudos das migrações contemporâneas pela inserção muito recente nas rotas migratórias africanas, ao acolher mais de três mil migrantes do continente desde 2010 e, mais maciçamente, em 2014, segundo os dados oficiais da Secretaria de Assistência Social da cidade. Destes migrantes, dois mil são naturais de Gana. Intenta-se, a partir dos marcadores de gênero, raça e religião, compreender as dinâmicas migratórias forjadas no contexto do trânsito estes sujeitos, sua inserção na sociedade de acolhimento e a criação de laços transnacionais entre o destino chegada e o local de origem destes migrantes.

De acordo com as estatísticas do “Gráfico de distribuição da população africana por país de origem, segundo as grandes regiões”, do Instituto brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), publicado em 2000, do ano de 1996 até o ano 2000, o Brasil registrou a entrada de 103 ganeses documentados em seu território, todos estes residentes na região sudeste do país. O número reduzido de migrantes ganeses, em contraste com migrantes de outras nacionalidades, parece inferir que, ao menos até esse ano, o Brasil não se inseria como um destino nos projetos migratórios de ganeses. A comparação deste dado com os números apresentados pela Secretaria de Assistência Social de Criciúma, a partir de 2010, sugere uma sensível mudança nas rotas transnacionais e o surgimento de novas cidades-palco de acolhimento. Segundo as estatísticas da “Relação Anual de Informações Sociais – 2010-2015” do Ministério do Trabalho, 84% dos ganeses que chegaram ao Brasil se estabeleceram no Rio Grande do Sul ou em Santa Catarina; nestes estados, Caxias do Sul e Criciúma, respectivamente, foram as cidades que mais receberam migrantes africanos.

Criciúma, que nos interessa particularmente neste artigo, conta, atualmente, com uma população de cerca de 200 mil habitantes e, se no passado foi conhecida pela alcunha de “capital do carvão”, a falência da atividade extrativista e principal economia entre 1940 e 1970 impulsionou a cidade a reescrever sua história e inserção no Estado de Santa Catarina. O discurso histórico oficial, fruto principalmente do trabalho de memorialistas não acadêmicos, como Arquimedes Naspolini, utilizou-se da construção de uma memória da italianidade, a partir dos dados da fundação da cidade, em 1880, por vinte e duas famílias colonas oriundas da região de Vêneto, relegando a um segundo plano a importância e existência de grupos nativos Xôkleng na região, muito antes da colonização italiana. Este e outros silenciamentos, que invisibilizaram a presença de africanos e afrodescendentes - frutos do tráfico intercontinental de homens e mulheres em situação de escravidão e seus descendentes -, ajudaram a construir uma retórica da identidade italiana. As narrativas da fundação da cidade se apropriam de sinais diacríticos que valorizam os imigrantes, aqui chamados de imigrantes tradicionais ou históricos, vinculando-os a uma saga. Após a vinda dos italianos no século XIX, outros migrantes com características consideradas positivas chegaram na cidade, formando o que hoje é chamado de “mosaico das etnias criciumenses”, como alemães, poloneses, espanhóis, portugueses e árabes.

A partir de discursos de inúmeras ordens e, também, da adoção de políticas públicas, Criciúma se vinculou à identidade de “cidade das etnias”, com a construção de praças destinadas ao “mosaico étnico da cidade”; festividades oficiais do calendário municipal, em homenagem aos pioneiros europeus, realizadas pela prefeitura com recursos públicos; políticas de valorização de circuitos gastronômicos de “comidas típicas” das etnias que fundaram a cidade e, também, com as leis de incentivo à italianidade que visam a patrocinar Associações e *Circolos* culturais italianos. Um exemplo da criação de leis para incentivo à italianidade é a lei nº 0161.6/2013, que declarou de utilidade pública a realização do *Circolo Bergamasco Di Rio Maina*, uma espécie de café colonial mensal, realizado por descendentes de imigrantes italianos da região de Criciúma. Este preâmbulo com relação à perda de estabilidade econômica da cidade de Criciúma e suas construções identitárias europeizadas, a partir de então, é importante para situar o estranhamento que a escolha do deslocamento de mais de três mil homens e mulheres provenientes de diversas regiões da África, principalmente de Gana, causou na sociedade criciumense. A presença deste novo fluxo de migrações contemporâneas impactou de modo singular em um município que investiu fortemente na construção de uma identidade etnicizada a partir de meados do século XX e que ainda exalta um tipo ideal de imigrante, o europeu.

É em 2014, em decorrência da realização da Copa Mundial de Futebol FIFA no Brasil, que, aproveitando-se da justificativa dos jogos da seleção ganesa, então convocada para aquela edição do campeonato, centenas de migrantes chegaram ao Brasil, ao estado de São Paulo, na

região sudoeste, primeiramente com visto de turista, para, em solo brasileiro, solicitar refúgio no Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), mesmo sabendo que as condições que os trouxeram ao país não se enquadravam na lei do refúgio<sup>1</sup>. O pedido de refúgio, no entanto, fornece automaticamente a autorização para morar e trabalhar no Brasil, pois com o protocolo de asilo, eles podem permanecer no país até que o pedido seja analisado pelo CONARE, e é neste contexto que, mesmo sem garantias de permanência, muitos destes migrantes decidem se deslocar de ônibus da região sudoeste para o sul.

Em 2014, a Casa de Passagem São José, instituição de abrigo da prefeitura municipal de Criciúma, que acolhe migrantes e encaminha para assistência social e para a regularização da situação documental junto à polícia federal, chegou a registrar a chegada de 400 homens e mulheres em um só dia. Neste contexto, uma das primeiras ações movidas pela prefeitura de Criciúma, em 2014, quando o trânsito de ganeses começou a ser percebido, em meados da Copa, foi a de acionar a polícia militar em Criciúma e pedir investigações sobre a procedência destes homens e mulheres. O delegado Nelson Napp admitiu em entrevista veiculada pelo jornal ClicRBS do dia 1 de maio de 2015 que, apesar dos esforços da polícia militar, a pesquisa não havia conseguido elencar elementos para indicar prática de crime:

“Nós não temos ideia do motivo de a comunidade de ganeses aqui em Criciúma ser tão grande. Com certeza, é a propaganda. Deve haver pessoas que estão aliciando esses ganeses para residirem na nossa região. Não conseguimos constituir algum crime nessa entrada de imigrantes aqui (Criciúma). Não temos vítimas. Não há pessoas que nos procuram dizendo que foram enganadas com promessa de emprego. Não há notícias de prostituição, tráfico de drogas, que poderia configurar o tráfico de pessoas. Não temos elementos para indicar a prática de crime — afirma o delegado.”

Observa-se, na reportagem, no pedido da prefeitura de investigação dos migrantes e na fala institucional da secretária de assistência social, um recrudescimento dos discursos oficiais e também jornalísticos sobre a imagem do migrante contemporâneo, um novo tipo de sujeito diaspórico, agora desprovido dos léxicos positivados. Se, até então, a representação do migrante veiculada nos jornais impressos, portais digitais e rádios da cidade enfatizavam uma identidade heroica, começa-se a perceber um deslocamento de discurso. Ao analisar as falas de algumas reportagens coletadas no período de 2010 a 2018, percebe-se a construção de discursos de alteridade que vêm produzindo subjetivamente espaços de tensões culturais e imaginários sobre a figura do africano. Esses discursos demonstram uma sensível mudança no enfoque anteriormente dado à figura do imigrante.

“É só não deixar mais entrar, não é o que os outros países fazem?”. A frase proferida em uma entrevista, em maio de 2015, para o jornal cricumense A Tribuna, pertence a Solange Barp, então secretária de assistência social da cidade. A declaração de Barp é sintomática e representa a adoção de um olhar diferente para este novo tipo de migrante, alienado de sua condição humana, visto como um número. Como diria o antropólogo Michel Agier, ao se referir ao problema do discurso da construção de um outro que não pertence às fronteiras do meu estado soberano: “[...] Nesta concepção uma ameaça é suposta vir de um ‘fora’ tão vazio quanto absoluto, e ela se apresenta sob os traços de uma sombra, a do ‘estrangeiro’, abstrato, demograficamente

---

<sup>1</sup> Segundo o Ministério da Justiça, Cidadania e Segurança Pública do Brasil, atualmente podem pedir refúgio aqueles que encontram-se em território brasileiro em função de fuga do seu país por temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política, pertencimento à grupos sociais ou violação generalizada direitos humanos, e que não possam, ou não queiram retornar para o local de origem. Os migrantes ganeses se enquadram na categoria de migrantes econômicos e, até 2017 foram poucos os casos de solicitação de refúgio que foram aceitos pelo CONARE. No entanto, em dezembro de 2017 o CONARE lançou uma nota afirmando que 900 ganeses e senegaleses que estavam no Brasil desde 2010 receberiam o visto de refugiados, devido ao entendimento que estas pessoas estavam em estado permanente no país, no entanto, em vulnerabilidade.

expressivo, supranumerário e sem outra forma de reconhecimento a não ser excesso.” (2015: 21). Longe da versão positivada dos migrantes históricos, o novo migrante é visto como um problema social. Mas quem são esses homens e mulheres, que, diferentemente dos migrantes europeus, tradicionais ou históricos, são considerados uma questão urgente do Tempo Presente?

Na sociedade ganesa, a própria mobilidade é um traço diacrítico. Segundo a pesquisa realizada pelos sociólogos ganeses Edmond Akwasi Agyeman e Mary Boatemaa Satana, antes mesmo do período colonial, deslocamentos em massa caracterizavam a região. Após o domínio britânico, os movimentos grupais deram lugar para o trânsito individual, especialmente impulsionado por motivos laborais. Portanto, desde a formação do seu estado até a década de 1960, Gana acolheu um grande número de sujeitos em deslocamento, especialmente da região do Sudão e países fronteiriços da África Ocidental, no entanto, a partir dessa data, e devido à instabilidade político-econômica da região pós-golpe militar, Gana reconfigurou-se, e passou a ser considerado como um dos países africanos com maior saída de migrantes com trânsitos internos e intercontinentais (2014: 14). Os dados do manual *World Factbook 2016*, publicado pela *Central Intelligence Agency* (CIA), a agência de inteligência civil do governo dos Estados Unidos, corroboram este panorama ambíguo do país: Gana está entre os países mais procurados por trabalhadores sazonais, juntamente com a Costa do Marfim e a África do Sul e, no entanto, apresenta uma taxa de emigrantes igualmente alta.

A respeito do permanente trânsito de entrada de imigrantes, o fluxo de saída, especialmente em deslocamentos intercontinentais, é tão significativo que constitui um aspecto importante da economia da nação, devido à política de remessas de dinheiro que os ganeses, espalhados pelo mundo, enviam ao país de origem. Ainda segundo Agyeman e Boatemaa Satana, os principais espaços de acolhimento de ganeses são a Nigéria, Costa do Marfim, países de língua inglesa na Europa e os Estados Unidos. No momento da pesquisa, havia sinais de aumento do número de ganenses migrando para a Ásia, particularmente para o Japão, China, Coreia do Sul, Singapura e Taiwan. No levantamento feito pelos sociólogos, baseado no documento *Ghana Paper*, do centro de Migrações da Universidade de Gana, publicado em 2008, a América Latina ainda não figurava como um destino dos planos migratórios ganeses (2014: 62).

O fluxo intenso de entrada no país se deve à porosidade das fronteiras no continente, facilitada por sua complexa constituição étnica, que não corresponde aos limites forjados pela herança dos impérios coloniais: as fronteiras políticas do país, definidas no século XIX, englobam dez regiões administrativas, cada qual com a sua capital regional e 216 distritos, onde convivem cerca de 52 etnias falantes de mais de 80 línguas diferentes. O inglês é a língua oficial pós-colonização, mas entre as línguas mais faladas estão o Akan, Gá e o Twi. Gana insere-se fortemente em dois panoramas distintos dos trânsitos contemporâneos: país de acolhimento de migrantes regionais, de inúmeras etnias, e país de origem de migrantes intercontinentais. A mobilidade é, portanto, característica estruturante da sociedade ganesa, o que nos impele a compreender que este país se constitui não apesar dos fluxos, mas a partir destes.

Falar desta tradição diaspórica ganesa e da diversidade de culturas constitutivas do país é importante para compreender a fragmentação identitária que ocorre com os migrantes no deslocamento, a partir do olhar do “outro” estabelecido no lugar de acolhimento. O sentido ontológico se modifica em trânsito: um sujeito que se identifica como ganês na África é visto, ao mesmo tempo, como um cidadão pertencente a um Estado-Nação soberano, e também identificado a outras comunidades de sentido simbólico étnico e religioso para além da fronteira de uma comunidade política imaginada. No deslocamento, sua identidade nacional se modifica, a alteridade atribuí a este sujeito um símbolo diferente para o seu pertencimento: fora de casa, ele não será mais visto como um ganês akan, mole-dagbon, ewe, gan-dangme, gurma, guan, grusí ou

mande-busanga; falante de gá, twi, ou hausá. A partir do deslocamento, a identidade constituída por sinais diacríticos incluem marcadores sociais outrora desconhecidos nas trajetórias anteriores dos sujeitos. No caso das ganesas e ganeses em Criciúma, a cor de pele constitui um marcador social outrora pouco acionado, pois o signo da diferença em Gana é outro. É na diáspora, por exemplo, que estes migrantes se descobrem africanos e negros. A etnia é racializada no Brasil.

Alguns dados chamam a atenção para a singularidade das migrações de ganeses para Criciúma: o deslocamento tem recorte de gênero, pois cerca de 95,7% dos que migram são homens, no entanto, apesar de não participarem do deslocamento, o papel das mulheres está longe de ser passivo no processo, pois o projeto migratório é um projeto coletivo que afeta todos que participam da rede de sociabilidade afetiva de quem migra, portanto, os projetos migratórios nunca são meramente individuais. Além disso, nas redes de famílias transnacionais, muitas vezes elas são as responsáveis por cuidar dos que ficam, sejam filhos ou outros membros da família, e gerir o dinheiro que os companheiros enviam mensalmente, nas remessas. Atualmente, identificamos o registro de apenas dez mulheres ganesas residindo na região de Criciúma, no entanto, estes são os números oficiais, que muitas vezes não conseguem dar conta da real situação dos deslocamentos.

No dia da comemoração da Independência de Gana, 16 de março de 2017 conversamos com Akosua Aba<sup>2</sup>, migrante ganesa, muçulmana, que veio juntamente com seu marido em busca de trabalho em 2016.

[Eu estou no Brasil há] Um ano e cinco meses, eu gosto do Brasil, Brasil muito bom. Eu falo com família e daqui a pouco eu pego toda família pra vir pra cá. Eu sou muçulmana [...]. A mesquita ajuda muito, porque tem muito, muito caso de racismo, mas tudo bem. Muito difícil de aprender a língua, tudo muito rápido. Chefe fala muito rápido. Tudo é rápido, rápido. Trabalho em Morro Grande, Forquilha, trabalho até as duas da manhã, muito tarde, muito tarde. Eu sentir muita saudade de casa. Eu tenho dois filhos. Eu chora todas as noites. Eu chora todas as noites. Os filhos não querer vir. Mas eu gosto muito Brasil<sup>3</sup>.

Aba migrou com o marido para Criciúma e deixou com os avós maternos os seus dois filhos. Seu marido trabalha em uma cidade próxima da região, Nova Veneza, e, assim como ela, parte do seu turno de trabalho se dá de madrugada. Ambos se queixaram do cansaço e da distância entre a casa e o trabalho. O depoimento de Aba mescla uma vontade de afirmar o quanto gosta de estar no Brasil, ao ponto de querer trazer sua família, com o relato breve das dificuldades cotidianas, que envolvem racismo, dificuldades na aprendizagem e compreensão da língua portuguesa e os problemas relacionados à hora de serviço que cumpre de madrugada, em seu trabalho, em Forquilha. Aba ainda admite chorar muito com saudade de casa e pelos seus filhos não quererem vir para o Brasil, no entanto, reafirma que gosta muito de estar aqui.

Segundo as fichas de cadastro do arquivo da Assistência Social de Criciúma e da Casa de Passagem São José, a maioria dos migrantes ganeses professa a fé muçulmana, fala a língua hausá e frequenta cotidianamente a Mesquita Palestina, assim como o casal acima citado. Ganeses cristãos são minoria na cidade. No entanto, ao comparar os índices que mostram os dados das religiões em Gana, este panorama não reflete a realidade do país, pois apenas 17% de sua população professa a fé no Islã e, dentre as mais de 80 línguas ganesas, o hausá é considerada uma língua estrangeira, falada apenas por imigrantes muçulmanos. Tais dados parecem indicar que há um fluxo específico de ganeses, que migram para Criciúma: os migrantes ganeses vêm, em

---

<sup>2</sup> Todos os nomes de imigrantes ganeses no presente trabalho são pseudônimos, a fim de manter o anonimato dos mesmos. Os pseudônimos foram montados a partir da junção dos sobrenomes mais comuns em Gana, com os nomes mais comuns para pessoas que nasceram nos primeiros dias da semana.

<sup>3</sup> Akosua, Aba. Entrevista concedida a Michelle Maria Stakonski Cechinel, no dia 17 de março de 2017.

geral, da região sul de Gana, da grande Accra e da região Ashanti, principalmente da cidade de Kumasi. Além dessa migração regional, a maioria é muçulmana, falante de hausá, considerada estrangeira em Gana, pois é islamizada e está presente em países de influência árabe. (Simmons et al. 2017).

A pesquisa em campo e a bibliografia estudada indicam uma possível resposta para a formação de um perfil tão particular de migrante: as rotas que inseriram Criciúma em um fluxo intercontinental são compostas por habitantes de assentamentos étnico-religiosos que se encontram em toda a extensão territorial de Gana, os zongos. Segundo Emily Anne Williamson (2013: 3), a palavra zongo advém de uma gíria usada na língua hausá e significa “campo de viajantes” ou “parada”. O primeiro registro oficial do termo é o da utilização britânica, em mapas da cidade, no período colonial, para definir áreas em que os muçulmanos estrangeiros viviam, que eram caracterizados como “*settlements of foreign african races*”. Williamson define estes espaços como assentamentos tradicionalmente de muçulmanos falantes de hausá e estrangeiros que migraram para o sul de Gana. São praticamente espaços transterritoriais, pois atuam como “cidades dentro de cidades” e há pelo menos um zongo em cada grande centro urbano de Gana.

