

# **Revista ALPHA**

**Revista do Centro Universitário de Patos de Minas**

**UNIPAM | Centro Universitário de Patos de Minas**

Reitor do UNIPAM  
Milton Roberto de Castro Teixeira

Pró-reitor de Ensino, Pesquisa e Extensão  
Fagner Oliveira de Deus

Pró-reitor de Planejamento, Administração e Finanças  
Renato Borges Fernandes

Coordenadora de Extensão  
Adriana de Lanna Malta Tredezini

Coordenadora do Núcleo de Editoria e Publicações  
Elizene Sebastiana de Oliveira Nunes

*A Revista ALPHA é uma publicação semestral dos cursos de História, Pedagogia e Letras, do Centro Universitário de Patos de Minas. Coordenador dos cursos de Pedagogia e História: Marcos Antônio Caixeta Rassi. Coordenadora do curso de Letras: Mônica Soares de Araújo Guimarães.*

Capa | Foto: Lewis Wickes Hine (Indianápolis, Estados Unidos, agosto de 1908)

Catlogação na Fonte | Biblioteca Central do UNIPAM

---

R454 Revista ALPHA / Centro Universitário de Patos de Minas. – v. 1, n. 1  
(dez. 2000) – Patos de Minas : UNIPAM, 2016.

Anual: **2000-2015**. Semestral: **2016-**.  
Disponível em: <<http://alpha.unipam.edu.br>>.

ISSN 1518-6792 (2000-2015)  
ISSN 2448-1548 (2016)

1. Cultura – Periódicos. I. Centro Universitário de Patos de Minas.

CDD 056.9

---

Bibliotecária responsável: Carolina Simões Barbosa CRB6-2110

**Centro Universitário de Patos de Minas**  
Rua Major Gote, 808 – Caiçaras  
38702-054 Patos de Minas-MG Brasil  
Telefax: (34) 3823-0300 web: [www.unipam.edu.br](http://www.unipam.edu.br)

**NEP | Núcleo de Editoria e Publicações**  
Telefone: (34) 3823-0341  
consulte a página do NEP: <http://nep.unipam.edu.br>

# Revista ALPHA

Revista do Centro Universitário de Patos de Minas

---

ISSN 2448-1548

ano 18 – vol. 18, n. 1, jan./jul. de 2017

Patos de Minas: Revista Alpha, UNIPAM, 18(1):1-210



Centro Universitário de Patos de Minas

**Revista ALPHA © Revista do Centro Universitário de Patos de Minas**  
**<http://alpha.unipam.edu.br>. e-mail: [revistaalpha@unipam.edu.br](mailto:revistaalpha@unipam.edu.br)**

**Editor**

Luís André Nepomuceno

**Conselho Editorial Interno**

Agenor Gonzaga dos Santos  
Carlos Roberto da Silva  
Elizene Sebastiana de Oliveira Nunes  
Geovane Fernandes Caixeta  
Gisele Carvalho de Araújo Caixeta  
Helânia Cunha de Sousa Cardoso  
Luís André Nepomuceno  
Mônica Soares de Araújo Guimarães

**Conselho Consultivo**

Alckmar Luiz dos Santos (UFSC)  
Ana Margarida Dias Martins (University of Cambridge)  
Betina Ribeiro Rodrigues da Cunha (UFU)  
Carlos Henrique de Carvalho (UFU)  
Dermeval Saviani (UNICAMP)  
Divino José da Silva (UNESP/ Presidente Prudente)  
Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto (UFG)  
Esmeralda Blanco Bolsonaro de Moura (USP)  
Frederico de Sousa Silva (UFU)  
Helena Maria Ferreira (UFLA)  
Hugo Mari (PUC Minas)  
Jorge Megid Neto (UNICAMP)  
Justino Pereira de Magalhães (Universidade de Lisboa/ Portugal)  
Jorge Ruedas de la Serna (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Lorenzo Teixeira Vitral (UFMG)  
Luciano Marcos Curi (IFRR)  
Manuel Cadafaz de Matos (CEHLE, Portugal)  
Maria Beatriz Nascimento Decat (UFMG)  
Maria Violante C. F. C. P. Magalhães (Escola Superior de Educação João de Deus/ Portugal)  
Perciliana Pena (FUNDEC)  
Raquel de Almeida Moraes (UNB)  
Rita Marnoto (Universidade de Coimbra)  
Roberta Guimarães Franco Faria de Assis (UFLA)  
Rodrigo Garcia Barbosa (UFLA)  
Rosa Maria Ferreira (Escrita Criativa)  
Selva Fonseca Guimarães (UFU)  
Sueli Maria Coelho (UFMG)  
Walquiria Wey (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Wenceslau Gonçalves Neto (UFU)

**Avaliação *ad hoc* para este número**

Cila Lima (USP). Joana El-Jaick Andrade (IFTM Campus Uberlândia). Maira Luisa Gonçalves de Abreu (Unicamp). Beatriz H. Fonseca Ferreira Pires (USP). Patrícia Lessa dos Santos (UEM). Dalton Demoner Figueiredo (Faculdades Integradas Espírito-Santenses)

Bibliotecária responsável | Carolina Simões Barbosa (UNIPAM)

# Sumário

- 7 Apresentação  
*Luís André Nepomuceno e Thiago Lemos Silva*

## **Dossiê temático: “Gênero(s): o enfrentamento da diferença”**

- 12 Gênero é performance! *Ou* como se produz um homem  
*Adão Freire Monteiro*
- 29 Gênero e sexualidade: a reprodução escolar, religiosa e social do poder e da violência simbólicos  
*Alexandre Vitor Castro da Cruz*
- 40 Diversidade sexual na educação de jovens e adultos (EJA): a percepção dos/as educandos/as sobre a homossexualidade  
*Jerry Adriani da Silva & Leôncio Soares*
- 55 Anarcofeminismo: o protagonismo nas lutas sociais  
*Juliana Santos Alves de Vasconcelos*
- 68 Cartografia de corpos femininos tatuados: dos *freaks shows* ao contemporâneo  
*Nathalia Helena Tomazini Zanco*
- 86 Sexualidade, amor e moral no anarquismo espanhol: reflexões a partir de Lucía Sánchez Saornil  
*Thiago Lemos Silva*
- 100 Imaginário sobre corpos desviados no jornal *Folha Universal*  
*Wellton da Silva de Fatima*
- 118 Percepções de profissionais de saúde acerca de transexuais e travestis na estratégia de saúde da família  
*Wesley Frank da Silva Oliveira & Rafaela Vasconcelos Freitas*
- 136 O amor grego à francesa: a *paiderastía* e a masculinidade em André Gide e Pierre Guyotat  
*Daniel Falkemback Ribeiro*
- 147 Gênero e sociedade patriarcal no Senegal: uma análise da obra *Riwan* de Ken Bugul  
*Djiby Mané*
- 164 “Ana Davenga” e “Beijo na face”: empoderamento feminino e negro em personagens da antologia *Olhos d’água* dossiê  
*Lucimara Grando Mesquita & Rafaela Kelsen Dias*

- 174 A cor da palavra: literatura infanto-juvenil brasileira e relações étnico-raciais  
*Maurício Silva*
- 183 O feminino em canções de Erasmo Carlos dossiê  
*Mirian Heloise Pereira da Silva & Maria Inês Ghilardi-Lucene*
- 198 Conforto e agonia: *A viúva Simões* e conflitos da maternidade nas obras de Júlia  
Lopes de Almeida  
*Gabriela Simonetti Trevisan*

# Apresentação

LUÍS ANDRÉ NEPOMUCENO E THIAGO LEMOS SILVA  
Editores deste número

O que é ser mulher e ser homem? Os papéis de gênero são determinados pelo sexo biológico? O gênero pertence ao campo da cultura, ao passo que o sexo se inscreve no campo da natureza? Os processos de generificação se encerram no binômio mulher/homem? Com estes questionamentos, que não cessaram de ser respondidos, retomados e reformulados em diversos registros espaciais e temporais, o número 1 do volume 18 da Revista Alpha tem a satisfação de apresentar o dossiê temático “Gênero(s): o enfretamento da diferença”. Com o intuito de instigar este rico debate, o presente dossiê propôs acolher trabalhos que visassem discutir a pluralidade de temas, objetos e enfoques que caracteriza este campo de estudos sempre em constante deslocamento, mudança e redefinição. Nesse sentido, desde quando demos publicidade à chamada para sua publicação, nossa intenção era acolher não apenas aquelas pesquisas ligadas aos campos já consolidados dos estudos de gênero, tais como as mulheres, o feminismo, o corpo e a sexualidade, mas também aquelas que surgiram mais recentemente, tais como o *queer*, as travestilidades, as transgeneridades e as masculinidades. Tal intenção foi generosamente correspondida pelas autoras e autores que enviaram suas colaborações apresentando análises históricas, filosóficas, sociológicas ou linguísticas, literárias e educacionais para a composição deste dossiê.

A tentativa de explicar as diferenças entre mulheres e homens sempre foi uma preocupação constante para muitas pensadoras e pensadores ao longo da história. Para não nos alongarmos muito no tema, basta lembrar as explicações forjadas a partir da Idade Moderna, à luz das ciências médicas. Na época acreditava-se que mulheres e homens eram seres que tinham certas características determinadas biologicamente. Enquanto a natureza masculina era caracterizada pela altivez, coragem e razão, a feminina era caracterizada pela passividade, submissão e afeto, distintivos estes fundantes para designar os lugares que uma e outro deveriam ocupar na hierarquia social. Ao homem estava reservado o espaço público, lugar onde poderia ocupar postos de trabalho remunerado, formar-se intelectualmente e participar do mundo da política. À mulher sobrava o espaço privado, espaço em que ela ficava limitada ao labor doméstico, ao cuidado dos filhos e à satisfação das necessidades do marido.

Inspirando-se na vida e/ou na obra de mulheres que se dedicavam ao trabalho, à ciência e exigiam seu lugar na sociedade em diferentes tempos e espaços, os movimentos feministas que irrompem na segunda metade do século XX atacam frontalmente esse discurso, pretensamente científico, que visava provar a inaptidão feminina para outro papel que não o de mãe-esposa-dona de casa. Aos poucos, ficava claro que a exclusão das mulheres não era resultado de uma imposição da natureza, mas sim, resultado de convenções sociais historicamente datadas, como tão bem observou Simone de Beauvoir em seu livro incontornável *O segundo sexo*, de 1949. Embora a filósofa não conceitue a categoria gênero, o entendimento de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” ajudou a distinguir os componentes biológicos dos culturais na constituição do sexo feminino.

Em vivo diálogo com a crítica feminista lançada em fins da primeira metade do século XX, os estudos de gênero assumiram contornos mais delineados nas décadas seguintes. Recolhendo e ressignificando ideias que já existiam, mas se encontravam dispersas, a antropóloga Gayle Rubin buscou entender gênero como uma divisão dos sexos imposta socialmente, compondo um intrincado sistema no qual fatores biológicos e culturais se cruzam para instituir e estruturar a dominação que os homens exercem sobre as mulheres. Em seu ensaio *O tráfico de mulheres*, de 1975, Rubin estabelece uma dicotomia entre o sexo, lido como um dado da natureza que permaneceria inalterado, e o gênero, tomado como resultado do artifício humano sujeito a transformações. Tal constatação, hoje aparentemente banal, na época foi de suma importância, pois não só desnaturalizou a opressão das mulheres, mas também questionou sua exclusão do processo de construção do conhecimento.

Pouco mais de uma década depois, precisamente em 1986, era publicado o ensaio *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*, pelas mãos da historiadora Joan Scott. Fortemente influenciada pelo pós-estruturalismo francês, Scott questiona a ideia – tributária do iluminismo – da existência de um sujeito universal dotado de características biológicas situadas fora da história, que até então davam o suporte necessário para a dominação masculina, chamando nossa atenção para a transversalidade dos diferentes sistemas de gênero, sempre conectados com os diferentes sistemas de classe, etnia e geração. Assim como não existiria uma História do Homem, tampouco existiria para Scott uma História da Mulher, no singular e com maiúsculas. Pelo contrário, o reconhecimento da historicidade das relações de gênero não viria senão corroborar o fato de que as mulheres são múltiplas, são burguesas, trabalhadoras, brancas, negras, jovens, velhas etc.

Se inicialmente os estudos de gênero se desenvolveram umbilicalmente vinculados aos feminismos, tomando sempre as mulheres como sujeitos/objetos privilegiados das e nas pesquisas acadêmicas, a partir da década de 1990 assistimos a um processo significativo de mudanças. Na senda da trilha já aberta por Joan Scott, a filósofa Judith Butler se pergunta pela operacionalidade da dicotomia



sexo/natureza e gênero/cultura. Em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, de 1990, a autora desloca o foco da identidade de gênero para o sexo biológico, argumentando que esta categoria, assim como a primeira, também estaria inscrita no campo da cultura e que, portanto, seria passível de problematizações por parte dos múltiplos campos que integram as humanidades. Seu entendimento de que os papéis de gênero não devem ser vistos como meras inscrições culturais em sexos já dados, mas como performances intencionais portadoras de significados, não só colocou em evidência os limites epistemológicos da forma como muitas pesquisas vinham sendo conduzidas, mas também abriu espaço para um rol até então insuspeito de sujeitos/objetos no mundo dos estudos de gênero, tais como *drag queens/kings*, travestis, transgêneros, masculinidades dissidentes e tantas outras subjetividades que não cessam de aparecer e nos surpreender.

Diante dessas discussões, a Revista Alpha tem a grata satisfação de apresentar todo o seu número dedicado à questão. No dossiê aqui proposto, uma primeira remessa de artigos aborda questões pedagógicas, sociológicas e antropológicas dos estudos de gêneros. Adão Freire Monteiro mostra os resultados de um workshop elaborado a partir das vivências e do trabalho com homens em processo de ressocialização e autuados pela lei Maria da Penha. Seu trabalho é pensado em conformidade com os pressupostos dos “ritos de passagem” de Richard Strehner, e a proposta é a desnaturalização das masculinidades através da construção performática do gênero.

Em artigo sobre gênero e sexualidade, Alexandre Vitor Castro da Cruz parte das ideias de Pierre Bourdieu para refletir sobre dominação masculina, poder simbólico e violência simbólica. Seu trabalho discute como a dominação masculina, juntamente com essas duas simbologias, sustenta a prevalência do poder das classes dominantes, interferindo nas questões de gênero presentes na sociedade, e ao mesmo tempo, refletindo na escola. O autor mostra como o acesso à cultura está relacionado ao nível de educação do indivíduo. Ainda sobre as relações entre educação e gêneros, Jerry Adriani da Silva e Leôncio Soares propõem uma pesquisa de campo sobre a percepção de educandos da EJA sobre a homossexualidade, questionando aspectos como a oposição binária homem/mulher, e abordando problemas como a misoginia e a inclusão de pessoas LGBTs. A pesquisa aponta que a homofobia é uma barreira na efetivação do direito à educação.

Nos estudos históricos sobre gêneros, Juliana Santos Alves de Vasconcelos propõe uma análise sobre o anarcofeminismo, destacando o movimento das *Mujeres Libres* na Espanha e a obra de Maria Lacerda de Moura no Brasil, evidenciando o quando o trabalho das mulheres, mesmo no anarquismo, foi obscurecido nos processos históricos de pesquisas. Nessa perspectiva, Nathalia Helena Tomazini Zanco, apoiada em teorias de Gilles Deleuze e Félix Guattari, analisa como o corpo da mulher tatuada tem sido vítima de preconceitos, que remontam à espetacularização de eventos de entretenimento, como os circos de *freaks shows*, comuns nos

Estados Unidos e na Europa no final do séc. XIX e início do séc. XX, até os dias atuais. Considerando os escritos de Lucía Sánchez Saornil sobre “A questão feminina em nossos meios”, uma série de cinco artigos publicados pela autora no periódico *Solidaridad Obrera*, em fins de 1935, Thiago Lemos Silva busca interrogar a historicidade do lugar da sexualidade, em especial a feminina, no movimento anarquista e anarcossindicalista espanhol na década de 1930, lugar este que constituirá um ponto de partida incontornável para o trabalho posteriormente desenvolvido pela autora na organização *Mujeres Libres* ao longo de quase três anos. Ainda na esteira das questões históricas e sociais, Wellton da Silva de Fatima, seguindo a linha francesa da Análise do Discurso, propõe curiosa interpretação de uma matéria veiculada no jornal *Folha Universal*, da Igreja Universal do Reino de Deus, buscando compreender como se constitui o imaginário sobre o corpo, e considerando questões de gênero e sexualidade, bem como o funcionamento específico do discurso religioso. Fechando essa seção sobre questões históricas, sociológicas e antropológicas nos estudos de gêneros, Wesley Frank da Silva Oliveira e Rafaela Vasconcelos Freitas, por meio de uma pesquisa qualitativa, propõem conhecer as percepções de profissionais da saúde das Unidades Básicas de Saúde do Programa Saúde da Família de uma cidade de Minas Gerais, acerca do atendimento de saúde oferecido pela cidade no que diz respeito à diversidade sexual, bem como avaliar o impacto do mesmo na qualidade de vida desse grupo de sujeitos.

Nos estudos de gêneros ligados à matéria literária, Daniel Falkembach Ribeiro, analisando os romances *Corydon*, de André Gi-de, e *Éden, Éden, Éden*, de Pierre Guyotat, observa como os autores franceses problematizam a questão do “amor grego” (*paiderastía*) na Antiguidade, levando em conta que esse conceito pressupõe a ausência de outras formas de amor homossexual, e o mesmo tempo, a permanência do conceito patriarcal de masculinidade. Ainda na interpretação de romances de língua francesa, mas agora no contexto do Islamismo africano, Djiby Mané analisa a obra *Riwan ou o caminho de areia*, de Ken Bugul, escritora senegalesa, com o propósito de averiguar o papel da religião islâmica na inferiorização da mulher em relação ao homem. Conforme nos diz o autor, a escritora Ken Bugul é a heroína de uma tradição de submissão que mostrou a realidade do casamento no Senegal em aspectos como a poligamia, a submissão da mulher, o uso do véu e a virgindade.

Lucimara Grando Mesquita e Rafaela Kelsen Dias, dando continuidade aos estudos literários, analisa dois contos de Conceição Evaristo, que contribuem para se refletir sobre a situação social e política das mulheres negras do Brasil, especificamente sobre o empoderamento de personagens femininas. Maurício Silva analisa as possíveis relações entre a literatura infantojuvenil brasileira contemporânea e a questão das relações étnico-raciais, destacando aspectos relacionados à crítica, à discriminação racial e ao combate ao racismo, bem como à representação da personagem afrodescendente nesta produção literária. Mirian Heloíse Pereira da Silva

e Maria Inês Ghilardi-Lucene analisam duas famosas canções do cantor e compositor Erasmo Carlos, constatando, a partir do exame das letras, que a lógica do patriarcado, responsável por legitimar as desigualdades de gênero ao longo dos tempos, ainda continua presente no imaginário coletivo da sociedade atual. E por fim, Gabriela Simonetti Trevisan analisa o romance *A viúva Simões* (1897), de Júlia Lopes de Almeida, por meio de uma investigação de sua personagem central, Ernestina, viúva que compete com a própria filha pelo amor do mesmo homem. O artigo propõe que a escritora carioca se preocupa em desnaturalizar o amor materno, ainda que, em outras obras, reproduza uma noção idealizada da experiência de ser mãe.

Com os artigos mencionados, a Alpha conclui os seus trabalhos deste primeiro número de seu vol. 18, com uma proposta de colocar em cena uma temática que tem recebido importante acolhida entre os meios acadêmicos. Sentimo-nos felizes por ter correspondido às propostas e expectativas dos autores que acreditaram em nosso estímulo e submeteram seus trabalhos.

## **Gênero é performance!, ou Como se produz um homem**

ADÃO FREIRE MONTEIRO

Mestrando em Artes Cênicas pela ECA/USP. Ator-pesquisador do grupo reflexivo de homens da ONG Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde e integrante do GEPRAGEM - Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Masculinidades de Santo André/SP.  
e-mail: adaofmonteiro@hotmail.com

– Quando tiverem melhorado o mundo,  
Melhorem, então, o mundo melhorado.  
Abandonem-no!  
– Avante!

(Bertolt Brecht. *A Peça didática de Baden-Baden sobre o acordo*)

**A**o longo dos estudos nos referenciais bibliográficos, nas pesquisas etnográficas em grupos de estudos sobre gênero e masculinidades e em reuniões nos espaços de ressocialização de homens autuados pela lei Maria da Penha, fui elaborando e revendo maneiras de intervir artisticamente nesses espaços, a fim de que uma possível desconstrução de um modelo imposto culturalmente de gênero se efetivasse, tendo como abordagens principais os exercícios sobre privilégios masculinos e sobre uma educação repressora, além das fachadas que temos que representar socialmente (Goffman, 2007).

Como se produz um homem? Considero que se produz um homem com os meios de produção a que conseguimos ter acesso. Os meios de produção são culturais, são instituições (a família, o Estado, a Igreja, fábricas, escolas), são espaços (públicos e privados), são locais (casa, rua, quadra, cozinha, sala, corredor), são cores (azul, rosa, preto, branco), são saberes (educação, ciência, arte, filosofia)... Os meios de produção são os que podem reger, castrar, hierarquizar, privilegiar, punir; são, nos termos de Foucault, os “marcos regulatórios” (Foucault, 2015). Os marcos regulatórios nos obrigam a ter certos comportamentos que aqui considero performances. Compartilho do entendimento e síntese de performance que Marvin Carlson faz, aquele no qual “performance é sempre performance para alguém, um público que a reconhece e valida como performance mesmo quando, como em

alguns casos, a audiência é o self” (Carlson, 2009, p. 16)<sup>1</sup>. Esse trecho traduz muito bem os parâmetros deste estudo, pois considera que performance é algo consciente, para alguém que reconhece sua intenção como performance e que a valida, ou seja, tem meios reconhecidos, legítimos, de produção para validá-la. Daí nasce a afirmação “Gênero é Performance!”, explicando-se em recortes referenciais nos quais se subentende que “o gênero pode ser compreendido como um significado assumido por um corpo (já) diferenciado sexualmente; contudo, mesmo assim esse significado só existe em relação a outro significado oposto” (Butler, 2016, p. 31).

Quando a filósofa Judith Butler se refere a gênero como significado assumido por um corpo, remete-se à característica citada anteriormente à performance, ambas permanecem conscientes; quanto ao corpo, este é tratado quase sempre na esfera biológica, diferenciado sexualmente, e de forma relacional. Porém, e anterior à significação de gênero, Butler ressalta: “Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência anterior à marca de seu gênero” (Butler, 2016, p. 30). Butler reafirma que não existe corpo pré-linguístico, ou seja, o corpo em si, pois ele já está inserido nos discursos construídos sobre ele, definidores e limitadores. Então, a autora continua:

Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura. Isso não quer dizer que toda e qualquer possibilidade de gênero seja facultada, mas que as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada (Butler, 2016, p. 30).

Tais discursos referem-se ao cultural hegemônico. Portanto, a “coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio imaginável do gênero” (Butler, 2016, p. 31). Quanto aos imperativos dos discursos, através de seu código, que é a língua, Roland Barthes aprofunda: “Mas a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (Barthes, 2013)<sup>2</sup>.

Portanto, são três as premissas fundamentais: (1) Gênero é performance; (2) Performance é para alguém; e (3) Gênero é uma análise discursiva, ou seja, para que um corpo seja lido, inserido em códigos. A partir delas, relato a experiência de workshop como exemplificações de relacionalidade e construção, pelos meios já citados, de reconhecimento e leitura do gênero masculino.

---

<sup>1</sup> Aqui, Marvin Carlson considera performance como a linguagem utilizada por várias áreas, inclusive a artística. Sugere “performance”, no significado desenvolvido pelo etnolinguista Richard Bauman, na *International Encyclopedia of Communications*. Ver: Carlson, 2009, p. 16.

<sup>2</sup> Nessa mesma conferência, editada em livro, sob o título *Aula*, Roland Barthes fala sobre as correlações entre linguagem e poder, sendo a linguagem uma legislação e a língua, seu código. Retornaremos a essa relação de poder incluindo o gênero.



Foto<sup>3</sup>: Flaviana Benjamin

#### HISTÓRIA "PESSOAL" DE VIDA<sup>4</sup>

Os exemplos dos relatos pessoais de entrevistas, feitas com homens em diferentes espaços e na oficina "Gênero é performance", serão os pretextos de análises conceituais sobre construção de gênero, privilégio e coerções do masculino, instituições e outros espaços de formação de gênero. Essa forma de análise parte dos modelos de "História real, História de vida", do Museu da Pessoa, e do campo de "história de vida teorizada" (Connel, 2016)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Este workshop aconteceu no dia 12 de abril de 2017 no consórcio intermunicipal grande ABC, Santo André. Eixo: Assistência, Inclusão Social e Direitos Humanos. Grupo temático gênero e masculinidades.

<sup>4</sup> Utilizo aqui o termo história "pessoal" de vida para enfatizar a singularidade dos relatos, a partir de um roteiro básico de entrevista, em anexo, do Museu da Pessoa (São Paulo).

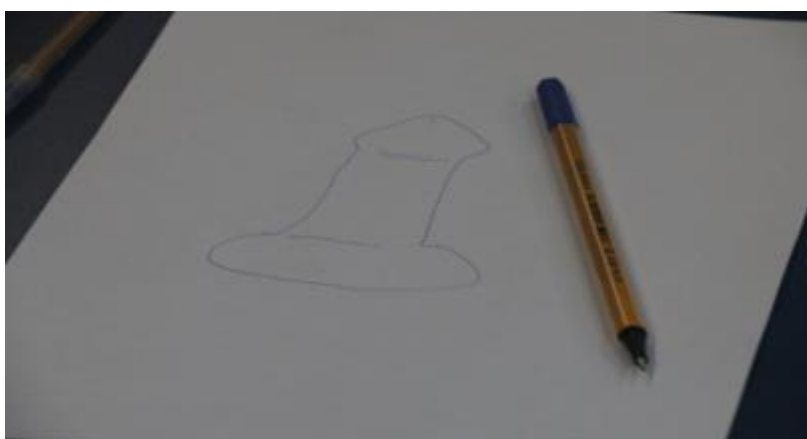
<sup>5</sup> Para mais detalhes sobre o método, junto a exemplos de estudos de caso, ver: Connel, 2010.

UM HOMEM, OU LUIS FERNANDO



Foto<sup>6</sup>: Flaviana Benjamin

Você é homem? Por quê? Essas são as duas primeiras perguntas a partir das quais começamos nosso diálogo. Luis Fernando<sup>7</sup> responde às perguntas: “SIM Porque, ao longo do meu desenvolvimento, fui incorporando papeis esperados para quem nasce com genitália masculina”.



---

<sup>6</sup> Os participantes desse workshop integram o GEPRAGEM – Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Masculinidades. No foco da câmera, nosso entrevistado/documentado, Luis Fernando.

<sup>7</sup> Os nomes usados neste momento são reais, com a devida autorização do entrevistado/documentado. Em anexo estão as cópias dos termos de autorização de áudio, identidade e imagem, para estes fins.

Ao responder a pergunta “Você é homem?”, Luis Fernando marca “SIM”. Quando questionado sobre o porquê, ele relata sua construção de masculinidade, seu “papel social de homem” que parte da leitura externa sobre seu corpo, ou seja, das possibilidades discursivas sobre seu gênero (Butler, 2016). Quando diz “*fui incorporando papéis esperados*”, percebe-se que a relação feita é entre seu corpo e a performance social. Quanto ao primeiro, temos a reafirmação de que o corpo não tem uma existência anterior à marca de seu gênero; quanto à performance social, é relatado que era cobrado, esperado, que seu corpo tivesse um determinado comportamento social, ou seja, uma representação dos desempenhos adequados (Goffman, 2007), já diferenciado por sua genitália, ou seja, um corpo já diferenciado sexualmente.

Erving Goffman em sua análise sociológica, no livro *A representação do eu na vida cotidiana* (2007), usa o termo “representação teatral” como perspectiva de análise dos comportamentos sociais. Os princípios que usa como exemplos, mesmo sendo de fatos reais, possuem “caráter dramático”. Em suas palavras:

Considerarei a maneira pela qual o indivíduo apresenta, em situações comuns de trabalho, a si mesmo e suas atividades às outras pessoas, os meios pelas quais dirige e regula a impressão que formam a seu respeito e as coisas que pode ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas (Goffman, 2007, p. 9).

Abaixo, um pequeno acréscimo no que diz respeito à consciência e representação:

Não é provavelmente um mero acidente histórico que a palavra “pessoa”, em sua acepção primeira, queira dizer máscara. Mas, antes, o reconhecimento do fato de que todo homem está sempre e em todo lugar, mais ou menos conscientemente, representando um papel... é nesses papéis que nos conhecemos uns aos outros; é nesses papéis que nos conhecemos a nós mesmos (Goffman, 2007, p. 27).

Essa perspectiva de análise é cara para este estudo, pois contempla as visões de representação, performance, consciência e construção. Acrescentam-se neste estudo as análises referentes ao gênero, tendo como exemplo o gênero masculino. Sobre as análises de construção, posteriormente voltaremos à controvérsia, já exemplificada por Judith Butler, que “parece basear-se na polaridade filosófica convencional entre livre-arbítrio e determinismo” (Butler, 2016, p. 29).



## GÊNERO É RELACIONAL

Luis Fernando<sup>8</sup> nasceu em 30 de agosto de 1987. Seus pais se conheceram no chão de fábrica. Quando Luis Fernando nasceu, sua mãe tinha 22 anos. As lembranças que Luis tem de seus pais são de pessoas distantes – não ausentes, mas distantes –, o que ele cita como um referencial de formação:

O que acabou me formando, um pouco da minha personalidade tem a ver com isso, o jeito como eu fui criado, e pelo fato de ser homem tive mais liberdade do que minha irmã, eu podia ficar na rua até tarde, jogava bola, agora minha irmã já sofreu um pouco mais com isso, sofreu bastante.

Seria redundante e de senso comum falar em coisa de menino e coisa de menina, lugar de menino e lugar de menina. Mas para pensarmos em uso de espaços e liberdade, uma questão recorrente na escuta com homens em ressocialização é o fato de homens não poderem falar de seus sentimentos íntimos com os amigos na rua, no bar, nas praças, pois, segundo os relatos e queixas da maioria dos homens que participam dos Grupos de Reflexão, esses lugares de socialização não propiciam sentimentalismos masculinos. Outra ideia compartilhada nos grupos de ressocialização é a de que homem não chora na frente dos outros, o que retoma aqui o conceito de “máscara social” (Goffman, 2007).

Há um modelo de masculinidade construído historicamente, perseguido e compartilhado entre os homens, que Raewyn Connel nomeia “masculinidade hegemônica” (Connel, 1987). Em entrevista à revista *Feminismos*, a socióloga expande o conceito, incluindo a perspectiva dos países colonizados, como o Brasil, visando os processos de mudanças na ordem colonial de gênero:

Isto envolve a criação das indústrias coloniais, a criação de uma força de trabalho escrava, a destruição de comunidades indígenas, a incorporação de algumas populações indígenas na força de trabalho. Tudo isto remodelou as relações de gênero e produziu novas configurações das práticas e hierarquias de gênero (Connel, 2015, p. 53).

O modelo de masculinidade hegemônica tem cores locais, ou seja, existem masculinidades hegemônicas. Então, para pensarmos quem são *os outros* para quem o imperativo *homem não chora* vale, é preciso saber qual masculinidade está sendo perseguida, construída e compartilhada. Cores locais são construções locais, específicas. Um exemplo e proposição de que gênero é relacional, como metáfora do geral no particular, foi a segunda pergunta da oficina para Luis Fernando: Em

---

<sup>8</sup> Luis Fernando é sociólogo. Trabalha no Departamento de Proteção Social Básica, junto à Secretaria de Inclusão e Assistência Social, na Prefeitura de Santo André.

uma porta de banheiro há uma placa M. Você, precisando usar um banheiro, entraria ou não? Por quê?