Segundo Agier (1983: 10-12), em sua tese de doutorado sobre os bairros zongos da região de Lomé, Togo, na fronteira oeste de Gana, os zongos são mais do que bairros, são ambientes sociais às margens das estruturas econômicas modernas, que se constituem propriamente em um grupo social específico, muçulmano, migrante, comerciante, urbanizado e que, apesar de aglutinar dentro de suas fronteiras etnias heterogêneas, costumam ser conhecidos como espaços próprios de uma cultura hausá, religiosa. Agier e Williamson concordam que as definições para estes assentamentos são escorregadias, e dependendo da região onde se localizam podem gerar outras conceituações. Na região sul de Gana, os zongos, independentemente de em que área da cidade se localizem (região central ou perimetral), correspondem a espaços marginalizados cuja identidade atribuída ressalta a noção do “outro”, com regras próprias, que convive dentro do espaço dos estabelecidos. Possivelmente, portanto, a escolha dos habitantes do zongo por Criciúma se deu menos por um fator financeiro e mais por uma questão religiosa: a cidade abriga a maior dentre as três únicas mesquitas do sul do Brasil.

Sobre a relação entre habitantes de zongo e os habitantes de fora do zongo, algumas entrevistas realizadas com migrantes ganeses em Criciúma nos dão pistas sobre como essa relação é construída simbolicamente na África e aqui:

Eu vim de Accra para São Paulo e sou professora de inglês. Na minha cidade tem isso de zongo. É outra coisa. É muito triste, as meninas não estudam. A cabeça é diferente, eles acham que meninas não podem estudar. É culpa da religião deles, eu sou católica, lá eles casam as meninas cedo. É muito diferente do restante de Accra<sup>4</sup>.

Já, Afi Assan, ganês, ex-morador de um zongo da região de Kumasi, capital da microrregião Ashanti do sul de Gana, tem uma explicação mais simples sobre como a comunidade zongo se formou e o que ela significa:

Você já viu as pessoas falando sobre o zongo? O zongo na verdade é uma comunidade de imigrantes. Imigrantes que vieram de Nigéria, Mali, outros países. [A] Maioria destes imigrantes são muçulmanos, tem alguns que [vieram] duzentos ou trezentos anos atrás [...] Foi assim que o zongo começou. Então... essas pessoas não são de Gana, são de outros países que vieram para falar sobre a religião, depois eles ficaram, trabalharam. Depois essas pessoas tão ali. Se outro

---

<sup>4</sup> Assan, Afi. Entrevista cedida à Michelle Maria Stakonski Cechinel, em Criciúma, no dia 10 de maio de 2018.

imigrante vem, ele fala: “onde tem irmão, alguém que é imigrante também?” aí ele vive junto, e assim que começou o zongo, só isso.<sup>5</sup>

Se para Abeo Adwoa, professora de inglês, o espaço do zongo é a reprodução de uma lógica que ela não se identifica, para Adwoa, o zongo é apenas um espaço onde uma alteridade religiosa se constituiu casualmente e, a partir de redes formou uma comunidade com o passar dos séculos.

Ao analisarmos a forma como os migrantes ganeses cristãos e muçulmanos advindos de zongos se inserem na cidade de Criciúma, observamos a construção de espaços tensionados: atualmente, a mesma encontra-se esquadrinhada em áreas de circulação e sociabilidade próprias. São territorialidades forjadas por tensões, como as que redefinem disputas e discussões de ordem religiosa. O espaço citadino encontra-se simbolicamente dividido entre ganeses cristãos e muçulmanos. No caso do grupo de ganeses cristãos, eles se localizam e criam espaços de sociabilidade na região da Próspera; no caso dos ganeses muçulmanos, na região do bairro Pinheirinho.

Neste sentido, a presente pesquisa propôs uma análise das trajetórias de migrantes ganeses, a partir da tentativa de buscar historicamente os processos de constituição das redes de deslocamento, o perfil dos migrantes em trânsito e os impactos da sua presença em uma cidade de forte discurso étnico, porém desprovida de uma memória e história de africanos, afrodescendentes ou migrantes não europeus. A pesquisa, em desenvolvimento, tem como hipótese a ideia de que, além da criação de famílias transnacionais e da reafirmação de vínculos econômicos com o país de origem a partir com o envio de remessas para Gana, estes migrantes constroem uma extensão transnacional das dinâmicas de organização social do local de origem, o espaço do zongo, que cria uma fronteira não étnica, mas especialmente religiosa, entre cristãos e muçulmanos na cidade.

Neste sentido, a reconstrução de assentamentos étnico-religiosos na cidade de Criciúma forja novos sentidos de identidades híbridas, um ponto que mantém forte o vínculo dos migrantes com sua comunidade de origem. De acordo com a socióloga estadunidense Nina Glick Schiller (1994), o transnacionalismo pode ser considerado o processo pelo qual os sujeitos que se deslocam constroem campos sociais, que cruzam duas ou mais sociedades e criam redes de relacionamento e de proteção que mantém laços com as comunidades de origem. Desta forma estes espaços tensionados e os conflitos de identidade étnicorraciais são percebidos e ressignificados pelos sujeitos em uma cidade com forte discurso de etnicidade, mas tradição e valorização eurocêntrica. A saída para estes migrantes, destituídos, a partir do olhar da sociedade receptora, de suas singularidades étnicas, agora vistos de forma racializada, é a constituição de redes de sobrevivência e laços transnacionais como a reconstrução de espaços de sociabilidades próprios para aqueles considerados iguais.

#### REFERÊNCIAS:

Agier, Michel (2015): *Migrações, descentramento e cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras*. São Paulo: EDUFAL.

Agier, Michel (1983): *Commerce et sociabilité: Les négociants soudanais du quartier zongo de Lomé (Togo)*. Paris: L'ORSTOM

---

<sup>5</sup> Adwoa, Abeo. Entrevista cedida a Michelle Maria Stakonski Cechinel, Michele Gonçalves Cardoso, Jodoel Gonçalves Cardoso e Lahys Sandy Barbosa, em Criciúma, no dia 16 de dezembro de 2017, em Criciúma.

Agyeman, Edmond Akwasi /Satana, Mary Boatemaa. “Mobilidades em Gana”. Em: Baggio, Fabio (2014) “Africanos Em Movimento: Mobilidade Humana em Gana, Nigéria, Angola e África do Sul”. P. 14 a 64. Cidade do Cabo: SIHMA

Awumbila, Mariama/ Manuh, Takyiwaa/ Quartey, Peter/ Togoe Cynthia/ Bosiakoh,Thomas. (2008) Ghana Paper Country Paper. Accra: Ghana Studie

Maguemati Wabgou (2014) “América Latina nuevo destino de los inmigrantes africanos o nueva etapa en su periplo hacia EEUU”. Em: Malomalo, Bas’llele/Fonseca, Dagoberto José/Badi, Mbuyu Kabunda. Diáspora Africana e Migração na Era da Globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho. Curitiba: Editora CRV. P. 67-89

Schiller, Nina Glick/Basch, L./Szanton-Blanc (1994 ):Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered. New York: Annals of the New York Academy of Sciences.

Williamson, Emili Anna (2013): Understanding The Zongo Processes Of Socio-Spatial Marginalization In Ghana. Virgínia: Mit

**JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO ALTERNATIVA  
À JUSTIÇA PENAL EM CASOS DE VIOLÊNCIA  
DOMÉSTICA CONTRA A MULHER**

ENGELKE MUNIZ, PALOMA

# JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO ALTERNATIVA À JUSTIÇA PENAL EM CASOS DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA A MULHER\*

## I. INTRODUÇÃO

O Sistema de Justiça Criminal moderno faz parte de uma mentalidade punitivista que perpassa todos os ramos da sociedade. Esse sistema, que se apoia numa mentalidade de justiça retributiva, encara o crime apenas como uma violação das leis estatais (ZEHR 1995: 181), usurpando o conflito das mãos dos sujeitos diretamente envolvidos (CHRISTIE 1977: 3) e substituindo a vítima individual de cada situação criminalizada pelo Estado, que passa a figurar como a verdadeira vítima do conflito e detém com exclusividade o poder de determinar o destino do ofensor, ignorando por completo as necessidades, a vontade e os danos sofridos pela pessoa vitimizada na situação concreta em questão. Nesse contexto, a pena mais comumente aplicada a ofensores, independente da conduta criminosa cometida, é a pena privativa de liberdade (prisão), que, devido à sua gravidade e às suas consequências, deveria ser a exceção, mas na prática se apresenta como a regra (ZEHR 1993: 34).

Como ressaltado por Howard Zehr (1995), o crime envolve a retirada do poder e do senso de valor próprio e de autonomia tanto da vítima quanto do ofensor. Quanto ao ofensor, o crime é, frequentemente, uma forma de retomar o poder que lhe foi negado em razão de sua posição social. No caso dos homens, especificamente, essa falta de poder é sentida frequentemente como uma agressão à sua masculinidade (ZEHR 1995: 53). O crime é uma forma de recuperar esse senso de poder e autonomia por meio da dominação de outros sujeitos. No caso das vítimas, por sua vez, o crime rouba seu senso de autonomia na medida em que outra pessoa assumiu o controle “de nossas vidas, nossos bens, nosso espaço” (ZEHR 1995: 25, tradução livre). Essa situação se torna ainda mais gritante nos casos de violência doméstica, em que a situação de controle social é perene.

Nesse contexto, ao deixar a vítima completamente de lado e tratar o ofensor como mero objeto, o sistema penal tradicional perde a oportunidade de empoderar ambas as partes e busca nivelar a situação por baixo: desempoderando ainda mais o ofensor com o objetivo de rebaixá-lo ao nível a que a vítima foi rebaixada pelo crime (ZEHR 1995: 194). A partir dessa perspectiva, o processo penal carece em grande parte de utilidade real para ambas as partes diretamente envolvidas, assim como para a comunidade indiretamente afetada por ele, servindo exclusivamente ao propósito de fortalecimento do poder estatal e do controle dos sujeitos a ele submetidos. Dessa forma, o presente artigo visa explorar resumidamente as possibilidades de aplicação de práticas ligadas à justiça restaurativa a casos envolvendo violência doméstica, especialmente no contexto brasileiro, como forma de empoderamento e cura das vítimas e, eventualmente, de rompimento do ciclo de violência vivenciado por ambas as partes.

## II. ALGUNS CONCEITOS RELATIVOS À JUSTIÇA RESTAURATIVA

O conceito de Justiça Restaurativa não é um consenso entre os seus teóricos. Segundo Raffaella Pallamolla (2009: 54), muitos autores tendem a adotar a definição construída por Marshall, que entende a Justiça Restaurativa como um processo coletivo e participativo pelo qual

---

\* O presente artigo faz parte de pesquisa de mestrado desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGD/UFRJ), financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

as próprias partes envolvidas buscam resolver uma ofensa e tratar de suas consequências futuras. Aponta a autora, entretanto, que como um movimento complexo, originado e desenvolvido a partir da prática, a Justiça Restaurativa só pode comportar um conceito aberto, passível de ser renovado e desenvolvido a partir da experiência (PALLAMOLLA 2009: 55).

Um ponto crucial da Justiça Restaurativa, entretanto, e que precisa ser apontado, é o conceito diferenciado que possui de crime, com relação ao conceito que permeia os sistemas de justiça retributivos. O direito moderno usurpou o conflito das partes envolvidas e transformou o crime essencialmente em uma relação entre o ofensor e o Estado (CHRISTIE 1977: 3; HULSMAN/CELIS 1993: 82-83), definindo-o simplesmente como a violação das leis estatais (ZEHR 1995: 80). A Justiça Restaurativa segue o caminho inverso e busca devolver o conflito às partes diretamente envolvidas, a partir da conceituação do crime como “uma violação de pessoas e relacionamentos”, criando uma obrigação de reparação do dano causado (ZEHR 1995: 181). Dessa forma, para a Justiça Restaurativa, o crime não é, em um primeiro momento, uma ofensa à sociedade como um ente abstrato ou contra o Estado, e sim contra um sujeito concreto que foi vitimizado pelas ações do ofensor, violando a relação previamente existente entre esses sujeitos (caso existisse) ou construindo uma relação entre eles a partir do próprio crime (ZEHR 1995: 182). O direito moderno, além de usurpar o conflito da vítima real e substituí-la, arbitrariamente, pelo próprio Estado, ignora a dimensão do dano sofrido por esse sujeito individual e concreto, negligenciando a necessidade de reparação para a cura dos prejuízos materiais e psicológicos sofridos por ele.

Além de possíveis danos materiais, o crime rouba da vítima o poder e o senso de autonomia sobre sua própria vida, em um processo desumanizante que afeta profundamente a vida e o bem-estar do sujeito vitimizado (ZEHR 1995: 24-25). Para a superação dos danos causados, é preciso que se dê a devida atenção às necessidades das vítimas, permitindo que elas recuperem seu senso de valor pessoal e sua autonomia, de forma a poderem seguir suas vidas de forma plena. Vítimas precisam ser empoderadas, precisam ter esse senso de poder pessoal devolvido a elas, e esse processo de empoderamento passa pelo controle de seu ambiente físico, por meio da adoção de medidas de segurança, por exemplo, mas também pela consciência de que a justiça foi feita em seu caso, e que elas tiveram participação direta nesse processo (ZEHR 1995: 27-28). Na Justiça Restaurativa, a concretização da “justiça” no caso concreto é vista como uma experiência, mais do que um resultado específico, e para tal é preciso que as vítimas sejam devidamente informadas e, idealmente, tenham voz no processo, evitando assim uma revitimização por meio de uma nova usurpação do seu poder e da autodeterminação sobre os resultados dos seus conflitos. Para que haja o empoderamento da vítima, e para que esta de fato experimente o sentimento de justiça, é necessário que sua narrativa seja ouvida, reconhecida e validada socialmente (ZEHR 1995: 28-29).

Na forma como ocorre no sistema retributivo atualmente vigente, a justiça falha em prestar qualquer conta à vítima e em dar conta do seu sofrimento, assim como em dar uma resposta adequada ao ofensor, que possibilite que este se responsabilize subjetivamente pelos atos cometidos e tenha a oportunidade de contribuir para a reparação, ou pelo menos para a minimização, dos danos por ele provocados. O conceito de culpa é central ao processo penal tradicional, mas essa não é vista como um sentimento, e sim como uma característica que é atribuída a um sujeito ao fim de um processo formal, e que adere a ele de forma indelével (ZEHR 1995: 66-72). Esse tipo de resposta ao crime “dicotomiza e simplifica a realidade” (PALLAMOLLA 2009: 69), gerando uma estigmatização do sujeito ofensor e da vítima que virtualmente impede qualquer tipo de reinserção social posterior. Essa estigmatização, longe de se restringir à pessoa do ofensor, transborda e tem impactos diretos na sua família, tanto morais quanto materiais.

O ponto central da Justiça Restaurativa, portanto, consiste em possibilitar o envolvimento e participação direta das partes envolvidas no conflito na resolução da questão. Isso dá margem ao surgimento de soluções criativas e não-dicotômicas para os conflitos, que priorizem a reparação material, psicológica e simbólica do dano sofrido pela vítima, propiciando que as partes vivenciem a justiça como experiência de forma subjetivamente mais satisfatória e socialmente mais frutífera.

Nesse contexto, tendo em vista que o modelo restaurativo foi fortemente influenciado pelas teorias ligadas à vitimologia, assim como pelas teorias abolicionistas e pelas teorias comunitaristas (PALLAMOLLA 2009: 36), a justiça restaurativa traz a vítima e suas necessidades para o centro do processo, buscando, principalmente, a satisfação dessas necessidades, sem deixar de levar em conta as necessidades do próprio ofensor e os efeitos que o crime tem na comunidade em que eles estão inseridos. Entretanto, para que se alcance os resultados almejados, é imprescindível que se observem valores e princípios restaurativos, previstos na Resolução 2002/12 do Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas, dentre os quais dois possuem relevância especial para a análise do tema do presente artigo: (1) a necessidade do consentimento livre voluntário e informado da vítima e do ofensor para a participação no processo restaurativo (artigo 7) e (2) a necessidade de se levar em conta as disparidades que impliquem em desequilíbrios de poder ao se conduzir um caso ao processo restaurativo.

No caso de relações marcadas pelo gênero como um fator relevante de desequilíbrio, como aquelas relacionadas à violência doméstica, é preciso haver uma discussão profunda e qualificada a respeito da possibilidade de utilização de práticas restaurativas. Caso se opte por essa opção, é importante que as vítimas sejam apropriadamente informadas e recebam apoio de organizações e grupos especializados nesse tipo de violência, para que elas tenham condições de participar dos procedimentos de forma efetiva e autônoma (PALLAMOLLA 2009: 91). Ademais, é de extrema importância que a vítima tenha sua segurança e sua integridade física e mental garantidas no decurso do processo. Finalmente, a necessidade de voluntariedade implica que as partes sejam completamente informadas a respeito das práticas e das finalidades do procedimento restaurativo, só assim podendo consentir de forma realmente livre com a utilização desses métodos de resolução para o conflito.

### III. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

O conceito de patriarcado não é único. Originalmente falando, segundo as interpretações do direito moderno, patriarcado fazia referência ao poder absoluto que o *pater família* possuía sobre todos os integrantes do grupo familiar, incluindo-se nesse grupo as mulheres, os filhos e filhas, assim como empregados e, a depender do contexto, escravos. A teoria feminista se apropriou do conceito, com modificações, para fazer referência a um sistema de dominação social dos homens sobre as mulheres. Essa definição, que não é a única existente dentro da teoria feminista, foi cunhada por Carole Pateman (1993: 38-65) a partir de uma releitura do mito do contrato social, que acrescentou a ele uma vertente de gênero, um contrato sexual pelo qual as mulheres estariam submetidas aos homens na ordem social. Um contrato para o qual as mulheres, que não possuíam capacidade política, não foram convidadas.

A manutenção do patriarcado, longe de ocorrer de forma pacífica, se dá através de uma série de mecanismos de coação física e ideológica, que reproduzem e perpetuam o sistema de gênero (manifestação observável do patriarcado). Uma das marcas e instrumentos de perpetuação da dominação de gênero é a violência doméstica (SABADELL, 2013: 220; SABADELL 2005: 453). A violência física e psíquica, especialmente aquela intrafamiliar, é uma forma de controle social informal exercido pelos homens sobre as mulheres, que tem lugar majoritariamente no

âmbito privado (BARATTA 1999: 54). A própria noção de público e privado é uma construção oriunda do Contrato Social-Sexual de Pateman, que constituiu o espaço público como aquele dominado pelo Estado, no qual os homens abriram mão de parte de sua liberdade em prol da convivência harmônica, e o privado como espaço de liberdade do homem, no qual ele poderia legitimamente exercer o controle daqueles a ele submetidos sem a ingerência estatal. A ideia de privado está fortemente ligada à opressão feminina, tendo este sido historicamente o espaço no qual as mulheres foram simbólica e faticamente confinadas e, simultaneamente, no qual o homem tem o poder absoluto.

A jurista feminista Frances Olsen (1990) identificou o caráter masculino do direito a partir de construções linguísticas. Segundo a autora, o pensamento liberal clássico desde a época de Platão se estrutura na forma de dualismos, ou pares opostos (racional/irracional, abstrato/concreto, universal/particular, objetivo/subjetivo, razão/emoção etc.). Esses dualismos possuem três características marcantes: (1) são sexualizados, ou seja: um dos seus elementos é identificado como masculino e o outro, como feminino; (2) são hierarquizados, com o valor identificado como masculino sendo considerado sempre superior ao feminino; e (3) o direito se identifica com o lado “masculino” desses dualismos. Dessa forma, ao menos discursivamente, o direito busca se legitimar por seu caráter supostamente racional, objetivo, universal; rejeitando como inferiores os valores ideologicamente atribuídos às mulheres e impostos a elas por meio da socialização. Isso as torna não apenas espacialmente separadas do âmbito de atuação do direito, como ideologicamente excluídas dos próprios valores “superiores” concretizados no direito. A mulher, nesse contexto, é o específico, O Outro (BEAUVOIR 2009: 15-17), cujas especificidades não merecem ser contempladas no corpo universal e abstrato do sistema jurídico.

Todo o contexto social estrutural de dominação e exclusão ao qual as mulheres estão historicamente submetidas leva à naturalização de situações de violência. Essa naturalização faz com que, com frequência, elas nem mesmo se reconheçam como vítimas ainda que sofram violência, por não reconhecer a agressão sofrida como injusta ou indevida (ZEHR 1995: 56; SIMIÃO 2006; SABADELL 2005: 467). Foi especialmente a partir da ebulição do movimento feminista que a violência doméstica deixou de ser considerada como uma situação normal e passou a ser considerada realmente como uma forma de violência que precisa ser combatida. A partir principalmente do fim da década de 80, ampliou-se a discussão sobre a questão com a introdução do tema na esfera do direito e deu-se impulso aos primeiros estudos sobre a violência contra a mulher (SABADELL 2005: 452).

É principalmente a partir de iniciativas de grupos feministas, sobretudo a partir dos anos 70, que a luta pelo reconhecimento jurídico dos diferentes tipos de violência “passional” sofridos pelas mulheres tomou impulso no Brasil. Como fruto de longas campanhas, na década de 80 surgiram, a nível local, as primeiras iniciativas organizacionais voltadas para pensar a condição da mulher na sociedade e as violências dela decorrentes, incluindo a criação da primeira Delegacia de Atendimento à Mulher, em São Paulo, no ano de 1985. Entretanto, não havia ainda legislação específica que tratasse da questão da violência em razão de gênero.

Entre 1995 e 2009, aplicava-se aos casos de violência doméstica a Lei 9.099 de 1995, que instituía um tratamento diferenciado para delitos cuja pena máxima não ultrapassasse 2 anos. Essa lei previa um trâmite simplificado, incluindo a possibilidade de conciliação entre as partes (transação penal) e a suspensão condicional do processo, o que viabilizava o afastamento da pena privativa de liberdade. Na prática, a aplicação dessas previsões por juízes completamente ignorantes sobre as dinâmicas de dominação existentes entre os sexos levou à constatação de diversos absurdos e sentenças inegavelmente machistas (para uma análise completa da evolução do tratamento da violência doméstica no direito brasileiro cf. SABADELL 2005)

Apenas em 2006 foi aprovada uma lei específica sobre a questão da violência doméstica, Lei 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha. Essa nova lei retirou os delitos relacionados à violência doméstica da competência dos Juizados Especiais Criminais da Lei 9.099 e abriu espaço para formas de controle social diversas do direito penal, como a educação de gênero. A Lei Maria da Penha reinsere a questão de gênero na definição de violência doméstica (“qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual, psicológico e dano moral ou patrimonial”) e prevê a criação de uma ampla rede de proteção e assistência às mulheres em situação de violência, dedicando apenas uma pequena parcela do seu texto ao estabelecimento de tipos penais. (SABADELL 2005: 456-464)

Apesar disso, a resposta institucional majoritária para casos envolvendo violência doméstica até hoje é a via penal, trazendo consigo toda a característica seletividade racial e social já denunciada pela criminologia crítica (CNJ, 2017: 22). Uma pesquisa realizada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ 2017) sobre o perfil dos sujeitos envolvidos nos casos de violência doméstica levados a juízo e as opiniões das vítimas sobre o tratamento do Sistema de Justiça Criminal na matéria, apesar de padecer de alguns problemas metodológicos, apontou a existência de uma revitimização das mulheres em situação de violência nesse contexto, principalmente em virtude da complexidade dos procedimentos judiciais, completamente ininteligíveis às partes, e da falta de treinamento em matéria de gênero dos agentes dos órgãos judiciários, incluindo entre eles juízes e promotores (CNJ, 2017: 37-38).

Essa situação vivenciada na prática por muitas mulheres está em claro desacordo com a mentalidade punitivista preponderante em movimentos de mulheres, que insistem em fazer uso instrumental do direito penal como forma de enfrentar questões ligadas à violência de gênero (SABADELL 2005: 454; PALLAMOLLA 2009: XX). Além dos vínculos que ligam agressor e vítima em casos de violência doméstica, o que torna essa uma questão diversa da maioria dos outros casos abarcados pelo direito penal, a relação pré-existente entre os sujeitos com frequência envolve algum nível de dependência econômica que torna a resposta do sistema penal não apenas desagradável, mas diretamente prejudicial às vítimas.

#### IV. A JUSTIÇA RESTAURATIVA É O CAMINHO?

Partindo-se do fato de que o crime é desumanizante porque priva a vítima de seu senso de autonomia pessoal e poder (ZEHR 1995: 27-28), e do fato de que as mulheres já são um grupo socialmente privado de poder, resta analisar a viabilidade e a desejabilidade da aplicação de práticas restaurativas nesse contexto. A violência doméstica é um crime como nenhum outro, justamente por envolver uma relação de poder socialmente estabelecida e servir ao propósito de manutenção dessa relação de poder. Além disso, vítima e ofensor fazem parte de um mesmo núcleo familiar, estando unidos por vínculos afetivos e de convivência, além de frequentemente possuírem filhos em comum e existir algum nível de dependência econômica por parte da vítima (CNJ, 2017: 38).

Para se analisar de forma responsável e útil as respostas apropriadas a casos de violência doméstica, é preciso levar em consideração, entre outros fatores, que a violência doméstica não é um fenômeno uniforme. Muito pelo contrário, esse tipo de violência varia em nível, frequência, persistência, tipo e dinâmica, entre outras características (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 4). Ademais, ao contrário da maioria dos outros crimes, as “vítimas de violência doméstica não são escolhidas ao acaso, têm grandes chances de sofrerem novamente o mesmo tipo de violência e, na maioria dos casos, vivem em situação de apreensão e medo de um ofensor que possui poder físico e outros recursos para dominá-las” (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 7, tradução livre). A justiça restaurativa em casos de violência doméstica não pode atuar sem levar em consideração

que a situação em questão não é um evento passado específico, mas faz parte, com frequência, de uma situação recorrente de violência que precisa ser levada em conta (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 8).

#### *IV.1 Pontos positivos*

Sem sombra de dúvida, um dos pontos mais positivos relacionados à possibilidade de aplicação de práticas restaurativas em casos envolvendo violência doméstica é o empoderamento das partes, em especial da vítima. Sendo a mulher, em geral, a parte mais vulnerável e com menor poder dentro de uma relação romântica heterossexual, ela já se encontra socialmente em posição de menor autonomia frente ao agressor. No caso do crime, seu poder e sua autonomia são ainda mais reduzidos, e a existência de uma sensação de controle sobre a resolução dos casos, de que elas são ouvidas e têm alguma influência sobre o que vai ser feito é um instrumento muito útil para o empoderamento dessas mulheres (ZEHR 1995: 27-28; BRAITHWAITE/STRANG 2002: 6; CNJ, 2017: 43). Segundo Zehr, os resultados preliminares apontados por pesquisas realizadas em áreas nas quais programas-piloto envolvendo justiça restaurativa foram implantados indicaram que as vítimas que passam por procedimentos restaurativos têm maior tendência a sentir que foram tratadas de forma justa pelo sistema criminal (ZEHR 1995: 166).

Mais do que sentir que participou e teve poder sobre a resolução do próprio caso, a justiça restaurativa também é benéfica às vítimas de violência doméstica por responder a muitas de suas necessidades psíquicas para superar a situação traumática vivida, como a necessidade de quebrar o silêncio, de ter sua voz realmente ouvida e reconhecida, de remover a situação vivida do âmbito privado e sentir que a violência narrada recebeu a devida importância (ZEHR 1995: 28). Depois disso vem a fase da reparação do mal causado, que passa por um viés simbólico, com o reconhecimento da ofensa (ZEHR 1995: 192) a partir não de uma imposição estatal, mas da compreensão do próprio ofensor sobre o dano causado. Esse tipo de carência subjetiva da vítima dificilmente é resolvido de forma eficiente pelo sistema criminal tradicional.

Como apontado por diversos estudos vitimológicos, com frequência vítimas de algum crime não têm interesse na punição pura e simples do ofensor. Ao contrário, desejam apenas proteção, com a interrupção do ciclo da violência, e algum tipo de reparação do dano sofrido (PALLAMOLLA 2009: 49; HULSMAN/CELIS 1993: 84; CNJ, 2017: 40; SABADELL 2005: 467). Nenhuma dessas vontades é levada em conta pelo sistema de justiça tradicional, que possui a pena privativa de liberdade como padrão e, pela Lei Maria da Penha, condiciona a aplicação de medidas protetivas à existência de um processo criminal, extinguindo-se ao fim deste. Ademais, longe de negar acesso à justiça, a justiça restaurativa amplia esse acesso, ao proporcionar uma nova forma de lidar com o conflito dentro da esfera pública para as vítimas que não têm interesse no processo penal tradicional (PALLAMOLLA 2009: 151-152).

Finalmente, como apontado pela pesquisa do Conselho Nacional de Justiça, “embora ainda tímidos e sofrendo de limitações metodológicas que não podem ser ignoradas, alguns estudos empíricos estrangeiros já sugerem que o uso da justiça restaurativa em casos de violência doméstica tem o potencial de evitar a prática de novas agressões do mesmo agressor contra a mesma vítima” (CNJ, 2017: 43).

#### *IV.2 Possíveis limitações*

Como aponta Zehr, é fundamental que o movimento da justiça restaurativa como um todo, e mais especificamente os projetos de justiça restaurativa, definam bem o seu objetivo principal, e isso fará uma diferença crucial na forma com que esses programas operarão na

prática(ZEHR 1995: 169-170). Em casos de violência doméstica, principalmente, escolher como objetivo central a reparação dos danos sofridos pela vítima, a reconciliação entre as partes ou a ressocialização do ofensor é crucial para definir não só a desejabilidade de aplicação dessas práticas como suas possibilidades de sucesso. É crucial que o enfoque em projetos restaurativos para violência doméstica seja voltado principalmente para a vítima e suas necessidades, sem buscar exaustivamente uma reconciliação que com frequência pode ser contrária aos interesses da vítima em questão. A prioridade deve ser garantir a segurança da vítima (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 19).

Um programa restaurativo que vise de fato enfrentar a questão social da violência doméstica e não apenas responder a casos individuais de violência doméstica não pode focar exclusivamente na reparação dos danos sofridos. Sendo a violência doméstica um problema social e estrutural, é necessário que haja uma resposta que busque *transformar* relações, mais do que repará-las. Para isso, justiça não pode ser confundida com neutralidade, e não se pode considerar a violência como apenas um conflito (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 14; ZEHR 1995: 190). No caso da violência doméstica, os movimentos feministas fizeram grandes avanços ao retirar a questão do âmbito privado e levá-la no âmbito público, para preservar esses avanços é preciso evitar qualquer tipo de mediação que seja neutra com relação à violência, que a encare como uma disputa como qualquer outra e não como a injustiça que é (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 8-9). Um dos perigos atrelados à justiça restaurativa é a suposição de que a mentalidade social e o *status quo* são justos, quando na prática – especialmente em casos de violência de gênero – a restauração a esse *status quo* reproduz diferenças de poder e propicia a continuação da situação de injustiça, ao invés de realizar a justiça a que se propõe (ROSENBLATT 2014: 14).

Inclusive, é preciso levar em consideração que nem sempre a mediação direta é apropriada em casos de violência doméstica. O trauma sofrido pode ser grande demais, mesmo com a garantia de segurança, diferenças de poder podem ser muito acentuadas, as partes podem simplesmente não estar dispostas a se encontrarem diretamente, ou uma das partes pode não ter as condições emocionais/psicológicas para que seja possível um encontro presencial. Nesses casos, existem outras estratégias restaurativas que podem ser empregadas, como o encontro de grupos de vítimas com grupos de ofensores ligados ao mesmo tipo de crime, mas que não são os seus agressores diretos (ZEHR 1995: 206). Também pode ser mais apropriado o uso de mediação indireta, no qual o mediador atua como mensageiro das partes, sem que haja contato direto entre elas (PALLAMOLLA 2009: 108). Também é recomendável em casos de violência doméstica que as partes participem separadamente de grupos de vítimas e de agressores, respectivamente, antes de encontrarem-se diretamente, até que os ciclos de negação e intimidação sejam quebrados (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 5).

Uma preocupação crucial em casos de violência doméstica é manter a questão na esfera pública e evitar que esses casos voltem a ser tratados como problemas pessoais das partes diretamente envolvidas (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 5). No sentido contrário, o discurso feminista que reivindica punição pode ser criticado por trazer a violência doméstica para a esfera pública justamente por aumentar o controle estatal sobre mulheres pobres e não-brancas, populações já inseridas na seletividade penal (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 13). Fazer recorte de classe e raça é fundamental ao se tratar de questões de gênero, uma vez que o patriarcado não atua de forma uniforme para todas as mulheres. É imprescindível que se leve em conta que o conceito de “escolha” não é igualmente acessível a todas as mulheres, muitas das quais estão impedidas de sair de situações de violência em razão de fatores culturais e econômicos, entre outros (BRAITHWAITE/STRANG 2002: 8). No Brasil, muitas mulheres não tem acesso a recursos que as permitam simplesmente se separar dos companheiros, e o acesso a

delegacias é muito mais fácil do que a órgãos de assistência judicial e social, que resolveriam suas questões sem a necessidade de recurso ao sistema penal (CNJ, 2017: 38-39).

Há, ainda, quem argumente que “as práticas restaurativas ‘minimizariam’ ou ‘trivializariam’ os delitos mais graves na medida em que esses seriam devolvidos ao status de assunto ‘privado’”. Por outro lado, há quem considere que o crime é banalizado pela justiça penal tradicional, que exclui a participação de vítima e ofensor e trata o delito como mera infração a normas estatais (ROSENBLATT 2014: 15). O fundamental, nesse ponto, é ser coerente na aplicação ou não do direito penal. Permitir a aplicação da justiça restaurativa em casos de violência doméstica e vedá-la para outros crimes graves é o equivalente a, simbolicamente, reduzir a importância dada a esse tipo de crime (SABADELL 2005: 455).

## V. CONCLUSÃO

A possibilidade de aplicação de práticas restaurativas em casos de violência doméstica está, em último nível, relacionada à possibilidade de combinação dessas práticas com o sistema penal retributivo. As práticas restaurativas, por si só, podem ser consideradas em muitos níveis uma forma de punição, uma vez que assumir responsabilidade, assim como os próprios atos de reparação, dificilmente são processos indolores (ZEHR 1995: 209; PALLAMOLLA 2009: 74-76). Considerando que a violência doméstica enquanto fenômeno varia enormemente em grau e intensidade, não é razoável acreditar que uma única resposta possível, seja ela restaurativa ou retributiva, dará conta de tudo. É preciso, portanto, pensar a possibilidade de coexistência dos dois sistemas de forma complementar, com espaço para interação entre eles e que leve em conta a vontade das partes (ZEHR 1995: 216; PALLAMOLLA 2009: 84; ROSENBLATT 2014: 8).

Em todo o processo, o fundamental é que haja não apenas a valorização da vítima e a atenção às suas necessidades, como a responsabilização efetiva do autor, que passa por uma etapa retributiva da resposta ao crime, necessária para que se censure as ações passadas (DALY 2002: 65-66). Isso não implica, entretanto, o recurso normalizado e generalizado às penas privativas de liberdade da forma como o sistema retributivo opera atualmente.

O fundamental a ser considerado é o interesse da vítima, não só do resultado no sentido de escolha das consequências a serem assumidas pelo agressor por meio de negociação, como de não querer participar de nenhum tipo de negociação e escolher a via da justiça tradicional como forma de resposta à violência sofrida.

## VI. BIBLIOGRAFIA

BARATTA, Alessandro (1999): “O paradigma de gênero: da questão criminal à questão humana.” Em: CAMPOS, Carmem Hein de (Org.): *Criminologia e Feminismo*. Porto Alegre: Sulina, pág. 19-80.

BEAUVOIR, Simone (2009): *O Segundo Sexo*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BRAITHWAITE, John/STRANG, Heather (2002): “Restorative Justice and Family Violence”. Em: BREATHWAIT, John/STRANG, Heather (eds): *Restorative Justice and Family Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 1-22.

CHRISTIE, Nils (1977): “Conflict as Property”. Em: *The British Journal of Criminology*, v. 17, n. 1, pág. 1-15.