Foto: Flaviana Benjamin

Ao responder e realizar o ato de entrar pela porta onde há uma placa M, Luis Fernando explica ter feito a leitura de M como MASCULINO, justificando sua entrada. Na sequência, ao colocar outra placa na porta ao lado, dessa vez com a letra H, Luis Fernando acha que deve ter entrado no banheiro errado, pois agora sua leitura é de que M = MULHER e H = HOMEM. Esse jogo foi proposital para demonstrar o caráter relativo do gênero, em que este “só existe *em relação* a outro significado oposto” (Butler, 2016, p. 31). Caso Luis Fernando escolhesse não entrar no banheiro cuja placa era M por lê-la MULHER, colocaríamos, propositalmente na outra porta, uma placa com a letra F. A leitura seria de F = FÊMEA; portanto, um homem, cujo sexo e gênero são masculinos, deveria, por regras sociais, entrar na porta M, de MACHO. Este é um jogo para nos servir de pretexto para discutirmos sobre a performatividade e relacionalidade de gênero<sup>9</sup>.

Gênero é relacional, e essa relação parte, mais uma vez, da diferença entre os sexos e de sua projeção, de sua inteligibilidade, ou seja, “gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (Butler, 2016, p.43). Portanto, vivemos entre essas margens fascistas da língua (Barthes, 2013), onde nos reconhecemos e nos produzimos na relação e oposição ao outro já reconhecidamente legitimado, inteligível.

- Mas eu sou homem
- Por quê?

---

<sup>9</sup> Não discorreremos aqui sobre as problematizações e conquistas dos movimentos sociais e de gênero sobre as denominações e usos dos banheiros. Poderíamos falar sobre as denominações generificadas dos banheiros em si, ou dos espaços comuns, para livre escolha de quem faz uso dos banheiros. Esta livre escolha segue sendo nossa utopia não só para este espaço como para tantos outros.

- Porque não sou mulher, ora. Eu tenho pênis, eu gosto de mulher<sup>10</sup>.

Nessa eterna construção para nos tornarmos seres inteligíveis, notamos o quanto temos que performar inclusive nosso desejo – este, heterossexualmente imposto e naturalizado –, pois a heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre feminino e masculino, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “Macho e de Fêmea” (Butler, 2016). Esses “atributos”, nós os repetimos, nós os restauramos. Nos termos de Richard Schechner, “em termos pessoais, o comportamento restaurado significa ‘eu me comportando simplesmente como os outros se comportam’ ou ‘como me disseram para fazer’, ou ‘como aprendi’”<sup>11</sup> (Schechner, 2017, p. 34). Para tanto, ao conduzir o jogo “M ou H ou F?”, quis demonstrar, em nossa língua, em nossa cultura, nosso adestramento cultural e nossas parcas condições de arbítrio; que nosso próprio gênero está inserido nessa performatividade do comportamento restaurado, pois se trata da estilização repetida do corpo, “um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler, 2016, p. 69). Portanto, nossa condição de sermos nós na alteridade e de menor condição humana, dois humanos, e não um (Brecht, 1988).

#### GÊNERO É PERFORMANCE!

É um lugar-comum dizer que diferentes grupos sociais expressam de maneiras diversas atributos tais como idade, sexo, jurisdição, posição de classe, e que em cada caso esses simples atributos são elaborados por meio de uma configuração cultural complexa, distintiva de meios convenientes de conduta. Ser uma determinada espécie de pessoa, por conseguinte, não consiste meramente em possuir os atributos necessários, mas também em manter os padrões de conduta e aparência que o grupo social do indivíduo associa a ela. O irrefletido desembaraço com que os atores desempenham essas práticas habituais conservadoras dos padrões não nega que tenha havido representação, mas apenas que os participantes tenham tido consciência dela (Goffman, 2007)<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Trecho de conversa extraído das reuniões com os homens autuados pela lei Maria da Penha. Coloco aqui esse trecho para corroborar as afirmações que faço sobre gênero e performance e que aparecem também na fala e na escrita de Luis Fernando. As autoafirmações da maioria dos homens neste grupo se dão quase sempre pela negação, do fato de não serem mulheres, de possuírem algo físico, orgânico, genital que lhes confere status, o pênis, e por terem outras preferências, escolhas, sexuais, a saber, gostar de mulher – ou, especificamente, gostar de transar com mulher.

<sup>11</sup> Tradução livre de “To put it in personal terms, restored behavior is ‘me behaving as if I were someone else’, or ‘as I am told to do’, or ‘as have learned’”.

<sup>12</sup> Erving Goffman usa os termos *atores* para *indivíduos*, como esclarece no prefácio de seu livro *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*: “A perspectiva empregada neste relato é a de representação teatral. Os princípios de que parti são de caráter dramático. Considerarei a maneira pela qual o

É desse “lugar-comum”, que muitas vezes nem parece tão comum assim, que estamos falando; de nossas referências construtoras de gênero, nossa performance, nossos desejos. Quão compulsória é nossa formação, nosso aprendizado, e quão arbitrário é nosso desaprendizado:

Luis Fernando – Ao longo desse convívio com minha companheira, esposa, eu fui desaprendendo uma série de coisas, aí eu fui percebendo que o universo masculino é muito constrangedor, ele é muito difícil, porque você quer manifestar alguma coisa, mas você não pode, porque alguém vai falar “Pô, esse cara é gay”, e você não quer parecer. Tinha uma época que eu tinha aquela visão romântica do Erasmo Carlos: “Sou apaixonado pelas mulheres”. Eu tinha essa visão romântica<sup>13</sup>.

Luis Fernando relata aqui sua visão romântica pelas mulheres, ou pelo menos a crença de que era necessário aquele tipo de amor; em outras palavras, dá a ver uma visão heterossexual compulsória. Neste ponto e aspecto, Butler compara muito bem os papéis de gênero a performances teatrais ensaiadas que seguem *scripts* conhecidos, uma visão que segue de perto os apontamentos de Goffman, para quem esses papéis são de caráter totalmente dramáticos. No caso de Luis Fernando, o papel tem até mesmo uma trilha sonora: Erasmo Carlos.

Adentrando a performatividade, Judith Butler esclarece o entendimento dessa ideia não como um ato pelo qual o sujeito traz à existência aquilo que ela ou ele nomeia, mas, ao invés disso, como aquele poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange (Butler, 2016). Poder reiterativo que marca nosso discurso e nosso corpo.

#### NOSSO CORPO, UM DOCUMENTO?

A marca do gênero no nosso corpo. Essa também foi uma questão feita como dispositivo para analisarmos as impressões feitas sobre nós, tendo como base nosso próprio corpo. A pergunta foi “Qual a marca do gênero no seu corpo? Faça um desenho dela”. Luis Fernando desenhou um pênis. Assim, acabou por reiterar sua primeira resposta: “Fui incorporando papéis esperados para quem nasce com genitália masculina”.

---

indivíduo apresenta, em situações comuns de trabalho, a si mesmo e suas atividades às outras pessoas, os meios pelos quais dirige e regula a impressão que formam a seu respeito e as coisas que pode ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas” (Goffman, 2007, p. 9).

<sup>13</sup> Aqui Luis Fernando está relatando sua preferência por querer ter uma filha ao invés de um filho (ele tem um filho), ressaltando como o universo masculino pode ser constrangedor.



Foto: Flaviana Benjamin

Com sua CNH (Carteira Nacional de Habilitação) em mãos, Luis Fernando analisa quem ele é, ou melhor, o que o documento prova:

L.F - Que eu sei dirigir, ele está inserido em um contexto de códigos, são números, tem meu nome, tem minha cara

Eu - Não dá pra ver seu pênis aí

L.F - É, mas subtede-se que tem, é, mas pode não ter.

Voltando à pergunta: o que marca o gênero no meu corpo? O que marca o gênero em meu corpo não necessariamente está em meu corpo. O Estado marca o gênero no meu corpo. A escola marca o gênero no meu corpo. A igreja marca o gênero no meu corpo. O banheiro marca o gênero no meu corpo... Ao imprimirem uma marca de gênero em nosso corpo, as instituições, junto a outros marcadores, exigem e formatam nosso corpo, a partir do que ele tem ou do que dele se subentende.

#### À GUIA DE CONCLUSÃO

Este workshop faz parte de um estudo que atua em três movimentos: (1) A escuta em grupos reflexivos com homens autuados pela lei Maria da Penha<sup>14</sup>; (2)

---

<sup>14</sup> O artigo 35 da Lei nº 11.340/06 prevê que a União, o Distrito Federal, os Estados e os Municípios poderão criar e promover, no limite de suas competências, centros de educação e de reabilitação para os agressores; e o artigo 45 estabelece que nos casos de violência doméstica contra a mulher,

A pesquisa e a prática, no workshop relatado neste artigo, com integrantes de grupos de estudo sobre gênero e masculinidades; (3) A proposta de intervenção em espaços de ressocialização, possibilitando expor contradições na formação do gênero, questionando nossos comportamentos generificados, os quais eu exponho como performados. O workshop, portanto, é pensado como propõe Richard Schechner, como um rito de passagem, o que o diferencia de treinamento, pois “Training is a long, slow, repetitive, immersive process. Workshops are relatively brief, intense, and transformative” (Schechner, 2006, p. 236).

Analisamos o gênero como um constructo culturalmente formatado e pré-concebido, um arcabouço de relações sociais que ora constroem, ora privilegiam. Empiricamente e conceitualmente, vemo-nos performando para sermos seres legítimos e inteligíveis, esforçando-nos para nos reconhecermos numa esteira “lógica” de sexo-gênero-desejo-prática à custa de tantos dissabores. Um *script*, um roteiro cujas falas e figurinos por vezes não nos caem bem, ou melhor, não fazem nosso gênero. Esse roteiro, por vezes inconsciente, é um comportamento que restauramos (Schechner), um comportamento ensaiado, treinado, ou “como me foi dito para fazer”, ou “como aprendi” e, nesses ritos sociais, apresentado. Ao que acrescenta Brecht com o personagem Galy Gay da peça *Um homem é um homem*: – Como as pessoas querem que a gente seja (Brecht, 1987, p, 166).

Este artigo tratou especificamente de exemplificar uma construção masculina como um roteiro a seguir. No caso apresentado pelo workshop “Gênero é Performance”, estabelecemos nexos com autores que embasam essa construção masculina, ou melhor, essa hegemonia do masculino (Connell), sob conceitos de gênero (Butler); performance e comportamentos restaurados (Schechner), a partir do discurso de Luis Fernando, nosso entrevistado/documentado.

A importância da análise dos comportamentos masculinos pelo teatro e pela performance é de desnaturalização e de estranhamento (Brecht) de tais comportamentos, já que eles são por vezes um fardo a carregar, bem como de reconhecimento dessa performatividade (Butler) em atos cotidianos, em tantas vidas caseiras e representáveis, propondo novos roteiros, novas representações e novas construções de homens. Tais homens, em vez de tentarem se livrar de crimes e leis, deveriam se livrar desses papéis que outros escreveram e escrever suas histórias como gostariam que fossem.

Eu - Qual o seu sonho?

L.F - Viver num mundo um pouco melhor. Quando eu passei a ter consciência das coisas de fora da minha casa, meu sonho sempre foi esse. Acho que tem a ver um pouco com minhas vivências traumáticas aí. Esse mundo é muito feio. No fundo meu sonho é esse.

---

o juiz poderá determinar o comparecimento obrigatório do agressor a programas de recuperação e reeducação.

Para tanto, é preciso uma transformação das condições sociais, o que significa transformar os condicionamentos sociais hegemônicos, ao invés de castrar os atos individuais gerados por essas condições (Butler *apud* Schechner, 1988).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barthes, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do colégio de França*, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. São Paulo: Cultrix, 2013.
- Brecht, Bertolt. *Teatro completo em 12 volumes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, vol. 3.
- Butler, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: quando uma vida é passível de luto?* São Paulo. Civilização brasileira. 2015.
- Carlson, Marvin. *Performance: uma introdução crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- Connel, Raewyn. *Gênero em termos reais*. São Paulo: n-Versos, 2016.
- Connell, Robert W.; Messerschmidt, James W. "Masculinidade hegemônica: repensando o conceito". *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, maio 2013.
- Foucault, Michel. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1, 2013.
- Goffman, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Schechner, Richard. *Performance studies: an introduction*. 2nd ed. New York & London: Routledge, 2006.

**Artigo recebido em 16/06/2017; aprovado para publicação em 02/08/2017**

**RESUMO:** "Como se produz um Homem" é um workshop elaborado a partir de vivências e do trabalho com homens em processo de ressocialização, autuados pela lei Maria da Penha<sup>15</sup>. O workshop é pensado como propõe Richard Schechner, de forma similar aos ritos

---

<sup>15</sup> Lei Maria da Penha é o nome dado a uma legislação brasileira que garante a proteção das mulheres contra qualquer tipo de violência doméstica, seja física, psicológica, patrimonial ou moral. A lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, popularmente conhecida como Lei Maria da Penha, alterou o Código Penal brasileiro, fazendo com que os agressores fossem presos em flagrante ou tivessem a prisão preventiva decretada, caso cometessem qualquer ato de violência doméstica pré-estabelecido pela lei. Outra grande alteração que a lei Maria da Penha trouxe foi a eliminação das penas alternativas para os agressores, que antes eram punidos com pagamento de cesta básica ou pequenas multas.

de passagem, porém com características específicas, o que o diferencia de um simples treinamento. A proposta é a desnaturalização das masculinidades através da construção performática do gênero.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gênero. Masculinidades. Performance.

**ABSTRACT:** “How is a man produced?” is a workshop elaborated based on experiences and on a work with men in resocialization process, booked by Maria da Penha Law. The workshop was thought as proposed by Richard Schechner, in a way similar to rites of passage, but with specific characteristics, which makes it different from a simple training. The proposal is the denaturalization of masculinities through the performative construction of gender.

**KEYWORDS:** Genre. Masculinity. Performance.

---

O agressor também pode ser condenado a três anos de reclusão, sendo que a pena é aumentada em um terço caso o crime seja praticado contra uma pessoa portadora de deficiência. Todos os crimes que se enquadram na lei Maria da Penha deverão ser julgados pelos Juizados Especializados de Violência Doméstica contra a Mulher, que foram criados a partir desta legislação. A lei Maria da Penha se aplica também para casais homoafetivos, formados por duas mulheres ou transgêneros (que se identificam com o gênero feminino).

Sobre Lei Maria da Penha: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/95552/lei-maria-da-penha-lei-11340-06>; sobre Maria da Penha Fernandes: <http://www.compromissoeatidade.org.br/quem-e-maria-da-penha-maia-fernandes/>.



ANEXOS

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, Luiz Fernando da Silva Riquelme, portador(a) da Cédula de Identidade nº 40676022-6, inscrito no CPF sob nº 228.79218-02, residente à Rua Major, nº 84, na cidade de João Pessoa do Ceará.  
AUTORIZO o uso de minha imagem e áudio sem finalidade comercial, para ser utilizada no trabalho de pesquisa GÊNERO É PERFORMANCE.

A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, em todas as suas modalidades. Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos à minha imagem ou a qualquer outro.

Santo André, 12 de Abril de 2017.

Luiz Fernando da Silva Riquelme

Assinatura

GRUPO DE ESTUDOS E PRÁTICAS EM GÊNERO E MASCULINIDADES – GEPRAGEM

FÓRUM DE GÊNERO E MASCULINIDADES – SANTO ANDRÉ

CONSÓRCIO INTERMUNICIPAL GRANDE ABC/SANTO ANDRÉ: 12.04.2017

**GÊNERO É PERFORMANCE**

FACILITADOR: Adão Freire Monteiro

FICHA 2

1. VOCÊ É HOMEM?       SIM       NÃO

2. POR QUÊ?

Porque, ao longo de meu desenvolvimento,  
incorporei papéis que não esperaria de quem  
nasce com órgão genital masculino, pois  
estes ainda não desconstituídos.

Luiz Fernando

**GEPRAGEM – GRUPO DE ESTUDOS E PRÁTICAS EM GÊNERO E MASCULINIDADES**

FORUM DE GÊNERO E MASCULINIDADES – SANTO ANDRÉ

CONSÓRCIO INTERMUNICIPAL GRANDE ABC, 12.04.2017

GÊNERO É PERFORMANCE

*Facilitador: Adão Freire Monteiro*

**ROTEIRO BÁSICO DE ENTREVISTA**

PERGUNTAS INTRODUTÓRIAS

**Identificação/Família**

- Qual é seu nome, local e data de nascimento?
- Quais os nomes dos pais?
- O que os seus pais faziam?
- Como você descreveria seu pai e sua mãe?
- Quais eram as profissões deles?
- Quais eram os principais costumes da sua família?
- Você gostava de ouvir histórias? Quem te contava?
- Você sabe a origem da sua família?
- Você tem irmãos? Quantos são?

**Infância**

- Você lembra da casa onde passou sua infância? Como era?
- E o bairro e a cidade?
- Quais eram as suas brincadeiras favoritas? Você tinha muitos amigos? E amigas?
- Como era sua relação com as meninas?
- O que você queria ser quando crescesse?
- O que você mais gostava de fazer quando era criança?

**Educação**

- Qual a primeira lembrança que você tem da escola?
- Você teve algum professor que te marcou? tinha professora?
- Como você ia para a escola?

PERGUNTAS DE MOVIMENTO

**Juventude**

- Qual foi o seu primeiro namoro?
- Como era sua relação com as mulheres nessa fase?
- Quando e como você começou a sair sozinho ou com amigos?

- O que vocês faziam?
- O que mudou em relação à sua infância?

### **Trabalho**

- Quando começou a trabalhar e qual foi seu primeiro trabalho?
- Tinha mulheres no ambiente de trabalho?
- Como era a relação com elas?
- O que você fazia com o dinheiro que ganhava?
- Que outros trabalhos você fez?

### **Faculdade/Especialização**

- Você fez faculdade? Qual? Por quê?
- O mudou na sua vida nesse momento?
- Quais foram os momentos mais marcantes desse período?
- Como isso te influenciou profissionalmente?

### **Migração/Imigração**

- Você (ou sua família) se mudou? Por quê?
- Por que foi para tal cidade/estado/país?
- Como foi a viagem?
- Onde vocês chegaram?
- Qual foi a sua primeira impressão?
- O que mais chamou sua atenção?
- Quais foram as primeiras dificuldades?

### **Casamento/Filhos**

- Como conheceu seu marido (esposa)?
- Você se lembra do dia do seu casamento? Como foi?
- Vocês tiveram filhos? Quais os nomes dos filhos?

### **Perguntas conclusivas**

- O que você faz hoje?
- Quais são as coisas mais importantes para você hoje?
- Quais os seus sonhos?
- Como foi contar a sua história?

## **Gênero e sexualidade: a reprodução escolar, religiosa e social do poder e da violência simbólicos**

ALEXANDRE VITOR CASTRO DA CRUZ

Mestrando em Educação pela UNIUBE – Universidade de Uberaba.

e-mail: alepeduniube2009@yahoo.com.br

### INTRODUÇÃO

**S**exualidade e gênero são dimensões diferentes que integram a identidade de cada indivíduo. Ambos surgem, são afetados e se transformam conforme os valores sociais vigentes em uma dada época. São partes, assim, da cultura, construídas em determinado período histórico, ajudando a organizar a vida individual e coletiva das pessoas. Em síntese, é a cultura que constrói o gênero, simbolizando as atividades como masculinas e femininas.

A identidade de gênero de um indivíduo é o que possibilita sua constituição e vivência como sujeito social. Assim, gênero independe de sexo, sendo a identidade com a qual a pessoa se identifica, estando mais relacionado ao seu papel na sociedade e como ela se reconhece; é um fenômeno social e não biológico.

O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao próprio corpo, em sua realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres (Bourdieu, 2002, pp. 9-10).

Butler (2008), afirma que o sujeito do sexo não é o sujeito do gênero. Isto porque o sexo biológico não é condição para a existência e vivência do gênero, ao contrário, o gênero se faz no corpo biológico, vivendo-o e não sendo condicionado por ele. A norma estabelecida no protótipo heterossexual impede o desenvolvimento de uma representação política de gênero, uma vez que a positividade das leis e suas características conceituais também sofrem com uma fundamentação heterossexual.

Aqui se propõe considerar a problemática de gênero e suas desigualdades como um processo e a forma como as diferenças adquirem significados de superioridade ou inferioridade dentro da estrutura de sistema de valores culturalmente definidos. Neste estudo, apresenta-se que as esferas educacional, religiosa e social são fortalecedoras da reprodução simbólica de poder, no que tange, particularmente, às questões de gênero.

A primeira reforça a superioridade hierárquica institucional e por ela tenta se manter no poder com os alunos. A segunda, a esfera religiosa, articula gênero com os dogmas de pecado preconizados pela Igreja. A terceira esfera, a social, reforça a supremacia masculina, em especial sobre a feminina, atingindo a questão de gênero como um todo, atribuída à natureza biológica do indivíduo.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, com pesquisa bibliográfica, tendo as ideias de Pierre Bourdieu como norteadoras para a busca da interface da simbologia com as esferas acima citadas. O referencial teórico é basicamente artigos seguros da internet e alguns livros de autores confiáveis.

#### GÊNERO NA HISTÓRIA

Faço, aqui, uma observação importante para a condução deste estudo: “[...] perceber o gênero é fácil, mas compreendê-lo é um grande desafio” (Connell; Pearse, 2015, p. 287).

Estudos apontam que o termo *gênero* começou a ser utilizado à medida que grupos engajados nas lutas feministas reconheceram as determinações biológicas implícitas no termo sexo e buscaram um conceito que abrangesse as dimensões psicológicas, sociais e culturais da feminilidade e da masculinidade. Gênero é um conceito relacional que considera as relações de poder entre homens e mulheres e indica que os papéis e subjetividades de ambos são construções sociais (Piovezan, 2010)

A questão de gênero está ligada à História, contracenando diretamente com vários movimentos, com as famílias e o patriarcado, com a Igreja e seu controle social e com as lutas feministas por direitos negados e subtraídos às mulheres.

O surgimento das relações de gênero como conceito científico está intrinsecamente ligado à história do movimento feminista, o qual vem pautando a condição da mulher nas sociedades ocidentais desde o século XIX (Torrão Filho, 2004)

Não se pode falar de gênero sem buscar na história os movimentos feministas. Louro (2003) considera o feminismo como um movimento social organizado, que deu início a várias lutas por direitos civis e sociais, com início no Oci-

dente no final do século XIX. “Na virada do século, as manifestações contra a discriminação feminina adquiriram uma visibilidade e uma expressividade maior no chamado “sufragismo”, ou seja, no movimento voltado para estender o direito do voto às mulheres” (Louro, 2003, p. 14-15).

O sufragismo passou a ser reconhecido, posteriormente, como a “primeira onda” do feminismo. Seus objetivos mais imediatos (eventualmente acrescidos de reivindicações ligadas à organização da família, oportunidade de estudo ou acesso a determinadas profissões) estavam, sem dúvida, ligados ao interesse das mulheres brancas de classe média [...]” (Louro, 2003, p. 15).

O período entre as décadas de 1960 e 1980 compreende um movimento que incorpora diversas frentes de luta, denunciando o patriarcado como forma de expressão do poder político exercido através da dominação masculina e da inferiorização das mulheres que ultrapassa o campo do privado, invade todos os espaços da sociedade e representa uma estrutura de poder baseada tanto na violência quanto na ideologia. É nesse período que se formulam as problematizações acerca das diferenças entre gênero, sexo e orientação sexual, desmitificando a naturalização de papéis sociais que seriam inerentes a homens ou mulheres

Não se pode pensar o que é ser homem ou ser mulher sem atentar para a cultura. Isso se deve às reflexões das Ciências Sociais sobre gênero, a partir da década de 1970, marcando a ideia de que masculino e feminino não são características determinadas pela natureza, mas elaborações culturais que variam historicamente.

Sabe-se que as lutas femininas, no entanto, nem sempre foram bem aceitas socialmente, podendo-se dizer que a dominação masculina tem papel preponderante nessa questão, sendo esta bastante discutida por Pierre Bourdieu, francês de nascimento e um dos grandes sociólogos do século XX, com influência do pensamento de Karl Marx e Max Weber.

#### PIERRE BOURDIEU E A FORÇA DAS SIMBOLOGIAS

No prefácio de sua obra *A dominação masculina*, Bourdieu (2002) afirma que essa sua produção se apoia no grande número de trabalhos produzidos que são dedicados ao estudo das relações entre os sexos e que nela “põe em questão *explicitamente* a questão, obsessivamente lembrada pela maior parte dos analistas [...]”.

No que se refere à dominação masculina, o autor aponta ser ela perpetuada através de condições de existência intoleráveis, tornando-a aceitável e até mesmo natural. “Sempre vi na dominação masculina, e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência desta submissão, resultante daquilo que eu chamo de violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas [...]” (Bourdieu, 2002, p. 3).

Para Bourdieu (2007), a sociedade é vista como um campo de batalha operando com base nas relações de força manifestadas dentro da área de significação. Atitudes, práticas, grupos de poder e de decisão, níveis de discurso, estruturação de imagens informam o campo ideológico de uma dada cultura.

O mundo vive a onda da globalização, com o sistema capitalista lançando seus tentáculos em todas as direções, no sentido de manter os bens materiais e imateriais (pode-se dizer simbólicos). Assim, a exploração em potencial, a discriminação, a exclusão se configuram como condições presentes na sociedade e são facilmente reproduzidos na escola, o que dificulta a emancipação dos sujeitos, anulando um espaço que deveria configurar-se como espaço ímpar de formação no sentido de abertura e ampliação de possibilidades de crescimento social com garantia de direitos iguais. Nesse percurso, prevalece a continuidade da exploração, a desigualdade, configurando-se como a não apropriação de condições favoráveis à emancipação e à oferta de oportunidades de forma equânime.

Em seus estudos, Bourdieu aponta que, nas sociedades onde existem classes e diferenças culturais, as classes burguesas trazem em seu bojo patrimônio cultural composto por normas de conduta, normas de expressão, valores, etc. Isso entre pessoas da dita classe trabalhadora é diferente, elas apresentam outras características que as identificam.

Pierre Bourdieu pesquisou as sociedades contemporâneas e as relações sociais que mantêm os diferentes grupos sociais, tendo o sistema de ensino como instituição que permite a reprodução da cultura dominante. Para ele, “a força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção” e que

a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservado aos homens, e a casa, reservada às mulheres (Bourdieu, 2002, p. 9).

O que se percebe nas escolas é a não valorização dessas manifestações diferenciadas, privilegiando valores culturais das classes dominantes. Para Bourdieu (2002), essa atitude da instituição escolar favorece alguns alunos, dando continuidade ao que esses já vivenciam, como sendo uma continuidade da família, em detrimento dos demais, que precisam se apropriar de concepções do mundo dominante.

A escola, muitas vezes, apresenta-se violenta, no momento em que impõe aos seus alunos uma ordem, uma restrição, ou seja, um enquadramento nos padrões preestabelecidos. Isso caracteriza-se como uma forma de violência, classifi-



cada por Bourdieu (2002) como nível simbólico. A educação, de certa forma, reproduz as desigualdades que se verificam na sociedade, por meio de mecanismos de dominação e da burocratização dos sistemas escolares.

O autor mostra como o acesso à cultura está relacionado ao nível de educação do indivíduo. Com isso, aquele que possui mais escolaridade acumula maior capital cultural. Neste sentido, Bordieu (1989) vê o sistema de ensino como reprodutor da estrutura cultural e social, mantenedora das relações de força e das relações simbólicas entre as classes.

Portanto, entende-se que o poder simbólico gera a violência simbólica, sendo que a segunda não se refere à violência física, mas àquela moral, silenciosa, que vai enredando o indivíduo até que ele se perceba de determinada maneira, ratificando o poder simbólico.

Connell e Pearse (2015, p. 56), em pesquisa realizada em espaço escolar, identificaram que

no reino do simbólico, os meninos também reivindicam poder. Eles tratam as meninas como fonte de contaminação ou poluição, por exemplo, ao chamarem meninos considerados inferiores de ‘meninas’ [...] Evitar proximidade física com uma pessoa [...] por ela ser fonte de contaminação é uma poderosa afirmação de [...] reivindicação de superioridade.

Os autores supracitados, em sua referida pesquisa, identificaram que situações de poder simbólico na escola aparecem logo nos primeiros anos de escolaridade, quando as crianças, em insultos homofóbicos, chamam um menino de “bicha”, aprendendo desde cedo, que essa palavra expressa hostilidade, mesmo sem compreenderem sua conotação sexual.

Isso mostra que, na escola, as situações de repúdio e ódio vivenciadas socialmente, até mesmo nas instituições religiosas, mesmo que de forma velada, são reproduzidas no ambiente escolar. Entende-se que há aí a conexão negativa das três esferas sociais.

Para Bourdieu (2002, p. 10), “é o princípio de visão social que constrói a diferença anatômica” e é esta diferença “socialmente construída que se torna o fundamento e a caução aparentemente natural da visão social que a alicerça”. Assim,

caímos em uma relação circular que encerra o pensamento na evidência de relações de dominação inscritas ao mesmo tempo na objetividade, sob forma de divisões objetivas, e na subjetividade, sob forma de esquemas cognitivos que, organizados segundo essas divisões, organizam a percepção das divisões objetivas (Bourdieu, 2002, p. 10).

No entanto, Bourdieu (1989) alerta para outra face da violência simbólica, que é o abuso da autoridade presente na instituição escolar, no trato pedagógico. Segundo o autor, a escola usa de seus poderes para impor a cultura das classes dominantes como legítima, privilegiando aqueles que já nascem inseridos nessa cultura e menosprezando aqueles que pertencem à outra cultura, que precisam despir-se de suas ideologias e aceitar as impostas por essa nova cultura. Caso contrário, são excluídos e ridicularizados, acabando sempre às margens da sociedade. Assim há também a imposição de uma violência simbólica perversa que humilha e oprime, que fere a alma e que muitas vezes traz consequências mais severas que a violência propriamente dita, aquele que fere o corpo.

No que se refere à Igreja, diretamente associada com as relações de poder, vale pensar que a força de seus discursos vem da necessidade de se naturalizá-los, demonstrando que as condições do sujeito são fruto da vontade divina, sendo, portanto, necessárias e inquestionáveis. Tal procedimento fortalece a credibilidade social dos grupos dominantes diante dos grupos dominados.

Bourdieu (2011) demonstra em seus discursos como a religião pretende construir concepções de mundo consagradas, isto é, um mundo reconhecidamente divino, que “desempenha a função simbólica de conferir à ordem social um caráter transcendente e inquestionável [...]”, residindo aí “sua eficácia simbólica e, ao mesmo tempo, sua função eminentemente política”; portanto, a religião: “[...] não fornece justificção para a existência humana abstrata, mas sim na forma tal como existimos em situações socialmente determinadas. [...] (Bourdieu, 2011, p. 180).

A religião tem sua função social; sua capacidade de envolver os membros de uma sociedade e moldar seu comportamento faz com que sua eficácia seja efetiva. Suas “verdades” incorporadas fazem com que se tornem naturais, transformando-se em hábitos. “[...] Toda religião exerceria, assim, a função política de eternizar uma dada ordem hierárquica entre grupos, gêneros, classes ou etnias” (Oliveira, 2011, p. 180-181).