CONSELHO ECONÔMICO E SOCIAL DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (2002): Resolução 2002/12: Princípios Básicos para Utilização de Programas de Justiça Restaurativa em Matéria Criminal.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTICA DO BRASIL (2017): “Entre práticas retributivas e restaurativas: a Lei Maria da Penha e os avanços e desafios do poder judiciário.” Sumário Executivo, Justiça Pesquisa: Direitos e Garantias Fundamentais.

DALY, Kathleen (2002). “Restorative Justice: The Real Story.” Em: *Punishment & Society*, v. 4, n. 1, pp. 55-79.

HULSMAN, Louk/CELIS, Jacqueline Bernat de (1993): *Penas Perdidas: o sistema penal em questão*. Niterói: Luam Editora.

OLSEN, Frances (1990): “The sex of law”. Em: David Kairys (ed.), *The Politics of Law*. New York: Pantheon, pág. 452-467

PALLAMOLLA, Raffaella da Porciuncula (2009): *Justiça Restaurativa: da teoria à prática*. São Paulo: IBCCRIM.

PATEMAN, Carole (1993): *O Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra.

ROSENBLATT, Fernanda Fonseca (2014): “Em busca das respostas perdidas: uma perspectiva crítica sobre a justiça restaurativa.” Em: XXIII Congresso Nacional do CONPEDI.

SABADELL, Ana Lucia (2005): “Perspectivas Jussociológicas da violência doméstica: efetiva tutela de direitos fundamentais e/ou repressão penal.” Em: *Revista dos Tribunais / Fascículo Penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, ano 94, v. 840, out. 2005, pág. 452-ss.

SABADELL, Ana Lucia (2013): *Manual de Sociologia Jurídica: Introdução a uma leitura externa do direito*. 6ª Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais.

SIMIÃO, Daniel Schroeter (2006): “Representando corpo e violência: A invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste”. Em: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, nº. 61, pág. 133-145.

ZEHR, Howard (1995): *Changing Lenses: A new Focus for Crime and Justice*. 2ª Ed. Scottsdale: Herald Press.

**MUJERES Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA:  
POSIBILIDADES PARA LA PROFUNDIZACIÓN  
DE LA DEMOCRACIA EN TIEMPOS  
DE POSTACUERDO**

VÁSQUEZ GONZÁLEZ, CLAUDIA ALEJANDRA  
SOLANO WISWELL, DAYANA  
BALLESTEROS, STALIN

# MUJERES Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA: POSIBILIDADES PARA LA PROFUNDIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA EN TIEMPOS DE POSTACUERDO.

## I. INTRODUCCIÓN

En el marco de una formulación analítica que trascienda las actuales condiciones que vivifican la lucha histórica de igualdad de género en Colombia, se entiende como punto de partida sustancial el acuerdo final de paz, cuyas garantías preliminares han manifestado avances proporcionales que evidencian grandes apuestas para el terreno político, de allí se propone realizar un estudio para respaldar la crítica reflexiva sobre la participación política de mujeres y las posibilidades para la profundización de la democracia en el acuerdo final de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP.

En efecto, las diversas crisis que han enfrentado y marcado a las mujeres han sido, precisamente, a partir de su invisibilización histórica y la omisión a cuestiones vitales para su subsistencia, cuyas consecuencias generan cada vez más desigualdad entre hombres y mujeres, dejando a la vista una sociedad que responde a necesidades esencialmente masculinas dejando por fuera todo aquello que no se ciña al margen trazado, es decir, las mujeres quienes han sido consideradas como irrelevantes y así excluidas de escenarios de poder. La percepción sobre un orden natural e inmutable de las cosas sigue poniendo a las mujeres en el centro de discusión, pues se han entendido desde el rol (impuesto y naturalizado) de cuidadoras, mediadoras y armonizadoras del hogar; instando a que no genera confianza que se desempeñen en un rol de liderazgo y constantemente son presionadas y puestas a prueba con niveles de exigencia y cumplimiento muy elevadas, niveles en los que los hombres solo deben siquiera aproximarse, esto sin duda genera un desgaste y desmotivación, pues se les exige estar en constante demostración de sus capacidades.

A propósito de ello, es necesario hacer alusión a la sociedad civil en general, la cual sigue atribuyéndole obviedad al asunto que se ejerce alrededor de mejorar las condiciones y los espacios participativos de la mujer, soportándolo mediante la supuesta igualdad de género que ya han logrado, pero no abarcando en totalidad el sinnúmero de vacíos sustanciales que premeditan alcances ilusorios que no responden a las reales exigencias del colectivo femenino.

Para ello, es clave reconocer que los esfuerzos en colectividad han permitido visibilizar los grandes retos que se tienen al hacer enterar a una sociedad algo tan inherente a ella, como lo es la amplitud del saber en lo que conocemos y aceptamos de la mujer, a profundizar lo posiblemente inmaterial e indudable dentro del extenso conocimiento de la sociedad misma. En ese sentido, la construcción cultural que amplía el espectro evidenciando a la mujer como ser y actor social denota nociones progresistas que aluden a enriquecimientos civiles que rememoran en avances democráticos de justa inclusión y profundización de las agendas políticas que abarcan propuestas igualitarias con alcances sociales, económicos, políticos y culturales.

## II. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES PARA PROFUNDIZAR LA DEMOCRACIA.

El hecho de que la estructura social colombiana defina la articulación entre los conocimientos parciales y locales junto al conocimiento académico, donde aún no existe un conocimiento universal correspondiente a estudios que enmarquen la dignidad colectiva de las

mujeres, sesga de manera indefinida la posibilidad de alcanzar una catarsis permanente de un contenido cultural incluyente.

La idea de la participación política tiene repercusiones importantes para el sustento de las diversas instituciones y prácticas cotidianas. Es la manifestación concreta de que cualquier grupo y persona está en condiciones de ejercer sus derechos, no solo políticos, sino también dentro de los demás terrenos de la vida pública. Para el caso de las mujeres, la participación se refleja entonces dentro de contextos más allá del hogar, y se encuentra asociado entonces con la apertura e influencia es espacios tales como el mundo del trabajo, la cultura y la política. (Granados 2010: 76-78)

Sin embargo, no todo tiene un tinte pesimista, dado que a lo largo de los años han surgido categorías discursivas que han determinado una antesala, para darle forma de lo que vendría a ser la profundización social y conceptual de un fenómeno ampliamente respaldado como detonante para visibilizar lo invisible: derechos igualitarios para hombres y mujeres. Lo que reanuda el análisis constante del poder de la mujer en materia política, y ahora mucho más, cuando ha conseguido victorias progresivas que reincorporan y reafirman su plusvalía como individuo en la sociedad.

Es así como, en términos de democracia se podría plantear entonces que la participación equitativa y activa de mujeres en la política y la toma de decisiones gubernamentales es fundamental para mantenerla, significando esto mayor cubrimiento o intervención de necesidades vigentes de la ciudadanía y más precisamente de poblaciones tradicionalmente excluidas en derechos fundamentales (salud, educación, vivienda entre otros), teniendo en cuenta el tipo de sociedad en la que nos encontramos que es precisamente una construida y regida por estructuras patriarcales. Experiencias mundiales dan cuenta de los efectos positivos de la participación de mujeres en distintos escenarios, pero también las cifras denotan la existencia de brechas que distan de la paridad. Como lo explica el documento del Instituto Nacional Demócrata para Asuntos Internacionales (NDI):

Un estudio realizado sobre 31 países democráticos reveló que la presencia de más mujeres en el parlamento ha mejorado la legitimidad del gobierno tanto entre los hombres como entre las mujeres. En lugares tan diversos como Timor Oriental, Croacia, Marruecos y Sudáfrica, el aumento en el número de legisladoras ha generado legislación contra la discriminación y la violencia intrafamiliar, así como legislación relacionada con los códigos familiares, la sucesión y la manutención y la protección de los niños. No obstante, las mujeres siguen estando subrepresentadas como votantes, líderes políticos y funcionarias elegidas. Durante el último decenio, la tasa de representación de la mujer en los parlamentos nacionales del mundo ha aumentado progresivamente del 15 por ciento en 2001 al 20 por ciento en 2012, 2 muy por debajo del 30 por ciento de referencia. (Instituto Nacional Demócrata para Asuntos Internacionales 2013: 6)

Ello envuelve una conjugación compacta de circunstancias que integran el régimen electoral, las garantías de seguridad en el ejercicio de la política, las garantías para la reconciliación, la convivencia, la tolerancia y la no estigmatización, la política para el fortalecimiento de la planeación democrática y participativa, la promoción de la participación electoral, el control y la veeduría ciudadana; todo lo anterior, hace más creíble la puerta que se está abriendo hacia un escenario que compone la agenda para enriquecer la dinámica interna que se muestra en defensa de derechos inalienables para la óptima ejecución de mecanismos que finalmente echan abajo las barreras sociales que prevalecieron tanto tiempo. Tal como se insta según el planteamiento de Ballesteros:

La democracia, entendida como el poder que reside en el pueblo, tiene variedad de interpretaciones y aplicaciones alrededor del mundo. En Colombia la democracia representativa

ha llevado a que las elecciones sean prácticamente la única forma de participación del pueblo en la vida política. (Ballesteros 2012: 181)

Sin embargo, la democracia al ser entendida como poder, también es esquiva a las mujeres restringiendo las posibilidades de participación y toma de decisiones, es así como en términos de Foucault, es necesario replantear las relaciones de poder. De este modo, resulta interesante recordar como Mayorga identifica:

Prácticas que exceden y renuevan la democracia representativa porque provienen del repertorio de nuevos actores sociales portadores de demandas de variada índole (movimiento indígena, mujeres, ecologistas, jóvenes, entre otros), que cuestionan el catálogo convencional de los derechos ciudadanos, la orientación de las políticas de desarrollo, la calidad de la representación política y del desempeño gubernamental en la gestión pública. (Mayorga 2016: 85)

De esta forma, trascender a negociar un acuerdo de paz en donde se incorporan nuevas configuraciones sociales como resultado de grandes luchas, responde a causales democráticos, tal como lo indica el acuerdo final de paz:

Una sociedad democrática y organizada es una condición necesaria para la construcción de una paz estable y duradera, en particular en el marco de la implementación del presente Acuerdo. [...] Además, bajo el entendido de que una sociedad en la que las mujeres participan activamente es una sociedad más democrática, es importante el fortalecimiento de sus organizaciones y potenciación de su protagonismo al interior de las organizaciones y movimientos sociales. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz 2016: 42)

No obstante, existen múltiples realidades que conllevan a retomar la reflexión desde circunstancias reales, como lo expresa García Escribano en el siguiente apartado:

Las mujeres han librado diversas e importantes contiendas para conseguir el reconocimiento de sus derechos políticos. Sin embargo, la paridad entre hombres y mujeres en la vida política aún no es una realidad. Las mujeres están infra-representadas en la toma de decisiones en general y, más en concreto, en las distintas instituciones políticas, ya sea los partidos políticos, los parlamentos, los gobiernos y los diferentes órganos de decisión regionales y locales. (Escribano 2011: 14)

De allí, es importante identificar qué tipo de garantías se abren frente a vertientes discriminatorias y excluyentes que se puedan presentar en el acuerdo final de paz:

Apoyar, mediante asistencia legal y técnica, la creación y el fortalecimiento de las organizaciones y movimientos sociales. Sin perjuicio del principio de igualdad, se apoyará con medidas extraordinarias a las organizaciones de mujeres, de jóvenes y de grupos históricamente discriminados. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz 2016: 43)

Las dificultades que afrontan las mujeres en cuanto al ejercicio de la política en este caso se pueden resumir en lo siguiente: de los países Latinoamericanos solo tres ubicados al Sur han tenido experiencias de mujeres presidentas, electas por voto popular. De Argentina, Cristina Fernández de Kirchner en el período comprendido entre 2007-2015, de Brasil Dilma Rousseff entre 2011 y 2016 y Michelle Bachelete en Chile desde 2014-actualmente. Hacia el año 1943 fue aprobado el voto femenino en Brasil, 1947 en Argentina y Chile con un proceso más largo llamado *piece by piece* en 1935 pero solo funcionaba para elecciones locales, el sufragio en pleno se obtuvo en 1949. Es decir, fueron necesarios al menos 74 años para que apenas y tal vez en la última década se pudiera obtener un triunfo tan significativo. Desde 1957 las colombianas tienen derecho al voto, sin embargo, las evidentes fisuras democráticas no han generado las condiciones para que se elija a través del sufragio una presidenta en este país a pesar que sí han existido, aunque pocas candidaturas.

### III. APORTES DESDE EL PUNTO DOS (2) “PARTICIPACIÓN POLÍTICA: APERTURA DEMOCRÁTICA PARA CONSTRUIR LA PAZ” CON ENFOQUE DE GÉNERO EN EL ACUERDO FINAL DE LA PAZ.

En este apartado se expondrá de manera textual los párrafos del punto acordado sobre participación política donde hace especial mención en cuestiones garantías para mujeres y otras poblaciones que han sido excluidas históricamente de estos escenarios de discusión, reflexión pero aún más importante de decisión. En ese sentido y para dar continuidad a nuestros planteamientos encontramos que:

La revisión y modernización de la organización y del régimen electoral debe propiciar una mayor participación de la ciudadanía en el proceso electoral. Una mayor participación electoral requiere adicionalmente de medidas incluyentes que faciliten el ejercicio de ese derecho, en especial en zonas apartadas o afectadas por el conflicto y el abandono, teniendo en cuenta las dificultades específicas de las mujeres que habitan dichas zonas para el ejercicio de este derecho. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz 2016: 36)

Esto quiere decir que los orígenes del régimen electoral respondía a necesidades selectivas y que evidentemente este no tenía en cuenta la ciudadanía en general sino que tenía definido un tipo de ciudadanía que era la que principalmente ejercía este derecho, pero hoy se han construido diferentes relatos de lo que debe ser la participación y a quiénes debe hacer parte, todo esto para concluir que efectivamente es menester la revisión detallada y posterior modernización del régimen electoral que permita ser más incluyente.

Es así como, este segundo punto del acuerdo se propone como promotor del llamado pluralismo político, generando espacios para diversas expresiones, organizaciones y movimientos sociales especialmente con enfoque étnico y de género. Para garantizar el ejercicio de la política y además incitar al debate democrático son necesarias herramientas como: “nuevos espacios de difusión para que los partidos, organizaciones y las comunidades que participan en la construcción de la paz, tengan acceso a espacios en canales y emisoras en los niveles nacional, regional y local”. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz 2016: 36)

Por otra parte, la idea del Gobierno de crear un Consejo Nacional para la Reconciliación y la Convivencia propone ser integrado en principio por representantes del Gobierno, el Ministerio Público, aquellos que designen partidos y movimientos políticos, organizaciones y movimientos sociales. Lo que resulta más interesante es que su conformación está pensada particularmente para generar espacios de mujeres, minorías étnicas, entre otros sectores y organizaciones.

Por último, se debe destacar la necesidad de establecer mecanismos de evaluación y seguimiento, que sea eficaz en planeación, información y monitoreo, además debe ser “con carácter interinstitucional y representación de los partidos y movimientos político [...] Este sistema incluirá información específica sobre los riesgos y amenazas contra la participación y la representación política, social y comunitaria de las mujeres” (Oficina del Alto Comisionado para la Paz 2016, 40). En cuanto a la situación de seguridad a la que diariamente se enfrentan líderes y lideresas por la reclamación de sus derechos, se ha profundizado dejando claro que en materia de derechos humanos hay una eminente crisis por lo que resulta entonces primordial que los mecanismos cumplan realmente con su función de manera rigurosa.

#### IV. LOGROS DE LA SUBCOMISIÓN DE GÉNERO CON EL PUNTO DOS (2) DEL ACUERDO FINAL DE PAZ.

El acuerdo de paz firmado en la Habana, Cuba entre el Gobierno Nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo (FARC-EP) abrió nuevas formas de debate, entre esos sobre el tema de género; y es importante destacarlo, porque es realmente un logro histórico que las necesidades diferenciadas de poblaciones que han sido excluidas de escenarios de participación y de hecho se les ha imposibilitado el acceso a oportunidades en condiciones igualitarias. La importancia de destacar el papel fundamental de estas poblaciones y no relegarlos a un párrafo al final, sino por el contrario hacerlos parte a lo largo del documento y la discusión. El apoyo de organizaciones y movimientos de tipo social y político garantizaron que la negociación no dejara de lado lo fundamental. Son y han sido siempre las trayectorias y las luchas de cada organización o movimiento las que finalmente generan las posibilidades de transformación, por lo tanto, el logro de un enfoque transversal de género no se debe y que con lo pactado finalmente se avanzó en la consecución de una sociedad más justa. La transversalidad se vivifica con un enfoque que entromete a distintas pluralidades que se vieron afectadas promoviendo las medidas necesarias para abordar socialmente una solución que reforme lo que el conflicto ha vuelto imperceptible, constantemente aceptado y naturalizado por la sociedad.

Especial mención recibe aquí la Subcomisión de género porque participaron diferentes organizaciones y en ese sentido diferentes visiones de país, con el mismo fin, lograr avances significativos en la sociedad colombiana. La sub comisión fue el resultado de la demanda social que se instauró por el reconocimiento de la diversidad en rechazo a las imposiciones realizadas por una élite tradicional defensora del Statu Quo, que normativiza y anula la diferencia en nombre de lo que entienden como moralmente aceptable. De allí que se difundiera un miedo colectivo sobre lo dañino de la mal llamada “ideología de género” que estuvo sustentada en juicios exclusivamente morales. La lucha por desmitificar estas aseveraciones unió a diferentes sectores de la sociedad y rindieron su fruto, al reconocer que el conflicto armado efectivamente generó estragos de manera diferenciada y desproporcionada en ciertos territorios.

#### V. ANOTACIONES FINALES

El error de no tener en cuenta la participación de mujeres afrodescendientes en la conformación de la Instancia Especial para garantizar el enfoque de género en la implementación del Acuerdo Final es un ejemplo de la manera en cómo, aún la sociedad concibe de manera restringida la idea de igualdad, y de la necesidad de generar espacios donde se encuentre el respeto por la diversidad. Otras poblaciones como LGBTI, indígenas, víctimas y cuatro mujeres representantes de organizaciones territoriales fueron las encargadas de trabajar en conjunto con la Comisión de Seguimiento Impulso y Verificación a la Implementación. Por lo que el enfoque étnico quedó limitado, entre muchas otras.

Ad portas de un nuevo período presidencial, se requiere de la unidad de diversos sectores para ser veedores de la implementación del Acuerdo. Este nuevo período puede significar en términos simples la continuidad de la implementación o acabar completamente con una posibilidad de transformar las condiciones degradantes de la guerra. Es así como, la participación de mujeres en política y en la toma de decisiones será un elemento importante en este camino, por lo que resulta necesario continuar con un análisis que nos pueda ayudar a determinar las posibilidades reales que existen de lograr una profundización democrática en estos llamados tiempos de paz, empero se podría estar gestando un terrible régimen dictatorial que desconoce cualquier tipo de demandas sobre equidad.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, E. G. (2010). La participación política de las mujeres como expresión de la ciudadanía democrática. Casa del Tiempo, 76-78.

Ballesteros, S. (2012). La resurrección de la insurrección: de cómo un revolucionario es candidato desde el más allá. En Hescula. Desaprendiendo para liberar (págs. 181-199). Bogotá: Impresol Ediciones.

Escribano, J. J. (2011). El sexo excluido. Mujer y participación política. *Psicología Política*, 14.

Instituto Nacional Demócrata para Asuntos Internacionales. (2013). Instituto Nacional Demócrata para Asuntos Internacionales NDI. Obtenido de <https://www.ndi.org/>

Mayorga, F. (2013). Democracia intercultural y organizaciones políticas. *Andamios*, 129-138.

Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (24 de 11 de 2016). Alto Comisionado para la Paz. Obtenido de Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Paginas/Texto-completo-del-Acuerdo-Final-para-la-Terminacion-del-conflicto.aspx>

**UMA MORTE “TRAVESTIDA”:  
ENTERRO, INVENÇÕES, CORPO E LUTO.**

BARCELLOS JUNIOR, WALDYR

## UMA MORTE "TRAVESTIDA": ENTERRO, INVENÇÕES, CORPO E LUTO.

Em uma cidade do interior onde as pessoas têm laços afetivos diferentes daqueles construídos em uma metrópole é onde realizamos essa pesquisa. No interior as pessoas são capazes de falar sobre história de vida/morte que talvez desconheça, até mesmo da sua família e sobre você. Isso é muito interessante, pois temos aquela velha ideia que o interior é ligado às regras da metrópole e que não pode construir suas próprias alternativas de vida/morte e relacionamento. Existe muita invenção nesse contexto, por muitos encarados como inferior. As coisas estão em ritmos diferenciados, existem linhas de fugas, que mostram a importância de se estudar o interior e suas propostas. Essa característica de inventar, nos leva a pensar no lugar e no movimento da “Anti-disciplina” que se manifesta em atitudes e posicionamentos em relação à vida como também proposto neste trabalho, uma análise desses rituais que envolvem o cruel binarismo vida e morte, ou melhor, morte e vida. Não construindo atitudes coletivas de resistências com pautas específicas ou movimentos sociais, existem outras formas de exercer essa solidão “Travestida”, negociando espaço e lutando sem grande visibilidade e avanços midiáticos, por isso, é preciso potencializar esse lugar que também luta no seu cotidiano, trazendo na morte como uma grande potencialidade política (Michel Certeau 1994: 52 -59).

Sendo essas inexistências, algo marcado na memória como possibilidade de escapar e fugir da disciplina, exercendo a invenção sobre os momentos que não existe mais vida, para se despedir da realidade altamente construída pelas travestis do interior, uma das marcas do trabalho é valorizar a travesti como desconstrutora da sua história e regaste. O que fica depois do enterro? É supostamente uma das perguntas que aparece a todo o momento. Nesse lugar que tem um ar de não pesquisável, por fatores localizados no meio da pesquisa, que talvez fosse melhor reforçar, pelo lugar interiorano e também por se tratar de enterros de travesti onde os discursos são atravessados ao meio de uma desorganização entre a emoção e a dor.

As cidades do interior têm experiências ricas; não é um lugar mofado, antigo e úmido. Possuem todas as suas complexidades, e muita coisa pode ser vista e pesquisada; é um grande lugar de (des) aprendizagem. Também procuramos evidenciar outras contribuições teóricas que vão servir como caminho e percurso para entender a mentalidade construída e projetada, relacionando ao modo como chegamos a pensar o percurso histórico de gênero atribuído às travestis. depois de uma vida marcada por múltiplas mortes sociais. Sabemos que toda pesquisa é cheia de escolhas e a primeira delas seria: Quais mortes das travestis querem abordar? O quanto esse tema pode nos ajudar a refletir as relações humanas e sua importância para se pensar uma trama cheia de drama e sangue de pessoas colocadas a um local subalterno, mesmo depois de não comportar o folego de vida. No interior as travestis têm direito ao enterro ou funeral, mas quantas vezes foram enterradas pela vida? Essa pesquisa é feita e norteada por múltiplas perguntas que incessantemente aparece quando se deparamos com o campo de estudo. Desta forma, tentando buscar significados que ultrapassem as definições dos modos de vida e pensando as travestis a partir dos seus dispositivos de interpretação e significado, que são atribuídos por outros no trajeto entre o que acreditamos ser a possibilidade do fim.

O risco deriva de dois grandes fatores. Primeiro, o objeto travesti suscita sempre a curiosidade que se reserva aos temas bizarros e esdrúxulos e nesse campo de expectativas, e até contra seus próprios projetos, o pesquisador corre risco de tentar responder tais inquietações (Hélio Silva 1993: 143).

Toda pesquisa trás uma sensação de curiosidade o que na verdade nessa pesquisa e substituído por espanto, porque essa realidade foi apresentada quando havia uma articulação com essas meninas do interior para compor minha pesquisa do mestrado, quando vieram a falecer. O que de grande surpresa são o sentimentos que moveu essa escrita interiorana a se aproximar desde lugar com coragem e comecei a pensar sobre os diálogos desses dois enterros, na verdade a pesquisa se passa nos dois enterros em uma cidade do interior do estado do Rio de Janeiro como o nome de Miracema, que tem cerca de 26 mil habitantes. Tentando compreender a morte numa versão menos nítida mais com grande importância para elucidar os caminhos percorridos até o suposto fim. Mesmo sabendo que transfobia tem números alarmantes no Brasil, realmente foi essa experiência que me fez perceber que aquele ser humano forte que encarava as pessoas diariamente sem grandes referências, onde tinha suas ambiguidades sempre públicas e não apresentava vergonha dos furos da sua existência também era finito precocemente.

A humanidade sempre criou formas de cultuar ou se aproximar da morte, cada enterro passa por uma espécie de ritual como também variáveis momentos e modos. A morte tem seus marcadores sociais isso é muito nítido nos enterros da antiguidade e também dos dias atuais, ninguém realmente tem uma morte igual depende de vontades e místicas diferentes. O cortejo é um lugar de grande observação onde podemos perceber o que permanece nos discursos, como também o que é estimado/produzido com a morte. Cada pessoa é tratada de forma diferente, isso remete também outros lugares produzidos pela história, se passa enterrar porque se criou expectativas pós-morte e isso é bem interessante que essa esperança depende de como morreu, quem morreu e como está sendo conduzida a cerimônia do enterro. A importância desse ritual está ligado aos vivos, como também na produção e invenção das histórias, que vão ser invocadas em um momento tão delicado e cheio de fragilidades e ambiguidades.

## I. O CAMPO, MÉTODO E AS NARRATIVAS TRAVESTITIDAS

Pesquisas acontecem e realmente dentro de uma pesquisa sobram lugares a qual podemos relatar, porém assim surgem novos interesses e vontade de apresentar como pesquisa esses espaços como dispositivos e agenciamentos no campo da subjetividade e do desejo. Não seria um lugar recortado classicamente com objetivo de evidenciar dados e números que distribuem quantidades de morte e exemplificam motivos e atribuindo na morte os rituais de crueldade, na verdade é um olhar sobre esse funeral que repedito mundialmente, porém que tem outros significados quando se trate de pessoas Travestis ou Trans em uma cidade pequena. Não existe uma preparação, o campo surge como relatado no momento abaixo a qual uso perspectiva da antropologia, especificamente a auto etnografia e seus recursos, para poder relatar uma experiência invisível e fragilizada pela história.

Poder escrever com base na etnografia e seus outros desdobramentos metodológicos, pontuada numa escrita cheia de lugares e momentos contra hegemônicos, que traduzem as possibilidades em desarrumação, que vão sendo substituídas por um local satisfatório que tem como objetivo um sentimento de entendimento, mesmo o trabalho tendo grandes fissuras e incoerências. Essas incoerências são o combustível de um lugar difícil de mapear que comporta desafios ao pesquisador, que demora pensar esse local como pesquisa. Esse jogo sem previsão sustentado por algumas linhas de pensamento e ao mesmo tempo de falas sobre esse corpo, que tece e move minha indiscrição a transformando esse momento de dor em lugar de produção e continuidade, não pensando esse fim com algo determinado e pronto, pelo ao contrário a morte se apresentou de forma fluida, múltipla e diversificada.

A questão inicial em torno do trabalho etnográfico é a da leitura do contexto onde se busca resposta para a questão formulada no projeto de pesquisa. Os contatos iniciais dão a sensação de que tudo

ali está desarrumado. E nenhuma experiência conjura tal sensação. Afinal, cada nova pesquisa encerra um problema novo. E só há sentido na pesquisa se for novo o problema. Eis o desafio e o grande prazer intelectual da aventura. A desorientação, a desarrumação vão sendo substituídas aos poucos pela lenta “arrumação” dos percursos, pelo que se vê, pelo que se ouve, pelo que se testemunha, pelas informações das entrevistas, pelas releituras do diário de campo, pela consulta a todo material escrito ou já publicado sobre o passado daquela população, daquele grupo, daquela sociedade (Hélio Silva 2012: 1).

Assim ousou descrever essa grande experiência de poder conviver com essas meninas na vida e também conviver com essa morte travestida, alguns fatores antecedem esses dois enterros que pretendo narrar dentro dessas suposta morte, uso essas suposições pois tive oportunidade de conhecer as meninas relatadas e sua expectativa ou esperança pós vida baseados em aspectos religiosos, tive a oportunidade de conhecer essa busca em esperança em dias melhores. Também dentro desse quadro de como alguns familiares não respeita suas decisões e vidas e verbalizam dentro desse contexto de precariedade que é a morte. Nunca estive nesses lugares movido por interesse mesmo tendo esse trabalho uma vontade grande de contar tudo o que ocorreu. Sempre pensei minha pesquisa nasce na morte de outras pessoas algo muito sério, só quem realmente acompanhou sabe de todo desgaste que uma pesquisa dessas pode tomar. Preciso começar a contar, ou melhor, romper. Talvez a história oral também nos ajuda a perceber de como as informações foram construídas e apresentadas em um momento que vemos como caótico do ponto de vista normativo. Trabalhar com narrativas e sempre acompanhado de sentimentos e alguns desgaste pela complexidade de ultrapassar momentos que escrita é quase um desespero. Levantando neste campo a valorização de relatos, experiências e atravessamentos (Suely Kofes 2001: 23-28).

O desafio da história normativa tem sido descrito, em termos de entendimentos históricos convencionais de evidência, como uma ampliação do quadro, uma correção do que foi negligenciado como resultado de uma visão incorreta ou incompleta, e tem reivindicado legitimidade sobre a autoridade da experiência, a experiência direta dos outros, bem como a do historiador que aprende a observar e iluminar a vida desses outros em seu texto (Joan Wallach Scott 1998: 300).

Linda era uma travesti com muitas vindas e idas de uma alegria insuperável como também depressões profundas e indefinidas. Recordo-me dela diversas vezes ter se desmontado e passado por algum tempo de menino, tomando hormônios e tentando construir como bicha, deixando de ser uma mulher travesti. Todo mundo sempre disse que dá sua geração ela era a mais bonita e também tinha algumas histórias de fugas para outras cidades maiores ontem ela sempre retomava o processo de está no feminino e sempre embarcava como menino e descia no ponto de ônibus vindo da cidade grande como menina. Dá ultimas vezes que subiu e voltou abandonou seu corpo de espuma e tornou seu corpo uma residência fixa, já tinha começado tirar o restinho de barba a laser. Ser travesti é bem trabalhoso. Linda sempre teve a fama de ser apressada contava histórias de vida extremante cruéis a qual passou em cidades maiores, dá ultima vez que morou por aqui tinha vindo de São Paulo, contanto de como chegou a se prostituir na Crakcolôndia. Esse lugar é um local que Linda sempre se referia com desespero dizendo que passou os piores momentos da vida de uma travesti. Mas que sempre achou pessoas que gostavam dela por alguns períodos, Linda sempre dizia que dava para contar no dedo o número de pessoas que gostava dela. Ela sempre afirmava que era muito difícil ser vista como ser humana que poucas vezes se sentiu amada ou humana. Sempre comunicativa com uma beleza e montagem com combinações perfeitas onde sempre soube escolher a cor e corte de cabelo, era muito assediada e invejada pelas amigas.

Outra travesti desse estudo também vai ser parte da minha infância onde eu admirava seu gosto pelo esporte, pois era um ótimo jogador de basquete. Onde foi construído um contato afetivo por longo tempo, isso caracteriza e se baseia em um dispositivo da etnografia que aponta os caminhos da relação mutua. Onde a pesquisa cresce por uma relação que assume o envolvimento do observante com esses lugares pesquisados (Néstor Perlongher 1987:73-76). Passando por essas influencias metodologias e seus itinerários ou caminhos, conseguimos descrever esse momento de luto, morte e corpo. Não com uma análise histórica e contexto rigoroso, mas com objetivo de apresentar esse local e momento silenciado pela produção científica e histórica (Marco Renato Benedetti 2005: 35-37).

Rayani era muito forte e também desafiava o entendimento das pessoas, pois demorou se transformar nessa identidade e também tinha períodos de (des) montamentos a qual abandonava suas roupas femininas e seguia a vida de boyzinho. Rayani se tornou travesti bem tarde, depois da morte de alguns familiares assumindo sua casa no morro, onde teve vários sonhos adiados por falta de políticas públicas que promovam uma sensação de qualidade de vida. Era funcionária pública municipal e musa do carnaval por anos, com aquele corpo bem dourado pelo sol, e pelos louros nas coxas e nos braços, fazia grande sucesso por onde passava com seu samba impecável. Era extremamente zelosa com sua casa e sorridente, com cabelos sempre trançados. Reclamava muito da grossa barba difícil de combater mesmo com vários cuidados e produção. Rayani tinha o sonho de ser vereadora e virar capítulo da minha dissertação. Tinha uma família espalhada pouca convivência mais tinha uma irmã travesti por parte de pai que também morava na mesma cidade. Muitas informações e lembranças foram trazidas neste trabalho através dessa travesti irmã da falecida Rayani, até sobre o cortejo de um corpo travestidx movida pela voz dessa travesti a qual me ajuda a compreender o carinho que essas meninas extremamente sufocadas me ajudaram a perceber. Rayani sempre tinha essa frase “A vida é um sufoco”. Essa frase ecoa sempre na mente porque esse trabalho pretende mostrar de como a morte também pode ser sufocante.

Agora pretendo descrever essas notícias sobre a morte dessas meninas do interior, lembrando sempre do papel dos jornais locais e produção de discursos altamente transfóbicos que limitam e move a opinião popular. A morte de Linda não é retratada nos jornais locais, a morte de Rayani ganha uma grande repercussão na internet, visto que era funcionária pública e tinha sido candidata como vereadora no município nas eleições de 2016. As mortes tem diferenças de algumas semanas, então defino minha sensação para os dois momentos de forma e sentimentos em comum.

Era uma manhã e olho telefone celular está cheio de ligação, ainda com muito sono tento retornar, mas ninguém atende, são números altamente desconhecidos. Penso e ignoro e ligo a internet e percebo uma multidão de mensagens e áudios e logo percebo que algo de errado aconteceu, o primeiro áudio parece um tiro, um susto de deixar tonto, procuro entender o que está acontecendo é mais um corpo morto na capela esperando para ser velado. Sentia muita dor e aquele momento não era despedida, era um alívio sem força porque entendia que a luta tinha acabado. Não percebia aquele corpo como altamente politico mesmo sem sinais de vida. Vejo muitas pessoas ali sem um significado outros alguéns que não são conhecidos, tinha outro objetivos do que só a despedida. Percebo pessoas velando não esse corpo odiado e sim sua curiosidade.

O enterro de Linda, depois de alguns dias internada como pouca respiração e complicação no pulmão chega a óbito, depois de quase 10 dias internada. Vou tentar visitar ela, mais nunca consigo entrar porque os familiares estavam sempre presentes, principalmente umas das suas irmãs. Então aparecem mensagens com os pedidos de oração via rede social invocando seu nome masculino, logo tinha quase um filme na cabeça onde Linda tinha um sonho de alterar seu nome, dizendo que as coisas poderiam ser mais fáceis que lutou muito para se parecer com uma mulher de verdade. Era conversas soltas mais de grande lembrança que ilustram toda sua expectativa em

vida que também não vai ser respeitada na morte. Percebo com os dias passando muitos religiosos falando sobre o arrependimento da Linda, que ela teve tempo de se arrepender e que Deus tinha feito uma obra em sua vida. Acabo sendo observados nessa pesquisa esses movimentos de discursos, que aparece como única esperança e alternativa construída para uma vida pensada para depois da morte. Sendo a morte travestida algo cruel em algumas vozes, sendo sustentado que existe vida para quem exercer arrependimento. Assim apareço no enterro vejo algumas meninas travesti por fora da capela mortuária. Anteriormente tinha escutado o anúncio da morte em um carro de som, bem comum em cidades pequenas para convidar as pessoas para o enterro.