A religião contribui para a conservação da configuração social que notadamente explora a partir do trabalho e discrimina por processos históricos de desigualdade, mantendo grupos em situação subalterna, sendo necessário avançar no raciocínio de Bourdieu e compreender como se dão as relações no campo religioso.

As explicações dadas pela(s) religião(ões) são fundamentais para sua existência, desde que sejam entendidas como verdades pela sociedade ou pelos grupos sociais. Elas precisam atender a necessidades e ansiedades desses sujeitos, nas suas condições materiais, sociais e existenciais. Mais do que isso, as explicações religiosas necessitam estar de acordo com os interesses dos grupos dominantes, para que estes mantenham-se em tal situação e para que os grupos dominados compreendam a condição que lhes foi imposta. Para isso, as explicações religiosas atuam subordinando-se “às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças”, de modo que “as divisões efetuadas pela ideologia

religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas” (Bourdieu, 2011, p. 30-31), contribuindo para a legitimação do poder dos dominantes.

[...] Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos (Bourdieu, 2011, p. 30-31-32).

A força religiosa/cristã apresenta-se como forte elemento de controle moral da sociedade, fortalecendo as relações de poder impostas pela dominação masculina, em uma sociedade regida por simbologias de poder e violência.

No que se refere a poder e dominação, as minorias sexuais sofrem, juntamente com as mulheres, discriminações e negação de direitos nos vários segmentos da sociedade. Natividade e Oliveira (2009) apresentam trabalho de pesquisa em que analisam iniciativas religiosas sobre o cuidado pastoral junto a pessoas LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. “É um trabalho abrangente sobre percepções e formas de atuação de cultos e igrejas, junto à diversidade sexual, privilegiando as vertentes católicas e evangélicas” (Natividade; Oliveira, 2009, p. 204).

A pesquisa foi a partir de dados coletados em sites da internet, pesquisas e entrevistas com “fiéis e grupos evangélicos ‘inclusivos’, egressos de congregações e igrejas cristãs ‘conservadoras’” (Natividade; Oliveira, 2009, p. 204). Os autores apontam que a acolhida e o cuidado para as pessoas LGBT apresentam uma dimensão e um discurso como estratégia de regulação da sexualidade. O repúdio à diversidade sexual observado, apresenta-se

como uma tentativa de supressão de formas de exercício da sexualidade dissonantes do modelo [...] O discurso evangélico em questão acolhe para ‘transformar’ e expurgar sexualidades e identidades consideradas indesejáveis, servindo para endossar a superioridade moral da heterossexualidade (Natividade; Oliveira, 2009, p. 224).

Os autores supracitados relatam na referida pesquisa que, no universo evangélico percorrido por eles, “apelos a conversão de gays e lésbicas são acompanhados de exortações morais sobre a necessidade de casar e constituir família cristã”. Foram identificadas medidas corretivas, nas quais se identifica que “aprender a jogar futebol é atividade essencial para homens gays obterem o restauro da hete-

rossexualidade”, bem como “mulheres lésbicas podem ser incentivadas no aprendizado de atividades femininas como cozinhar, lavar, passar, exercitando os atributos considerados naturalmente femininos do cuidado e da docilidade” (Natividade; Oliveira, 2009, p. 216).

Percebe-se aí o poder simbólico, um grupo dominante que se faz presente, usa de uma violência simbólica, sem, no entanto, buscar a melhoria de condições de um grupo de minoria dominada.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que o poder simbólico se faz presente na sociedade, em especial na escola, corroborado por instituições religiosas, gerando o que se chama de violência simbólica, fazendo prevalecer as estruturantes impostas por classes e/ou instituições dominantes, tratar a questão de gênero nesse espaço torna-se um desafio.

As questões de gênero e a temática da sexualidade são vias privilegiadas de educação para a vida, uma vez que favorecem a atuação não só no nível das individualidades, mas também nos padrões de convivência interpessoal e de organização social, abrindo espaço para que as simbologias do poder e da violência estejam recentes nas discussões, dando visibilidade à dominação masculina, muitas vezes subjetiva e ratificada na sociedade por instituições que detêm a credibilidade dos sujeitos, como a(s) igreja(s), usando da fé e da necessidade de crer do ser humano para “tentar mudar” uma conduta considerada ruim por ser diferente. O poder simbólico da religião age com o indivíduo em detrimento de sua diversidade e do respeito às suas necessidades mais íntimas e pessoais. Há que se respeitar o sujeito, não o gênero da pessoa. Esse não é sinônimo de personalidade.

De nada adianta tratar o assunto da dominação masculina, do poder simbólico, da violência simbólica, tentar um diálogo aberto, se ainda há na sociedade resquícios de uma educação arcaica, pautada no medo, na repressão, na dominação, mesmo que velada, nas várias formas subjetivas de violência, reproduzidas quase de forma natural, nos espaços escolares.

Criar espaço para essas discussões na escola é muito mais que falar de diferenças anatômicas entre homens e mulheres, discutir a divisão de tarefas, direitos e deveres. Práticas e tabus referentes à questão de gênero são construções históricas e culturais da humanidade. Assim, pensar esse tema é o desafio de enfrentar dilemas, explorar ambiguidades, refletir posições, derrubar barreiras. Aí, o tema se coloca como desafio para a educação, pois não se trata de estabelecer padrões de comportamento ou de incluir mais uma disciplina no currículo escolar. A educação para essas questões diz respeito à reflexão sobre relações humanas na sociedade.

A escola tem a responsabilidade de não contribuir para o aumento da discriminação e dos preconceitos contra as mulheres e contra todos aqueles que não correspondem a um ideal preconcebido pela sociedade, como homossexuais, por exemplo. Por isso, educadores e educadoras são responsáveis e devem estar atentos a esse processo.

A escola é um local de agrupamentos importantes, de sujeitos sociais, em busca de conhecimentos. Estes conhecimentos, muitas vezes, não são de caráter conceitual, mas de informações necessárias à vida, à sua formação cidadã e podem orientá-lo para a tomada de decisões mais acertadas.

A construção de uma escola transformadora passa por um processo contínuo de trabalho que propicie ao aluno subsídios para sua vida fora da escola, ou seja, implica uma preparação do homem para uma nova forma de sociedade, uma nova forma de relacionamento humano, em que os valores e papéis sociais deverão ser entendidos dentro do seu próprio dinamismo.

Acredita-se que para falar de questões sociais na escola é preciso compreender o ser humano com manifestações psicoafetivas, individuais, que transcendem sua base biológica (sexo) e cuja expressão é normatizada pelos valores sociais vigentes; por isso as discussões são importantes para a implementação de uma educação de qualidade. O papel da escola é abrir espaço para a pluralidade de concepções, valores e crenças que possam se expressar para subsidiar o exercício com respeito às diferenças expressas por comportamentos e então favorecer a reflexão das informações, emoções e valores recebidos e vividos no decorrer da história de cada um.

É notório que educação deve ser verdadeira, deve ser uma educação dinâmica, isto é, pensada e praticada de acordo com o desenrolar de um tempo que vive em constantes transformações, no qual os educadores tenham consciência crítica de seu compromisso sociopolítico, considerando a escola dentro de um contexto histórico, e redescobrimo como um espaço público que, não sendo o único agente passível de mudanças, é um dentre outros onde a transformação pode ser pensada.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. "Gênese e estrutura do campo religioso", in: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- Bourdieu, P. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomas. 1989. Disponível em: <[https://docs.google.com/file/d/0B4UG\\_F2QeFUlcnZEM3NyZ01oZ0U/edit](https://docs.google.com/file/d/0B4UG_F2QeFUlcnZEM3NyZ01oZ0U/edit)> Acesso em: 13 de mar. de 2017.
- \_\_\_\_\_. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. 2007. Disponível em: <[https://docs.google.com/file/d/0B4UG\\_F2QeFUIWm50c1cwZF9ka3c/edit](https://docs.google.com/file/d/0B4UG_F2QeFUIWm50c1cwZF9ka3c/edit)> Acesso em: 13 de mar. de 2017.
- Butler, J. P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização, 2008.
- Connell, R.; Pearse, R. *Gênero: uma perspectiva global*. Trad. e revisão técnica Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2015.
- Louro, G. L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2003. Disponível em <<https://bibliotecaonlinedahisfj.files.wordpress.com/2015/03/genero-sexualidade-e-educacao-guacira-lobes-louro.pdf>> Acesso em: 25 de fev. 2017.
- Natividade, M. T.; Oliveira, L. de. “*Nós acolhemos os homossexuais*”: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/download/504/420>> Acesso em: 03 de mar. 2017.
- Oliveira, Pedro A. R. de. “A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu”, in: Teixeira, Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- Piovezan, G. *Notas sobre políticas públicas de gênero e educação*. Anais do I Simpósio sobre Estudos de Gênero e Políticas Públicas. Universidade Estadual de Londrina, 24 e 25 de junho de 2010 GT 6. Gênero e Educação. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/3.GustavoPiovezan.pdf>> Acesso em: 08 de mar. de 2017.
- Torrão Filho, A. *Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n24/n24a07.pdf>> Acesso em: 03 de mar. de 2017.

**Artigo recebido em 02/04/2017; aprovado para publicação em 02/08/2017**

**RESUMO:** Sexualidade e gênero são dimensões diferentes que integram a identidade de cada indivíduo. O sujeito do sexo não é o sujeito do gênero. Neste artigo, as ideias de Pierre Bourdieu são apresentadas no que se refere ao poder simbólico e à violência simbólica. O artigo também discute como a dominação masculina, juntamente com essas duas simbologias, sustenta a prevalência do poder das classes dominantes, interferindo nas questões de gênero presentes na sociedade, refletindo na escola. O autor mostra como o acesso à cultura está relacionado ao nível de educação do indivíduo. Bourdieu vê o sistema de ensino como reprodutor da estrutura cultural e social, mantenedora das relações de força e das relações simbólicas entre as classes. A religião também tem papel preponderante nos jogos simbólicos de poder, muitas vezes acolhendo pessoas homossexuais com o único propósito de “reverter” ou “recuperar”. O papel da escola é abrir espaço para a pluralidade de concepções, valores e crenças que possam se expressar para subsidiar o exercício com respeito às diferenças expressas por comportamentos e então favorecer a reflexão das informações,

emoções e valores recebidos e vividos no decorrer da história de cada um. A força das três esferas aqui apresentadas pode mudar um quadro de hostilidade presente na sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gênero. Dominação masculina. Poder simbólico.

**ABSTRACT:** Sexuality and gender are different dimensions that integrate each one's identity. The subject of sex is not the subject of gender. In this article, Pierre Bourdieu's ideas are presented with symbolic power and violence. The article also discusses how male domination, with these two symbologies, sustains the prevalence of class power dominance, interfering in gender issues present in society, reflecting in school. The author shows how culture access is related to individual education level. Bourdieu sees educational system as a reproducer of cultural and social structure, maintaining strength and symbolic relations between classes. School's role is to open space for plurality conceptions, values and beliefs that can be expressed to subsidize the exercise respecting the differences expressed by behaviors and then, favor information reflection, emotions and values received and lived during each one's history, and in the society.

**KEYWORDS:** Gender. Male domination. Symbolic power.

## **Diversidade sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): a percepção dos/as educandos/as sobre a homossexualidade**

JERRY ADRIANI DA SILVA

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Professor da Rede Municipal de Educação de Belo Horizonte-MG.  
Diretor da Escola Municipal Ana Alves Teixeira. e-mail: jerryeja@yahoo.com.br

LEÔNICIO SOARES

Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP); Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.  
e-mail: leonciogsosares@gmail.com

### INTRODUÇÃO

**E**ste texto consiste em um recorte da tese de doutorado intitulada *Diversidade Sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): limites e possibilidades da efetivação do direito à educação*. A referida tese buscou entender as desestabilizações provocadas pela chegada de estudantes LGBTs nas turmas de EJA e alcançou duas escolas, duas estudantes matriculadas em uma das escolas, uma professora, um professor, uma coordenadora, uma diretora escolar e uma gestora da secretaria municipal de educação que participaram de entrevistas semiestruturadas e mais de oitenta estudantes que responderam a um questionário. Interessada em saber do movimento da Rede Municipal de Educação de Belo Horizonte (RME-BH) que, apesar de sua história de avanços (e retrocessos) na formulação e construção da política e das práticas pedagógicas para a EJA, ainda lidava com os desafios de considerar as especificidades do público atendido, sobretudo daquele que emerge da população LGBTs, a pesquisa realizou ainda consultas aos acervos históricos, documentais e digitais de setores públicos, observações, gravações de entrevistas, depoimentos e testemunhos nas instituições pesquisadas e outros locais em ocorreriam atividades com e para as pessoas pertencentes aos segmentos LGBTs.



O fragmento apresentado ateu-se à percepção dos/as educandos/as da EJA a respeito das homossexualidades masculina e feminina. Para isso, foram escolhidas quatro perguntas (dentre as quarenta e quatro do questionário aplicado aos estudantes pesquisados) que estão diretamente ligadas à temática: (1) “O que você sente ao ver duas mulheres andando de mãos dadas em locais públicos?”; (2) “O que você sente ao ver dois homens andando de mãos dadas em locais públicos?”; (3) “O que você sente ao ver dois homens se beijando em locais públicos?”; e (4) “O que você sente ao ver duas mulheres se beijando em locais públicos?”.

Aparentemente, o preconceito é menor em relação à homossexualidade feminina, em comparação à masculina, porém, por trás dessa suposta menor intensidade de preconceito, existe um ainda maior, que é a misoginia: quando o masculino não reconhece a existência ou a possibilidade de prazer por parte da sexualidade feminina, em decorrência disso, as mulheres sofrem mais violência quando fogem dos papéis sociais estabelecidos para o sexo feminino: esposas, mães, do lar. Assim, uma questão que emerge na análise dos dados extraídos das referidas perguntas do referido questionário é a da misoginia.

Para subsidiar essa discussão, recorreremos ao conceito de homofobia proposto por Borrillo (2011), que questiona a rigidez da oposição binária homem (macho)/mulher (fêmea) e ressalta a importância de se considerar a questão da diversidade em abordagens pedagógicas com os/as estudantes da modalidade EJA.

#### DIVERSIDADE SEXUAL NA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS

Existe uma ligação intrínseca entre a realidade dos/as estudantes da modalidade EJA e a questão da diversidade. São muitas as diversidades presentes entre os/as educandos/as da EJA: a diversidade etária/geracional, a sexual, a étnico-racial, a cultural, a de vulnerabilidades sociais, a religiosa, entre outras. Consideramos que a abordagem de uma proposta pedagógica que tenha como foco o sujeito precisa buscar, incessantemente, o conhecimento e o reconhecimento das especificidades dos/as educandos/as dos sujeitos educandos da EJA, ou seja, buscar estratégias para conhecer e reconhecer entre os/as estudantes a presença das diversidades mencionadas e fazer delas, objetos de reflexão e análises no cotidiano das práticas pedagógicas. Sobre as especificidades desses/as educandos/as, Haddad (2011) nos lembra que

aqueles que demandam as vagas na EJA são os mais pobres, os extratos mais baixos da hierarquia social, os afrodescendentes, aqueles que vivem nas zonas rurais e nas periferias dos grandes centros urbanos, nas pequenas cidades do norte e do nordeste brasileiro, aqueles excluídos dos direitos sociais básicos, aquele que tem mais dificuldade em fazer valer seus interesses (Haddad, 2011, p. 8).

Assim algumas questões tornam-se fundamentais numa proposta pedagógica de trabalho na modalidade EJA: “Quais as especificidades dos/as educandos/as da EJA?”; “Como reconhecer essas especificidades de tais educandos/as?”. Para responder a essas questões, torna-se necessário o olhar na perspectiva dos direitos humanos, uma compreensão de que o/a educando da EJA é aquele que encontrou uma *pedra no caminho* em seu processo de escolarização, seja porque teve seu direito à educação negado, seja porque não conseguiu êxito nos estudos enquanto cursava o Ensino Fundamental quando era criança. A sensibilidade para com esse/a educando/a nos parece ser algo primordial, o que torna desafiador o trabalho pedagógico na EJA, e aqui está um dos argumentos centrais para justificar a importância da formação docente inicial e continuada, visando subsidiar o/a professor/a no processo de superação de desafios pedagógicos, no trato com as especificidades marcadas por fragilidades/vulnerabilidades sociais.

Sobre a questão da vulnerabilidade social dos sujeitos educandos/as, Silva (2010) constatou que, no contexto de vulnerabilidades dos/as educandos/as da EJA, aquela que se manifesta de forma mais intensa/extrema é a da população de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (LGBTs). Percebeu que, dentre as pessoas excluídas do processo de escolarização, existe o grupo da diversidade sexual que está no extremo da exclusão.

A diversidade sexual precisa ser um dos aspectos centrais quando se propõe trabalhar pedagogicamente as especificidades dos/as educandos/as na modalidade EJA. A diversidade sexual corresponderia a todas as formas de manifestação da sexualidade fora da oposição binária homem (macho) x mulher (fêmea). A diversidade sexual inclui a oposição binária como forma de manifestação da sexualidade, ou seja, os heterossexuais também fazem parte da diversidade, uma vez que é uma forma de manifestação específica da sexualidade. Nesse sentido, vale ressaltar também que a diversidade sexual

expressa a noção de que há uma multiplicidade de identidades, desejos e práticas sexuais que envolve as relações humanas. Pode ser entendido como o oposto de unicidade ou monismo sexual. Muitos militantes rejeitam esta denominação por não implicar identidades e demandas específicas, além de incluir desejos e práticas por eles discriminadas (ex.: zoofilia, pedofilia, coprofagia e muitas outras) (Prado; Machado, 2008, p. 140).

É importante ressaltar que neste artigo a discussão sobre diversidade sexual na EJA se restringe à percepção dos/as educandos/as sobre a homossexualidade masculina e feminina. Trata-se de um recorte. Na tese outros atores/sujeitos são abordados como, por exemplo, as transexuais, que sofrem preconceito muito mais intenso, pois existe uma hierarquia de valor quando se trata das identidades sexuais.

A PERCEPÇÃO DOS/AS EDUCANDOS/AS DA EJA  
SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA E FEMININA

Um ponto central, ao abordarmos as temáticas da homossexualidade masculina e feminina, ou seja, do que significa ser homem e do que significa ser mulher, é o questionamento da inflexível oposição binária masculino (macho)/ feminino (fêmea). Neste momento, é importante apresentar duas definições: a de orientação sexual, que está relacionada à direção do desejo sexual, ou seja, para onde se destina o desejo sexual; e a de identidade de gênero, que diz respeito ao gênero (masculino ou feminino) com o qual o sujeito se identifica. Assim, ser homem e ser mulher passa a ser visto como algo não fixo, mas sim móvel, inconcluso. Se consideramos que essa oposição binária é fixa, o sentido da discussão é totalmente esvaziado; essa seria uma concepção biológica, essencialista. O que percebemos é que as identidades sexuais vão muito além da referida oposição binária, trata-se de identidades móveis, identidades em construção; o sujeito pode, inclusive, transitar entre uma identidade e outra, como é o caso do/a transgênero. Assim,

muitos consideram que a sexualidade é algo que todos nós, mulheres e homens, possuímos “naturalmente”. Aceitando essa ideia, fica sem sentido argumentar a respeito de sua dimensão social e política ou a respeito de seu caráter construído. A sexualidade seria algo “dado” pela natureza, inerente ao ser humano. Tal concepção usualmente se ancora no corpo e na suposição de que todos vivemos nossos corpos, universalmente, da mesma forma. No entanto, podemos entender que a sexualidade envolve rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções... Processos profundamente culturais e plurais. Nessa perspectiva, nada há de exclusivamente “natural” nesse terreno, a começar pela própria concepção de corpo, ou mesmo de natureza. Através de processos culturais, definimos o que é – ou não – natural; produzimos e transformamos a natureza e a biologia e, conseqüentemente, as tornamos históricas. Os corpos ganham sentido socialmente. A inscrição dos gêneros – feminino ou masculino – nos corpos é feita, sempre, no contexto de uma determinada cultura e, portanto, com as marcas dessa cultura. As possibilidades da sexualidade – das formas de expressar desejos e prazeres – também são sempre socialmente estabelecidas e codificadas. As identidades de gênero e sexuais são, portanto, compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade (Louro, 2015, p. 11).

Dessa forma, as denominações masculino e feminino seriam importantes apenas para dar uma certa inteligibilidade ao mundo e jamais para demarcar fronteiras rígidas entre o masculino e o feminino. Essa é a concepção defendida em todo o texto da tese de doutorado sobre diversidade sexual na EJA na qual este artigo foi inspirado.

Outro aspecto muito importante é situarmos a homossexualidade masculina e feminina dentro da definição de homofobia. Borrillo (2010) desmembra esse

assunto em homofobia geral e homofobia específica. A geral seria o preconceito, marcado por rejeição, e às vezes, ódio, direcionado a todas as pessoas que possuem uma identidade sexual que não se encaixa dentro do modelo heterossexual, bem como a “vigilância do gênero” que age incessantemente no tecido social com o objetivo de honrar a rigidez/fixidez da oposição binária homem (macho)/ mulher (fêmea). Já a homofobia específica seria o preconceito, marcado por rejeição e, às vezes, ódio, voltado especificamente para gays e lésbicas; dessa forma, a denominação específica desses dois preconceitos seria gayfobia e lesbofobia, respectivamente.

Comparando a gayfobia com a lesbofobia, percebe-se que a lesbofobia possui uma especificidade.

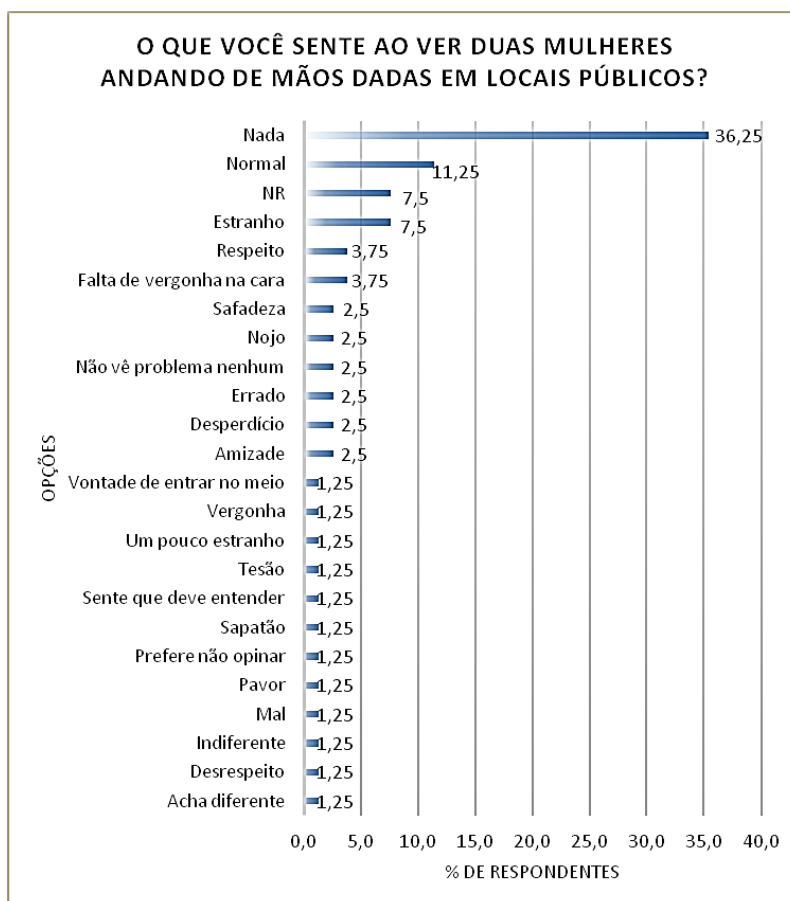
A lesbofobia constitui uma especificidade no âmago de outra: com efeito, a lésbica é vítima de uma violência particular, definida pelo duplo desdém que tem a ver com o fato de ser mulher e homossexual. Diferentemente do gay, ela acumula as discriminações contra o gênero e contra a sexualidade (Borrillo, 2010, p. 27).

Agora vamos à análise das respostas das quatro perguntas que buscam retratar a percepção dos/as educandos/as da EJA pesquisados/as sobre a homossexualidade masculina e feminina.

As opiniões dos/as 80 estudantes pesquisados/as sobre a homossexualidade feminina são diversificadas. A partir da pergunta “O que você sente ao ver duas mulheres andando de mãos dadas em locais públicos?”, foram criados quatro grupos de respostas. O primeiro grupo refere-se àqueles/as educandos/as que sentem que tal atitude é normal e, somando-se às categorias “Nada”, “Normal”, “Respeito”, “Não vê problema nenhum”, “Amizade”, “Sente que deve entender” e “Indiferente”, temos um total de 58,75% dos/as estudantes pesquisados/as. O segundo grupo é formado pelos/as educandos/as que sentem repúdio diante da situação em questão e, somando as categorias “Falta de vergonha na cara”, “Safadeza”, “Nojo”, “Errado”, “Mal”, “Sapatão”, “Pavor”, “Desrespeito”, temos um total de 16,25%. O terceiro grupo é formado pelos/as estudantes que sentem estranhamento diante da referida atitude e, somando as categorias “Estranho”, “Um pouco estranho”, “Acha diferente” e “Vergonha”, temos um total de 11,25%. O quarto grupo é formado pelos/as estudantes que se sentem excitados/as sexualmente diante da situação e, somando as categorias “Desperdício”, “Vontade de entrar no meio” e “Tesão”, temos um total de 5%. Apenas um/a estudante (1,25%) preferiu não opinar e 7,5% não responderam.

GRÁFICO 1

Dados sobre os sentimentos dos/as estudantes pesquisados/as, ao verem duas mulheres andando de mãos dadas em locais públicos

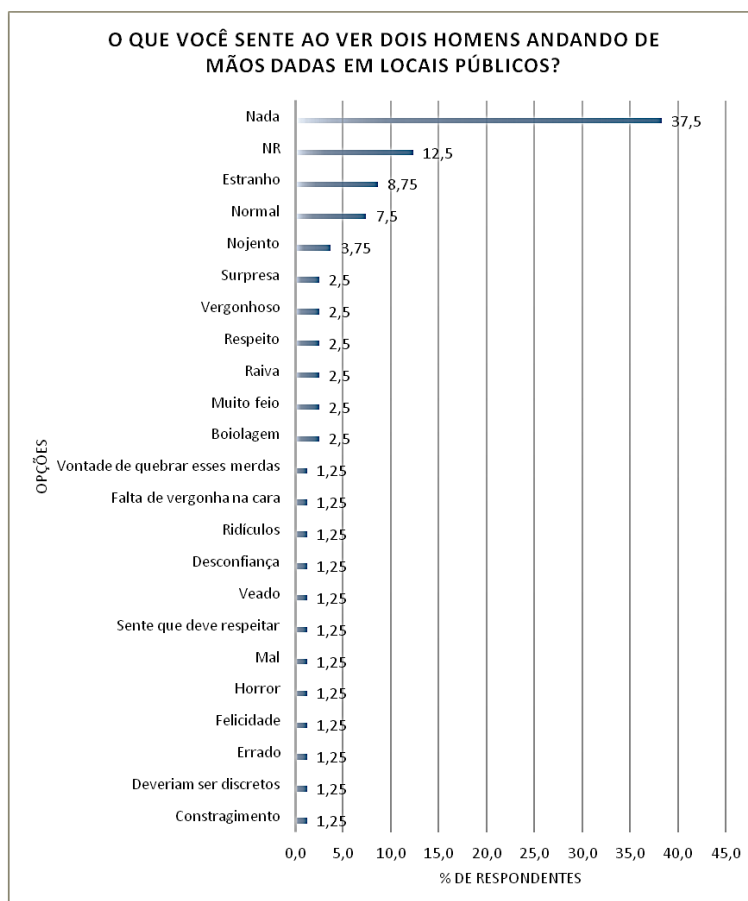


Fonte: Dados do questionário da pesquisa “Diversidade Sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): limites e possibilidades da efetivação do direito à educação” obtidos em 2015.

Esses/as estudantes pesquisados/as também apresentam dificuldade em ver dois homens andando de mãos dadas em locais públicos. A partir da pergunta “O que você sente ao ver dois homens andando de mãos dadas em locais públicos?”, criamos quatro grupos de respostas. O primeiro grupo de estudantes interpreta a situação descrita acima como normal e, somando as categorias “Nada”, “Normal”, “Respeito”, “Felicidade” e “Sente que deve respeitar”, tem-se um total de 50% do universo pesquisado. O segundo grupo é formado pelos/as educandos/as que sentem repúdio diante da referida situação e, somando as categorias “Nojento”, “Vergonhoso”, “Muito feio”, “Boiolagem”, “Falta de vergonha na cara”, “Ridículos”, “Mal”, “Errado”, “Deveriam ser discretos”, “Constrangimento” e “Veado”, tem-se um total de 20%.

GRÁFICO 2

Dados sobre os sentimentos dos/as estudantes pesquisados/as, ao verem dois homens andando de mãos dadas em locais públicos



Fonte: Dados do questionário da pesquisa “Diversidade Sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): limites e possibilidades da efetivação do direito à educação” obtidos em 2015.

O terceiro grupo é formado pelos/as estudantes que sentem um estranhamento diante da situação e, somando as categorias “Estranho”, “Desconfiança” e “Surpresa”, temos um total de 12,5%. O quarto grupo é formado pelos/as estudantes que sentem ódio e, somando as categorias “Raiva”, “Vontade de quebrar esses merdas” e “Horror”, temos um total de 4,9%. Os/as que não responderam a essa questão representam 12,5% do universo pesquisado.

Ao comparar os dados desses dois primeiros gráficos, percebe-se que a dificuldade dos/as estudantes pesquisados/as é maior em ver homens do que mulheres andando de mãos dadas em locais públicos. Sugerem, portanto, num primeiro momento, que a intolerância com a homossexualidade masculina é maior

do que com a feminina. Enquanto 28,8% dos/as estudantes pesquisados/as repudiam a atitude de dois homens andando de mãos dadas em locais públicos, apenas 16,5% deles/as repudiam a mesma atitude em relação às mulheres.

No entanto, num segundo momento, fazendo uma análise mais profunda, pode-se dizer que o preconceito em relação à homossexualidade feminina é ainda maior que em relação à masculina. Esse argumento é defendido por Borrillo (2010):

Se as lésbicas foram, visivelmente menos perseguidas que os gays, tal constatação não deve ser interpretada, de modo algum, como indício de uma maior tolerância a seu respeito; pelo contrário, essa indiferença nada mais é do que o sinal de uma atitude que manifesta um desdém muito maior, reflexo de uma misoginia que, ao transformar a sexualidade feminina em um instrumento do desejo masculino, torna impensáveis as relações erótico-afetivas entre mulheres. A iconografia pornográfica heterossexual ilustra perfeitamente essa realidade: os jogos sexuais entre mulheres são sistematicamente representados para excitar o homem, e, mesmo que elas deem a impressão de ter prazer, o desfecho do espetáculo sexual é sempre protagonizado pela penetração e pela ejaculação do homem (Borrillo, 2010, p. 28-29).

O autor continua sua argumentação a respeito da misoginia:

O menosprezo dos homens pela sexualidade feminina – incluindo a da lésbica, considerada como inofensiva – transforma-se em violência quando as mulheres contestam o *status* atribuído a seu sexo, ou seja, quando elas rejeitam ser esposas e mães (Borrillo, 2010, p. 29).

O referido autor ainda continua sua argumentação em relação à profunda discriminação que ocorre em relação às lésbicas:

[...] a caricatura antifeminista transformou a mulher autônoma em uma lésbica e a própria lésbica em uma personagem invisível, discreta, simples vítima de um sentimento necessariamente passageiro e suscetível de “reparação” pela intervenção salutar de um homem “de verdade” (Borrillo, 2010, p. 29-30).