O que me causou espanto que essa experiência se torna um fardo, pois no anúncio estava o nome masculino, algo que Linda lutou a vida toda. Inclusive um dia antes de internar ela teve no hospital pedindo ajuda, mas queria internar ela numa ala masculina ela brigou e voltou para casa passando mal. Logo depois internou e passou seus últimos dias lá dentro, onde pediu uma caneta e uma folha para escrever, pois havia um enfermeiro debochando de suas partes genitais. Esses relatos foram todos levantados por inúmeras pessoas. Escolho a auto-etnografia, pois depois do enterro as pessoas somem e o luto se torna algo individual, ficaria complexo me localizar em outra metodologia que não fosse partido da minha aprendizagem dentro desse campo formado por rupturas entre esse processo de morrer e corrida dos vivos e saudáveis de preparar a Linda para outra vida via arrependimento. Mesmo que esse arrependimento invocasse outras mortes e dores o importante era se sentir salvo ou habilitado para uma nova vida. Esses fatos não casam com postura de Linda antes da sua morte e nem seu desejo diante da vida. Chegando ao enterro me aproximo do corpo velado, um surto Linda não existia mais, cabelos cortados e roupas masculinas a barba aparecendo. Linda segue morrendo...

O enterro de Rayani sua morte bem explorada nas redes sociais e tem um sentimento de susto, quase como um mal repentino ou súbito. Nas notícias que circulam pelo jornal local a causa da morte e apresentada como manchete “Travesti morre por uso de silicone industrial”. A partir disso a cidade fica toda voltada para pensar por que ela produziu ou foi culpada e condenada pela sua morte. Comentários do estilo porque estava perto do carnaval Rayani estaria aplicando silicone em si mesmo, outros comentários feitos por outras travesti que alegam não ter procurado elas para fazer o procedimento por isso acabou morrendo. A todo o momento chegava mensagem e o enterro apresenta dificuldades de se manter por uma nuvem de curiosos e amigos aflitos com uma morte não planejada ou esperada. Muitos discursos inflamados acompanhados por julgamentos de descumprimentos religiosos de matriz africana aparecem como causa dessa morte quase instantânea com enterro rápido por causa das reações que silicone trazia em seu corpo. A base dessa despedida também foi muitos julgamentos, misturado à revolta de alguns familiares e amigos próximos. No anúncio um menino, no caixão uma morte travestida com unhas e batom vermelho vivo, segundo os familiares era dessa forma que ela gostaria de ser lembrada ou percebida na memória das pessoas. A capela mortuária lotada começa o debate se seu corpo deveria passar pela igreja católica ou cortejo deveria seguir, percebemos uma indisposição de receber esse corpo de matriz africana na igreja. O corpo é levado à igreja já todo pronto para seguir o cortejo. As pessoas comentam a falta de flores no caixão e também a dificuldade de conseguir um local para o seu enterro no cemitério local, visto que quase todos os túmulos são ocupados e recentemente alguém da família estaria ocupando o túmulo, deveria conseguir um lugar emprestado até transferir esse corpo novamente para o seu local familiar. Outros debates acontecem de quem aceitaria receber esse corpo por um tempo no seu túmulo. Acredito que todas essas questões se tornam uma maratona de morte e a conclusão de como tratamos essas pessoas em vida ao ponto de mover os comportamentos dentro desse contexto da morte. Rayani segue morrendo...

Talvez você que está lendo, não vai poder descobrir que existem diferenças na morte, não no processo de morrer de, ou seja, tudo já pereceu, acabou, talvez deixasse de existir ou foi para o

inferno. Sabemos como esses discursos foram fundados e impregnados se fazendo presente em vida onde também se pode morrer aos poucos ou rápido. Em um lugar que continua matar gente morta, sim esse trabalho fala da morte e das invenções de quem já morreu múltiplas vezes depois da morte e também em vida. A todo o momento algo sensível norteia pesquisa. Quantas vezes podemos morrer? Com o dinamismo começamos a pensar um processo igual, tudo reafirmadas em vida em frases prontas ou ensaiadas. “Quando morrer todo mundo vai para mesmo lugar. Todo mundo é igual... todo mundo morre.” Começamos atribuir caminhos de fé e verdades absolutas sobre grandes histórias produzidas em enterros de travesti. Porque a morte é onde encerra ou pelo menos acreditamos que acabou. Acaba no sentido de livrar, que se liberta talvez sejam os vivos, os medos, discursos o ódio e milhares de sentimentos. Alguns momentos a morte está travestida mostrando que ela não é única e que não pode ser regida ou condicionada, desarticulando um conjunto de verdades absolutas e substituindo por temporários conceitos de verdade. Nesse momento a pesquisa percebe de como as pessoas estão empenhadas a viver momentos e contar histórias que acreditam está enterrando junto a um corpo cheio de vontade de morrer, ou melhor, deixar de existir. Segundo as pessoas que estavam no cortejo “Quem morre descansa”, talvez fosse só isso que esse corpo quer fazer.

## II. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benedetti, marcos renato. Toda feita: o corpo e o gênero das travesti. Rio de janeiro: garamond, 2005.

Certeau, michel de. A invenção do cotidiano. Artes de fazer. Petrópolis, vozes, 1994, [tradução: ephraim ferreira alves].

Kofes, suely. Uma trajetória em narrativas. Campinas: mercado das letras, 2001.

Perlongher, néstor osvaldo. O que é aids? São paulo: brasiliense, 1987. Coleção primeiros passos.

Silva, hélio r. S. & florentino, cristina o. Travesti a invenção do feminino, rio de janeiro, relume dumará, iser, 1993.

\_\_\_\_\_. Percursos em campo: interseções entre conhecimentos e práticas. In: intratextos, rio de janeiro, número especial 03, 2012.

Scott, joan wallach. A invisibilidade da experiência. Trad. Lúcia haddad. Ver.técnica: marina maluff. Projeto história: revista do programa de estudos pós-graduados em história e do departamento de história, puc-sp. N°16. 1998. P.297-325

**MIGRAÇÃO INTERNACIONAL E VIOLÊNCIA  
DE GÊNERO: DESDOBRAMENTOS EM BRASILEIRAS  
IMIGRANTES EM PORTUGAL**

MARLY DE JESUS SÁ DIAS

# MIGRAÇÃO INTERNACIONAL E VIOLÊNCIA DE GÊNERO: DESDOBRAMENTOS EM BRASILEIRAS IMIGRANTES EM PORTUGAL

## I. INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como propósito dialogar sobre a migração internacional, com o objetivo de apreender sua interface com a violência de gênero e desdobramentos em mulheres brasileiras imigrantes que elegeram Portugal como país de destino. Debate feito com base em alguns contributos teóricos e documentais que tratam da questão e que possibilitaram um olhar mais atento sobre conceitos e temas em pauta.

Neste estudo, a migração é concebida como um direito universal, tal como consagrada na Declaração Universal dos Direitos Humanos desde 1948 e, realidade global. Fenômeno complexo, heterogêneo, multidimensional, motivado por diferentes fatores (Ramos 2008, 2009), com impactos, extensões múltiplas, algumas desconhecidas. E a violência de gênero, compreendida como “qualquer tipo de violência (física, social ou simbólica) que tenha por base a organização social dos sexos e que seja perpetrada contra indivíduos especificamente em virtude de seu sexo, identidade de gênero ou orientação sexual” (Sardenberg/Tavares 2016: 8). Podendo atingir homens e mulheres. Contudo, as mulheres tem se configurado, histórica e numericamente, alvo principal.

Em Portugal, a migração tem sido descrita pela literatura como um fenômeno progressivo e relativamente recente que remonta aos anos de 1980 (Ramos 2008; Góis/Marques 2011), com redução entre 2012/2014 e revitalização do volume de entradas de estrangeiros no país nos anos de 2015 e 2016. Fenômeno que na primeira década do século XXI, adquire contornos peculiares em termos de volume e composição dos fluxos (Oliveira/Gomes 2017), não só em relação às nacionalidades, mas, sobretudo na composição por sexos da população migrante.

Até os anos de 1980, a população migrante em Portugal era originária de países europeus (Reino Unido, França, Alemanha e Espanha), com alteração substancial a partir de então com chegada crescente de pessoas do Brasil e de origem africana, principalmente de Cabo Verde, Guiné Bissau e Angola, com concentração nas zonas urbanas e inserção laboral em setores econômicos mais desqualificados, instáveis e mal remunerados (Ferro/Raposo 2016: 28). País em que as mulheres, não só as brasileiras, mas, principalmente elas, também passaram a migrar mais em relação aos homens.

O Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF) mostra que, entre os países terceiros, o Brasil tem obtido destaque, ocupando a primeira colocação tanto nos pedidos de vistos como de sua prorrogação, nas solicitações de estatuto de residentes e, aquisição de nacionalidade estrangeira (Serviço de Estrangeiros e Fronteiras 2016).

Contudo, apesar de crescente e recorrente no mundo europeu, a migração não é só um deslocamento de um país para outro. Cada ser humano que migra é único, com sua história, individualidade, valores e atitudes. São, antes de tudo, indivíduos que partilham características que não decorrem de suas opções, a exemplo do sexo de nascimento, cor da pele, nacionalidade (António 2011: 40). Ser migrante é estar em um local que, mesmo com semelhanças da língua, laços culturais e políticos, como no caso da população brasileira em Portugal, imprime desafios. Nem sempre o processo de integração a um novo espaço geográfico é simples, uma vez que tal integração depende de uma série de condições (legais, administrativas, habitacionais, laborais, econômicas, emocionais, etc.), além do enfrentamento de mudanças sociais, ambientais, culturais,

psicológicas (Ramos 2004, 2008). Depende da aceitação da sociedade de acolhimento, cujo mercado de trabalho é, por vezes, estratificado étnica e sexualmente (Policarpo/Costa 2011).

Desafios com tendência a elevar-se para as mulheres que emigram, por vezes, em situação irregular, agravadas pelas históricas desigualdades e vulnerabilidades sociais, culturais e econômicas que atingem o público feminino, expressas nas discriminações étnicas, culturais e de classes, que consubstanciam a dominação e exploração pelo fato de serem mulheres e, que podem passar a coexistir com outros fenômenos sociais, a exemplo do desemprego, pobreza, abuso sexual, tráfico humano, violência doméstica, estigmas, maternidade indesejada e não dividida, dificuldade de acesso aos mecanismos básicos e direitos para a sobrevivência (Ramos 2004, 2009, 2011; Calvino/Ramos 2014).

Para o desenvolvimento desta reflexão, em um primeiro momento, discute-se a migração internacional com ênfase no protagonismo das mulheres nestes fluxos, com esforço de identificar, a partir da literatura e documentos eleitos, uma possível imbricação com a violência de gênero que atinge muito mais as mulheres do que os homens. Em seguida, considerações são tecidas acerca das mulheres brasileiras que imigram para Portugal, com atenção não somente para sua representatividade numérica, mas, igualmente para a sua vulnerabilidade, expressa em situações de riscos que as expõem a exploração e discriminação no mercado de trabalho, mídia, comunidade, evidenciando uma teia permeada por contradições, ambiguidades e desafios a serem superados para que estas tenham de fato asseguradas o seu direito de migrar. Finalmente, as conclusões que destaca que a violência de gênero contra as mulheres em função de seu sexo remonta a desigualdades de gênero e ao patriarcado, remodelada no e pelo capitalismo, contexto em que se alia a violência estrutural com acréscimos das opressões de raça e classe, conformando um sistema de dominação-exploração que permeia todas as esferas da vida social, com perdas e danos para as mulheres de modo geral, família e sociedade.

## II. MIGRAÇÃO INTERNACIONAL E A ELEVAÇÃO PROGRESSIVA DAS MULHERES NA EUROPA: BREVES CONSIDERAÇÕES

A presença constante de mulheres nos fluxos migratórios é um fato concreto e mundial, confirmado por estudos científicos e estatísticos, ainda que essa composição sexual não seja homogênea, posto que comporta variações regionais e históricas. Segundo a United Nations (2011), nos últimos vinte anos (1990 a 2010), o percentual de mulheres no total de imigrantes registrou certa estabilidade (em torno de 49%), tanto em nível europeu, como em nível mundial.

Nos contexto migratório para Portugal, esta tendência denominada pela literatura de “feminização” dos fluxos migratórios foi confirmada pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF). Consoante essa base de dados, desde 2012 se observa elevação no quantitativo de mulheres imigrantes. Em 2011 as mulheres representavam - 0,3 pontos percentuais que os homens, passando para + 2,9 pontos percentuais em 2015 e +3 pontos percentuais em 2016 (Oliveira/Gomes 2017). Assim como tem ocorrido em outros países da Europa, as mulheres têm vindo de várias partes do mundo e, em Portugal se fixado.

Góis e Marques (2011:25) mostram que, “em termos absolutos, o número de mulheres de nacionalidade estrangeira residente em Portugal aumentou 373%, entre 1990 e 2009, passando de 46 433 para 219 779, enquanto o aumento de homens foi durante o mesmo período de ‘apenas’ 282%”.

Embora a história da imigração portuguesa tenha sido marcada pela prevalência do sexo masculino, as mulheres, em diferentes percentuais e tipos de fluxos (refugiados e requerentes de asilo; laboral; reunificação familiar), sempre estiveram presentes, ainda que invisibilizadas ou

negligenciadas pelas estatísticas que, durante algum tempo esteve desagregadas do gênero. Por vezes, só as contabilizavam na condição de esposas, mães ou filhas, cuja decisão prévia da migração era masculina (Zlotnik 1995).

A insuficiência ou ausência desse percentual nos dados oficiais dificultou a percepção não somente das mulheres, mas igualmente de suas contribuições nos processos migratórios. O quantitativo de mulheres que se deslocam de seus países de origem para a Europa sofreu variações (em termos numéricos, etário, formação), com alterações na estrutura predominante até os anos de 1980 do século XX, como evidenciam Góis e Marques (2011). Época em que homens jovens, no pós-segunda guerra, migravam sós para, em seguida, recompor o núcleo familiar e em que a migração feminina fora tratada como sucessiva de seus pares (esposas que vão juntar-se aos maridos), sem dar a devida atenção aos papéis ativos que elas possuíam na migração e aos aspetos identitários. Por outro lado, os autores em evidência demonstram que, possivelmente, isso se deveu também pelo fato de muitas delas estarem em situações irregulares, inseridas no mercado informal, sem registros trabalhistas. Ou ainda, em função da inexistência ou insuficiência de informações com especificações que expressassem a categoria sexual da pessoa imigrante. Convém lembrar que foi a partir dos anos de 1970 que o debate sobre gênero como categoria analítica e importante ferramenta para tanto para os estudos das mulheres, como da sociedade em geral, passa a compor os trabalhos acadêmicos, com a gradual inserção nas análises sobre a migração.

Na contemporaneidade, as reflexões de gênero se apresentam como essenciais, não somente para mostrar o protagonismo feminino nas migrações, mas, para construção de políticas públicas que reafirmem e resguardem os direitos sociais, econômicos e políticos das mulheres, assim como oportunize condições com vistas a sua integração no país de destino.

No cenário de mundialização das relações econômico-sociais, as mulheres prosseguem ultrapassando fronteiras em busca de autonomia financeira pela via do trabalho (permanentes ou temporários), emancipação pessoal, profissional que lhes possibilite uma nova vida na Europa. Migram sozinhas, por decisão própria e autônoma, em companhia de amigas/os, ou na condição de membro de um projeto de reagrupamento familiar (Ramos 2004, 2009, 2014). Trata-se de mulheres provenientes de diversos meios sociais, com idades e níveis de instrução igualmente distintos e que estariam ocupando, postos de trabalho variado, principalmente os menos qualificados, como já assinalado, aclarando a “desigualdade de poder que caracteriza as relações de gênero em geral, e também as relações no mercado de trabalho” (Policarpo/Costa 2011: 135).

Note-se que o gênero tem implicações em diversas esferas sociais. Os problemas que atingem as mulheres não estão desconectados dos problemas gerais da sociedade. A dominação patriarcal e a exploração capitalista possuem uma imbricação estreita, em que a subalternidade das mulheres se apresenta como um elemento significativo para fins de acumulação de capital, posto que esse sistema não é indiferente ao sexo ou a raça/etnia, classe social, muito pelo contrário, “o sexo, fonte de inferiorização social feminina interfere de forma positiva para a reprodução da sociedade capitalista” (Saffioti 2013:16).

A literatura consultada revela que são os imigrantes, sobretudo as mulheres nesta condição, que possuem maiores riscos de pobreza, privação material, rendimentos menores e piores condições de vida que os nacionais dos países europeus (Ramos 2004, 2014; Policarpo/Costa 2011), o que certamente as deixa mais expostas à exclusão social e vulnerabilidades, ao mesmo tempo em que conformam obstáculos para o acesso aos direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais. O desconhecimento das conquistas alcançadas, decorrente das lutas protagonizadas pelos movimentos feministas e de mulheres no mundo a fora, também as impelem de procurar apoio na rede de proteção social, de reclamar situações de

constrangimentos, assédios, explorações e maus tratos, dentre outras expressões que evidenciam um somatório em que outras dimensões, como raça/etnia, classe social, se agregam às questões de gênero.

A cotidianidade dessa realidade conduz a sua naturalização, reafirma/fortalece as relações de poder, domínio e privilégios aí reinantes, socialmente construídos em detrimento das mulheres. Por vezes, dificultando que avanços legislativos, orientados por princípios de igualdade e da equidade de gênero e respeito à dignidade humana, alcancem as mulheres indistintamente.

### III. MULHER – BRASILEIRA – IMIGRANTE EM PORTUGAL: REPRESENTATIVIDADES E VULNERABILIDADES

Como dito anteriormente, nos últimos anos Portugal tem vivenciado um processo de alteração e diversificação em seus perfis de imigração, com marcas de desaceleração da imigração, aumento de saída de cidadãos portugueses, atração de novos perfis de pessoas que o elegem como segunda residência (permanente ou temporária). Certamente que a sua entrada na Comunidade Econômica Europeia em 1986, com correspondentes investimentos em infraestruturas, lhe conferiu estatuto de país de investimentos e oportunidades de empregos, estudos, turismo e destino, sobretudo do público feminino.

Nos anos de 2015 e 2016, o Relatório Estatístico Anual reafirma que a tendência de “feminização” da imigração no país, se mantém. Contexto em que as mulheres (em idade ativa principalmente) assumem maior importância relativa no total de estrangeiros residentes (Oliveira/Gomes 2017), e na dinamização da economia, seja na condição de trabalhadoras em atividades domésticas, setores da indústria e serviços e/ou de consumidoras. (Santos 2005)

Os dados do Instituto Nacional de Estatística (2016: 129), revelaram que em 2016, o Brasil ocupava o primeiro lugar no posicionamento das nacionalidades da população estrangeira com estatuto de residente (79 569), seguido por Cabo Verde (36 193) e a Ucrânia (34 428) respectivamente. Evidenciava ainda que o mesmo também se encontrava na liderança com 162,6 mulheres por 100 homens, das dez principais nacionalidades com maiores relações de feminilidade, seguido pelas comunidades angolana (118,3 mulheres por 100 homens), caboverdiana (116,2 mulheres por 100 homens) e ucraniana (106,5 mulheres por cada 100 homens).

A eleição de Portugal como segunda residência por brasileiras/os se processa por motivos variados que, estariam para além da língua comum, semelhanças históricas e culturais entre esses dois países. Há motivações de ordem econômicas, políticas, culturais, religiosas. busca por uma sociedade com menor discriminação de gênero, assim como a oportunidade de adentrar no mundo europeu, usufruto de padrões elevados de saúde, segurança pública, qualificação, reconhecimento profissional, dentre outros itens que conformam condições de vida desejada por quem imigra. Entretanto, a migração internacional é perpassada por fatores de atração e fatores de repulsão (Góis/Marques 2011: 18). Migrar não é simples e, para mulheres brasileiras não faltam dificuldades, correntemente são alvos de preconceitos e discriminações que entrecruzam gênero, raça, nacionalidade.

Os graus de aceitação entre os grupos de imigrantes pela população nativa possui variação, manifesta-se de forma distinta consoante a pertença de gênero e a nacionalidade. António (2011) mostra a vigência de uma generalidade entre os portugueses (de ambos os sexos) em relação à redução do número de imigrantes no país, porém, seus estudos demonstram que há uma elevada apreciação por aqueles oriundos dos países ocidentais, avaliados por 30% dos inquiridos como sérios e honestos, enquanto os imigrantes brasileiros a estas qualidades foram

atribuídas apenas por 22% da amostra. Resultado que pode sinalizar a existência de uma hierarquia simbólica entre os grupos analisados (Portugal, Leste, Brasil, África). Em contrapartida, o estudo também mostra alguma incoerência e contradição nas atitudes reveladas na pesquisa, uma vez que, mesmo sendo favorável a diminuição quantitativa, existe o reconhecimento da importância da migração para a vida cultural e economia local.

As representações sociais sobre imigrantes não são uniformes em Portugal, nem tão pouco neutra em relação ao gênero. Ou seja, estas representações não atingem todas e todos os estrangeiros da mesma forma, variando em percepções, mais ou menos positivas, segundo as nacionalidades e gêneros (Ramos, 2009, 2011, 2014). Vale destacar que “representações sociais são teorias implícitas sobre objetos sociais relevantes e, desta maneira, funcionam como modalidade de conhecimento através da qual se pode proceder à apreensão, avaliação e até explicação da realidade” (Santos 2005: 65).

Ao analisar as “Imagens de Mulheres Imigrantes na Imprensa Portuguesa”, Santos (2005: 101-102), quantifica peças de imprensa, cujos temas se reportam, principalmente, a prostituição, clandestinidade e crime. No quesito nacionalidades referenciadas, a autora revela que, das 210 peças publicadas em 8 jornais portugueses, a brasileira está no topo destas com 78 peças, ao mesmo tempo que constata pouca expressão referentes as imigrantes de leste (países do leste, russos e ucranianos) no panorama geral das peças analisadas (só 7,1% do total). Em relação ao conteúdo das notícias, o tema “prostituição” se faz preponderante e, consoante Santos (2005:122), “tem uma nacionalidade: a brasileira”. Estereótipo disseminado pelos meios e que parece conduzir a uma generalização da imagem (negativa) das mulheres junto à opinião pública, especialmente em relação às brasileiras que elegem Portugal como destino.

Xavier (2007) mostra um paradoxo no modo como os portugueses vêem brasileiros/as, que, por um lado, são descritos como alegres, por outro, se do sexo masculino são muitas vezes rotulados de marginais, de pouca cultura, pobres. Enquanto as do sexo feminino, associadas à erotização, prostituição, em busca de casamentos com um português rico.

Não se desconhece que existem casos em que mulheres do Brasil, assim como de outras nacionalidades, entram na Europa pela rede do tráfico humano e de prostituição. Contudo, não justifica a generalização e nem reflete toda a realidade das imigrantes brasileiras, posto que as atividades laborais que mais desempenham em solo português encontra-se ligada a prestação de serviços doméstico em suas diferentes formas (Santos 2005). Além do mais, estereótipos concorrem para discriminações que, por sua vez, geram dificuldades no processo de integração das mulheres imigrantes no novo território, tanto na esfera laboral, quanto na inserção social.

Ser imigrante e brasileira em Portugal, também implica: estar mais exposta ao desemprego que atinge 15,2% das mulheres nesta condição e 4,7% dos homens imigrantes (Góis/Marques 2011: 47); receber salários menores em função do sexo e condição de imigrante (Oliveira; Gomes, 2017, p. 135); sofrer mais julgamentos da vida privada do que os homens, o que exprime certo controle do seu comportamento, mais precisamente o sexual, ao mesmo tempo em que explicitam como “a condição de gênero sobrepõe-se à condição de migrante” (Policarpo/Costa 2011: 144).

Esta condição de mulher brasileira imigrante em Portugal implica estar sujeita a um conjunto de discriminações resultantes desse processo de construção social e histórica de homens e mulheres e que assenta na hierarquia e na desigualdade social, sexual, de lugares, que subalternizam o gênero feminino. Secularmente, as mulheres, ao lado de outras categorias sociais, a exemplo de negros, índios, homossexuais, crianças dentre outras categorias denominadas minorias em termo de representação política e distribuição de poder, sofrem com tais situações e enfrentam dificuldades para se assumirem como sujeitos de direitos. Discriminações e

desigualdades que conformam violências contra as mulheres e reproduzem-se de forma ampla em violências físicas, verbal, psicológica, simbólica, por vezes imperceptível (ou naturalizada) pelas vítimas, sociedade e Poder Público.

#### IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A migração é um fenômeno mundial, complexo e diverso, gerador de medos e inquietações, mas também de muitos desafios e oportunidades. Imigrar, não é algo simples. Implica deixar a terra natal, deslocar-se para outro território, rumo ao desconhecido, na maioria das vezes em busca de oportunidades e melhores condições de vida. Caracteriza-se como um processo ladeado por singularidades diversas e de contrastes entre expectativas/desejos que animam e uma realidade que pode angustiar e inquietar.

Assim, ainda que pese a positividade representativa das mulheres no quantitativo numérico das imigrações portuguesas, este fato se apresenta como desafiador, dado o desvalor social associado à imigração feminina, com graus diferenciados, rebatimentos maiores nas mulheres na condição de imigrantes oriundas de países como o Brasil e os africanos. Desse modo, embora a condição de imigrante não seja por si só responsável por situações de violações sofridas pelas mulheres que migram, tal condição, em determinadas circunstâncias, nas quais se inclui o recorte de gênero, classe, cultura/etnia, nacionalidade, orientação sexual, pode contribuir para a violência de gênero que, não só as vulnerabiliza, como as faz vítimas constantes.

Estereótipos que as colocam numa posição marginal, com a associação de suas identidades e imagens somente ligadas a funções sociais subalternas ou a atividades de prostituição, que induzem a distorções do real. Constroem/reforçam preconceitos, criam resistências, elevam as dificuldades de integração social, reduzem oportunidades no mercado de trabalho formal, concorrem para um conjunto de privações materiais, sofrimento psicológico, isolamento e instabilidade emocional. Motivo pelo qual urge, em nome da liberdade e direito de migrar, o respeito e dignidade das mulheres imigrantes, e a efetivação de políticas públicas que garanta o seu direito de ser sujeito de direitos.

#### V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antonio, João H. C.(2011): “Atitudes face à imigração e aos imigrantes em Portugal”. Em: António, João H. C./Policarpo, Vera. *Os imigrantes e a imigração aos olhos dos portugueses: manifestações de preconceito e perspectivas sobre a inserção de imigrantes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 73-92.

Calvinho, Maria Salete/Ramos, Natália (2014): *Violência contra a mulher, saúde e género. Contributos para melhorar as práticas profissionais e as políticas de prevenção da violência*. Em: *Revista Ambivalências*, 2 (3), p. 42-69. UFS.

Ferro, Lígia/Raposo, Otávio (2016): *O trabalho da arte e a arte do trabalho: circuitos criativos de artistas imigrantes em Portugal*. Lisboa: Observatório das Migrações (OM 58).

Góis, Pedro/Marques, José Carlos (2011): *A emergência das migrações no feminino: feminização das migrações de (e para) Portugal e suas consequências sociopolíticas*. Lisboa:Fundação Calouste Gulbenkian.

INE (2016): *Estatísticas Demográficas*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.

Oliveira, Catarina Reis/Gomes, Natália (2017): *Indicadores de integração de imigrantes*. Em: *Relatório Estatístico Anual*. Lisboa: Observatório das Migrações.

Policarpo, Verónica/Costa, Leonor Pereira da (2011): “Imigração feminina: contacto e percepções de realidades diversas”. Em: António, João H. C./Policarpo, Vera. *Os imigrantes e a imigração aos olhos dos portugueses: manifestações de preconceito e perspectivas sobre a inserção de imigrantes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pág.133-166.

Ramos, Natália (2004): *Psicologia Clínica e da Saúde*. Lisboa: Universidade Aberta.

Ramos, Natália (2008): *Saúde, migração e interculturalidade: perspectivas teóricas e práticas*, João Pessoa: Editora Universitária/UFPB.

Ramos, Natália (2009): Saúde, Migração e Direitos Humanos. *Mudanças – Psicologia da Saúde*. 17 (1), Jan-Jun, p. 1-11, S. Paulo.

Ramos, Natália (2011): Género e Migração: Dinâmicas e políticas sociais, familiares e de saúde. In: Boschila, Roseli & Andreazza, Maria Luisa. *Portuguesas na diáspora. Histórias e sensibilidades*. Editora UFPR, p. 263-282.

Ramos, Natália (2014): Migração, Tráfico de pessoas e trabalho doméstico. *Revista Políticas Públicas*, vol. 18, nº 2, p. 425-438. Número temático – Poder, violência e políticas públicas no contexto contemporâneo.

Saffioti, Heleieth Iara Bongiovani (2013): *A Mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Expressão Popular.

Santos, Clara Almeida (2007): *Imagens de Mulheres Imigrantes na Imprensa Portuguesa: análise do ano 2003*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação.

Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (2016): *Relatório de Imigração. Fronteiras e Asilos*. Lisboa: SEF.

United Nations (2011). “Trends in international migrant stock: migrants by age and sex”. Disponível em: [http://www.un.org/esa/population/migration/CD-ROM%20DOCUMENTATION\\_UN\\_MigrantStock\\_2010.pdf](http://www.un.org/esa/population/migration/CD-ROM%20DOCUMENTATION_UN_MigrantStock_2010.pdf). (30/05/2018).

Xavier, Maria (2007): *Redescobindo o Brasil: processos identitários de brasileiros em Portugal*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação.

Zlotnik, H. (1995). “The South to north migration of woman”. Em: *International Migration Review*, Vol. XXIX, nº 1, p. 229-454.

**MOÇAS INGÊNUAS OU MULHERES MARAFONAS:  
A ÓTICA JUDICIÁRIA NA EDIFICAÇÃO  
DA IDENTIDADE FEMININA NOS PROCESSOS  
CRIMES ENTRE OS ANOS DE 1940 A 1950  
EM ARAGUARI MINAS GERAIS**

RIOS, GILMA MARIA  
PRUDENTE CASTRO, MARIANE

## MOÇAS INGÊNUAS OU MULHERES MARAFONAS: A ÓTICA JUDICIÁRIA NA EDIFICAÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA NOS PROCESSOS CRIMES ENTRE OS ANOS DE 1940 A 1950 EM ARAGUARI MINAS GERAIS.

É em um contexto determinado que exercitamos cotidianamente um intenso intercâmbio de ideias, experiências e reflexões sobre as nossas ações e das outras pessoas, ocasião em que nos tornamos sujeitos capazes de uma interpretação da própria interioridade subjetiva e da exterioridade social com a qual contracenamos. Momento em que são levantadas possibilidades de várias perspectivas para uma mesma questão como forma de ressaltar que a partir de uma postura plural e multirreferencial podemos praticar nossa inserção como sujeitos que interrogam, interpretam e imprimem sentido ao que fazem.

Deste modo, somos seres históricos, uma vez que, nossas ações e pensamentos modificam no tempo, à medida que enfrentamos os problemas não só da vida pessoal, como também da experiência coletiva, ou seja, o presente não se exaure na ação que realiza, mas adquire significado pelo passado e pelo futuro almejado. Não nos compreendemos fora de nossa prática social, porque esta, por sua vez, se encontra imersa em um contexto histórico-social sólido. Assim sendo, o presente artigo tem como objetivo analisar como a justiça em Araguari, nos anos de 1940 a 1950, constrói a identidade feminina araguarina.

As identidades sociais são constituídas pelo discurso, compreendido como prática social. As posições dos sujeitos são, então, heterogêneas; variáveis de acordo com o contexto social. Considerando esses pontos, traçamos algumas implicações entre o texto jurídico dos processos crime e a construção da identidade das mulheres em Araguari em um momento que procuraram traduzir os pronunciamentos dos juízes e promotores em palavras de ordem e em linhas de conduta.

Em outros termos, a identidade social mostrar o resultado das distintas interações entre o indivíduo e o seu ambiente social, próximo ou distante. De acordo com Cuche (1999, p.177),

A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculado a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

Desse modo, ela não diz respeito apenas aos indivíduos. Todo grupo expõe uma identidade que está em consonância com sua definição social, situando-o no conjunto social. Além disso, é ao mesmo tempo inclusão, pois só fazem parte do grupo aqueles que são idênticos sob certo ponto de vista, e exclusão, visto que sob o mesmo ponto de vista são diferentes de outros.

Não podemos nos olvidar que a identidade é resultado de uma construção social e faz parte da complexidade e da heterogeneidade dos grupos sociais, não pode ser considerada como monolítica, visto que essa percepção dificulta a compreensão de diversos processos de identidade mista presentes em toda a sociedade.

As questões relativas à construção da identidade feminina têm suscitado importantes reflexões, norteadas por diferentes enfoques, entre estudiosos pertencentes aos diversos campos das chamadas ciências humanas. As várias discussões existentes a respeito de sua identidade, representação nos incitou a analisar como a mulher é representada nas

peças judiciais nas décadas de 40 e 50, por trazerem consigo uma carga histórica forte, visto que em meio à guerra e com o fim dela começam a mudar os pensamentos da sociedade, os comportamentos das pessoas.

É importante chamar a atenção para o fato de utilizarmos processos criminais judiciais, uma vez que, recentemente, vários estudiosos os utilizam como objeto de pesquisa, que são essenciais à compreensão dos conflitos sociais e à posição do Poder Judiciário em uma determinada época. Por isso, resolvemos trabalhar com o acervo do Fórum Osvaldo Pieruccetti de Araguari, uma vez que, abriga processos da Comarca de Araguari desde o ano de 1898 até 2018. Entre esses vastos acervos, há processos-crime de homicídios, ofensas físicas, defloramento, ameaça de morte e lesões corporais leves etc., envolvendo homens e mulheres, nos quais se pode observar a posição assumida pelo Poder Judiciário na região, possibilitando pesquisas na área da História e do Direito e também a compreensão das relações de gênero na época em foco.

Neste trabalho, não vemos os processos-crimes como o espelho da criminalidade, mas apenas amostras, fragmentos da realidade social dos inculpatos e da sociedade em que vivem. As diversas partes que compõem um processo criminal demonstram uma riqueza de elementos quantitativos e qualitativos que o torna uma fonte primária inextinguível. Desde a conexão entre o delegado e juiz, as indagações policiais, o corpo de delito, e até os autos de perguntas e condenação, podem ser estudados separados ou em conjunto, dependendo do objeto da pesquisa.

Através dos mesmos, houve a aproximação com outros territórios disciplinares, possibilitando a renovação da historiografia através de “novos problemas”, “novas abordagens” e “novos objetos”, como coloca Burke ao se referir à coleção editada pelo respeitado medievalista francês Jacques Le Goff.

Com efeito, a elaboração e promulgação de um novo código penal em 1940 apresentou-se como uma resposta às necessidades de adaptação das antigas prescrições legais à realidade de uma sociedade vinculada pelas transformações inscritas no projeto de modernização conservadora do governo Vargas: industrialização, urbanização, difusão de novos meios de comunicação, cultura de consumo e de lazer, dentre outras.

No entanto, se faz necessário a exposição de uma sucinta análise histórica do período de 1940 a 1950 no Brasil, para entendermos a formação do Código Penal vigente no momento deste estudo. De 1940 a 1945, na História brasileira é conhecido como Estado Novo, terceira e última fase da Era Vargas que durou de 1937 a 1945. A característica principal do Estado Novo era o fato de ter sido propriamente um regime ditatorial inspirado no modelo nazifascista europeu, então em voga naquela época.

As ações adotadas feriam diretamente as instituições democráticas, o Congresso Nacional foi fechado, bem como as assembleias estaduais e câmaras municipais. O Poder Executivo passou a ter o domínio ativo sobre as demais instâncias de poder, com o pleno apoio das lideranças militares. Outro fator expressivo foi a reforma penal que implicou na origem do Código Penal de 1940, com um discurso modernizador do direito penal e de implementação da concepção de defesa social dos quais quinze foram idealizados por defensores do Estado Novo.

O Código Penal Brasileiro, segundo se aplica aos demais normativos brasileiros, transcorre também de um processo histórico de formulação e de caracterização de conceitos. Ele passou a vigorar ainda no Governo ditatorial de Getúlio Vargas, 1941, e sob a égide da Constituição Autocrática de 1937. Contudo, é importante salientar que o Código Penal teve sua procedência numa ocasião difícil da história, em plena Segunda Guerra Mundial e o início da reconstrução do pós-guerra, e são notórios os desequilíbrios regionais

e as enormes desigualdades sociais, momento de alta do custo de vida, isto quer dizer, que todas as mudanças que estavam sobrevindo refletiam no modo como a sociedade via, analisava e julgavam as mulheres.