Romper o silêncio sobre a questão da homofobia nas escolas e na sociedade é o argumento principal da tese de doutorado que inspirou esta reflexão: é de fundamental importância abordar a temática da sexualidade nas escolas na perspectiva anti-homofóbica, marcada pelo diálogo, mas sobretudo fazendo o contraponto às ações, atitudes e discursos que caminham na perspectiva homofóbica. O silêncio que se verifica na escola e na sociedade sobre sexo é, na maioria das vezes, na perspectiva anti-homofóbica, dos direitos humanos, do direito de todos/as a uma vida digna.

Importante ressaltar que a dinâmica da homofobia é tão completa no sentido de perpassar toda a sociedade que, até mesmo os homens heterossexuais, podem ser considerados vítimas. Verifica-se que

A construção da masculinidade dentro do quadro das normas de gênero e da heteronormatividade (e outros arsenais) configura-se, portanto, em um processo de altas doses de cerceamento, fazendo com que a parte dominante (o elemento “masculino”) seja ironicamente “dominada por sua própria dominação” (Junqueira, 2009, p. 21).

Evidentemente que o sentido de vítima aqui expressado é muito mais suave do que a violência verbal e física que está presente na vida cotidiana das pessoas que compõem os segmentos LGBTs.

Outro elemento presente nos dados de campo é que, para mais da metade dos/as 80 estudantes pesquisados/as, presenciar dois homens se beijando em local público não é desconfortável. A partir da pergunta “O que você sente ao ver dois homens se beijando em locais públicos?”, elaboramos quatro grupos de respostas. O primeiro grupo de respostas é formado por aqueles/as estudantes que sentem que essa atitude é errada e, somando as categorias “Nojo”, “Desrespeito”, “Pena”, “Não acho certo”, “Não gosto”, “Inconveniente”, “Mal”, “Feio”, “Finjo que não vejo”, “Desnatural”, “Falta de vergonha” e “Absurdo”, tem-se um total de 36,25% do universo pesquisado. O segundo grupo de estudantes é formado por aqueles/as que têm posição de naturalidade diante da situação e, somando-se as categorias “Nada”, “Normal”, “Sente que são gays” e “Respeita”, tem-se um total de 32,5%. O terceiro grupo de respostas é composto pelas respostas dos/as estudantes que se declaram constrangidos/as com a situação e, somando-se as categorias “Estranho”, “Vergonha” e “Constrangimento”, tem-se um total 15%. Por último, o quarto grupo é formado por aqueles/as com sentimentos negativos diante da situação e, somando as categorias “Raiva” e “Ódio no coração”, tem-se um total de 3,75%. Os que “Não sabem”, “Nunca viu” ou não responderam, correspondem a 12,5% dos/as respondentes.

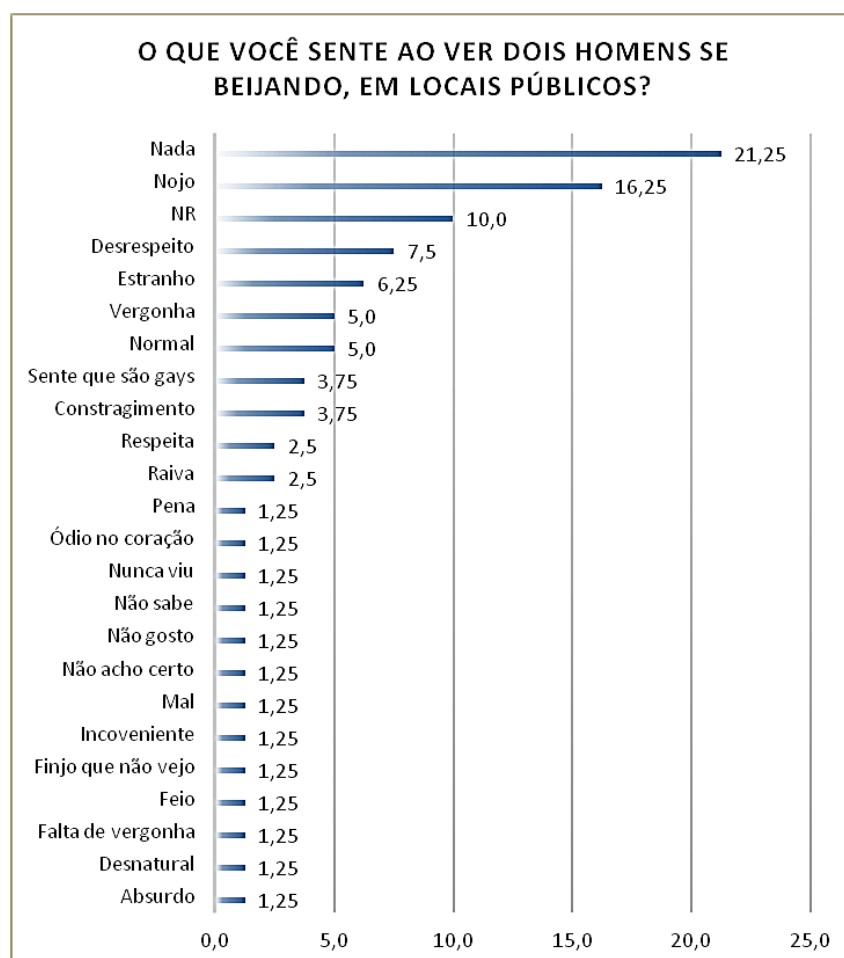
Um dado, em especial, mereceu destaque: um estudante respondeu que “sente ódio no coração” ao ver dois homens se beijando em locais públicos. Para compreender essa fala é necessária uma reflexão sobre uma questão, defendida por Foucault (2014), Prado e Machado (2008), Junqueira (2009), Louro (2015), entre outros, de que o preconceito é uma construção histórica, social e cultural. A expressão de Mandela (1994) exemplifica a construção social do preconceito: “Ninguém nasce odiando. O ódio é ensinado”. Assim, acredita-se que esse/a estudante não nasceu com preconceito, ele/a aprendeu a ter preconceito nas tramas das suas relações sociais e nos processos de interiorização e incorporação de determinados comportamentos. Verifica-se também que algo presente na homofobia é o ódio,



conforme nos mostra Borrillo (2010, p. 13): “Mesmo que seu componente primordial [da homofobia] seja, efetivamente, a rejeição irracional e, até mesmo, o ódio em relação a gays e lésbicas, a homofobia não pode ser reduzida a esse aspecto.” Aqui o autor apresenta a definição de homofobia específica e defende que a homofobia geral possui uma amplitude maior e abrange todos os segmentos LGBTs.

GRÁFICO 3

Dados sobre os sentimentos dos/as estudantes pesquisados/as, ao verem dois homens se beijando em locais públicos



Fonte: Dados do questionário da pesquisa “Diversidade Sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): limites e possibilidades da efetivação do direito à educação” obtidos em 2015.

Vale ressaltar que, provavelmente, esse processo de aprendizagem pelo qual esse/a estudante passou é automático, sem autorreflexão. Uma verdade transmitida, que vem de fora do sujeito; um processo que acontece com todos nós até

começarmos a questionar a partir de outro aprendizado em sentido contrário. Isso porque o ser humano não nasce homofóbico, portanto, a homofobia é um preconceito aprendido e, se é aprendido, é porque é ensinado.

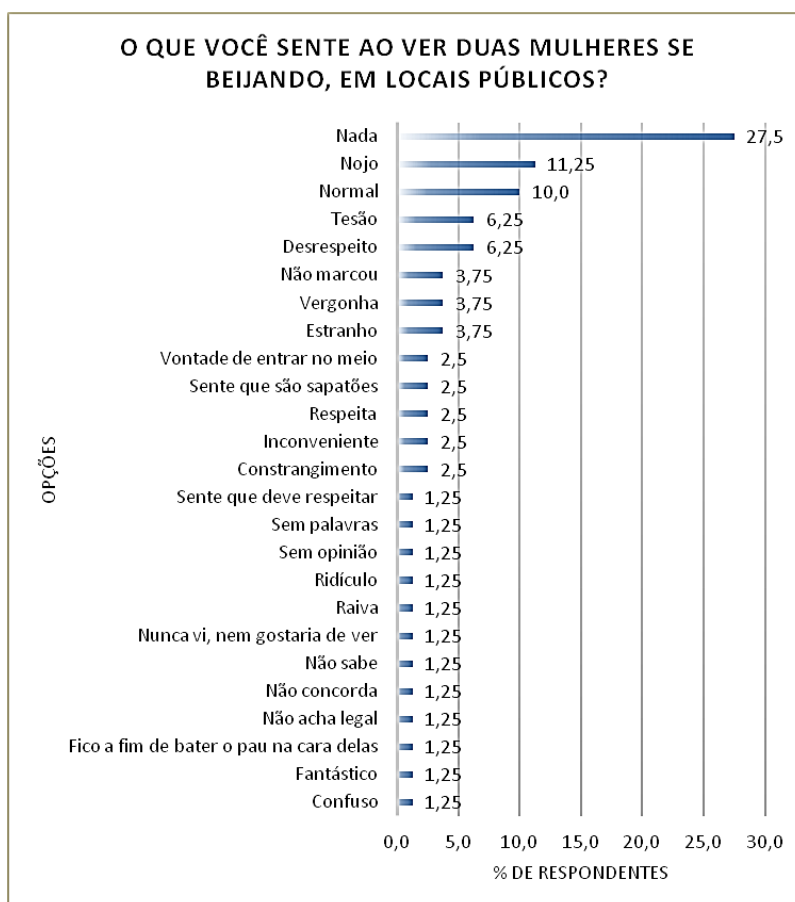
Consentida e ensinada na escola, a homofobia expressa-se pelo desprezo, pelo afastamento, pela imposição do ridículo. Como se a homossexualidade fosse “contagiosa”, cria-se uma grande resistência em demonstrar simpatia para com sujeitos homossexuais: a aproximação pode ser interpretada como uma adesão a tal prática ou identidade (Louro, 2015, p. 29).

Se compararmos as respostas sobre o que os/as estudantes pesquisados/as sentem quando veem dois homens andando de mãos dadas em locais públicos com as respostas deles/as sobre o que sentem ao ver dois homens se beijando em locais públicos, percebe-se que o preconceito é maior em relação ao beijo do que em relação ao andar de mãos dadas. A lógica parece ser a de que, quanto mais intimidade em público, maior o repúdio, maior a rejeição e, às vezes, a raiva e o ódio. Vale lembrar que essa lógica é muito mais rigorosa do que aquela que vigora em relação aos heterossexuais, e é justamente por isso que estamos aqui refletindo sobre esse preconceito.

Outro dado da pesquisa ressalta que, na percepção de menos da metade dos/as estudantes pesquisados/as, presenciar duas mulheres se beijando em locais públicos é difícil. A partir da pergunta “O que você sente ao ver duas mulheres se beijando em locais públicos?”, elaboramos cinco grupos de repostas. O primeiro grupo é formado pelos/as estudantes que sentem que a atitude em questão é normal e, somando-se as categorias “Nada”, “Normal”, “Respeita” e “Sente que deve respeitar”, tem-se um total de 41,25% do universo de estudantes pesquisados/as. O segundo grupo é formado pelos/as que repudiam essa situação e, somando-se as categorias “Nojo”, “Desrespeito”, “Inconveniente”, “Sente que são sapatões”, “Ridículo”, “Nunca vi, nem gostaria de ver”, “Não acha legal” e “Não concorda”, tem-se um total de 27,5% dos/as pesquisados/as. O terceiro grupo é o que se sente constrangido com a situação em questão e, somando-se as categorias “Vergonha”, “Estranho”, “Constrangimento”, e “Confuso”, tem-se um total de 11,25%. O quarto grupo é o que apresenta sentimentos de excitação sexual e, somando-se as categorias “Tesão”, “Vontade de entrar no meio” e “Fico a fim de bater o pau na cara delas”, tem-se um total de 10%. O quinto grupo é composto por sentimentos extremos e, somando-se as categorias “Raiva” e “Fantástico”, tem-se um total de 2,5%. Os “Sem palavras”, “Sem opinião”, “Não sabem” ou não responderam, totalizam 7,5%.

Também nos chama a atenção o seguinte aspecto: os/as estudantes pesquisados/as têm maior rejeição/preconceito ao ver duas mulheres se beijando em locais públicos do que duas mulheres que estejam andando de mãos dadas.

GRÁFICO 4  
 Dados sobre os sentimentos dos/as educandos/as pesquisados/as,  
 ao verem duas mulheres se beijando em locais públicos



Fonte: Dados do questionário da pesquisa “Diversidade Sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): limites e possibilidades da efetivação do direito à educação” obtidos em 2015.

Essa é a mesma lógica verificada no caso dos homens em situação semelhante: quanto maior a intensidade da intimidade maior é o preconceito, todavia, vale relembrar que tais sentimentos não são sentidos da mesma forma quando se trata de um casal heterossexual.

Por fim, acerca da percepção dos/as educandos/as da EJA sobre a homossexualidade, num primeiro momento tem-se a impressão de que a homossexualidade feminina é mais aceita que a homossexualidade masculina; no entanto, verifica-se, num segundo momento da análise, que o preconceito contra a sexualidade feminina é ainda maior em virtude da misoginia que invisibiliza (não reconhece)

o prazer feminino. Nota-se que quanto maior a intensidade da intimidade, seja na homossexualidade masculina, seja na feminina, maior a intensidade do preconceito, o que reitera a necessidade de investimento na formação docente e nas ações de formação com os/as educandos/as em que a temática “sexo e da sexualidade numa perspectiva anti-homofóbica” possa contribuir com o rompimento do silêncio que continua promovendo o preconceito e a exclusão de educandos/as das turmas de EJA.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando-se em conta que, embora sejam construções sociais, muitas formas de preconceito e de discriminação se manifestam vindo de dentro do próprio grupo e prejudicando o mesmo, não seria importante viabilizar estratégias de problematização e desnaturalização dessa realidade, como diz Freire (2011), *com a participação dos/as estudantes no cotidiano da escola?*

Para fazer um contraponto ao discurso homofóbico sobre sexualidade dominante em nossa sociedade e nas escolas, uma estratégia importante é apresentar o discurso da sexualidade na perspectiva anti-homofóbica via formação docente sobre a diversidade na EJA. Nesse sentido,

essa demanda nos remete à discussão sobre a formação de educadores de EJA, uma vez que, na grande maioria, eles só começam a ter contato com as teorias e ideias relacionadas a essa modalidade depois de já estarem atuando em sala de aula. Muitos deles se iniciam, primeiramente, em algum projeto ou programa de EJA, para depois ter uma formação inicial ou continuada nas universidades (Soares, 2008, p. 65).

Enfim, um ponto central no combate à homofobia como aos outros preconceitos que envolvem a questão da diversidade na modalidade EJA: torna-se de fundamental importância em qualquer proposta pedagógica de EJA o desenvolvimento de um olhar sensível às intensas vulnerabilidades sociais que envolvem os/as educandos/as. É necessário um olhar humano, um olhar sem preconceitos, um olhar do acolhimento, um olhar que consiga conhecer e compreender as especificidades dos sujeitos educandos/as, que, muitas vezes, encontram-se em situação de elevadíssima vulnerabilidade social.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

- Freire, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- Foucault, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- Haddad, Sérgio. "Prefácio", in: Soares, Leôncio (org.). *Educação de Jovens e Adultos: o que revelam as pesquisas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 15-22.
- Junqueira, Rogério Diniz. "Homofobia nas Escolas: um problema de todos", in: Junqueira, Rogério Diniz (org.). *Diversidade Sexual na Educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/UNESCO, 2009. p. 13-51.
- Louro, Guacira Lopes. "Pedagogias da Sexualidade", in: Louro, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 7-34.
- Mandela, Nelson. *Long Walk Freedom: Biography of Nelson Mandela*. Boston: Back Bay Books, 1994.
- Prado, Marco Aurélio Máximo; Machado, Frederico Viana. *Preconceito contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade*. São Paulo: Cortez, 2008.
- Silva, Jerry Adriani da. *Diversidade Sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): limites e possibilidades da efetivação do direito à educação*. Orientador: Leôncio Soares. 2016. 315f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- Silva, Jerry Adriani da. *Um estudo sobre as especificidades dos/as educandos/as da Educação de Jovens e Adultos – EJA: tudo junto e misturado!* 2010. 195f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- Soares, Leôncio. "Avanços e Desafios na Formação do Educador de Jovens e Adultos", in: Machado, Maria Margarida (org.). *Formação de educadores de jovens e adultos*. Brasília: SECAD/MEC/UNESCO, 2008, p. 57-71.

**Artigo recebido em 15/06/2017; aprovado para publicação em 11/08/2017**

**RESUMO:** Os objetivos deste artigo são: apresentar uma discussão sobre a percepção dos/as educandos/as da EJA sobre a homossexualidade, questionar a oposição binária homem/mulher, abordar a questão da misoginia e contribuir com a inclusão das pessoas LGBTs. É um recorte da pesquisa de doutorado *Diversidade Sexual na Educação de Jovens e Adultos (EJA): limites e possibilidades da efetivação do direito à educação*, defendida em 2016 na Universidade Federal de Minas Gerais. As análises dos dados, balizadas por teorias e reflexões acerca de temáticas cotidianas como corpo, uso do banheiro, nome social, religião, diversidade etária e geracional, território, dentre outras, fortaleceram o argumento de que, dependendo da cultura presente na convivência da EJA, emerge ou declina o preconceito sexual e a homofobia; e sustentaram a tese de que a homofobia é uma barreira na efetivação do

direito à educação e precisa ser enfrentada, por meio da construção de uma prática discursiva anti-homofóbica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação de Jovens e Adultos (EJA). Diversidade Sexual. Vulnerabilidade social. Homossexualidade masculina e feminina. Homofobia. Misoginia.

**ABSTRACT:** The objectives of this article are: to present a discussion about EJA students on the perceptions of homosexuality, to question the binary male/female opposition, to address the issue of misogyny and to contribute to the inclusion of LGBT people. This is a part of the doctoral research called *Sexual Diversity in the Education of Young People and Adults: limits and possibilities of the realization of the rights to education*, presented in 2016 at the Federal University of Minas Gerais. The analysis of the data, based on theories and reflections on everyday subjects such as body, bathroom, social name, religion, age and generational diversity, territory, among others, strengthened the argument that depending on the culture present in the EJA, the coexistence of sexual prejudice and homophobia emerges or declines, supporting the thesis that homophobia is a barrier to the realization of the right to education and needs to be addressed through the construction of an anti-homophobic discursive practice.

**KEYWORDS:** Youth and Adult Education (EJA). Sexual diversity. Social vulnerability. Male and female homosexuality. Homophobia. Misogyny.

## **Anarcofeminismo: o protagonismo feminino nas lutas sociais**

JULIANA SANTOS ALVES DE VASCONCELOS

Bacharel em Serviço Social pela UNAERP Guarujá. Integrante do Núcleo de Estudos Libertários Carlo Aldegheri (NELCA). e-mail: vjuliana23alves@gmail.com

### INTRODUÇÃO

Neste artigo é abordada a questão de gênero na sociedade, como se deram as primeiras manifestações de resistência feminista, seus reflexos na sociedade, levantando-se uma reflexão acerca do movimento feminista ontem e hoje. Destaca-se como referência a vertente anarcofeminista.

Anarcofeminismo é definido como um movimento de ação, luta e resistência pela emancipação feminina com atuação anarquista, entendendo que a libertação da mulher é intrínseca à destruição do Estado, do sistema capitalista, do patriarcado, das classes e da burguesia. Compreende que somente alcançaremos a igualdade, lutando pela emancipação humana conjunta; negando quaisquer princípios e atitudes autoritárias e discriminatórias (como capitalismo, governo representativo, machismo, sexismo, racismo, nazismo, fascismo e qualquer sistema, ideologia ou cultura de exclusão que venha a exercer ódio ou dominação sobre outra pessoa).

As anarcofeministas não se organizam através de lideranças ou hierarquicamente, sendo essencialmente autônomas, independentes e espontâneas, rejeitando todas e quaisquer práticas autoritárias e valores capitalistas, lidos socialmente como saudáveis (competitividade, egoísmo, ganância, etc.). Não buscam mudanças ou soluções dentro de instituições governamentais, na legislação (ou sua alteração), através do voto ou com a inserção da mulher no sistema político partidário tradicional, muito menos na transformação de mulheres em chefes capitalistas. Ao contrário, acreditam na prática da ação direta para a completa emancipação, na auto-organização e no apoio mútuo.

É, portanto, através desses princípios básicos que tem caminhado o anarcofeminismo durante todos esses anos. A história dessas mulheres e de sua luta é extensa, diversa e enriquecedora. Há registros de atuação anarcofeminista nas

Américas, na Europa, na África e até mesmo na Ásia e Oceania: mulheres de diversos países e culturas que se opuseram ao autoritarismo patriarcal, ao estado e ao capitalismo. Assim sendo, será necessária a dedicação de uma vida para trazer a público todas essas histórias e registros, tirando da obscuridade as façanhas de cada uma destas mulheres que foram apagadas e esquecidas entre as areias do tempo. Este é um pequeno passo nesta direção.

Pretende-se fazer um retrospecto das lutas e da resistência anarcofeminista, trazendo para discussão fatos singulares de importância histórica, com o objetivo de fazer um levantamento dessa trajetória que sempre foi deixada em segundo plano ou, simplesmente, obscurecida propositalmente, para que dessa forma, ao olhar para o passado, isso nos possibilite olhar para o futuro. Procura-se também reconstruir o caminho percorrido, iluminando as sombras dos desafios que enfrentamos hoje – contexto de forte crise econômica, incerteza social, conservadorismo massificado e realinhamento político.

## 1. ANARCOFEMINISMO

Uma contínua oposição ao estado e a todas as suas formas de autoritarismo teve expressão entre as primeiras feministas do século XIX, e mais recentemente no movimento feminista dos anos 1960, fundados com base na prática anarquista. O termo *anarcofeminismo* foi criado durante a “segunda onda” do movimento feminista, iniciada no final dos anos 60, referindo-se às mulheres anarquistas que atuavam entre as mulheres e os movimentos anarquistas para lembrar-lhes seus princípios.

Anarquismo e feminismo sempre estiveram estreitamente ligados entre si. Muitas feministas de destaque foram também anarquistas, incluindo Louise Michel, Lucy Parsons, Voltairine de Cleyre e a inquietante defensora das liberdades femininas, Emma Goldman (que escreveu famosos ensaios, como “The Traffic In Women” (“O Tráfico de Mulheres”), “Woman Suffrage” (“Sufrágio das Mulheres”), “The Tragedy Of Woman's Emancipation” (“A Tragédia de Emancipação da Mulher”), “Marriage And Love” (“Casamento e Amor”) e “Victims Of Morality” (“Vítimas da Moralidade”), por exemplo. *Freedom* foi um importante jornal anarquista inglês, fundado por Charlotte Wilson em 1886.

O anarcofeminismo se coloca contra as práticas autoritárias e seus valores de dominação, exploração, agressividade, competitividade e insensibilidade, todos altamente valorizados em civilizações capitalistas. Faz referência à criação de uma sociedade não autoritária, uma sociedade baseada na cooperação, no cuidado, no apoio mútuo, na autogestão, na descentralização e na solidariedade, princípios estes anarquistas.



Muitas feministas reconhecem essa dinâmica como o reflexo de experimentos com formas coletivas de organizações que eliminam a estrutura hierárquica e as formas competitivas de tomada de decisões. Como todos os anarquistas, as anarcofeministas reconhecem que a autolibertação é a chave para a igualdade da mulher e, portanto, sua liberdade. Segundo Emma Goldman (1910, p. 211):

Seu desenvolvimento, sua liberdade, sua independência, precisa vir de si própria. Primeiro, pelo reconhecimento de si própria como uma personalidade, e não como um objeto sexual. Segundo, pela recusa do direito de alguém sobre seu corpo; pela recusa em gerar crianças, a menos que queira, pela recusa em ser uma serva de Deus, do Estado, da sociedade, do marido, da família, etc., por tornar sua vida simples, mas profunda e rica. Em suma, pela tentativa de aprender os princípios e a substância da vida em todas as suas complexidades; pela libertação pessoal do medo da opinião e da condenação pública<sup>1</sup>.

Entende-se que o anarcofeminismo propõe ações diretas e de autoemancipação, em oposição às campanhas reformistas de massa amparadas pelo movimento feminista de maior aceitação social (feminismo liberal), que normalmente são criados em torno de organizações hierárquicas e centralistas, que acabam por transformar as mulheres em opressoras capitalistas, inseri-las em partidos políticos (feminismo comunista/classista), tais como subalternas, sob a alegação de que estão em direção à "igualdade". Sem romper com o princípio da hierarquia, esses movimentos continuam reproduzindo a mesma lógica opressora do capital.

A este respeito, é válido ressaltar a forte crítica que as anarcofeministas levantam em relação ao feminismo liberal e comunista, o que foi sempre muito debatido desde o século XIX, tanto que durante muitos anos, principalmente durante a primeira onda do feminismo em que o movimento sufragista ganha destaque, muitas anarquistas se recusavam a se autointitular feministas (embora fossem anarcofeministas), pois tinham medo de suas pautas serem confundidas com as liberais.

O anarcofeminismo se diferencia do feminismo liberal por considerar que direitos conquistados dentro da sociedade capitalista serão sempre superficiais, visto que só poderão ser desfrutados pela classe dominante. Desta forma, as feministas liberais não descartam a intervenção estatal como um meio de alcançar a pretensa igualdade social para as mulheres. Algumas referências dentro da linha liberal são Mary Wollstonecraft (1759-1797), Harriet Taylor Mill (1807-1858) e Elisabeth Cady Stanton (1815-1902).

---

<sup>1</sup> *Anarchism and other essays*, disponível em <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-anarchism-and-other-essays.a4.pdf>

Portanto, o feminismo liberal centra-se nos direitos individuais no lugar dos direitos coletivos, tende a ser mecânico em seu apoio à igualdade formal sem considerar a condição das diferentes classes sociais das mulheres (é capaz de expressar as demandas das classes médias e brancas, mas não das mulheres negras, imigrantes e trabalhadoras), limita-se às mudanças nas leis, sendo reformista tanto em sua teoria como na prática, e entende que o Estado é neutro e que pode intervir a favor das mulheres, quando na realidade, o Estado é patriarcal e não apoia a luta das mulheres pela emancipação. O anarcofeminismo se compreende mais crítico, contundente e revolucionário, nesse sentido. Um exemplo é a crítica feita por Isabel Cerruti, imigrante anarquista que escreveu em jornais, proferiu conferências, falou em comícios públicos, de comemoração e protesto, e tomou parte no Centro Educativo Feminino e na Liga Feminina Internacional. Não rejeitava convites para defender a mulher trabalhadora. Sua crítica pode ser lida no jornal *A Plebe*, numa edição de 1920:

A “Revista Feminina” em seu programa propõe-se a propugnar pela emancipação da mulher conseguindo para ela o direito de empenhar-se em lutas eleitorais. [...] Como se a emancipação da mulher se resumisse em tão pouco...

O programa anarquista é mais vasto neste terreno; é vastíssimo: quer fazer compreender à mulher na sua inteira concepção, o papel grandioso que ela deve desempenhar, como factora histórica, para a sua inteira integralização na vida social (Ribas, 2014, s.d.).

Pode-se afirmar que as que se denominam “gestoras da ciência”, mulheres que devem aprender a tornar-se gestoras em empresas capitalistas, são essencialmente um instrumento das técnicas para o controle e para a exploração do conjunto de trabalhadores em hierarquias corporativas. Portanto, uma sociedade igualitária e justa requer a eliminação do capitalismo, da escravidão e o fim de todos os tipos de dominação.

Enfim, aprender como tornar-se um efetivo explorador ou opressor não é um indicativo de igualdade. Nas análises de Federica Montseny (figura destacada no movimento anarquista espanhol), tal movimento luta pela igualdade com os homens, mas não muda em nada as instituições existentes.

Uma possível crítica ao movimento, concordando com Montseny, é que o incentivo à reprodução de um modo de ser opressor e explorador não parece ser um indicativo de igualdade. Ela critica o feminismo liberal (*mainstream*) dizendo que “é apenas ambição dar para uma mulher de uma determinada classe a oportunidade de uma participação mais integral em um sistema de privilégios” e se estas instituições “são injustas quando os homens tomam partido delas, elas também serão injustas quando as mulheres tomarem partido delas” (Rago, 2005, p. 132).

No que diz respeito à crítica ao feminismo comunista/classista, há diversos pontos a serem abordados, mas tentarei não estender demasiadamente tais argumentos. Antes de tudo faz-se necessário tratar das incompatibilidades de atuação orgânica entre anarquistas e comunistas, seguindo o apagamento das lutas anarquistas por parte da esquerda tradicional e finalizando com essas perspectivas dentro dos movimentos de mulheres.

Quando falamos em anarquismo e comunismo, pensamos num fim comum: a queda do capitalismo. Embora o objetivo seja o mesmo, os métodos para se alcançar tal objetivo são distintos. No comunismo acredita-se na necessidade de um Estado Provisório (por crerem que a população não estaria preparada para mudanças tão bruscas), enquanto que no anarquismo isso não existe. O fato é que em diversos momentos da história, principalmente durante os processos revolucionários, anarquistas e comunistas trabalharam em conjunto por esse fim comum. Também é verídico que, na maioria dessas experiências, passado certo período, os anarquistas foram perseguidos, presos e mortos por comunistas, como vemos na Revolução Russa.

A Revolução Russa, desde o início do processo revolucionário até os anos seguintes pós-revolução, é um grande exemplo de como foram usados e descartados os anarquistas. Maria Grigor'evna Nikiforova (Rússia, Ucrânia, 1885–1919), foi uma anarquista muito conhecida neste período, realizando vários bombardeios e missões de expropriação, incluindo assaltos a bancos. Nikiforova lutou contra os nacionalistas na Ucrânia, tendo Makhno como seu aliado. Vale ressaltar que Nikiforova era interssexual e a única mulher *atamansha* (líder militar feminina) enquanto estava viva. Talvez essa seja uma das razões para seu apagamento histórico. Em 15 de janeiro de 1918, sob cerco, com o avanço das forças do exército vermelho (comunistas) pelo norte, dos anarquistas de Makhno pelo leste, e com a subversão dos guardas negros (anarquistas) de Nikiforova por dentro da cidade, o exército nacionalista recuou.

Nikiforova foi julgada duas vezes pelos bolcheviques por acusações de insubordinação e pilhagem. Embora ela se alie com o exército vermelho em múltiplas ocasiões, ela estava em desacordo com seus comandantes e antagonizou pessoalmente vários, argumentando contra algumas de suas práticas por motivos revolucionários. Com sua aliança baseada na conveniência e não na ideologia, ela era menosprezada nos círculos políticos bolcheviques e era constantemente alvo de rumores e assédio na propaganda bolchevique. Em junho de 1919, os exércitos anarquistas de Makhno foram proibidos pelo comando bolchevique e ficaram sob constante ataque. Diante de uma guerra de duas frentes, contra os nacionalistas e contra os bolcheviques comunistas, Maria reuniu um grupo de combatentes que foram ao ataque em pequenas células no intuito de implantar bombas nos territórios inimigos. Na cidade de Sevastopol foram reconhecidos e presos. O julgamento foi realizado em 16 de setembro de 1919, ela e seu marido foram declarados culpados e condenados a morte. Ambos foram fuzilados.

Em 21 de dezembro de 1919, Alexandre Berkman e Emma Goldman desembarcam na Rússia, depois de terem sido deportados dos EUA por participarem de campanhas contra o alistamento militar, deparando-se com a Revolução Russa. Embora esperançosos no início, pouco a pouco, foram descobrindo as misérias da grande revolução. A *Tcheka* (polícia política), sob o comando bolchevique, assassinava quem não concordava com as medidas que eram decididas de forma centralizadora por Lênin e seus comandados, em nome da ditadura do proletariado. Muitos anarquistas, socialistas revolucionários e até mesmo bolcheviques dissidentes foram presos. Emma e Alexandre viajaram por boa parte do território, trabalhando como intérpretes para visitantes estrangeiros, e Goldman ofereceu-se para prestar ainda seus serviços como enfermeira.

No entanto, a supressão da revolta da cidade de Kronstadt, ao custo de muitas vidas, pelo governo bolchevique, foi o ponto de ruptura de Emma, de Berkman e de todos os anarquistas que apoiaram a revolução. Emma chegou a conversar com Lenin sobre as impressões que tinha de como estava sendo conduzida a revolução: repressão aos dissidentes, desigualdades, autoritarismo, centralização, uma “luta mortal” pela consolidação da ditadura do proletariado, e assim, as solicitações dos anarquistas não foram atendidas. Ela chegou a dizer sobre a Revolução Russa:

As insuportáveis táticas despóticas do governo em relação aos anarquistas são inquestionavelmente resultados da política geral do Estado bolchevista no controle exclusivo do partido comunista em relação aos anarquismos, ao sindicalismo e a seus defensores. Esse estado de coisa está nos forçando a elevar nossas vozes em alto protesto contra o terror imposto e a supressão brutal do movimento anarquista pelo governo bolchevista. Aqui na Rússia nossa voz é fraca. É sufocada. A política do regime do Partido Comunista está designada a destruir absolutamente qualquer possibilidade ou esforço de atividade ou propaganda anarquista. Os anarquistas russos são assim forçados a condições de completa greve de fome moral, pois o governo está nos privando da possibilidade de efetivar mesmo aqueles planos e projetos que ele próprio prometeu auxiliar apenas recentemente. (...) os quartéis gerais anarquistas em Moscou foram atacados pela artilharia, alguns anarquistas ficaram feridos, um grande número foi preso e todas as atividades anarquistas foram “liquidadas”. Esta afronta completamente inesperada serviu para afastar ainda mais os anarquistas do Partido dominante. Ainda assim, a maioria deles continuou com o bolchevista: eles acharam que, apesar da perseguição interna, virar-se contra o regime existente seria trabalhar em prol das forças contrarrevolucionárias. Os anarquistas participaram em todo esforço social, educacional e econômico; trabalharam até em departamentos militares para ajudar a Rússia. (...) Os anarquistas trabalharam com e para o bolchevismo por toda a Rússia cren-tes que estavam avançando na causa da revolução. Mas a devoção e o zelo dos anarquistas de modo algum deteve os comunistas da inflexível perseguição ao movimento anarquista (Goldman, 2007, p. 113).

Na tradição histórica, os estudos sobre os processos revolucionários foram marcados por um olhar que não só privilegiou a atuação dos homens, como deu maior visibilidade às lutas de grupos comunistas, marxistas e trotskistas, gerando um apagamento proposital das lutas anarquistas.

Uma crítica feita pelas anarcofeministas é de que os partidos políticos de esquerda diluíam a causa das mulheres na causa do partido, pois estes alegavam que elas deveriam se dedicar na luta pela revolução através do partido, embutindo as pautas feministas à questão da opressão de classe e criticando os espaços específicos das mulheres, acusando-as de dividir a luta social. Ou seja, não reconhecendo uma opressão específica às mulheres, mas alegando que todos os que não são os detentores dos meios de produção são oprimidos pelo capitalismo (como se isso se desse da mesma forma para todos). Assim, para as anarquistas, a divisão das mulheres em partidos enfraqueceu a luta pela emancipação da mulher.

Atualmente há uma crítica das anarcofeministas, ainda, sobre a linha do feminismo radical. Na segunda fase do feminismo, nos Estados Unidos, as feministas radicais surgiram dos movimentos sociais da década de 1960. Assim, num primeiro momento, os escritos eram um debate com o marxismo. Mais tarde, quando o movimento feminista radical se fortaleceu, o marxismo foi posto de lado, focando numa análise do sistema sexo/gênero e do patriarcado, como sistema distinto e desligado do capitalismo. Esta fase contemporânea tem focado nas origens da opressão das mulheres, tentando analisar e rastrear as raízes desta opressão.

Dentro do feminismo radical algumas referências são Kate Millet, que em 1970 publicou o livro *A política sexual*, e Soulamith Firestone, que em seu livro *Dialética do sexo* (1970), afirma que as origens da subordinação das mulheres e da dominação dos homens jaziam nas funções reprodutivas de homens e mulheres. A crítica à ideologia radical questiona que em vez de identificar as causas sociais da condição da mulher, tal corrente dá ênfase às razões biológicas para sua condição e as converte em forças da história, sem levar em consideração todas as outras questões que envolvem o cotidiano das vidas e das relações destas mulheres, bem como suas diferentes culturas e necessidades.

O fato é que não há esperança para a emancipação genuína das mulheres em uma sociedade capitalista. Mas isso não significa que simplesmente se possa garantir a igualdade de gênero como resultado através da luta de classes somente. É falacioso pensar que outras desigualdades (raça, gênero, sexualidade, religião, idade, etc.) são subcategorias da desigualdade de classes. Ainda que a classe torne outras discriminações mais latentes, isso não implica que o preconceito e a desigualdade não existam além dos limites de classe. Inclusive, assim como a perspectiva branca, de classe média e universitária domina o movimento feminista, da mesma forma a perspectiva branca e masculina é central na luta de classes. Em ambos os casos, o monopólio precisa ser quebrado. Como disse Voltairine de

Cleyre, “você não pode ter uma sociedade livre, justa ou igualitária, nem nada parecido com isso, enquanto as mulheres forem compradas, vendidas, aprisionadas, vestidas, alimentadas e protegidas como propriedades”<sup>2</sup>.

## 2. MUJERES LIBRES

O movimento “Mujeres Libres” (Mulheres Livres) tem origem na Espanha, entre os anos de 1936 e 1939, em época da revolução espanhola. Trata-se de um exemplo clássico e inspirador de mulheres anarquistas organizando a si mesmas para defender suas liberdades e criar uma sociedade baseada na igualdade. Faz-se necessário refletir sobre o modo com que as experiências revolucionárias desse período foram obscurecidas sob perspectivas masculinas, excluindo ou desvalorizando as ações das mulheres, que foram de extrema importância para a sociedade e garantiram algum êxito conquistado. No Brasil, por exemplo, as pesquisas acerca dos movimentos revolucionários privilegiam apenas as atuações dos homens, em geral comunistas, apesar do conhecimento da participação ativa de outros grupos políticos, como os anarquistas. Nesse sentido, a história de lutas das mulheres é, ainda mais, secundária nestas análises.

Cabe ressaltar que a Revolução Espanhola é um marco histórico, pelo racha provocado na ordem burguesa espanhola, pelas possibilidades libertárias que apresentou a sociedade capitalista e, especialmente, pelas experiências de autogestão na zona rural e urbana, como nunca antes havia sido registrado no contexto de vida capitalista, o que faz com que se caia no esquecimento, indignando muitas mulheres e homens que participaram ativamente das atividades nesse período, pois eles têm absoluta certeza de que fizeram parte de um processo revolucionário.

Os ateneus, bibliotecas, escolas modernas, centros culturais e grupos artísticos anarquistas formaram gerações, chegando a completar 70 anos, até surgir o Partido Comunista Espanhol. Ou seja, houve um trabalho de base, por parte dos anarquistas, intergeracional, o que possibilitou o processo revolucionário.

Não são apenas as histórias de desapropriação das extensas propriedades de terra e da autogestão efetivada por milhares de pessoas nas fábricas e nos campos, que mal conhecemos. Muitas experiências sociais e culturais, como as promovidas pela agremiação anarco-feminista “Mujeres Libres”, fundada por três ativistas libertárias, também foram silenciadas por várias décadas e, na verdade, vieram à tona, em grande parte, pela ação de suas próprias antigas militantes, desde o final do franquismo, em 1975 (Rago, 2005, p. 132).

---

<sup>2</sup> “you can have no free, or just, or equal society, nor anything approaching it, so long as womanhood is bought, sold, housed, clothed, fed, and protected, as a chattel”. Disponível em <https://propertyistheft.wordpress.com/2010/06/13/women-and-class-struggle/> (tradução minha).

A história de formação do grupo *Mujeres Libres* tem início em 1936, pouco antes da emergência da Guerra Civil, na união de três mulheres anarquistas objetivando a emancipação feminina: a jornalista e poetisa Lucía Sanchez Saornil, a advogada Mercedes Comaposada e a médica Amparo Poch y Gascón. Todas elas com uma bagagem política de peso no anarquismo e no feminismo, já tendo escrito em jornais como o *Tierra y Libertad* e *Solidaridad Obrera*. Suas principais inquietações políticas eram a opressão sexual e a exploração sofrida pelas mulheres, principalmente as mais pobres, inclusive no meio libertário.

Pouco tempo depois da formação do grupo, muitas outras mulheres aproximaram-se para participar ativamente da organização, como Pilar Grangel e Áurea Cuadrado. Logo outros grupos surgem por toda a Espanha, e diversas mulheres aderem à organização. Em sua grande maioria eram operárias analfabetas, autôditas ou formadas nos próprios ateneus libertários.

O trabalho do grupo consistia basicamente em capacitar as mulheres para o trabalho e para a vida pública, retirá-las do confinamento doméstico e do obscurimento religioso, proporcionando-lhes meios práticos para a participação na vida social, política e cultural. Desse modo, criaram o *Instituto Mujeres Libres* e centenas de agrupamentos locais pelo país. Fundou-se o *Casal de La Dona Trballadora*, um espaço cultural destinado aos cursos, palestras e oficinas que contemplavam cerca de 600 mil mulheres em Barcelona. Criaram também o *Instituto Nocturno*, também chamado *Mujeres Libres*, em que eram oferecidos cursos de Aritmética, Gramática, História da Literatura, Geografia, História, Contabilidade, Ciências Naturais, Anatomia, Idiomas, Desenho, Agricultura, Puericultura, Enfermagem, Secretariado, Mecanografia, Taquigrafia, Redação e Propaganda. Além disso, as mulheres podiam estudar Mecânica nas escolas, função que tradicionalmente não era oferecida a elas.

É importante pontuar que o objetivo central do grupo era proporcionar a criação de novos estilos de vida, mais justos, igualitários e livres, principalmente para as mulheres. Nesse sentido elas aliam a questão social com as lutas pela libertação feminina, promovendo novas formas de sociabilidade, subvertendo os códigos burgueses e cristãos de definição da mulher como apenas esposa, mãe e exclusiva do lar. Estiveram à frente de iniciativas pioneiras, com cursos de capacitação para operárias desenvolvendo também a consciência libertária; cursos de alfabetização e profissionalizantes, visando novas formas de inserção social de mulheres pobres; centros de assistência médica e educação sexual; creches; *liberatórios de la prostitución*, ou seja, casas para aquelas que desejassem sair da prostituição e também para as prostitutas terem assistência médica e orientação para melhorar sua condição de vida.

O próprio nome escolhido pelo grupo revela-se divergente em seu contexto histórico: atribuir liberdade à mulher numa Espanha católica, ultra machista e conservadora, pois a liberdade feminina era associada à degeneração moral pela Igreja

e pela Ciência, pois que as boas mulheres eram ligadas à imagem da Santa Maria, sendo respectivamente amaldiçoadas as transgressoras que eram prostitutas, lésbicas, feministas, anarquistas e socialistas.

Assim, as palavras de Lúcia nos revelam a audácia que o nome do grupo carrega consigo:

Pretendíamos dar ao substantivo “mulheres” todo um conteúdo que reiteradamente se havia negado, e ao associá-lo ao adjetivo “livres”, além de nos definirmos como totalmente independentes de toda seita ou grupo político, buscávamos a reivindicação de um conceito – mulher livre – que até o momento havia sido preenchido com interpretações equívocas, que rebaixavam a condição da mulher ao mesmo tempo em que prostituíam o conceito de liberdade, como se ambos os termos fossem incompatíveis (Rago, 2005, p. 54).

Além de tudo, elas questionavam também o Feminismo Liberal, vigente na época, que se limitava à luta por direitos ao voto e ao alcance da esfera política, não levando em conta questões sociais presentes na vida de grande parte das mulheres, principalmente as operárias, negras, lésbicas e pobres. Propunham outro tipo de emancipação feminina, algo mais complexo, com recortes de classe, mais expressivo e representativo. Elas defendiam ainda o fim das hierarquias sexuais e sociais, o amor livre, a maternidade consciente, o direito ao aborto, bem como o direito ao acesso à cultura, ao trabalho e à educação.

Tanto anarquistas como feministas têm compartilhado muitas histórias comuns e uma preocupação com a liberdade individual, a igualdade e a dignidade para membros do sexo feminino.

Entretanto, não surpreende que uma nova vertente de feminismo, nos anos de 1960, expressasse uma maneira anarquista própria inspirada em personalidades como Emma Goldman, Amparo Ponch y Gascón, Lucía Sanchez Saornil, Mercedes Comaposada e Maria Lacerda de Moura. Com o passar dos tempos, grupos independentes de mulheres passaram a se organizar sem estrutura vertical, líderes ou outros suportes da esquerda feminina tradicional, criando, de forma independente e espontânea, organizações similares às formadas por muitas décadas em regiões diferentes.

### 3. ANARCO FEMINISMO NO BRASIL: MARIA LACERDA DE MOURA

No Brasil, Maria Lacerda de Moura é uma importante figura representante do anarcofeminismo. Recentes pesquisas revelam seus textos em diversos periódicos e revistas anarquistas, publicados aqui, na Espanha e na Argentina, entre as



décadas de 1920 e 1930. Em meados de 1919, Maria Lacerda, ainda muito jovem, encontra-se com José Oiticica<sup>3</sup>, numa visita dele a Barbacena, em Minas Gerais, onde ela se encanta com suas palavras. Anos mais tarde ela vem a defender também a pedagogia libertária. Além de militante anarquista ela se dedicou, ainda, ao ofício de escritora, professora, doando-se à luta antifascista e à construção de uma sociedade libertária, anti-hierárquica e solidária. Maria Lacerda era vegetariana e, ainda, foi a primeira pessoa a escrever textos contra a vivissecção no Brasil<sup>4</sup>.

Vivendo numa comunidade libertária, Maria Lacerda de Moura escreve, em 1932, *Clero e fascismo: horda de embrutecedores* e *Fascismo: filho dileto da Igreja e do capital*, nos quais critica duramente o nacionalismo, a igreja, o poder dos Estados e os regimes totalitários. A libertária mineira prioriza também a questão da mulher e da sexualidade, levantando questões que estavam à frente de seu tempo. Ela publica, entre as décadas de 1910 e 1930, *Em Torno da Educação* (1918), *A Mulher é uma degenerada?* (1924), *Religião do amor e da beleza* (1926), *Han Ryner e o amor plural* (1928) e *Amai e não vos multipliqueis* (1932), nos quais trata da situação social feminina e traz uma forte crítica à moral sexual. Discutindo sobre temas complicados de abordar naquela época, como divórcio, educação sexual, exigência da castidade feminina, amor livre, amor plural, direito ao prazer sexual, maternidade consciente e prostituição, ela causou polêmicas e balançou a sociedade. Também foi muito elogiada, como se vê na revista espanhola *Estudios*, em 1931:

Não existe no Brasil, pelo menos que saibamos, uma instituição docente ou uma entidade que tenha realizado um trabalho de tanto alcance na esfera psicológica e na ordem normativa que possa comparar-se à obra de Maria Lacerda de Moura, que encarna o tipo da mentalidade feminina evoluída, cultíssima, discreta e ponderada, audaz e inaudita (Rago, 2012, p. 54).

---

<sup>3</sup> José Rodrigues Leite e Oiticica foi professor, dramaturgo, poeta e notável anarquista, nascido em 22 de julho de 1882, Minas Gerais. Foi membro da Fraternitas Rosicruciana Antiqua, estudou Direito e Medicina, não tendo concluído nenhum dos dois cursos em favor do magistério. Também foi vegetariano. No plano político foi um dos grandes articuladores da Insurreição Anarquista de 1918, no Rio de Janeiro, que, inspirada na Revolução Russa, pretendia derrubar o governo central na capital do país. Colaborava para o semanário anticlerical *A Lanterna*, sendo autor de um artigo especial dedicado à memória do terceiro aniversário do fuzilamento do pedagogo anarquista Francisco Ferrer. Em 1914 tornou-se professor pela Escola Dramática do Rio de Janeiro recebendo a cátedra de Prosódia. Em 1916, publicou um importante conjunto de obras linguístico-filológicas, entre as quais destaca-se seus Estudos de fonologia. No ano seguinte, em 1917, foi nomeado professor do Colégio Pedro II, ano em que também participou ativamente da organização da Greve Geral a nível nacional.

<sup>4</sup> Ver *Civilização: tronco de escravos*, lançado em 1931, pela Editora Civilização Brasileira (RJ).

Ela criticava a moral e a ciência burguesas, bem como a ideologia da domesticidade, sinalizando como eram opressores e prejudiciais ao desenvolvimento das mulheres:

Dentro da sociedade capitalista a mulher é duas vezes escrava: é protegida, a tutelada, a “pupila” do homem, criatura domesticada por um senhor cioso e, ao mesmo tempo, é a escrava social de uma sociedade baseada no dinheiro e nos privilégios mantidos pela autoridade do Estado e pela força armada para defender o poder, o dominismo, o industrialismo monetário (Moura, 1932, p. 145).

Tomava partido também do amor livre e plural, como a plena realização de amar para mulheres e homens, pois assim, a seu ver, estaríamos livres dos crimes passionais, dos ciúmes, do desejo de vingança, da prostituição e das opressões de gênero. Acrescentando que este ideal tem implicações políticas principalmente para as mulheres, pois os homens desde sempre usufruem dessa liberdade.

O anarcofeminismo continua sua tradição em revelar que todas as formas de hierarquia são inaceitáveis, não apenas o patriarcado, e que o feminismo está em conflito com seus próprios ideais quando seu objetivo se torna transformar mulheres em chefes capitalistas. Portanto, é necessário se opor ao capitalismo como um impedimento à liberdade.

#### 4. CONCLUSÃO

Estamos num processo de lutas e ainda distantes de alcançar uma sociedade realmente igualitária, mas as lutas de classes, de gênero, de raça são extremamente importantes para esta construção, não sendo indissociáveis de outras lutas, pois elas caminham em conjunto. Não há como mudar a sociedade capitalista e seus métodos de opressão sem falar de gênero e abordar as questões pertinentes a cada tipo de especificidade de cada mulher.

Levando em consideração todas as críticas que outras vertentes políticas lançam aos anarquistas, é inegável que esta é a linha política que mais avançou na formulação e exigências de respeito às diferenças, à liberdade individual e às mulheres. E sem sombra de dúvidas é a ideologia mais generosa e a que propõe a mais radical transformação social em todas as esferas políticas, colocando-se contra as relações de poder, nos micropoderes da sociabilidade, questionando a teoria da domesticidade, que defendia a tese de que as mulheres seriam inferiores aos homens por natureza, estando fadadas à esfera privada.

Sabe-se que em algum momento alguns anarquistas reproduziram discurs-

sos machistas ou tiveram atitudes misóginas, contrariando toda uma história e ideologia; mas isso não torna menos importante todos os avanços políticos do anarquismo, nem o invalida. Pode-se dizer o mesmo em relação ao feminismo. Jamais se poderia diminuir a importância das lutas históricas do feminismo e das lutas que são travadas nos dias de hoje.

É importante destacar que apenas a partir de 1980 as histórias dessas expressivas pioneiras do anarcofeminismo têm sido redescobertas, através de estudos minuciosos desenvolvidos até hoje por vários escritores, pois essas mulheres foram esquecidas, punidas com o desconhecimento e com o silêncio, fortalecendo também as militantes de hoje, que podem ampliar suas referências para a construção de grupos e estratégias de luta.

Portanto cabe-nos absorver o máximo possível das experiências dessas mulheres, aumentando nosso conhecimento histórico e valorizando cada capítulo, aumentando capacidade crítica e ética.

Este processo ainda está em construção!!!

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Goldmann, Emma. "Minha outra desilusão na Rússia", *Verve*, n. 11, 2007, pp. 109-122.
- Grene, Patrícia. Federica Montseny: Chronicler of an Anarco-Feminist Genealogy. Davidson: Davidson College, 1997.
- Hogan, Deirdre Hogan. RAG: feminismo, classe e anarquismo. Trad. Alejandra Cadenasso e Eliane Neves. São Paulo: Editora Faísca Publicações Libertárias, 2009.
- Khoury, Yara Aun. "A poesia anarquista na sociedade e cultura", *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Anpuh/Marco Zero, vol. 8, n. 15, set. 1987.
- Kussama, Ligia. "Revisitando os estudos feministas de ciência: anotações sobre a "ciência sucessora"; usos do passado", in: *Encontro Regional de História*, 12, 2006, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPUH, 2006. P. 1-4.
- Moura, Maria Lacerda de. "A Mulher é uma 'degenerada'?", in: Leite, Miriam L Moreira (org.). *Maria Lacerda de Moura, uma feminista utópica*. Florianópolis, Editora Mulheres, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Clero e fascismo: horda de embrutecedores*. São Paulo: Editorial Paulista, 1934.
- \_\_\_\_\_. *Fascismo: filho dileto da Igreja e do capital*. São Paulo: Editorial Paulista, s.d.
- \_\_\_\_\_. *Amais e não vos multipliqueis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.
- \_\_\_\_\_. *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-Me! Denuncio!* São Paulo: Editora A Sementeira, 1933.

- Rago, Margareth. *Entre a história e a realidade: Luce Fabri e o anarquismo contemporâneo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Entre o anarquismo e o feminismo: Maria Lacerda de Moura e Luce Fabri", *Verve*, n. 21, 2012, pp. 54-78.
- \_\_\_\_\_. "*Mujeres Libres*: anarco-feminismo e subjetividade na Revolução Espanhola. *Verve*, n. 7, 2005, pp. 132-152.
- Ribas, Ana Claudia. "A questão feminina nas páginas libertárias: propaganda e emancipação feminina nas páginas do jornal anarquista *A Plebe* (1917-1935)". *Anais do XV Encontro Estadual de História "1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado"*, 11 a 14 de agosto de 2014, UFSC, Florianópolis.
- Teles, Amelinha. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

**Artigo recebido em 15/06/2017; aprovado para publicação em 17/07/2017**

**RESUMO:** Este trabalho trata da questão de gênero, fazendo um retrospecto histórico acerca do anarcofeminismo, destacando as *Mujeres Libres* na Espanha e a atuação de Maria Lacerda de Moura no Brasil, objetivando uma reflexão baseada em fatos históricos muitas vezes obscurecidos nos processos de pesquisas. O artigo inicia-se com uma introdução conceitual acerca do anarcofeminismo, levantando suas críticas mais contundentes em relação ao feminismo liberal, ao feminismo comunista/classista e ao feminismo radical. Segue detalhando as ações das *Mujeres Libres* durante a Revolução Espanhola, finalizando com uma descrição da vida e da obra de Maria Lacerda de Moura.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anarcofeminismo, Maria Lacerda de Moura, *Mujeres Libres*.

**ABSTRACT:** This work deals with the issue of gender, making a historical retrospect about anarcha-feminism, highlighting the *Mujeres Libres* in Spain and the work of Maria Lacerda de Moura in Brazil, aiming at a reflection based on historical facts often obscured in the processes of research. The article begins with a conceptual introduction about anarcha-feminism by raising its most compelling criticisms of liberal feminism, communist/classist feminism, and radical feminism. It follows detailing the actions of the *Free Women* during the Spanish Revolution, ending with a description of the life and work of Maria Lacerda de Moura.

**KEYWORDS:** Anarcha-feminism. Maria Lacerda de Moura. *Mujeres Libres*.

## Cartografia de corpos femininos tatuados: dos *freaks shows* ao contemporâneo\*

NATHALIA HELENA TOMAZINI ZANCO\*

Mestranda em História pela UFU. e-mail: nathaliazanco@hotmail.com

**E**ste artigo é parte de minha pesquisa de mestrado. Entretanto, a pesquisa é mais abrangente e aqui, neste artigo, deter-me-ei nas partes em relação ao gênero e suas diferenças. A proposta de minha pesquisa de mestrado é a análise do desejo<sup>1</sup> envolvida no processo de tatuar-se, de subjetivação, nas relações dos corpos, nas diferenças e como esse processo acontece junto aos fluxos e dispositivos da máquina social. Para a elaboração da pesquisa estive em estúdios de tatuagens na cidade de Uberlândia nos anos de 2015 e 2016<sup>2</sup>.

---

\* Esta pesquisa contou com financiamento Capes.

<sup>1</sup> O desejo compreendido nas concepções deleuzianas: um sentido de desejo composto pelas ideias de Nietzsche e Espinosa. Enquanto que para a psicanálise de vertente freudiano-lacaniana o desejo se constitui como “falta”, algo a ser preenchido, Nietzsche é categórico: o desejo não é “falta”, é produção! É produção abundante que quase transborda. Não é carência, é justamente o contrário, é excesso! Pois, para Deleuze, a não ser os padres, quem mais chamaria desejo de “falta”? Nietzsche chamou isso de “vontade de potência”. Como para Deleuze, só existe o real, o molecular, o desejo atua para a produção desse real. Nós somos seres, corpos desejanter, e esses desejos criam fluxos. E nos perguntamos: por que a maioria dos filósofos tomou o caminho contrário? Por conta da herança platônica do mundo, este mundo que ainda está por vir, transcendente, literalmente ideal. O desejo de herança platônica é investido em paraísos que almejamos. Como para Deleuze só existe o real e o desejo é produção, ele produz o real e somente o real. Dentro dessa perspectiva, esta pesquisa também envolve questões relacionadas ao corpo. Aquele corpo que deseja e vive nesse real, preso e/ou descolado dele.

<sup>2</sup> Sobre as tatuagens em minha pesquisa: ela está em quase todos os lugares. Mas observei que existem diferenças na prática da tatuagem que são trançadas pela realidade e por práticas externas que compõem os processos de subjetivações. Para além de circundar a

Fiz entrevistas com as pessoas que estavam nos estúdios e também em eventos destinados ao público das tatuagens para relatarem sobre elas e o processo de feitura, envolvendo afetos e subjetividades. Não analisei somente o movimento destes lugares, mas também veículos midiáticos da indústria cultural, mais precisamente o Almanaque Digital de Tatuagem<sup>3</sup>. O método que usei para dar norte à pesquisa foi a cartografia deleuziana<sup>4</sup>.

O corpo é parte do real e é composto por moléculas abertas que se movem e se transformam. O real – a realidade – é a possibilidade de vida, diante da certeza da morte, desde que não se perca de vista o limite da carne. Qual é esse limite sendo que a condição humana é a permanente negociação entre as criações da realidade psíquica e as imposições da realidade externa, dos dispositivos e máquinas desejanças com seus fluxos? Não nos é mais totalmente estranho, ultimamente, cruzar os olhos com cores e rabiscos nas peles por onde andamos. Independentes do meio urbano considerado “megalópole”, até as pequenas cidades já estão dominadas por esses seres multicoloridos.

Ora, também não é novidade que a tatuagem é uma prática milenar que sobreviveu descontinuamente ao longo de anos, com apropriações diferentes, reelaboradas para o âmbito citadino na contemporaneidade. Quando falamos de tatuagens e modificações corporais em geral, o corpo é o lugar que as suporta. Suporta em inúmeros sentidos: suporta as sensações, as agulhadas, suporta o dese-

---

tatuagem em um grupo ou em um *ethos* específico, entenderemos a tatuagem como linguagem que circula nos jogos de poder, de controle, de interesses, dos dispositivos e das formas externas dos jogos de linguagens. Dizer que lançarei um olhar interpelativo para as maneiras de subjetivação dos adeptos da tatuagem é o mesmo que tentar me aproximar das expressões, impressões e, literalmente, das marcas deixadas pela vida (e na pele). Praticamente traçar um olhar de uma época calcada na fluidez contemporânea. Localizaremos subjetividades, experiências íntimas, que são marcas de historicidade. E, sobretudo, situá-las no tempo e no espaço. A questão principal é: o que significa ser tatuado hoje? Como estamos direcionando nossos desejos em relação ao corpo e às tatuagens? Tatuarse corresponde a responder aos estímulos, desejos e aos fluxos da contemporaneidade fluida, mas, também, justamente por ser uma marca permanente, não seria uma resistência a essa fluidez e ao efêmero? Quais são as motivações de quem tatua a pele? Marcar a pele parece nos apontar um importante caminho para a compreensão do sujeito frente às questões indissociáveis da existência humana – como um todo. É a partir dessa perspectiva que conseguiremos enxergar histórias particulares de sujeitos históricos que vivem e que, sobretudo, sentem, desejam e se subjetivam. Quais são os processos de subjetividades envolvidas no tatuar-se na contemporaneidade?

<sup>3</sup> Disponível em: <http://www.almanaquedigital.com.br/wp/>. Acesso: junho de 2017.

<sup>4</sup> Refiro-me ao campo filosófico-político-sentimental das relações subjetivas. Ou seja, acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas entre as estruturas de dispositivos e os processos de subjetivações.

nho e, em última instância, o corpo torna-se, literalmente, *suporte*. Em todas as épocas e lugares o corpo aparece como “suporte” da vida, uma espécie de diário de bordo do homem na Terra, na política, na cultura e nos sentimentos e em variados momentos. Além disso, é o corpo que se enfeita para poder aparecer belo. Diferente. Mágico. Ao corpo se deleitam as possibilidades de marcar épocas e rituais. De qual maneira? Da maneira que a história da tatuagem se confunde e se mistura muitas vezes com a história das modificações corporais: tatua-se um sinal para a pessoa amada, fura-se a orelha no nascimento, coloca-se um pedaço de bambu nos lábios para comemorar a chegada à adolescência. Marca-se o corpo com símbolo de algum animal para corresponder à linhagem familiar.

Segundo Leusa Araújo (2005, p. 12), o primeiro homem tatuado de que se tem vestígios é Otzi, que teve a alcunha de “homem de gelo” e viveu aproximadamente há 5.200 anos. Foi encontrado na região dos Alpes, entre a Itália e a Áustria. Otzi traz impresso em seu corpo cerca de cinquenta marcas de tatuagens localizadas nas costas e nos joelhos. Não podemos deixar de mencionar os primeiros *piercings*, que apareceram cerca de 4.500 anos na Idade da Pedra com os povos da região do Indústão. Esse povo adornava seus corpos com dentes, ossos e tocos de madeira que atravessavam os narizes. Durante as expedições do início do século XX, nas regiões consideradas “pouco alcançadas pela civilização”, houve registros dos povos da Papua-Nova Guiné com esse mesmo tipo de adorno atravessando seus septos.