O Decreto-Lei 2.848 de 07.12.1940 foi o instituidor do código, e a Lei de Introdução ao Código Penal e a Lei de Contravenções Penais, se incorporaram posteriormente através do Decreto-Lei 3.914 de 09.12.1941, desta forma, a modernização do direito penal pela codificação seria o resultado do tecnicismo jurídico-penal como metodologia de construção do novo texto legal, bem como de sua interpretação doutrinária e jurisprudencial (SONTAG, 2009).

A aparente quietude das histórias contidas nos processos crime esconde a dinamicidade e a riqueza expressiva que saltam de suas páginas amareladas pelo tempo e transformam esse meio de comunicação impresso em um dos produtos culturais de uma época. Aparentemente inócuas, escondem por trás de seus depoimentos, defesas e acusações, mensagens eficazes que nos fazem falar, escrever e portar materializando identidades e representações que são constantemente ordenadas para constituir o real, como enfatiza Jodelet (1989, p. 36), “pode-se entender que as representações sociais, enquanto sistemas de interpretação, regem nossa relação com o mundo e com os outros, orientando e organizando nossas condutas e as comunicações sociais”.

Assim sendo, em várias ações judiciais sejam elas, de ofensas física, defloramento/sedução, lesões corporais esta impresso a invisibilidade e visibilidade da violência contra as mulheres, como podemos ler abaixo:

O denunciado encontrando-se, com Maria Luiza, que ia acompanhada de seus filhos menores, sem discussão vibrou na mesma, várias pancadas, com um chicote ou relho que tinha à mão, produzindo-lhe as lesões descritas no auto de corpo delito. Segundo afirma o próprio indiciado, em suas declarações, assim procedeu em consequência de constantes brigas entre sua mulher e a ofendida, (processo crime, 10/09/1940, maço 38).

Ao terminar o julgamento, o réu foi condenado a três meses de prisão celular, mas antes a defesa argumentou que o réu era um pobre homem analfabeto, homem rústico, lavrador do campo, incapaz de compreender a gravidade da ação que praticou.

Deste modo, apreende-se que a argumentação da defesa ou da acusação se convertem em possibilidades de naturalização de valores, modelos e paradigmas que são reproduzidos na memória coletiva sob a forma de identidades e representações que são absorvidas como normas e verdades.

Nesse litígio, o advogado de defesa recorre afirmando que o juiz é um indivíduo que tem coração e cérebro em movimento, auscultando a dor humana onde ela se encontra, embora seja “obrigado” a castigar os que erram, em benefício da comunhão social, entretanto, em seguida afirma que não são as penas elevadas que corrigem os defeitos do homem delincente. Muitas vezes a “dose excessiva do remédio” causa a morte do doente, e o excesso de rigor fomenta a revolta no espírito do culpado.

Nessa perspectiva, evidencia a dificuldade que as mulheres têm para cuidar, proteger e romper com a violência que as vitimiza, uma vez que, ao recorrer do papel do juiz e da representação social do homem do campo ignorante e rústico, o defensor reatualiza e revitaliza a tessitura das redes de sentidos dos papéis, valores e paradigmas sociais, legitimando a construção, as ações e a fala dos personagens, aonde são instaurados e naturalizados os papéis masculinos e femininos.

Foi encontrado outro processo, em que o réu José Chaves, cisterneiro, casado eclesialmente há cerca de oito anos com Elvira Maria, de quem separou-se, havia quinze dias, não se conformando procurou sua antiga companheira para voltarem a ficar

juntos. Elvira recusou a proposta irritando o acusado, então, o denunciado a agrediu com canivetas e está conseguiu fugir, procurando refúgio na casa do soldado José Joaquim, momento em que foi preso pelo militar.

O réu foi condenado a um ano de detenção com trabalho, a cumprir na cadeia pública de Araguari. Depois de ter cumprido oito meses de pena, requereu liberdade condicional, ocasião em que o advogado de defesa, mais uma vez, utiliza como desculpa para o delito, ser o réu um “indivíduo ignorante, analfabeto, paupérrimo, delinquente passional, vítima do ciúme”. Porém, ficou estipulado pelo juiz que o sentenciado teria de seguir algumas condições, tais como: não usar armas e não tomar bebidas alcoólicas, não frequentar lugares onde se praticam jogos ilícitos e libações espirituosas, teria de procurar emprego fixo, na cidade ou na roça, no prazo de 20 dias, fazendo a devida comunicação.

Nota-se, que a defesa recorre ao analfabetismo e ser ignorante para justificar a contravenção do réu. Ao nos deter um pouco mais nos processos crimes, vamos notar que a violência sofrida pela mulher não é exclusivamente de responsabilidade do agressor. A sociedade cultiva valores que incentivam a violência, como podemos ler na ação judicial contra José Chaves. O fundamento é cultural e decorre da desigualdade no exercício de poder dos homens versus as mulheres, levando a uma relação de dominante e dominado, momento em que essas posturas acabam sendo referendadas pelo Estado, fruto de uma cultura machista discriminatória. Daí provém o absoluto descaso de que sempre foi alvo a violência contra as mulheres na sociedade brasileira.

Constatamos, portanto, que quando o delito era contra outro homem, o discurso mudava de tom e grau, como se pode ver na denúncia contra Mariano, solteiro, garimpeiro, com 22 anos de idade; deu um tiro que atingiu a parte superior da coxa direita de João Marques, fazendeiro e industrial em Engenheiro Betout.

De acordo com Vistos estes autos, o juiz escreveu que o réu

Revelou-se um indivíduo de maus bofes, de caráter perigoso, capaz de bravatas criminosas. Sua fuga, após o crime, deve ser interpretada como indício grave de sua responsabilidade. Dessa massa é que se formam os temíveis bandidos. (Processo crime, 30/07/1942, maço 40).

Mediante a análise das informações expostas acima, constatamos que não houve apelação e nem o juiz se pronunciou a favor do denunciado. Mas pelo contrário, ele desqualificou e reforçou o perigo que representava o querelado, assim sendo, foi condenado a um ano de detenção, na cadeia local. Nota-se que as decisões legais tomadas se encontram e se cruzam, com a deliberação social.

De acordo com a pesquisa executada no fórum araguarino, entre os diversos processos que circularam pelo tribunal de júri, as ações judiciais em que figuram mulheres, apresentam uma excessiva valorização da honra sexual entre a “massa popular” provocando a desqualificação, a repressão e a disciplina em torno delas, uma vez que aparecem bem mais como autoras que como rés no Tribunal.

No caso seguinte, o denunciado Osvaldo Vieira, solteiro, lavrador, enamorou-se de Maria Aparecida, cerca de dois meses, convidando a vítima para fugir, no que foi atendido. Ficaram alguns dias escondidos e depois hospedaram em uma pensão na cidade, onde o denunciado anunciou que iria sair para “tratar de organizar” os papeis para se casarem, no entanto, não se realizou o casamento, tendo Osvaldo se retirado da cidade.

Entretanto, a família de Maria Aparecida de 15 anos de idade, levou a denúncia ao tribunal, onde as testemunhas afirmaram que ela era moça “honestas e direita”, que sempre que ia aos bailes era “sempre em companhia” de seu irmãozinho, de sete a oito anos, e que esses bailes eram “sempre realizados em casas de famílias” distintas e honestas.

Ao contrário das testemunhas, o Promotor de Justiça alega que a vítima não se opôs resistência as investidas do querelado devido a perspectiva de se tornar esposa de um fazendeiro, ela que era pobre, “miserável, filha de pais entrevados, tendo, apenas, como único bem, a sua mocidade e os atrativos de seus 15 anos de idade”.

O fato descrito acima, ocorreu em julho de 1945 e seu desfecho final ocorreu em 1950, quando o caso levado novamente ao tribunal foi encerrado, pois, Maria Aparecida havia se casado e conforme o Promotor J. N. de Godoy,

Houve por bem o M.M. Juiz julgador, em brilhante sentença, condenar o “Don Juan” de aldeia as penas de reclusão e detenção: a primeira em 2 anos e 2 meses, a segunda em 1 ano e seis meses, que foi atenuada por um ano. Não se conformando com a decisão, requereu uma ordem de Habeas Corpus” no Egrégio Tribunal de Justiça do Estado. Em conclusão: em nada se modificou a situação anterior. A única novidade trazida para os autos é que Maria Aparecida casara-se e vive bem com o marido. Prova isto, que não era “fuleira” que queriam os amigos de Osvaldo; apesar de infelicitada ainda soube se conduzir e se impor ao afeto de um homem. (Processo Crime, 09/07/1945, maço,46).

Estes conflitos se dão num momento crucial da história, ou seja, num momento de transição da guerra para a paz, quando a população carente, tinha de conviver com as agruras de um futuro incerto, baixos salários, longas jornadas de trabalho. Assim, muitos optam por desempenharem atividades consideradas à margem da sociedade, exercendo atividades autônomas que lhes garantissem a sobrevivência. E as mulheres restavam os serviços domésticos, esperava-se um comportamento passivo, de preservação da virgindade, a obediência aos pais e aos maridos.

Mediante o exposto é perceptível que o casamento agia como papel disciplinador da sexualidade feminina. A mulher que se entregasse ao homem sem ser casada era desonrada perante a sociedade e pecadora em potencial. Desta forma,

A honra feminina estava vinculada à sua sexualidade, significando o mesmo que ser virgem e, para isso, pais, maridos e sociedade mantinham a mulher sob uma intensa vigilância para que não ficassem afamadas, pois a desonra dificultava que encontrassem maridos. (SILVA, 2001, p. 164)

A ênfase da identidade da mulher é colocada em seu comportamento privado, doméstico, que se ajuíza no âmbito público. Sua identidade social como esposa e mãe é acompanhada pelos adjetivos honesta, direita e respeitável, etc., e as atitudes a eles correspondentes: não sair de casa sozinha, era trabalhadeira, boa filha etc. Isto significa, que as identidades não estão livres do jogo do poder, de divisões, contradições e diferenças justapostas.

A identidade social é o modo como olhamo-nos, identificamos, categorizamos e fazemos comparações nos diversos contextos; construída a partir dos parâmetros e expectativas estabelecidas pelo meio social. Uma vez que a identidade é resultado de uma construção social e faz parte da complexidade e da heterogeneidade dos grupos sociais. A identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói, segundo as situações de vida em sociedade.

Em 1945, a ditadura do Estado Novo chegou ao fim; entrou em crise devido a pressão das forças políticas de oposição, tanto de caráter elitista como popular e foi substituído por um regime democrático. No final de 1945 foram realizadas eleições que levaram à vitória de Gaspar Dutra que ficou no poder de 1946 a 1951.

Na década de 50, aumentaram as pressões moralistas sobre as mulheres e o Código Penal foi um instrumento que procurou normatizar, classificar e qualificar modelos de

comportamento feminino, intencionalmente, por meio de múltiplas estratégias e táticas, com intuito de fixar uma identidade feminina “normal e duradoura”.

Assim sendo, o processo judiciário pode ser analisado, por excelência, o palco onde o discurso penaliza a linguagem e os saberes são vitimados pelas “instâncias de controle”. Ribeiro, dando voz a Pierre Bourdieu, informa que a

“formalização dos atos reais nos autos do processo passa pela retradução de todos os elementos do ‘caso’ para construir o ‘objeto’ de controvérsia enquanto ‘causa’, ou seja, um caso ou um ato devem ser traduzidos em autos para tornarem-se um problema jurídico que possa ser discutido, debatido e julgado nos tribunais. Na atividade de transformação, ou formalização, dos atos em autos estão presentes os diversos funcionários do sistema jurídico polícia (RIBEIRO, 1995, p. 24)

Se pensamos em todos os casos em que aparecem a figura feminina nos processos crime que tramitaram em Araguari nas décadas de 40 e 50, apreendemos os limites permitidos e proibidos as mulheres dentro do espaço social; existem ainda os limites pessoais, as regras de “boa conduta” a que elas em geral devem submeter-se.

No entanto, a pesquisa nos sugere que a própria construção de uma identidade feminina ou masculina “normal” não está isenta de ambiguidades e contradições. Podemos observar, pelos exemplos das mulheres aqui apresentadas e estudadas, que suas situações extrapola o construído, pois, elas podem ser passivas em uma relação, não em todas. Esse jogo entre os polos positivos e os polos negativos da identidade das mulheres produzida pelas leis nessa sociedade carrega termos, signos e modelos para que elas possam aceitar desigualdades do que diferenças em uma sociedade machista e autoritária.

Deste modo, o Código Penal é a lei que regula a intercessão máxima do Estado na vida das pessoas, estabelecendo obstáculo a máxima da liberdade de ir e vir. Somente a prática das condutas previstas nas leis penais, sendo o Código Penal a mais importante destas, é que possibilitam o Estado a desempenhar seu monopólio da violência legal, encurtando a liberdade do cidadão.

Desta forma, não é demais dizer que o Código Penal, e a legislação penal como um todo, é um retrato muito fiel do desenho do poder político de um país, é nesta cláusula que encontramos os parâmetros do que se levará em consideração para avaliar por quanto tempo o Estado poderá encarcerar uma pessoa.

A manutenção ideológica, por meio do consenso, ocorre de variadas formas, como na família, na educação, na legislação, na mídia. A lógica mais recorrente é a de quando o controle por meio do consenso faz-se insuficiente então entra em cena o poder coercitivo.

Dessa maneira, em virtude do seu caráter coercitivo, as normas penais servem como instrumento legitimador dos discursos, porém, ocorre que as normas podem tanto legitimar discursos que puguem a igualdade de gênero como discursos que legitimam as suas diferenças.

Assim sendo, fica clara a função do direito penal em relação às mulheres: a punição, em última instância, por não exercerem o papel social definido para o ser feminino pré-determinado pela ordem patriarcal de gênero. A criminalização das mulheres é, portanto, um processo historicamente construído sobre as bases do exercício do poder político e econômico de um Estado e de um Direito fundada em bases patriarcais e machistas, onde a unidade dialética consenso-coerção é mais intensamente aplicada quanto maior for a vulnerabilidade do grupo de risco, e as mulheres encontram-se, sem dúvidas, na posição de maior vulnerabilidade no sistema coercitivo penal brasileiro. Vulnerabilidade esta que pode ser comprovada quando feita uma análise simultânea de gênero, raça e classe social dos grupos criminalizados no Brasil

Segundo Espinoza (2004, p.66):

[...] na atualidade, o que denominamos criminologia tradicional se aproxima muito mais do positivismo criminológico, pois se funda no paradigma etiológico que reconhece em determinados indivíduos qualidades intrínsecas que os tornam propensos à prática de “delitos”.

Deduz-se a partir disto, que a função da criminalização das mulheres pela prática dos delitos de gênero em geral é ideológica, no sentido de reafirmar as identidades definidas pelo gênero, todo o processo descrito trará à mulher um julgamento e estigma sociais moralizantes, e não efetiva punição formal.

Nosso Código Penal de 1940, mostra evidências, ao tratar dos crimes contra a dignidade sexual, com uma abordagem ideológica machista e paternalista da época, carregada de questões moralistas, que levaram o legislador a intitular essa gama de crimes “atrosos” como Crimes Contra os Costumes.

Fica evidenciada a ideologia Estatal de repressão da sexualidade e não de proteção pelo seu adequado desenvolvimento, elevando, conseqüentemente, o bem jurídico tutelado, “o costume” e o “senso moral”, à criminalização da liberdade da vida sexual configurada com questões religiosas e não na dignidade da pessoa humana.

Nas palavras de Espinoza (2004, p. 54):

A perversidade se institui e expande por intermédio do “aparato de publicidade” do Estado, que projeta a ilusão de um poder punitivo igualitário, não seletivo, não discriminador, disfarçando de conjuntural ou circunstancial aquilo que é estrutural e permanente, isto é, inerente ao próprio poder.

O regulamento penal é um importante instrumento legitimador de discursos, tradicionalmente conjecturando as concepções e ideologias à época de sua elaboração. À época da elaboração do Código Penal de 40, a sociedade era pautada no modelo androcêntrico sexista fundado no patriarcado, no qual predominava a dominação do homem sobre a mulher, sendo esta vista socialmente como submissa, frágil, indefesa e voltada para o ambiente doméstico/privado, ao passo que o homem era visto perante a sociedade como um ser viril, forte, provedor do sustento familiar e ligado ao âmbito público.

Verifica-se que o sistema jurídico criminal brasileiro não só manifesta, mas também reproduz e reforça a dicotomia entre homens e mulheres, ressaltando quais são os papéis, os espaços e os estereótipos a elas destinados.

Desta forma fica claro o papel do direito penal em relação às mulheres: a punição, em última instância, por não desempenharem o papel social apontado para o ser feminino pré-determinado pela ordem patriarcal de gênero. Ou seja, a mulher que escapa do arquétipo de

Portanto, a instituição jurídica se estabelece como uma ordenação de atividades, executadas por determinados executores, com conhecimento especializado para exercerem seus papéis no espaço social de que participam. De tal modo, que a identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói, segundo as situações de vida em sociedade, permitindo ao indivíduo localizar-se e ser localizado socialmente.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- CORRÊA, Mariza. Morte em família. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- CUCHE, Denys. A noção de cultura nas Ciências Sociais. Bauru: EDUSC, 1999.
- DEL PRIORE, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto/Ed. UNESP, 1997.
- ESPINOZA, Olga. A mulher encarcerada em face do poder punitivo. São Paulo: IBCCRIM, 2004.
- JODELET, Denise (org.). Les représentations sociales. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- MARCILIO, M. Luiza. Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil. São Paulo: CEDHAL-CEHILA/Ed. Loyola, 1993.
- PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla Bassanezi. Nova história das mulheres no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- RIBEIRO, Carlos Antônio Costa. Cor e criminalidade – estudo e análise da justiça no Rio de Janeiro (1900-1930). Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1995.
- SAFIOTTI, Heleieth. A mulher na sociedade de classes: mito e realidade. 3.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. Rev. Estud. Fem. [online], v.12, n.2, p. 35-50, 2004.
- SILVA, Marilda S. da. Dignidade e transgressão. Campinas: Edunicamp, 2001.
- SONTAG, Ricardo. “Código criminológico”? Ciência jurídica e codificação penal no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 2015.
- SPOSATO, Karyna Batista. Mulher e cárcere: uma perspectiva criminológica. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.