É interessante notar os registros históricos das tatuagens. As mulheres, apesar de seu obscurantismo nos protagonismos históricos por uma tradição patriarcal nas ciências, também apareciam tatuadas em cerca de 4.000 anos atrás em Tebas, no Egito Antigo. Ficou conhecida como “Mãe Egípcia” a múmia encontrada na região e que foi nomeada Amunet e era uma sacerdotisa de Hathor – a deusa do Amor. Suas tatuagens consistiam em pontos na barriga em formatos de pontilhados no sentido oval acompanhando o ventre, o que pode indicar um sinal de fertilidade. Não só os egípcios tinham o hábito de pontilhar suas mulheres no ventre e nos seios para indicar fertilidade; segundo Araújo, as meninas da tribo Enawênê Nawê da Amazônia também passavam pelos mesmos rituais. Símbolos totêmicos também eram comumente utilizados para marcar os corpos. Há apontamentos de que as tatuagens na Índia e no Tibet serviam para dar força às pessoas nos períodos difíceis da vida como passagens para a puberdade, gravidez, superação de doenças e desgraças. (Leusa, 2005, p. 22).

Os povos berberes – no norte da África – cultuam a tatuagem com intenções estéticas e de proteção divina à saúde. As mulheres faziam desenhos geométricos no rosto para se destacarem no grupo e, no período da colonização francesa, costumavam exagerar nas tatuagens faciais para que os soldados franceses, acostumados com a beleza óbvia europeia, não se aproximassem delas. A prática atualmente está em declínio, pois o islamismo condena a tatuagem. Segundo Apoenan Rodrigues,

Fora do círculo dos povos étnicos, a tatuagem ganhou espaço até entre a realeza. Há um desenho do príncipe Constantine, da Albânia, datado de aproximadamente 1870, que mostra seu peito, braços e rosto inteiramente tatuados. Três décadas mais tarde, com a onda tomando conta dos marinheiros ingleses, os sangue-azuis locais também aderiram ao costume. Mesmo assim, grande parte da sociedade de então relacionava o ato de se tatuar à marginalidade ou à homossexualidade, ideia que se manteve até bem pouco tempo atrás (Rodrigues, 2008, p. 18).

Segundo Lessa, na Polinésia apareceram os primeiros “tatuadores”, denominados na língua local como *tuhuna patu tiki*. Esse termo, nas ilhas Marquesas – uma das ilhas dos arquipélagos da Polinésia Francesa – remete, no século XVI, a algo como “ancião das artes”. A técnica consistia em fazer um decalque na pele antes de perfurar com tinta – técnica utilizada até hoje pelos tatuadores modernos – com desenho de carvão, e aí “estampava-se” a pele com o carvão para em seguida perfurar com tinta sobre a impressão.

Nos escritos de Heródoto, no século V a.C. também há a menção sobre tatuagens com os Pictos. Este povo aparece à tona também durante as expedições do século XVI por justamente terem seus corpos tatuados e por serem considerados mais brutos, quando estavam em uma batalha, do que os demais povos que habitavam a região da Escócia antes das conquistas romanas. Homens e mulheres tinham seus corpos todos coloridos e adornados pelas tatuagens.

A tatuagem e esses adornos corporais pontuam a história das culturas e civilizações com variadas funções, porém, algumas parecem ser compartilhadas por todas e não se modificam tanto historicamente: eles representam uma carteira de identidade. Porque é memória coletiva, mimeses, signos de poder, beleza e subjetividade. Contudo, os significados da tatuagem não se encerram na questão identitária.

Engana-se quem pensa que a tatuagem tem função só estética ou para cumprir a função apenas de adornar; ela teve funções biológicas e de cura por longos períodos. Sabe-se que a mesma técnica utilizada na tatuagem – perfuração com objetos pontiagudos e cortantes – também foi usada, por exemplo, por povos do Senegal. Eles faziam cortes não muito profundos na testa para estancar uma dor de cabeça. Essa lógica é análoga à usada pela acupuntura, assim como as tintas utilizadas para a pigmentação da pele que quase sempre eram elaboradas com óleo ou gordura e muitas vezes serviam também como unguentos e repelentes para livrar o corpo de picadas de insetos.

Recentemente, veículos de informação e mídia publicaram um estudo que relacionava a tatuagem a um bom sistema imunológico. Este estudo, que provém da Universidade do Alabama, aponta que existe uma melhor resposta imunológica às infecções, que são semelhantes à prática de musculação, logo após um processo de tatuar. Segundo os estudiosos tem a ver diretamente com o nível de cortisol no



corpo e com o fato de se “resetar” o sistema imunológico cada vez que ele é “agredido” pelas agulhas da tatuagem. Assim, como em exercícios físicos que demandam o uso muscular além do normal, a tatuagem deixaria o sistema imunológico mais forte ao longo dos procedimentos, assim como os músculos, pois quanto mais rompemos a fibra muscular mais o músculo reagiria para recuperação e fortalecimento, e o sistema imunológico também se fortalece<sup>5</sup>.

A tatuagem é um processo com o qual pigmentos são colocados permanentemente sob a pele. Não conseguimos pontuar exatamente no espaço-tempo onde e quando se iniciou este processo. Entretanto, não conseguiremos entender a tatuagem sem atentarmos para a origem dessa palavra em maori. As maoris são as precursoras do que entendemos hoje no ocidente como tatuagem. Não que os maoris fossem exclusivos nessa prática, pois como já vimos, a tatuagem se encontra de maneiras e formas diferentes em toda a história da humanidade e em diversos locais do planeta Terra, mas foi com eles que houve os primeiros contatos pelos ocidentais.

A primeira máquina de tatuar ocidental, parecida com a que temos hoje em dia, foi inventada por Samuel O'Reilly. Ele:

[...] se baseou num dispositivo para desenho e pintura patenteado por Thomas Edison para criar, em 1891, a máquina elétrica de tatuar. Agora, muitas agulhas podiam trabalhar ao mesmo tempo e em velocidade, diminuindo a dor do ritual e transferindo com rapidez o desenho para a pele (Araújo, 2005, p. 45).

O que é comum ao longo da história da tatuagem é sua característica de imprimir nos sujeitos pertencimentos coletivos, ou seja, atribuir ao indivíduo acesso à dimensão social e cosmológica de sua formação social. Um corpo não marcado é um corpo em que não havia pertença. Tais pertencimentos hoje estão intimamente ligados à forma da construção social e identitária que manejam os desejos individuais. Sempre há um motivo para a tatuagem. Não são mais motivos previamente construídos e sólidos, ligados, por exemplo, a rituais de passagens:

Deixam de ser *signos estatutários* claros e precisos, socialmente determinados e sobre-codificados, para passarem a constituir *signos identitários* voluntariamente apropriados, simbolicamente flutuantes e ambíguos. No seu propósito passa a existir um projecto de *individuação*, ou seja, de produção pessoal e reconhecimento social do indivíduo enquanto pessoa singular e autónoma (Benson, 2000). Expressa agora

---

<sup>5</sup> <http://super.abril.com.br/saude/tatuagens-melhoram-seu-sistema-imunologico/>. Acesso: junho de 2017.

a *idiosincrasia pessoal* do sujeito, que faz do corpo marcado, historicamente conotado com exotismo e transgressão, um manifesto social de autenticidade e singularidade (Ferreira, 2011, p. 138).

É no século XIX que as tatuagens se tornam atração pública na América e na Europa. Quem compunha esse circo? Os homens e mulheres tatuados se apresentavam juntamente com anões, bezerras de cinco pernas, esquimós, leopardos, gigantes, ou seja, todos os tipos que estavam na marginalidade da normatividade social.

Existem estudos econômicos voltados ao fenômeno do *freak show* na América e na Europa no século XIX que, além de envolver a economia dos afetos e sentimentos, envolvia muito dinheiro neste ramo. Há apontamentos de que um artista reconhecido desta modalidade ganhava um salário equivalente ao de um jogador de futebol da atualidade<sup>6</sup>.

Nas últimas duas décadas aumentaram os estudos, sobretudo em lugares de tradição dos *freaks shows* – que tem origem na Idade Média – e seus impactos no imaginário e na economia. Os *freaks shows* pertenciam ao rol de entretenimento familiar no século XIX, e a queda e ascensão deste tipo de evento têm a ver com economia e moralidade. Mesmo que se encontrassem no auge, os festivais *freaks* eram considerados degradantes e muito exploratórios, independentemente do fato de que alguns artistas ganhassem boas remunerações. Qual outra opção de vida que os artistas *freaks* tinham com suas “anomalias” numa sociedade “normativa”? Quase nenhuma, a não ser a exploração por esses “empresários” que angariavam o corpo diferente alheio, atribuía-lhe um significado e transformava-o em entretenimento. É violento na medida em que percebemos a exploração, o riso, o nojo do outro e a exibição para esses fins do corpo que não se encaixa na “normatividade” óbvia.

Sobre os *freak shows* contemporâneos, não é tão fácil encontrar profissionais do ramo, muito embora eles estejam aumentando nesta última década: veremos homens e mulheres com implantes de *teflon* na testa, implante de chifres de silicone, implante de pregos na testa e nos braços, língua bi/trifurcada, lábios e lóbulos extremamente alargados, cabeças e rostos completamente tatuados. Trata-se de modificações que não são realizadas por qualquer profissional e são comumente invasivas. Não obstante essas características, o *freak show*, além de conter homens e mulheres inclusas nessa estética, conta com diversas *performances* que deixam qualquer um, desavisado ou não, extasiado e horrorizado. É um choque que vai da fascinação ao horror. São performances com motosserras a milímetros de peles

---

<sup>6</sup> Esta análise econômica dos Freaks Shows foi retirada do portal econômico Priceonomics. Disponível em: <https://priceonomics.com/the-rise-and-fall-of-circus-freakshows/>. Acesso: junho de 2017.

e membros, com máquinas furadeiras adentrando orifícios corporais como boca, nariz e orelhas. São corpos que se chocam a cacos de vidros e objetos metálicos quentes. São agulhas enormes que atravessam as bochechas. A questão é: o corpo diferenciado.

Quando o outro está realizando sua *performance* com sangue, perfurações, serras elétricas e até mesmo os *freak shows* antigos com os homens e mulheres considerados estranhos, enfrentamos um conteúdo daquilo que nós mesmos lutamos para deixar quieto e parado dentro de nós. O que nos é estranho no outro é porque jaz em nós mesmos a mesma “estranheza”.

Arrisco a dizer que tantos os performistas como os expectadores que procuram esses eventos têm as mesmas relações psíquicas e sensoriais catárticas, ou seja, partilham essa descarga de emoções. Creio que essas experiências sociais baseadas em estímulos sensoriais extremos permitem a estes indivíduos potencializarem o sentido de vida de cada um.

Outra reflexão: o nojo que esse tipo de apresentação causa e que a plateia, em estado catártico, goza, entrando em estado de fascinação e horror. Essa característica do horror que choca e causa náusea e nojo é recorrente nesses espetáculos, inclusive, essas são as intenções, ao enfiarem uma furadeira em funcionamento no nariz para uma plateia (ou não?). Asco, dor, náusea, nojo, superação, vislumbre e fascinação são sentimentos que se cruzam perante tais espetáculos. Ao mesmo tempo em que o *performancer* se fura, se corta, e traz a lembrança da dor e do corpo perecível, que morre, ele também traz o sentido da superação, já que aguenta firme todas as fincadas e iminências de rasgos irreversíveis. Ou a própria iminência da morte.

A liberdade perante o corpo; a iminência de rasgá-lo significaria um rompimento, literalmente, com o ideal de corpo que esteja em voga? Seria para repetir nossa lembrança de dor e de morte? Seria um espetáculo com requintes de sadomasoquismo e narcisismo<sup>7</sup>? Subversão? Há funções catárticas?

Embora o ambiente dos estúdios de tatuagens ainda seja majoritariamente masculino e com características por vezes sexistas e machistas, como observei nas visitas aos estúdios de tatuagens que fiz, as mulheres sempre estiveram presentes com suas peles riscadas e tatuadas, seja como tatuada ou como tatuadora. A questão é que, profissionalmente, a visibilidade para elas é menor, salvo quando são

---

<sup>7</sup> Há uma aproximação estética e de adereços entre a *body modification* e suas performances e os entusiastas do sadomasoquismo. É comum vermos tatuagens, piercings, cordas, roupas de vinil e transparências em ambos os grupos, segundo estudiosos os dois movimentos tiveram seus desenvolvimentos na mesma proporção e época: é a revolução do corpo e do sexo.

procuradas por terem a “mão leve”<sup>8</sup> ou por terem traços “delicados”. Isso não corresponde aos fatos, o que pode acontecer é que mulheres podem ser mais caprichosas e pacientes.

Desde o século XIX mulheres com corpos tatuados foram exibidas como um corpo interessante e ao mesmo tempo belo e bizarro. Qual a fronteira tênue entre o que nos causa estranhamento e o que nos fascina? É um corpo feminino e colorido para ser explorado. Um corpo colorido projetado para ser curioso e ao mesmo tempo desejado. Porém, existe o estigma de que mulheres que se tatuam são mulheres fáceis, promíscuas ou prostitutas, embora minhas observações no dia a dia indicassem outra coisa: muitas mulheres se tatuam para selarem romances ou amor aos filhos. Parece que somente assim é permitido: podem tatuar-se, desde que tenha a ver com o que o patriarcado espera delas, no caso, casamento e filhos. Coraçõezinhos, o “exame do pezinho”, a data do nascimento junto com o peso, centímetros do bebê que nasceu, há também bonequinhos simbolizando os filhos, o coraçõezinho para o esposo. Tudo combinando perfeitamente com as exigências do patriarcado. Essas tatuagens, inclusive, receberam a alcunha de “tatuagem de mãe”. Essa que é aceita e admirada pela sociedade que não quer se confrontar com a mulher transgressora.

A indústria cultural é um dispositivo importante para a disseminação dos gostos e julgamentos sobre o corpo feminino tatuado, que é um corpo forte, vibrátil e que incomoda. Basta uma procura rápida pelos buscadores da internet “mulheres tatuadas” e veremos um *menu* de julgamentos e artigos de reportagens com os dizeres “homens acham que mulheres tatuadas são mais fáceis”<sup>9</sup>, ou então, “vejam fotos de tatuagens femininas e discretas”: estes discursos não cansam de delimitar regras aos corpos e comportamentos femininos. São máquinas e dispositivos que emitem fluxos de acordo com as exigências do capital e do patriarcado. Muitas mulheres acabam pautando suas escolhas baseadas nesses fluxos, pois ficam preocupadas com o julgamento da sociedade, já que a aceitação de tatuagens amorosas é mais frequente. As mulheres com esses tipos de tatuagens são mais aceitas em ambientes corporativos porque agradam os olhares masculinos: um porta-retratos vivo do amor pela família e pelos filhos.

Nos últimos 30 anos, as tatuagens saíram dos portos, dos fundos das barbearias para o campo da legalização, porém, para quem? Mulheres ainda precisam “tomar cuidado” com “o que” tatuam e “onde” tatuam no corpo, porque podem levar a alcunha de promíscuas; homens, pelo contrário, se tatuarem o pescoço, com

---

<sup>8</sup> Usa-se o termo “mão leve” para designar tatuador que não enterra muito a agulha na pele para tatuar. E dizem que com tatuador “mão leve” a tatuagem dói menos. Creio que, na verdade, depende muito do lugar escolhido no corpo, do tipo de desenho e da técnica.

<sup>9</sup> Acesso abril de 2017: <http://super.abril.com.br/blog/cienciamaluca/homens-acham-que-mulheres-tatuadas-sao-mais-faceis/>.

grandes desenhos, são exemplos de virilidade. Aquele homem forte e viril, quase um guerreiro, que aturou horas de picadas e rasgadas em um lugar tão difícil de tatuar: o pescoço.

Ainda sobre maternidade e gravidez, a mídia faz da mentalidade das mulheres um depósito de cobranças normativas infundáveis: se, por um lado, a maternidade é bem quista e as tatuagens aceitas são para celebrá-la, o corpo, este que se modificou após passar por uma gestação, não pode passar por mudanças drásticas consideradas não atraentes pelo padrão estético vigente: estrias, flacidez, celulites, etc. A tatuagem, nesse caso, entra como dispositivo de opressão à liberdade do corpo feminino: serve como sugestão para cobrir os considerados “excessos” da gravidez, afinal, só deram estria, celulite e flacidez naquela mulher que não se cuidou o suficiente durante a gestação. Torna-se artifício para trazer erotismo e desejo “de volta” ao corpo que suportou a gravidez, mas que não está de acordo com os padrões estéticos da indústria cultural. Entretanto, essa sugestão do uso de tatuagem para cobrir marcas nos corpos femininos pode aparecer como uma coisa positiva: muitas mulheres tatuadoras no Brasil oferecem seus trabalhos para tatuar e enfeitar o peito da mulher e sua cicatriz, que passou por uma mastectomia por causa de um câncer de mama. A tatuagem, nesse caso, pode entrar como um signo importante para a devolução da autoestima à mulher que passa por um processo tão traumático como o tratamento desta doença.

Esse estigma entre mulheres e tatuagens advém da ideia de que, até meados do século XX, tatuagem era associada aos marinheiros, às prostitutas, às artistas de circo de *freak show*, aos transeuntes das áreas boêmias e, nos anos de 1960, aos jovens dissidentes. Imaginem se a imagem idealizada da doçura, da maternidade, do equilíbrio feminino poderia ser associada ao ato transgressor de tatuar-se?

Quanto mais tatuagem a mulher possui, mais julgamentos estereotipados ela receberá. Normalmente, como a tatuagem é considerada um ato de virilidade que combina, segundo a normatividade do patriarcado, com masculinidade, é comum, inclusive, que, quando mulheres procuram os estúdios para tatuarem-se com desenhos grandes, os tatuadores ofereçam as pomadas anestésicas. Estas pomadas dão uma anestesiada momentânea na pele, porém rápida. Não alivia muito para fazê-la, é mais um gasto, na verdade, no orçamento para a tatuagem. Geralmente, alguns estúdios têm combinado com alguma farmácia de manipulação o feitiço dessas pomadas.

Existe também a impressão de que homens aguentam a dor e que mulheres são mais escandalosas e costumam encher o estúdio de amigas para se solidarizarem com a dor. Porém, as mulheres sofrem de problemas maiores nos estúdios: a falta de uma sala exclusiva para tatuagens mais íntimas, onde será preciso que fiquem seminuas para a feitura. Geralmente, tatuagens em virilhas, seios, costas e barriga exigem que partes do corpo fiquem expostas. Não há exatamente um cuidado para a não exposição desses corpos, embora alguns estúdios de tatuagem já

estejam providenciando uma ala reservada, pois em alguns estúdios a circulação de pessoas na área da feitura da tatuagem é grande, embora não seja permitido.

É normal que as mulheres vão ao estúdio de tatuagem acompanhadas por alguém, como se fosse para protegê-las dos olhares e protegê-las, inclusive, de más escolhas. Observei mulheres nos estúdios acompanhadas pelas mães, pelas irmãs ou por maridos/namorados. Até na escolha dos desenhos, do lugar, é como se a mulher não pudesse escolher sozinha. E quando acompanhadas pela mãe, parecem que estão em um salão de beleza e que as tatuagens são mais um dos adornos de beleza. Só faltou a pergunta célebre dos salões de cabeleireiro: “mas, você vai fazer esse corte de cabelo curto? Seu marido vai gostar?”. Corpos femininos incansavelmente controlados.

É estranha essa relação de tatuador, tatuagem e corpo feminino, pois até filmes pornográficos, simulando “tatuador x cliente”, estão disponíveis aos montes em sites especializados. A indústria pornográfica alimenta constantemente a objetificação, a vigilância/ controle e a punição ao corpo feminino. Controle e punição à sua liberdade e às escolhas das mulheres quanto aos seus próprios corpos. Homens são tão acostumados com essa relação que encontramos, cristalizadas, opiniões de que mulheres que possuem tatuagens são mais “fáceis” em relação ao sexo: “mulheres tatuadas topam sexo mais fácil que as outras”<sup>10</sup>.

Um exemplo: foi por causa de uma tatuagem que um homem, chamado pela mídia de “marido”, recentemente espancou sua companheira por confundir-la com uma atriz pornô, pelo simples fato de as duas possuírem uma tatuagem semelhante e no mesmo local do corpo. O homem assistia a um filme pornográfico enquanto a companheira dormia, e a atriz em questão tinha uma marca no braço que se assemelhava à da esposa. Esse detalhe foi suficiente para que o homem a acordasse espancando-a e fazendo com que ela assumisse que fazia filmes pornôs. A atriz não era ela e para que ela escapasse de ser morta pelo “marido”, jogou-se da janela do apartamento, sofrendo inúmeras fraturas. Está na iminência de perder os movimentos das pernas<sup>11</sup>.

O corpo feminino é o lócus da noção de representatividade sobre o que é ser o feminino. Nesse sentido, os fluxos das máquinas desejantes e dos dispositivos de controle miram sobre nós e sobre nossa performatividade para nos induzir a agir de acordo com o que patriarcado quer. Corpos dóceis, frágeis, infantis, sedu-

---

<sup>10</sup> A matéria é de 2013, mas pertinente: <http://super.abril.com.br/blog/cienciamaluca/homens-acham-que-mulheres-tatuadas-sao-mais-faceis/>.

<sup>11</sup> Acesso em junho de 2017: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/agredida-por-marido-que-confundiu-com-atriz-porno-mulher-se-joga-de-predio-no-df-21429134.html>.

tores, dissimulados e meigos. A questão é que até os estúdios de tatuagens, revistas, almanaques e sites especializados em tatuagens contribuem, e muito, com a manutenção desse paradigma.

O signo em Deleuze é o que empurra o pensar. Ele é a força impulsora e violenta da imanência: quando encontramos tal força, intensificam-se nossas faculdades trazendo tormento ao mar calmo e harmonioso do pensamento. O signo nos força a pensar:

(...) seja o exercício natural de uma faculdade, que esta faculdade tenha uma boa natureza e uma boa vontade, isto não se pode entender de fato. “Todo mundo” sabe que, de fato, os homens pensam raramente e o fazem mais sob um choque do que no elã de um gosto. E a célebre frase de Descartes, segundo a qual o bom senso (a potência de pensar) é a coisa do mundo melhor repartida, é apenas um velho gracejo, pois consiste em lembrar que os homens lamentam, a rigor, a falta de memória, de imaginação ou mesmo de ouvido, mas se sentem sempre muito bem-dotados do ponto de vista da inteligência e do pensamento (Deleuze, 2006, p. 131).

O signo, para Deleuze, retoma os pensamentos de seu filósofo dileto: Espinosa. Esta questão confere a diferença intrínseca do conceito de signo em Deleuze: é um efeito corporal, diz respeito às percepções e sensações, assim a inteligência é invocada e intensificada em funções de “afecções”. Somos a todo momento interpelados por encontros, por todos os lados e direções. Deleuze afirma que os encontros e a experiência dos signos são uma experiência de afectos. Nosso sentir é diretamente *afectado* por essa força bruta das relações. É no sentido dessa relação que nasce a sensibilidade, e a variação dessa força pode tender tanto para aumentar nossa potência de vida quanto para torná-la menos capaz. Não são todos os encontros que potencializam nossa existência, neste encontro há a reconfiguração e a criação, evidente, de novas relações que transformam nossas relações anteriores. Também podemos perceber nossa força de sentir reduzida e, por consequência, nossa capacidade de perceber e pensar. Signos de aumento de potência e de diminuição não se equivalem, mas são ambos, afectos. Pois bem, se os signos interferem intimamente na estratégia de abertura do pensamento, a potência dos afectos (modos de sentir diversos) e das percepções – que também são diferentes –, então, estas novas experiências nos permitem refletir sobre os próprios signos.

Não obstante, as normas sociais são entrelaçadas com mecanismos de controle, correção e vigilância que direcionam a vida e nossos corpos para o sentido daquilo que é enunciado como “normal” e “anormal”. São fluxos que nos adaptam à ordem sociocultural. Segundo Deleuze, somos máquinas desejanças. E não é somente no sentido metafórico, é literal. Somos máquinas acopladas em outras máquinas, interpelados por fluxos, tudo em nós cria, corta, separa, absorve etc. Estamos em constante processo de trocas comunicativas e, literalmente, significativas. Em *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (1995, vol. 1, p. 8) afirmam categoricamente:

nosso corpo é uma usina. Como, para estes autores, as relações e subjetividades são movimentos e fluxos constantes, nós também o somos. Juntamo-nos a estes fluxos, produzimos como átomos, formando moléculas que se sobrepõem, decompõem, justapõem. Estamos nestes fluxos e produzimo-los também. Este movimento é sempre de expansão, sedimentando-se por cima, algo engolindo outro algo. Pode parecer muito confuso, mas é nessa premissa que Deleuze e Guattari desconstruem o princípio da identidade. Essas partículas moleculares se juntam e formam coisas, elas adquirem ordem e a capacidade de manter-se. Aqui é onde nos encontramos: as máquinas desejanter criam o organismo – o corpo é um elemento dentro dessa máquina social.

Indubitavelmente, como vimos discutindo, a mídia interfere quase que diretamente nas produções de subjetividades contemporâneas, apontando modelos ideais de corpos, de símbolos corpóreos e estilos de vida. Um supermercado de *lifestyles*. Apresentam e fazem circular, inclusive, os modelos e ideias de tatuagens.

Não obstante, muitos sites voltados para o assunto, como o brasileiro “Mundo das tatuagens”<sup>12</sup> possuem um local de busca, um filtro, onde é possível filtrar a procura pelas tatuagens de acordo com interesse pré-determinado: fotos, *cover ups*<sup>13</sup>, desenhos, significados. Em outro lugar o filtro oferece opções como “tatuagens femininas” “tatuagens masculinas” e “ambos os sexos”. Existe também a possibilidade de filtrar pelo local do corpo que se deseja tatuar: barriga, atrás da orelha, braços e costas, costela, coxa, dedo, mão, nuca, ombro, panturrilha, pé, peito, perna, pescoço, pulso, tornozelo e virilha. Ou seja, especificam-se os lugares e “o quê” exatamente tatuar; além disso, o dispositivo separa as tatuagens de acordo com a normatização de gêneros: “tatuagens masculinas” x “tatuagens femininas”. Da mesma maneira que as questões de gêneros normativos aprisionam o indivíduo na binaridade homem versus mulher e masculino versus feminino, sem entender as complexas relações sócio-históricas intrínsecas neste processo, as mídias voltadas à cultura da tatuagem estão longe de superar essa dicotomia; ao

---

<sup>12</sup> <https://mundodastatuagens.com.br/>. Acesso em 03/04/2017.

<sup>13</sup> Usa-se o termo “*cover up*”, literalmente “cobrir”, quando se procura tatuagens para cobrir alguma já feita que não transmita mais sensações prazerosas ou que acione memórias indesejadas. Pode-se também cobrir tatuagem quando a estética dela, com o passar dos anos, já não agrada ou quando ela está com traços abertos, borrões, desbotamentos etc. Entretanto, existem alguns cuidados, pois a tatuagem nova, feita por cima, precisa, obviamente, cobrir a anterior, logo, o desenho terá que ser maior, os tons mais escuros e alguns traços da tatuagem anterior podem aparecer. Existe uma diferença entre tatuar sobre uma pele sem uma tatuagem e sobre a pele em que já exista uma: a cicatrização será diferente. As linhas da nova tatuagem deverão aproveitar as linhas antigas, devem-se definir os pontos de luz e matizar os tons mais frios como azul ou verde.



contrário, atuam no sentido de reforçá-la. Ainda existe muito caminho para a compreensão da performatividade de gênero e suas relações com o corpo que incluem, sobretudo, as escolhas que fazemos sobre ele.

Quando me refiro à performatividade de gênero, busco em J. Butler (2003, pp. 25-55) o arcabouço necessário para a compreensão. Segundo a autora, somos submetidos compulsoriamente a direções heteronormativas, assim que se distingue o sexo biológico do bebê na barriga da mãe: se possuir um pênis, será um homem; e assim, por questões reprodutivas, econômicas e sociais, a criança será induzida a se comportar como um homem com todo o aparato simbólico e moral que está incluso na performatividade de “ser homem”. E assim também é com o bebê que possui uma vagina. Para subverter essa ordem é necessário desfazer as amarras estabelecidas entre sexo, gênero e desejo. Existe uma maquinaria responsável por sustentar esses signos que geram essa performatividade (Butler, 2003): existe um problema nesses sites que, além de encerrarem os gêneros na binaridade, contribuem para o rol do controle quanto às nossas escolhas, confundindo e limitando nosso sexo, nosso gênero e manejando nossos desejos. Raramente alguém atenta para esses detalhes, visto que muitas pessoas que entraram nos estúdios em que estive estavam com os desenhos a serem tatuados retirados da internet, ou seja, definidos por estes dispositivos.

Esta, aliás, é uma questão cara quanto ao processo de desconstrução<sup>14</sup> de gênero e do machismo. Não são em todos os estúdios, mas apenas em alguns, onde o movimento de pessoas é majoritariamente de homens heterossexuais (tanto de profissionais, quanto de clientes), que existe a neblina densa das piadas sexistas, machistas e até homofóbicas. Por outro lado, não é de espantar o exemplo do site “Almanaque Digital de Tatuagens”.<sup>15</sup> Trata-se de um site brasileiro bem organizado com todas as revistas da marca “Almanaque Digital de Tatuagens” em formato digital disponíveis para download ou apenas visualizações. Possui galeria de tatuagens com os maiores tatuadores do mundo e suas especialidades. Mas o que impressiona são as capas das revistas. Ao acessar a galeria de revistas, deparamos com as capas dos almanaques digitalizados, todas coloridas, com chamadas de entrevistas com grandes tatuadores, vendas de produtos que tem relação com o mundo da tatuagem, propaganda de marcas de tinta etc. Mas existe uma questão: salta aos olhos de qualquer um o uso do corpo da mulher, sensualizado e tatuado para as capas.

São mulheres seminuas, em poses *sexys* com tatuagens e cabelos diferentes.

---

<sup>14</sup> Desconstrução no sentido de “decomposição” de Jacques Derrida. Costuma-se atribuir o termo à “demolição”, mas é equivocado, tendo em vista que não se destrói o que está ali, intacto, dentro dos cânones interpretativos que já foram, outrora, comuns, mas “sair fora deles”, desconstruí-los.

<sup>15</sup> <http://www.almanaquedigital.com.br/wp/>

O apelo é claro: hipersexualização do corpo feminino para vender esta arte e técnica – a da tatuagem. Digo vender porque a tatuagem está ali como bem de consumo, desejada e comprada. Imitada. Homens aparecem raramente nas capas; quando aparecem, são representados com vestidos, sérios, reflexivos e reproduzindo padrões de virilidade. Em outra capa, é estampado um casal heteronormativo: a mulher aparece seminua e ele tampa seus seios com um teclado de computador com uma expressão na face que sugere o texto “meu deus, uma mulher (a minha) nua”. Mas o que mais surpreende é que, enquanto homens raramente aparecem nas capas, as mulheres são frequentes e aparecem mesmo das pernas para baixo, com a calcinha abaixada.

FIGURA 1

CAPAS DAS REVISTAS DIGITALIZADAS DO ACERVO DO ALMANAQUE DIGITAL DE TATUAGEM





Fonte: Página do acervo digital de revistas do Almanaque Digital de tatuagem.<sup>16</sup>

Isso não surpreende, tendo em vista que a sociedade é culturalmente separada entre homem e mulher e essa cultura distribui signos e significados que sustentam esse binarismo. Desde crianças, somos culturalmente educados para direcionar nossos desejos nesse duplo arquétipo “homem e mulher”, ou seja, somos condicionados a adotar e escolher o gênero dentre os que são socialmente atribuídos a nós, e que são heteronormativos. É nos apropriando das categorias de gêneros que nos apresentamos ao mundo e somos socialmente reconhecidos, mas sabemos que essa questão binária de gênero, embora reforçada a todo instante por dispositivos culturais, tem sofrido duras críticas de intelectuais, pesquisadores e militantes envolvidos em movimentos sociais a favor do não binarismo e a favor da liberdade/respeito/visibilidade de identidade de gênero não “normativo”. Basta fazer uma busca na internet sobre “mulheres tatuadas”. Majoritariamente os sites são voltados para julgamentos sobre o corpo feminino tatuado, outros sites são listas de “belas mulheres tatuadas”, outros são sites de “mulher para mulher” que dão “dicas” de como tatuar-se sem ser julgada. “A escolha do desenho” (dicas para que as mulheres peçam conselhos aos maridos, namorados, mães e pais para que não façam uma escolha infeliz sobre o desenho a ser tatuado), “local credenciado”, etc. O controle precisa ser garantido: pode-se imaginar o quão subversivo se mulheres pudessem fazer suas escolhas livremente sobre seus próprios corpos?

Por outro lado, algumas mulheres no século XIX eram tatuadas à força para que pudessem virar atração nos circos de entretenimento *freak show* ou estavam passando, juntamente com seus maridos/namorados tatuadores, dificuldades fi-

<sup>16</sup> <http://www.almanaquedigital.com.br/wp/almanaque-digital-de-tatuagem/>. Acesso abril de 2017.

nanceiras e acabavam tatuando-se para que angariassem dinheiro com o entretenimento à custa de seus corpos tatuados. Segundo Leusa Araújo (2005), a entrada das mulheres tatuadas nos circos e espetáculos, final do século XIX, início do século XX, trouxe mais beleza aos circos do que choque. A lista de nomes que ficaram famosos: La Belle Irene, Edith Burchett, Artoria Gibbons, Miss Stella. A mais célebre foi Betty Broadbent, conhecida como *Lady Tattoo*, que começou a sua carreira no final dos anos de 1920, no *Ringling Bros. Barnum & Bailey Circus*, e exibiu-se até 1967.

Essas mulheres, embora por contextos diferentes e alguns perpassados por abusos e controles de seus corpos, romperam com fluxos de preconceitos e proporcionaram para as mulheres das gerações seguintes a possibilidade de explorar o campo profissional da tatuagem e o universo relacionado a ela. Diante das perspectivas e julgamentos ao corpo feminino, cabe a nós, mulheres, dar rumos e direcionamentos livres aos nossos desejos, principalmente quanto ao controle de nossos corpos. O cuidado de si primeiro, a escolha para si, para depois lidar com o fora, com o que nos é externo. Independentemente da forma com que julgam o corpo feminino tatuado, deve-se criar para nossos corpos uma maneira de existir positiva e vibrátil sem que fluxos e agenciamentos de controle nos tirem os domínios e a liberdade do devir-mulher.

#### FONTES DE PESQUISA

##### ENTIDADES

Estúdio Alucinação: Bairro Mansour; Uberlândia.

Estúdio Blessed: Center Shopping Uberlândia; Bairro Tibery; Uberlândia.

Estúdio Tinta Preta: Bairro Centro; Uberlândia.

Estúdio Sala 3: Bairro Brasil; Uberlândia.

##### ONLINE

<http://super.abril.com.br/saude/tatuagens-melhoram-seu-sistema-imunologico/>. Acesso: junho de 2017

<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2011/05/franca-devolve-a-nova-zelandia-ca-beca-mumificada-de-guerreiro-maori-1.html>. Acesso: junho de 2017.

<http://memoriasantista.com.br/?p=1428>. Acesso: junho de 2017

<http://revistapegn.globo.com/Como-abrir-uma-empresa/noticia/2016/05/como-abrir-um-estudio-de-tatuagem.html>. Acesso: junho de 2017

<http://alchemytattoo.com/>. Acesso: junho de 2017

<http://super.abril.com.br/blog/cienciamaluca/homens-acham-que-mulheres-tatuadas-sao-mais-faceis/>. Acesso: junho de 2017

<https://extra.globo.com/casos-de-policia/agredida-por-marido-que-confundi-com-atriz-porno-mulher-se-joga-de-predio-no-df-21429134.html>: Acesso: junho de 2017

<https://wiki.bme.com/index.php?title=File:Labelleirene.jpg> Acesso: junho de 2017

<https://wiki.bme.com/index.php?title=File:Edithburchett1.jpg>. Acesso junho de 2017.  
<http://www.anb.org/articles/20/20-01906.html>; Acesso junho de 2017.  
<http://www.almanaquedigital.com.br/wp/>. Acesso junho de 2017.  
<https://br.pinterest.com/toughlovestudio/tattoo-jokes-quotes-sayings/?lp=true>. Acesso junho de 2017.  
<https://mundodastatuagens.com.br/>. Acesso em abril de 2017.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araujo, Leusa. *Tatuagem, piercings e outras mensagens do corpo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- Bourdieu, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Butler, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- Foucault, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- Guattari, Félix. *Caosmos: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- Guattari, Félix; Rolnik, Suely. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, [1986] 2011.
- Mifflin, Margot. *"Bodies of Subversion: A Secret History of Woman and Tattoo"*. Nova York: Power House Books, 2013.
- Pires, Beatriz Ferreira. *O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem*. São Paulo, Editora Senac São Paulo, 2005.
- Portal Priceonomics. *"O Rise and Fall of Circus Freakshows"*. Disponível em: <https://priceonomics.com/the-rise-and-fall-of-circus-freakshows/>. Acesso em junho de 2017.
- Rodrigues, Apoenan. *Tatuagem: dor, prazer, moda e muita vaidade*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006
- Rolnik, Suely *Cartografia sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Editora Sulina, [2006] 2011.

**Artigo recebido em 15/06/2017; aprovado para publicação em 13/07/2017**

**RESUMO:** Este artigo é uma breve cartografia sobre o corpo feminino tatuado desde os eventos de entretenimento denominados como circos de *freaks show*, comuns nos Estados Unidos e na Europa no final do século XIX e início do XX, até os dias atuais. Também é uma cartografia das maneiras de subjetivação da mulher que faz uso de signos como a tatuagem. Doravante, permite-se a análise dos dispositivos de controle e dos fluxos desejantes da máquina social, estes entendidos pela égide de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que oferecem os elementos necessários para o campo social para controlar os anseios, sentimentos e desejos das mulheres em relação ao próprio corpo e sua liberdade com ele. Este artigo é, sobretudo, um incentivo à liberdade do devir-mulher e seu corpo.

**PALAVRAS-CHAVE:** tatuagem, corpo, mulher, subjetividade.

**ABSTRACT:** This article is a brief cartography about tattooed female body since entertainment events known as freak show circuses, common in the United States and Europe in the late nineteenth and early twentieth century, up to the present day. It is also a cartography of the laws of subjectivation of the woman who makes use of signs like a tattoo. Henceforth, it is possible to analyze the control devices and the desirable flows of the social machine, understood by the aegis of Gilles Deleuze and Félix Guattari, who offer the necessary elements for the social field to control the yearnings, feelings and desires of women in relation to his own body and his freedom towards him. This article is, above all, an incentive to the freedom of the woman and her body.

**KEYWORDS:** tattoo, body, woman, subjectivity.

## **Sexualidade, amor e moral no anarquismo espanhol: reflexões a partir de Lucía Sánchez Saornil**

THIAGO LEMOS SILVA

Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia, professor do Centro Universitário de Patos de Minas e pesquisador do Nephispo (Núcleo de Estudos e Pesquisas em História Política). e-mail: thiagols@unipam.edu.br

Em nossos centros, [...] basta um jovem se enfrentar com alguém do sexo contrário que a questão sexual surge como que por encanto e a liberdade de amar torna-se o único tema da conversa (Saornil, 2015, p. 49-50).

**E**ste fragmento de Lucía Sánchez Saornil<sup>1</sup> nos oferece um termômetro para que possamos mensurar o lugar único ocupado pela sexualidade nas campanhas gestadas no interior do anarquismo espanhol desde os primeiros anos de 1920, momento este marcado por um verdadeiro *frenesi* de conferências, livros, opúsculos, folhetos, novelas e revistas especializadas nos temas afins. Em íntima conexão com as ideias de maternidade consciente, controle da natalidade e planejamento familiar, assistimos ao surgimento de um número significativo de

---

<sup>1</sup> Lucía Sánchez Saornil nasceu em 13 de dezembro de 1895, em Madrid. Oriunda de uma família proletária formou-se de modo autodidata. Em 1914, com 19 anos, publicou seu primeiro poema de inspiração modernista, intitulado “Nieve”, no semanário *Avante*, de Ciudad Rodrigo. Em 1918 participou como militante ativa do ultraísmo, sendo a única poetisa a publicar nas revistas deste movimento estético de vanguarda. Em fins da década de 1920, por causa do aumento dos conflitos laborais na Telefônica, onde trabalhava como telefonista, vinculou-se à central de orientação anarcossindicalista CNT. Ao lado de Mercedes Comaposada e Amparo Poch y Gascón, ela foi uma das iniciadoras de *Mujeres Libres*. Com a derrota para Franco, Lucía se exilou na França, de onde retornaria cerca de três anos depois. Durante o franquismo, manteve-se completamente desligada das atividades políticas. Lucía morreu em 2 de junho de 1970 em Valencia, vitimada por um câncer de pulmão. Ver: Borrás (2014); Casamitjana (1996a); Goutte (2011); Miguel, Rotischelli, Silva (2015).

escritos que pregam o fim da atividade sexual como função exclusivamente reprodutora, do casamento monogâmico indissolúvel e da dupla moral, advogando em seu lugar métodos anticoncepcionais para que homens e mulheres pudessem gozar plenamente de sua sexualidade, do amor livre e de uma nova moral sexual.

Como, entretanto, a militância libertária construiu suas práticas e discursos no que se refere à sexualidade, amor e moral? As diferenças entre homens e mulheres são percebidas e tematizadas de que maneira? Quais rupturas e continuidades podem ser evidenciadas em decorrência do ingresso da perspectiva feminina no debate sobre a questão sexual, terreno até então monopolizado por um olhar essencialmente masculino? E, mais, em que medida este projeto mantém ou subverte a ordem patriarcal vigente naquele contexto?

Tomando como ponto de partida os ditos e escritos de Lucía Sánchez Saornil sobre “A questão feminina em nossos meios”<sup>2</sup>, uma série de cinco artigos escritos e publicados pela autora no periódico barcelonês *Solidaridad Obrera*, em fins de 1935, ou seja, no contexto que precede a guerra e a revolução espanhola em 1936, o presente artigo busca, na direção aberta pelos estudos de gênero, interrogar a historicidade do lugar da sexualidade, em especial a feminina, no movimento anarquista e anarcossindicalista espanhol na década de 1930. Este lugar constituirá um ponto de partida incontornável para o trabalho posteriormente desenvolvido pela autora na organização *Mujeres Libres* ao longo de quase três anos.

## SEXUALIDADE

Nas primeiras décadas do século XX, o anarquismo e o anarcossindicalismo espanhol constituem-se num vigoroso movimento de massas, colocando-se à frente de uma série de greves, atos, motins e insurreições, com o objetivo de preparar a classe operária para o processo revolucionário que daria fim ao capitalismo e ao Estado, erigindo em seu lugar uma sociedade em que todos e todas seriam livres e iguais. Embora tradicionalmente a ideologia libertária tenha apresentado uma crítica multidimensional do poder, reconhecendo a existência da dominação de gênero, ao privilegiar, entretanto, a dominação de classe, acabou-se por entender que o fim da segunda acarretaria automaticamente no fim da primeira, o que, por seu turno, relegou a luta das mulheres a um estatuto secundário.

Nesse sentido, a despeito da forte penetração anarquista no mundo operário, chegando a fundar sindicatos (*CNT-Confederação Nacional do Trabalho*), organizações específicas (*FAI- Federação Anarquista Ibérica*), grupos juvenis (*FIJL- Federação*

---

<sup>2</sup> Estes artigos, somando-se a outros, foram recentemente traduzidos e organizados por mim para o português. Ver: Saornil (2015). Usarei esta edição para referenciar as citações ao longo de meu artigo.



*Ibérica das Juventudes Libertárias*), dentre outras instituições, que contavam com milhões de trabalhadores e trabalhadoras, as questões de classe sobrepunham-se às questões de gênero, de tal modo que acabavam por aceitar e naturalizar a dupla dominação das mulheres operárias nas diversas instâncias do movimento libertário.

Vi muitos lares, afirmou Lucía, não de simples confederados, mas de anarquistas regidos pelas mais puras normas feudais [...] Na sua imensa maioria, os companheiros, com exceção de uma meia dúzia de bem orientados, tem uma mentalidade contaminada pelas mais características aberrações burguesas. Enquanto reivindicam contra a propriedade, são os mais furibundos proprietários. Enquanto se erguem contra a escravidão, são os amos mais cruéis. Enquanto vociferam contra o monopólio, são os mais encarniçados monopolistas (Saornil, 2015, p. 33).

Com objetivo de reverter tal situação, nos anos de 1920, iniciou-se um amplo projeto de reforma sexual. O referido projeto buscava equacionar a questão sexual e, dentro desta, a questão feminina, a partir de um enfoque que abarcasse os múltiplos campos da vida social, que vão desde a incorporação da mulher como força de trabalho igual ao homem até uma maior inserção das mulheres nas diversas instâncias políticas no movimento libertário, passando pela libertação sexual da mulher.

Recolhendo e ressignificando o legado de Thomas Malthus, em consonância com sua ideologia ainda em fins do século XIX, Helena Andrés Granel (2008) explicita que os e as anarquistas entendiam que fome, epidemias e guerras não eram resultados de um desequilíbrio gerado pela progressão geométrica da população, por um lado, e a progressão aritmética das subsistências, por outro. Muito pelo contrário, entendiam que tais fenômenos decorriam da desigualdade social criada pelo modo de produção capitalista. Entendendo que o crescimento populacional entre as famílias operárias favorecia o *status quo*, na medida em que multiplicava as doenças, barateava a mão de obra e ainda fornecia soldados para lutarem nas guerras, libertários e libertárias entenderam que o controle da natalidade deveria se converter em uma questão chave na mudança revolucionária.

Para tanto, advogaram a utilização de métodos anticonceptivos e não a abstinência sexual, como o fazia Malthus. O reconhecimento, aliás, de que as mulheres tinham o mesmo direito que os homens a exercerem livremente sua sexualidade, levaram os e as anarquistas a divulgarem um sem fim de métodos que pudessem evitar gravidezes não desejadas. Nas páginas de revistas como *Estudios*, *Nuevos Tiempos* ou *Generación Consiente*, o público leitor poderia tomar conhecimento de métodos anticoncepcionais tanto masculinos, como o coito *interruptus*, a capota americana e o condão resistente; quanto femininos, como o ogino, a absorvita e o *pesario securitas*.

Ante à procriação irrefletida e inconsciente, que reduzia a mulher a condição de máquina destinada a fabricar uma prole numerosa e pobre, a militância libertária irá investir na ideia de procriação refletida e consciente, construindo um contexto favorável para que as mulheres pudessem escolher onde, quando e com quem teriam seus filhos e filhas<sup>3</sup>. Essa era uma das condições básicas para que a sexualidade feminina fosse liberada de sua dimensão reprodutiva e alcançasse sua dimensão recreativa.

Como indica Richard Cleminson (1996), esses esforços iam ao encontro da opinião de que a repressão sexual era um dos principais dispositivos de poder e dominação dos homens, em geral, e das mulheres, em particular. Daí a necessidade de aboli-los como condição indispensável para a emergência e consolidação de relações mais liberadas e integradas entre os gêneros, segundo a concepção anárquica. Tal estratégia é corroborada por Lucía quando, em diálogo com seus interlocutores, coloca em relevo a seguinte constatação:

Mesmo que, conseguido meu primeiro objetivo, poderia dar meu trabalho por encerrado, porém não o farei assim, decidida como estou – é uma aspiração que data de longo tempo – a trabalhar sem descanso para conseguir a incorporação definitiva da mulher em nosso movimento. Não quis deixar de lado nenhuma circunstância, fato ou atuação sem assinalar em que medida podem ser proveitosos ou perniciosos para a realização de nossos fins em relação às mulheres. Duas manifestações – uma muito discreta de M. R. Vázquez e outra, concretíssima desta valente mulher que é Maria Luisa Cubos – impeliram-me a um tema que apaixona o mundo atualmente – o sexual –; tão estreitamente ligado ao que vem nos ocupando que diria que um é fundamento do outro (Saornil, 2015, p. 48).

Apesar das rupturas introduzidas pela reforma sexual anarquista em relação aos valores dominantes, que são significativas se considerarmos o fato de que a Espanha de princípios do século XX ainda vivia sob a rígida e conservadora moral católica, é possível evidenciar também muitas continuidades em relação a estes mesmos valores. Com efeito, a adesão à teoria da diferenciação sexual, muito em

---

<sup>3</sup> No entanto, é necessário assinalar o registro ambíguo no qual se inscreve este discurso sobre a maternidade consciente. Se, por um lado, ele reconhece os direitos reprodutivos da mulher, na medida em que questiona a identificação entre sexualidade e procriação, por outro, acaba reforçando a naturalização do papel materno como uma função essencialmente biológica, visão esta compartilhada praticamente em uníssono pela maioria esmagadora do movimento libertário. Acerca desta visão, Lucía escreveu: “a mulher não é mais do que uma matriz tirânica que exerce suas influências obscuras até os últimos recantos do cérebro; toda vida psíquica da mulher é subordinada a um processo biológico, e tal processo biológico não é outro que o da gestação”. “Nascer, sofrer, morrer”, dissemos num artigo anterior. A ciência veio modificar os termos, sem alterar a essência desse axioma: “Nascer, gestar, morrer” (Saornil, 2015, p. 44-45).

voga na época, reforçou igualmente, porém, diferentemente a dupla moralidade ao estabelecer ideias distintas sobre a sexualidade feminina e masculina.

Na senda da trilha aberta pelo processo tardio de modernização capitalista na Espanha, Gregório Maraño (1929), dentre outros, temeroso com o que chamava de “masculinização” ou “virilização” da mulher, propôs-se a esclarecer o que viria a ser a verdadeira essência feminina, em conformidade com a teoria da diferenciação sexual, que veio substituir a teoria da inferioridade sexual. Partindo da ciência médica oitocentista, mas, ao mesmo tempo, indo além dela, Maraño operou a sexualização completa do organismo humano, buscando comprovar que os distintos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres correspondiam às suas diferenças sexuais, localizadas tanto nos órgãos primários (genitália, aparelho reprodutivo etc.) quanto nos órgãos secundários (cérebro, sistema endócrino etc.). Tal como sintetizou Lucía Sánchez Saornil,

frente ao dogma da inferioridade intelectual da mulher levantou-se o da diferenciação sexual. Já não se discute como no século passado, se a mulher é superior ou inferior; afirma-se que é diferente. Já não se trata de um cérebro de maior ou menor peso ou volume, mas de uns corpinhos esponjosos, chamados glândulas de secreção, que imprimem um caráter peculiar à criatura, determinando seu sexo e com este, suas atividades no campo social (Saornil, 2015, p. 44).

Inscrevendo-se na continuidade da crítica feminista de fins da primeira metade do século XX, os estudos de gênero tiveram nas décadas posteriores o mérito de sistematizar a ideia que as diferenças entre mulheres e homens decorrem menos de uma determinação biológica do que de uma criação cultural. Nesse sentido, Joan Scott esclarece que

seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas como aquelas que encontram um denominador comum, para as diversas formas de dominação [...]. O gênero torna-se, antes, uma maneira de indicar construções sociais – a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e as mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (Scott, 1999, p. 75).

A associação de diferentes características à natureza feminina e outras à natureza masculina a partir de fatores biológicos no credo marañoniano não é um dado evidentemente fortuito. Muito pelo contrário, ela revela como que, baseada nas premissas de suposta neutralidade do saber médico, a teoria da diferenciação sexual buscou provar que a identidade de gênero de mulheres e homens era de-

terminada pelo seu sexo, escondendo de modo sofisticado uma hierarquia extremamente rígida acerca dos seus papéis e definindo previamente quais tarefas cada um e cada uma deveriam assumir na sociedade. Enquanto os homens, naturalmente dotados de altivez, coragem e razão, deveriam adentrar o espaço público, assumir cargos de liderança na política ou então colocar-se à frente do competitivo mundo do trabalho, as mulheres, naturalmente dotadas de submissão, passividade e afeto, deveriam permanecer confinadas no espaço privado, adotando a responsabilidade pela criação dos filhos e tomando conta do lar.

À luz de Joan Scott, podemos compreender a tentativa de Marañon em homologar sexo e gênero, como se existisse uma relação de causa e efeito entre ambos, não como uma simples constatação objetiva de um fenômeno natural, mas antes, como a expressão de uma convenção social, que nos remete à sociedade burguesa espanhola em vias de constituição na aurora do século XX. Nesse sentido, não haveria nada na “natureza feminina” que habilitasse a mulher para a maternidade, o casamento e o labor doméstico etc.; nem nada na “natureza masculina” que habilitasse o homem para o trabalho remunerado, a política, a ciência etc. Embora o médico-endocrinologista dissesse que a mulher não era inferior, mas sim, diferente do homem, suas posições mostram até que ponto suas incursões científicas estavam comprometidas com interesses extra-científicos que estão na base do novo/velho regime patriarcal em solo espanhol.

Partindo de exemplos históricos de vida e/ou obra de mulheres que se dedicavam ao trabalho, à ciência e exigiam seu lugar na sociedade, Lucía denuncia a teoria da diferenciação sexual, até então cuidadosamente ocultada sob o doce invólucro da objetividade científica, que visava provar a incapacidade feminina para exercer outro papel que não o de mãe-esposa-dona de casa. Tais fatos levaram-na a uma (re)consideração acerca da origem da diferença entre homens e mulheres.

Que a mulher é diferente? De acordo. Embora talvez essa diversidade não se deva tanto à natureza, como ao meio ambiente em que se desenvolveu. É curioso que, quando se extraíam tantas consequências da teoria do meio na evolução das espécies, esta seja completamente esquecida quando se trata da mulher. Considera-se a mulher atual como um tipo acabado, sem levar-se em conta que não é mais do que o produto de um meio permanentemente coativo e é quase certo que, restabelecidas no possível as condições primárias, o tipo se modificaria ostensivamente, burlando, talvez, as teorias da ciência que pretendem defini-la (Saornil, 2015, p. 44).

Apesar das críticas de Lucía, as obras de Gregório Marañon obtiveram uma ampla ressonância nos meios libertários. Santiago Valentí Camps, anarquista que tem em Marañon um interlocutor privilegiado, por exemplo, aplicando sua teoria da diferenciação sexual à sexualidade feminina, dizia que a mulher contava com

“uma maior sensibilidade para as coisas, um sentido mais estético e até um maior pragmatismo” (Camps *apud* Barrado, 2003, p. 124). Embora o referido autor se autointitulasse “um defensor das mulheres”, é forçoso levar em conta até que ponto a sedução pelo caráter supostamente objetivo da ciência presente em seu pensamento encobria o papel subalterno das mulheres nas múltiplas instâncias de um movimento ainda predominantemente masculino. Tal incoerência foi captada pela militante libertária com uma clareza incontornável, a qual não podemos nos furtar de trazer à tona a fim de evidenciar sua acuidade.

O que verdadeiramente me assusta é que companheiros que se chamam de anarquistas, alucinados, talvez, pelo princípio científico sobre o qual se pretende estar assentado o novo dogma sejam capazes de sustentá-lo. Frente a eles, assusta-me essa dúvida: se são anarquistas, não são sinceros; se são sinceros, não são anarquistas (Saornil, 2015, p. 46-47).

Posicionamentos como estes limitaram significativamente a envergadura do ambicioso projeto ao qual se propunham os anarquistas. Na senda da trilha aberta pela teoria da diferenciação sexual, o confinamento no espaço privado, a falta de formação técnico-profissional e a sua visão como sujeito passivo da atividade sexual criaram um contexto no qual a mulher estava longe de ser tomada como igual ao homem.

## AMOR

Segundo Martha Ackelsberg (2005), as novas atitudes dos e das anarquistas para com a sexualidade tiveram um efeito considerável sobre o que compreendiam por amor e os relacionamentos conjugais que se desdobrariam dele. Tanto homens quanto mulheres dentro do movimento anarquista e anarcossindicalista espanhol enfatizavam que o amor deveria ser livre. Na visão libertária, a monogamia era produto de uma sociedade capitalista, que tomava a mulher como se fosse uma propriedade privada do homem, que ele poderia explorar livremente, seja para perpetuação da prole, seja para satisfação do seu desejo sexual.

Em diversos momentos, nos deparamos com artigos que associam monogamia, casamento e prostituição. Nesta perspectiva, o sentido de posse do homem sobre a mulher tornava a fronteira entre o casamento e a prostituição tênue, diferenciando-se por um único motivo: enquanto a esposa é propriedade de apenas um homem, a prostituta é propriedade de vários. No trecho que reproduzimos abaixo, Lucía Sánchez Saornil retoma e realça essa dimensão.

Sabe [...] com que objetivo foi criada a mulher, com que objetivo foi educada a mulher durante mil anos? Exclusivamente para excitar os sentidos do macho; para

este lhe dizer que para isto nasceu e que para isto lhe encaminhou toda a vida. Seu único horizonte era, e ainda não deixou de ser, o prostíbulo ou o matrimônio, ambos entrelaçados. Assim pôde dizer Charles Albert, em “Seu Amor Livre”: “Suponham que uma cortesã ao invés de exercer seu comércio na rua, está mais segura para encontrar todos os dias, na mesma hora, o mesmo cliente. Assim, o homem teve o tipo tão habitual de mulher obrigada a casar-se [...]”. Em torno desta solução única, giraram todas suas atividades (Saornil, 2015, p. 38-39).

Lucía nunca desenvolveu uma teoria sobre o amor livre, como haviam feito muitos outros e outras anarquistas. Nas poucas linhas que dedicou ao tema se limitou a assinalar o que já havia sido escrito. No lugar do casamento monogâmico indissolúvel, ela advogava a união livre, quer dizer, a capacidade de homens e mulheres escolherem voluntariamente suas companheiras e companheiros sem dar satisfação à Igreja ou ao Estado. Neste tipo de enlace, o único critério a ser levado em conta eram os sentimentos que unem o casal, os quais, quando cessam de existir, podem resultar na sua separação.

O relativo silêncio da autora no que se refere ao tema é sintomático de sua concepção de que o amor livre na sociedade capitalista é algo mais difícil de aplicar na prática do que de conceber na teoria. Apesar de reconhecer a importância da tópica para a libertação sexual da mulher, Lucía Sánchez Saornil se restringe a sublinhar os efeitos que tinham para o seu engajamento político no movimento libertário. Ao abordar o tema, a anarquista mantém uma postura extremamente claudicante, seja porque não o enfrenta diretamente (“não vou tratar o tema em si”) seja porque não se sente apta para abordá-lo (“outros são os chamados a fazê-lo com mais competência”).

Claudicância esta que vai de encontro com a audácia que caracteriza os poemas que escreveu sobre a sexualidade feminina durante sua juventude<sup>4</sup>, quando, sob o pseudônimo de Luciano de San Saor<sup>5</sup>, eu lírico masculino que fala a um interlocutor feminino, a autora rompe com a concepção platônica de amor, típica do modernismo novecentista, e explora a temática do amor paixão, inaugurada pela estética vanguardista vinculado ao ultraísmo. Na sua produção poética nos anos 1910 e 1920, diferentemente da sua produção ensaística nos de 1930, refuta explicitamente o ideal feminino que representa a mulher como objeto amado de simples veneração, e, em seu lugar, constrói uma feminilidade outra, alçando a mulher como sujeito ativo do desejo sexual.

---

<sup>4</sup> Sobre sua produção poética, conferir Casamitjana (1996).

<sup>5</sup> O fato de Lucía Sánchez Saornil se ocultar (ou se revelar) sob o pseudônimo de Luciano de San Saor levou a historiografia literária a duas interpretações diferentes no que concerne a sua escritura poética: a primeira entende que se trata de uma criação estética alheia a toda e qualquer confissão sentimental; a segunda o toma como expressão literária de suas inclinações lésbicas. A esse respeito ver: Anderson (2001) e Arguelles (2008).

Se dermos um passo além, justamente onde Lucía prudentemente se detivera, vamos nos deparar em nosso caminho com uma série de questões, que gostaria de formular para que possamos avançar na discussão: qual o motivo desta claudicância em abordar diretamente a sexualidade feminina, contrariamente ao que fazia com tanta naturalidade quando de sua juventude? Se a dominação sobre as mulheres passa pela sexualidade, sua emancipação também não deveria logicamente se iniciar por aí? As mulheres não teriam, afinal de contas, o mesmo direito ao prazer sexual que os homens? Ao realizar um breve balanço das campanhas em prol do amor livre nos anos precedentes, o tom lacônico com o qual a anarquista o encerra parece nos apontar para alguma direção.

É lamentável, mas as campanhas em prol de uma maior liberdade sexual nem sempre foram bem compreendidas [...]. Com efeito, baseada geralmente em alguns folhetos nem sempre escritos por pessoas competentes, toda a cultura sexual de nossos jovens reduziu-se a alguns conhecimentos rudimentares de fisiologia (Saornil, 2015, p. 49).

Passada a empolgação, acentuadamente marcada pela curiosidade inicial de um tema desconhecido pelo público operário, já era hora de constatar que as implicações suscitadas por estas campanhas foram completamente opostas àquelas esperadas, quando de seu início. Para além da qualidade ruim do material editado, da falta de capacitação dos conferencistas e da ausência de maturidade juvenil, a anarquista sugere um fator adicional. Vejamos no que ele consiste.

[Os homens] interpretaram a ordem da liberdade como um convite ao excesso e cada mulher que passa ao lado um objeto de seus apetites. [...] Por isso é comum entre eles a ideia de que a potência genital é o expoente mais genuíno da sexualidade e ignoram, em troca, como ela pode ser canalizada para atividades de valor ético mais elevadas. Liberdade para eles é o contrário do controle. E nada mais. Aí termina o problema. Frente à mulher seguem pensando, em geral, o mesmo que seus antepassados (Saornil, 2015, p. 49).

Por meio de caminhos perversos e insidiosos, a teoria da diferenciação sexual fez avançar nos meios libertários a imagem de que os homens são os sujeitos ativos, ao passo que as mulheres são os objetos passivos da atividade sexual. De fato, não encontramos nenhum argumento entre os homens de que as mulheres devam manter a castidade até o casamento, viver com um único companheiro até o resto de suas vidas ou apenas se relacionarem sexualmente apenas para fins reprodutivos, no entanto, é necessário sublinhar até que ponto o amor livre para as mulheres era visto como um fim em si mesmo ou apenas como um meio para que os homens se beneficiassem dele para mera satisfação de seu apetite sexual.

A propósito do posicionamento crítico de Lucía aos regimes “heterocráticos”, Mary Nash assinalou que esta postura é debitária muito mais “da sua experiência vital enquanto lésbica do que seu desafio anarquista ao discurso da domesticidade” (Nash, 1999, p. 143), experiência esta sugerida por algumas pessoas com as quais conviveu, mas também fortemente negada por outras que compartilharam do seu convívio<sup>6</sup>. Sem querer nem poder entrar na improdutiva querela que visa ora “tirar”, ora “colocar” Lucía no “armário”, penso ser mais interessante questionar a própria ideia de “armário”, ou seja, questionar, junto com Michel Foucault (1999), o dispositivo da sexualidade como forma de identificação e sujeição dos indivíduos nos jogos de poder e dominação no Ocidente moderno desde o século XVIII.

Portanto, pouco importa a este historiador saber se a autora era heterossexual, homossexual ou bissexual. A própria Lucía, aliás, era do entendimento que “para a união de dois seres bastava o livre consentimento de ambos” e denunciava que “a intromissão pública no ato carnal [era] a tradução de uma função simples e natural em um acontecimento espetacular de categoria pornográfica” (Saornil, 2015, p. 76-77).

#### MORAL

A ênfase do anarquismo espanhol na libertação sexual das mulheres como um componente potencialmente revolucionário significou, em certo sentido, um ataque à moralidade vigente na católica e ultraconservadora Espanha nas primeiras décadas do século XX. Enquanto os sacerdotes daquela instituição “abençoavam” as mulheres castas, associando-as à imagem da Santa Maria, “excomungavam” as mulheres que tinham uma vida sexual, associando-as à imagem da pecadora Eva.

A ideia de que a expressão sexual era um elemento extremamente importante para o desenvolvimento feminino, estimulou muitas mulheres anarquistas a buscarem estabelecer relacionamentos mais livres e oxigenados do que o habitual. Com efeito, muitas recusaram a institucionalização do casamento religioso ou civil, abriram mão das uniões monogâmicas e praticaram o controle da natalidade por meio do uso de métodos contraceptivos.

Entretanto, como já vimos, a adesão acrítica e irreflexiva em torno da teoria que se pretendia científica da diferenciação sexual, ao invés de questionar, robusteceu a imagem dos homens como sujeitos ativos e a imagem das mulheres como

---

<sup>6</sup> Enquanto Suceso Portales e Sara Berenguer (Ackelsberg, 2005, p. 268), companheiras de militância em *Mujeres Libres*, afirmam que Lucía era lésbica, Elena María Samada Baroso e Helena Calvillo Samada, que conviveram com ela por quase trinta anos no período do franquismo, negam isso (Borras, 2015, pp. 64-68).



objetos passivos da atividade sexual. Este imaginário reconstruiu de modo similar, ainda que recorrendo as outras fontes, a dupla moral sexual, revelando segundo Lucía como “que no transcórrer dos séculos, o mundo masculino tem oscilado, frente à mulher, entre dois conceitos extremos: da prostituta à mãe, do abjeto ao sublime, sem deter-se no estritamente humano: a mulher” (Saornil, 2015, p. 45).

Os impactos dessa nova/velha dupla moral no interior da *CNT*, da *FAI* e, principalmente, da *FIL*, onde estas práticas ocorriam com mais intensidade, são sensíveis quando analisamos os desafios políticos enfrentados por estas mulheres. A dificuldade em estabelecer uma moralidade pública não dependente da moralidade privada impedia as mulheres de exercer sua sexualidade desligada dos esquemas forjados pelo patriarcado. Disso testemunham as reações habituais das mulheres anarquistas diante de suas experiências frustradas de amor livre.

Arguta observadora da realidade, Lucía resenha três delas. De acordo com a autora, a primeira incide na entrega incondicional ao homem, “caminho pelo qual a mulher não demora muito em ser reduzida a um brinquedo dos caprichos masculinos”, tornando-se uma espécie de extensão destes. A segunda passa pelo desancamento, no qual a mulher “se retrai decepcionada e acaba saindo de nossos meios” (Saornil, 2015, p. 50). Exceção a esta regra, são as poucas mulheres que, por terem uma “personalidade forte”, tiveram a audácia de desafiar a dupla moral. Tendo aprendido “a mensurar por si próprias o valor das coisas próprias” (Saornil, 2015, p. 50), arriscaram a desfrutar plenamente tanto do amor livre quanto da militância política. Isso não significou, entretanto, que estas últimas estivessem livres dos julgamentos dos homens anarquistas que, de modo implícito e explícito, tomavam sua vida sexual como forma de desqualificá-las moralmente.

Em virtude disso, Lucía pondera que “pretender introduzir nossas jovens de hoje no campo da liberdade amorosa sem nenhuma preparação cultural e ética diferente, tal como a entendem os jovens, é ingênuo disparate” (Saornil, 2015, p. 50). Uma vez que os homens ainda se mostraram incapazes de superar os “preconceitos que a sociedade acumulou [...] em seu espírito e psicologia”, iniciar desse modo a liberdade sexual para as mulheres equivaleria a “romper torpemente [...] o equilíbrio de suas vidas” (Saornil, 2015, p. 50).

Na visão de Lucía Sánchez Saornil, a superação dos impasses sobre a sexualidade feminina no interior do anarquismo espanhol passava pela criação de uma nova moral, na qual a mulher deveria ser vista como uma companheira em pé de igualdade e não como mero objeto sexual do homem. Nessa direção, lembra que a autonomia econômica, social, política e, principalmente, sexual, deveria ser a pedra de toque da ideologia libertária.

[...] o anarquista [...] que pede sua colaboração à mulher para obra de subversão social, deve reconhecer nela uma igual, com todas as prerrogativas de sua individualidade. E é por isso, precisamente, que eu acredito que não é ele quem deve

estabelecer as funções da mulher na sociedade, por mais elevadas que as considere. Ser anarquista, repito, é deixar que a mulher atue no uso de sua liberdade, sem tutelas nem coações (Saornil, 2015, p. 55).

Enunciado pouco mais de seis meses antes da eclosão da Guerra Civil e da revolução social na Espanha em 19 de julho de 1936, o posicionamento sustentado pela anarquista ganha importância na medida em que sedimenta as bases teórico-práticas em torno das quais irá se instituir e estruturar *Mujeres Libres*, organização criada por ela, Mercedes Comaposada e Amparo Poch y Gascón, que chegou a mobilizar cerca de vinte mil mulheres trabalhadoras na “dupla luta” pela sua emancipação de classe e de gênero durante a guerra e a revolução espanhola.

Como uma organização de, por e para mulheres, *Mujeres Libres* buscou estabelecer uma série de ações para modificar a curto e longo prazo a situação das trabalhadoras ao longo de quase três anos. Ao lado da criação da revista homônima (da qual existem 12 números), dos programas de alfabetização, cursos técnico-profissionais, creches anexas à fábricas, restaurantes populares, campos de treinamento militar, a referida organização foi pioneira no estabelecimento de projetos no campo sexual, tal como a divulgação de métodos contraceptivos, a prática do aborto, cursos de maternidade consciente e, não menos importante, os libertatórios da prostituição, que visavam acabar com a exploração sexual feminina e, ao mesmo tempo, permitir com que estas mulheres tivessem uma outra profissão.

Embora no decorrer do próprio processo, muitos destes projetos tenham tido seu potencial diminuído por causa da sobreposição dos interesses bélicos aos interesses revolucionários, é difícil não concordar com Margareth Rago, quando esta diz que

muitas décadas depois, salta à vista o pioneirismo de suas propostas, muitas das quais foram incorporadas e são hoje amplamente praticadas em nossa sociedade, sobretudo nos setores sociais voltados à crítica do autoritarismo em suas práticas cotidianas. Outros pontos, a exemplo do aborto e da prostituição, ainda são feridas abertas em nosso mundo e as respostas oferecidas hoje ainda estão muito aquém do patamar estabelecido por esses revolucionários nos anos vinte e trinta (Rago, 1999, p. 1189).

Para finalizar, cumpre aqui evocar a atualidade de Lucía Sánchez Saornil, que foi “alma de *Mujeres Libres*”, segundo a feliz expressão de uma de suas integrantes, Sara Berenguer (2004, p. 239). Sua constatação de que a questão sexual é uma questão política fundamental, nos leva a apontá-la, em parte, como antecedente da política sexual do feminismo da segunda onda, nas décadas de 1960 e 1970. Para além das diferenças, mais classista na primeira e menos nas segundas, notamos que a sua luta se encontra com a das mulheres que vieram depois dela,

ao reivindicar o desafio das relações de poder que se mantinham no espaço privado, direitos reprodutivos e livre expressão da sexualidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackelsberg, Martha. *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*. Oakland: AK Press, 2005.
- Anderson, Andrew A. “Lucía Sánchez Saornil, poeta ultraísta”, *Salina: Revista de Lletres*, nº 15, 2001
- Berenguer, Sara. *Entre el sol y la tormenta*. Valencia: Eixam Ediciones, 2004.
- Arguelles, Nuria Capdevilla. *Autoras inciertas: voces olvidadas de nuestro feminismo*. Madrid: Horas y Horas la editorial, 2008.
- Barrado, Jesus M. Montero. “Anarco-feminismo en España”, in: *La revista Mujeres Libres antes de la Guerra Civil*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo, 2003.
- Borrás, Antonia Fontanillas. “Introducción”, in: Borrás, Antonia Fontanillas & Muñoz, Pau Martinez (org.). *Lucía Sánchez Saornil: poeta, periodista y fundadora de Mujeres Libres*. Madrid: Lamalatesta, 2014.
- Casamitjana, Rosa Maria Martín. “Introducción”, in: Casamitjana, Rosa Maria Martín (org.). *Lucía Sánchez Saornil-Poesía*. Valencia: IVAM/PRE-TEXTOS,1996a.
- Casamitjana, Rosa Maria Martín. (org.). *Lucía Sánchez Saornil-Poesía*. Valencia: IVAM/PRE-TEXTOS,1996b.
- Cleminson, Richard. “Beyond Tradition and Modernity. The cultural and sexual politics of Spanish anarchism”, in: Graham, Helne; Labany Jo. (org.). *Spanish Cultural Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Foucault, Michel. *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- Goutte, Guillaume. *Lucia Sanchez Saornil, poétesse, anarchiste et féministe*. Paris: Éditions du Monde libertaire, 2011.
- Granel, Helena Andrés. Anarquismo y Sexualidad. *Germinal: revista de estudios libertarios*, nº. 5, Madrid, 2008.
- Marañón, Gregorio. *Tres ensayos sobre la vida sexual: Sexo, trabajo y deporte, Maternidad y feminismo, Educación sexual y diferenciación sexual*. Madrid: Biblio-teca Nueva, 1929.
- Miguel, Giuliana; Rotischelli, Michele; Silva, Thiago Lemos. “Lucía Sánchez Saornil: vida e obra de uma ‘Mujer Libre’”, in: Saornil, Lucía Sánchez. *A questão feminina em nossos meios*. Santiago/São Paulo: Biblioteca Terra Livre/Editorial Eleuterio, 2015.
- Nash, Mary. Rojas. *Las mujeres republicanas en la Guerra Civil*. Madrid: Taurus, 1999.
- Rago, Luzia Margareth. “‘Es que no es digna la satisfacción de los instintos sexuales?’: amor, sexo e anarquia na Revolução Espanhola”, in: Simpósio Nacional de História, 20, 1999, Florianópolis. História: fronteiras. *Anais do XX Simpósio da Associação Nacional de História*. São Paulo: Humanitas – FFLCH-USP/ANPUH, 1999.

Saornil, Lucía Sánchez. *A questão feminina em nossos meios*. Santiago/São Paulo: Biblioteca Terra Livre/Editorial Eleuterio, 2015.

Scott, Joan. Gênero: uma categoria útil na análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, jul./dez., 1990, pp. 5-22.

**Artigo recebido em 22/05/2017; aprovado para publicação em 24/07/2017**

**RESUMO:** Tomando como ponto de partida os ditos e escritos de Lucía Sánchez Saornil sobre “A questão feminina em nossos meios”, uma série de cinco artigos escritos e publicados pela autora no periódico barcelonês *Solidaridad Obrera*, em fins de 1935, ou seja, no contexto que precede a guerra e a revolução espanhola em 1936, o presente artigo busca, na direção aberta pelos estudos de gênero, interrogar a historicidade do lugar da sexualidade, em especial a feminina, no movimento anarquista e anarcossindicalista espanhol na década de 1930, lugar este que constituirá um ponto de partida incontornável para o trabalho posteriormente desenvolvido pela autora na organização *Mujeres Libres* ao longo de quase três anos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anarquismo. Gênero. Sexualidade.

**ABSTRACT:** Considering the speeches and writings of Lucía Sánchez Saornil about “The matter of Woman in our fields”, a series of five articles written and published by the author in the newspaper *Solidaridad Obrera*, from Barcelona, at the end of 1935, in the context which precedes the war and the revolution in Spain in 1936, this article intends to seek, considering the open direction by gender studies, to question the historicity of the place of sexuality, especially the feminine, in the anarchist and anarcho-syndicalist Spanish movement in the 1930s. This place will constitute an essential starting point for the work subsequently developed by the author in the *Mujeres Libres* organization over almost three years.

**KEYWORDS:** Anarchism. Gender. Sexuality.

## Imaginário sobre corpos desviados no jornal *Folha Universal*

WELLTON DA SILVA DE FATIMA

Mestrando em Estudos da Linguagem pela Universidade Federal Fluminense  
(LAS/CAPES). e-mail: welltonsilva@id.uff.br

### INTRODUÇÃO

**E**ste trabalho se fundamenta no aparato teórico-metodológico da Análise de Discurso de linha francesa inaugurada a partir dos estudos de Michel Pêcheux. A proposta principal é produzir uma reflexão sobre o imaginário que se constitui sobre corpos não heterossexuais e não cisgêneros, o qual se materializa nos dizeres da coluna “Antes e depois” do jornal *Folha Universal*, tendo pressupostas as noções do funcionamento discursivo do/no religioso na mídia quando os temas em questão são gênero e/ou sexualidade.

Para tanto, fazemos uma breve discussão sobre o funcionamento do discurso religioso e da religiosidade na mídia, trazemos algumas questões sobre as igrejas neopentecostais, especificamente sobre a Igreja Universal do Reino de Deus e sua crescente apropriação das mídias. Em seguida, destacamos alguns elementos que contribuem para a reflexão a respeito do gênero e sexualidade em uma perspectiva discursiva. Finalmente, procedemos à análise do *corpus*, o qual se constitui de enunciados recortados de uma edição do jornal *Folha Universal*, da Igreja Universal do Reino de Deus, em que se tematizam gênero e sexualidade em forma de narrativa e de relato de experiência.

### REFLEXÕES ACERCA DO OBJETO

#### 1. A IGREJA E O JORNAL

A *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) pode ser considerada uma fiel representante da corrente cristã neopentecostal brasileira, não somente por ser a primeira igreja no país a se caracterizar de acordo com essa nova proposta de relação com o divino, mas por ser, ainda hoje, uma das maiores instituições religiosas do país ainda em potencial de crescimento.

A igreja dispõe atualmente de diversos canais de mídia dentre os quais destacamos o Jornal *Folha Universal*, objeto de nosso estudo, canais de rádio, e até uma emissora de TV aberta, a *Rede Record*, que, embora não esteja registrada no nome da IURD, tem como dono Edir Macedo, o principal nome e maior autoridade religiosa da instituição.

Entendemos, a partir disso, que a IURD considera as mídias importantes no seu fazer religioso que, por sua vez, consiste na prática da evangelização: “todas as pessoas do mundo têm que conhecer a Palavra de Deus”. A comunidade religiosa se amplia na medida em que se conquistam mais fiéis, seja tendo a mídia como ferramenta, seja pelo corpo a corpo nas ruas, por exemplo, em que os fiéis procedem à distribuição das edições semanais do jornal somado a um convite de visita à IURD mais próxima.

Essa relação com as mídias, no entanto, não se inaugura com a IURD. É possível afirmar que a relação de que tratamos encontra uma memória na Reforma Protestante como *acontecimento discursivo*<sup>1</sup>. Basta lembrar que popularizar a leitura da Bíblia (entendida aqui como uma entrada para a ampla comunicação) era um dos carros-chefes do movimento que inaugura as igrejas evangélicas, como hoje são compreendidas.

A respeito disso, afirma-se que

a história dos evangélicos está ligada, desde o seu início no século XVI, mais que a dos católicos romanos, às novas tecnologias de comunicação social. Surgindo como uma força minoritária dentro do campo religioso católico romano, e aliados à modernidade, os evangélicos precisaram criar, desde cedo, estratégias para ganhar adeptos e aumentar seu rebanho na guerra contra outras modalidades de cristianismo [...] (Campos, 2003, p. 148).

O jornal *Folha Universal*, portanto, se constitui como um desses meios pelos quais a IURD pretende disseminar a sua doutrina e angariar mais fiéis para suas igrejas.

A prática da evangelização é o meio pelo qual os fiéis tomam as ruas para falar ao próximo a Palavra de Deus. A Palavra a ser entregue, tradicionalmente, no meio cristão, vem adjunta a uma forma impressa: um panfleto ou um santinho. Compreendemos que o jornal funciona como uma espécie de panfleto, pois é durante as evangelizações nas ruas e nas portas das igrejas que ocorre a sua distribuição de maneira gratuita e deliberadamente relacionada a difundir as ideias da

---

<sup>1</sup> Pêcheux (2015 [1983]) define essa noção como o “ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” (p. 16). Para nós, a Reforma Protestante irrompe deslocando o funcionamento do religioso e possibilitando novas discursividades.

igreja, aquilo que ela prega.

Muitos estudos em Análise de Discurso têm se dedicado à compreensão do discurso jornalístico em suas modalidades. Destacamos, para auxiliar na reflexão pretendida, um deles pela importância e atualidade que a ele se pode conferir. Nele, Mariani (1996) discute a relação entre narrativa, memória e discurso jornalístico com o intuito de observar a eficácia dessa relação no âmbito do político a respeito do comunismo e dos comunistas.

Sobre essa modalidade de discurso, a autora diz que “[...] o discurso jornalístico, enquanto forma de manutenção de poder, atua na ordem do cotidiano, pois além de agendar campos de assuntos sobre os quais os leitores podem/devem pensar, organiza direções de leituras para tais assuntos” (Mariani, 1996, p. 106). Para a autora o poder de que se fala é, em grande medida, o poder político. Para nós, sobretudo, esse poder está relacionado a certo estatuto pelo qual se busca atualizar a veracidade da narrativa religiosa e dos riscos (por parte dos sujeitos) da não adequação à doutrina que se prega.

O jornal *Folha Universal*, nessa perspectiva, funciona organizando os assuntos e as direções desses assuntos para o seu leitor. Resta dizer que o leitor cotidiano desse jornal possui uma relação de identificação com ele: pode ser um fiel da própria IURD, ou de outras igrejas, ou alguém interessado em conhecer/seguir a doutrina religiosa.

A IURD mantém por meio do jornal e de outras mídias uma relação pela qual se presentificam para os fiéis/leitores a narrativa religiosa e os valores morais da igreja sem, no entanto, precisar obrigatoriamente enunciar a questão religiosa. Desse modo, o jornal versa sobre muitos assuntos, dentre eles, moda, vida cotidiana, tecnologia e artes. No entanto, os dizeres que circulam nessas notícias, artigos etc., embora não enunciem de forma explícita a lógica religiosa cristã, também não a confrontam – resguardadas as contradições.

Isso nos faz compreender que a identificação que se dá entre o leitor e o jornal ocorre por vias da prática da evangelização. Não obstante, essa prática se encontra diluída nos dizeres ali enunciados, tal como é pressuposto no funcionamento do discurso jornalístico.

No dia-a-dia, o leitor comum nem sempre tem como perceber os processos de filiação de sentidos, i. e., os deslocamentos e re-alojamentos de memória, reforçando a ilusão de unidade e transparência na relação das multiplicidades do presente e das indicações do que pode vir a ser (Mariani, 1996, p. 106).

Os dizeres do jornal funcionam ideologicamente inscritos no domínio do religioso, embora seu funcionamento seja imaginariamente projetado como o discurso jornalístico, igualmente autoritário em sua tipologia (Orlandi, 1987), em que

fala a voz do especialista, portanto, incontestável. Nesse caso, o especialista (a colunista do jornal) também fala em nome de Deus, pois fala em nome da IURD que, por sua vez, se apresenta como representante do divino no plano temporal.

Sobre os temas abordados pelo jornal, interessa-nos especificamente o momento em que se enuncia sobre gênero e sexualidade – questões contra as quais a religiosidade, principalmente a cristã, historicamente tem se colocado, em virtude de sua moralidade específica. Sem a pretensão de recuperar a forma como essa relação se deu na história, contentamo-nos em salientar na análise alguns pontos, para nós, importantes.

Partiremos do pressuposto de que a relação entre Igreja e sexualidade não se dá de forma harmônica, mas marcada por um confronto ideológico acentuado e não menos contraditório. É dessa forma também que a sexualidade aparece enunciada no jornal *Folha Universal*.

Ao colocar a sexualidade como tema, mesmo sendo um tabu histórico no âmbito do religioso, o jornal atua no direcionamento dos sentidos, organizando-os sob a lógica pela qual funciona a instituição religiosa que assina o folhetim, no caso, a IURD. Essa organização, no entanto, não se dá de forma neutra, ela é parte integrante da leitura possível, já que atua nos processos de circulação dos sentidos. A respeito desse processo, destacamos que

encontra-se, no discurso jornalístico, uma discursivização do cotidiano que se apaga para o leitor [...] e é nesta discursivização – um falar *sobre* de natureza institucional – que os mecanismos de poder vão tanto distribuindo os espaços de dizeres possíveis como silenciando, localmente, o que não pode e não deve ser dito. (Mariani, 1996, p. 106).

Ao organizar esses mecanismos do que pode e não pode ser dito, consequentemente o jornal atua ainda no estatuto da relação com os objetos simbólicos que os fiéis, na condição de leitores, mantêm no fazer da interpretação.

É dessa forma que buscamos compreender os pontos aqui levantados em uma edição do Jornal *Folha Universal*, na qual há uma matéria específica em que os sentidos sobre gênero e sexualidade se inscrevem. Antes disso, no entanto, traremos alguns pontos que interessam a este trabalho no que se refere às questões de gênero e sexualidade sob o ponto de vista discursivo.

## 2. OS CORPOS: O GÊNERO E A SEXUALIDADE

Trabalhamos a noção de corpo na perspectiva da interpretação, isto é, de como um determinado corpo e suas características, inscrito em uma rede de me-



mória, é capaz de produzir significação sendo, portanto, um objeto simbólico passível de ser interpretado. Tal como são pensados os conceitos, por exemplo, de língua, de gestos e até de voz na Análise de Discurso, refletimos sobre o corpo em seu aspecto material, bordado pelo simbólico e passível de significância.

Compreendendo que a formação social em que estamos inscritos é majoritariamente constituída pela ótica da heterossexualidade e da *cisgenereidade*<sup>2</sup>, e que essas, pela forma como a história se inscreve, se apresentam como normas sociais a serem seguidas, partimos do pressuposto de que os corpos dos sujeitos, no exercício de sua sexualidade, se constituem em relação à *heteronormatividade*: identificando-se com ela, ou rompendo, ainda que minimamente, com seu modo de operar. Na perspectiva da Antropologia, Foster (2001) diz que

por heteronormatividade, entende-se a reprodução de práticas e códigos heterossexuais, sustentada pelo casamento monogâmico, amor romântico, fidelidade conjugal, constituição de família (esquema pai-mãe-filho(a)(s)). Na esteira das implicações da aludida palavra, tem-se o heterossexismo compulsório, sendo que, por esse último termo, entende-se o imperativo inquestionado e inquestionável por parte de todos os membros da sociedade com o intuito de reforçar ou dar legitimidade às práticas heterossexuais (p. 19 *apud* Miranda, 2010).

No esquema posto pela heteronormatividade excluem-se muitas das possibilidades de vivência da sexualidade e de relação com a identidade de gênero que possa existir para o sujeito. Ela pressupõe a lógica binária de gênero, segundo a qual homem e mulher são categorias estanques, defendendo que no caminho entre essas categorias não há possibilidades outras.

Essa lógica binária é também dada a partir de efeitos de sentido, ou seja, a diferença entre os gêneros é construída discursivamente, “efeito de um processo de interpelação complexo e contraditório” (Zoppi-Fontana, 2013) e é também através desse complexo e contraditório modo pelo qual os sujeitos são interpelados que refletimos sobre os sentidos produzidos no que se refere à sexualidade.

Há, no funcionamento das instituições, defesas deliberadas da hegemonia da heterossexualidade. Compreendemos, portanto, que as instituições, tais como as igrejas, que aqui mais nos interessam, se constituem a partir de um regime heterossexista, isto é, funcionando pela manutenção da heterossexualidade como sentido hegemônico no que se refere ao desejo sexual.

---

<sup>2</sup> Um termo relativamente novo nos estudos de sexualidade que está sendo utilizado para designar pessoas não transexuais. Aquelas cujo gênero está identificado com o sexo de nascimento.

Esse regime [de gênero das sociedades ocidentais contemporâneas] é heterossexual, e implica coerção, condicionamento, repressão a partir do momento em que se acha ameaçado. As instituições velam por ele, chamando, segundo os casos e os momentos, de “pecado”, “crime”, “doença mental”... O feminismo do final do século XX resume tudo isso com a palavra “heterossexismo” (Bard, 2013, p. 140, colchetes nossos).

Derivando do modo como se compreende a construção discursiva dos sentidos sobre as identidades de gênero e sobre as sexualidades, postulamos que há, na perspectiva do trabalho simbólico de interpretação, o funcionamento eficaz de um imaginário que, ao longo da história, vai se constituindo sobre os corpos dos sujeitos. Os corpos em sua materialidade e dissintonia, portanto, são elementos importantes para a compreensão de como um determinado sujeito é significado em determinada formação social. Se, por um lado, esse imaginário se projeta sobre os sujeitos heterossexuais e cisgêneros de maneira heterogênea, como se daria essa projeção imaginária sobre aqueles corpos que funcionam segundo uma lógica afastada do semanticamente estável, convocando para a interpretação um sentido que era, até pouco tempo, imprevisível?

Para refletir um pouco sobre o objeto que propomos analisar, é necessário retornar a alguns elementos que remontam aspectos da constituição dos sujeitos não heterossexuais e não cisgêneros e, ainda, dos sentidos sobre eles/elas.

Alguns autores têm se dedicado à questão da sexualidade na perspectiva discursiva, dentre eles, é possível destacar, para o entendimento de uma história recente, Ferrari (2006), analisando o imaginário sobre os homossexuais nas revistas em uma pretensa relação com a AIDS.

O autor diz que “naquela década, para se falar do sujeito homossexual e do seu estilo de vida, falava-se, necessariamente, em doença, em pecado e em crime” (Ferrari, 2012, p. 10). Essa época são os anos 1980, período ao qual o autor se dedica a analisar.

Compreendemos que essas dimensões que aponta Ferrari (a da doença, a do pecado e a do crime) funcionam discursivamente através de uma memória que constitui o imaginário do que é ser homossexual. A medicina, a religião e o jurídico, respectivamente, são discursos pelos quais os corpos não-heterossexuais ganham significação.

O imaginário de que falamos se constitui na contradição da lógica binária de gênero que, por sua vez, se constitui na ilusão da homogeneidade do que é ser um homem ou uma mulher e, ainda, na ilusão de que não há nada para além dessas duas possibilidades.

No entanto, na forma como são discursivamente construídas as posições de homem e mulher há elementos para refletir sobre como outras manifestações de

gênero e sexualidade podem ser significadas, ditas ou mal ditas. Bard (2013), ao refletir sobre a virilidade no espelho das mulheres, diz que “sua eficácia (a do espelho) repousa na interiorização precoce das normas de gênero, que modelam em seguida o desejo” (Bard, 2013, p. 116). Nesse sentido, embora orientação sexual e identidade de gênero sejam questões distintas e independentes uma da outra, no imaginário que se tem sobre gênero e sexualidade elas se constituem juntas e são interdependentes, de acordo com o modelo hegemônico cisgênero e heterossexual.

Todavia, sendo a sexualidade uma das formas pelas quais o desejo se coloca em prática, no decorrer da história há deslocamentos na maneira de pensá-la que advém da percepção de outra posição, da insurgência de novos sentidos possíveis. Essas novas possibilidades de significar o corpo surgem, em grande medida, a partir dos movimentos de mulheres que colocam no âmbito do público e da discussão coletiva a pauta dos seus corpos e de sua sexualidade. “No final do século XX, uma outra maneira de ver o gênero – que se torna conceito central do pensamento feminista – aparece: dissociando mais fortemente do que no passado o sexo e o gênero, assim como o sexo e a sexualidade [...]” (Bard, 2013, p. 117).

É perpassando esses movimentos, então, que vão se tornando possíveis outras maneiras de se perceber o gênero e a sexualidade para além da determinação da medicina, do jurídico e do religioso. No entanto, os sentidos sobre a doença, a criminalidade e o pecado, conforme demonstramos na nossa análise, continuam constituindo o imaginário do que é estar fora da lógica heteronormativa.

Tendo exposto algumas breves reflexões iniciais acerca da nossa abordagem do gênero e da sexualidade em uma perspectiva discursiva, explicitaremos o aparato teórico-metodológico pelo qual propomos esta análise.

#### PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

A Análise de Discurso, conforme expõem seus principais teóricos, é uma disciplina que se constitui no entremeio das ciências humanas e sociais, mobilizando três regiões do conhecimento (Linguística, Marxismo e Psicanálise), em prol de uma nova proposta de leitura na qual há um deslocamento de algumas concepções, tais como língua, sujeito e história. Conforme disserta Mariani (1996),

a AD se propõe a discutir e a definir a linguagem e a natureza da relação que se estabelece com a exterioridade, tendo em vista seu objetivo principal de compreender os modos de determinação histórica dos processos de produção dos sentidos na perspectiva de uma semântica de cunho materialista (Mariani, 1996, p. 21).

A língua, portanto, é pensada a partir de sua relação com aquilo que vem

da história, ou seja, como os sentidos são produzidos e inscritos em uma determinada materialidade. Essas noções são atravessadas pela psicanálise no sentido de propor conceitos que pressuponham o funcionamento do inconsciente. Para a Análise de Discurso não há um sujeito pleno, dono de seu dizer, pois este é afetado pela instância do inconsciente.

Ao colocar-se na perspectiva materialista, a teoria também trabalha com a noção de interpelação pela Ideologia, conforme propõe Althusser (1974). Pêcheux, em seu esforço teórico, trabalha a noção de Ideologia como estrutura-funcionamento, fornecendo para o sujeito as evidências na construção dos sentidos. De acordo com o autor:

É a ideologia que fornece as evidências pelas quais 'todo mundo sabe' o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc... evidências que fazem com que uma palavra ou enunciado 'queiram dizer o que realmente dizem' e que mascaram, assim, sob a 'transparência da linguagem' aquele que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados (Pêcheux, 1995 [1975], p. 160).

É através do funcionamento da Ideologia que “todo mundo” sabe o que é, por exemplo, um homem e uma mulher. É dessa forma que a noção de discurso, à diferença de outras disciplinas de interpretação, se define como “efeitos de sentidos (e não transmissão de informação) entre os interlocutores” (Pêcheux, 2014 [1969], p. 82). Orlandi, relendo Pêcheux (1988 [1975]), diz que “essa relação se complementa com o fato de que [...] não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido” (Orlandi, 2013, p. 17).

Nessa proposta de leitura, somos levados a pensar, mediante a interpelação pela ideologia, sobre o estatuto da interpretação. A respeito disso, Orlandi diz que

o fato mesmo da interpretação, ou melhor, o fato de que não há sentido sem interpretação, atesta a presença da ideologia. Não há sentido sem interpretação e, além disso, diante de qualquer objeto simbólico o homem é levado a interpretar, colocando-se diante da questão: o que isto quer dizer? (Orlandi, 2013, p. 45).

Dentre diversos conceitos e noções importantes, destacamos algumas que serão preciosas para a reflexão que pretendemos. Ainda sobre a Ideologia, a Análise de Discurso compreende que seu funcionamento também se dá em caráter “regional”, em sua concretude, através das formações ideológicas.

Compreende-se, então por que em sua materialidade concreta, a instância ideológica existe sob a forma de *formações ideológicas* [...] que, ao mesmo tempo, possuem

um caráter 'regional' e comportam posições de classe: os 'objetos' ideológicos são sempre fornecidos ao mesmo tempo que a 'maneira de se servir deles' – seu sentido [...] (Pêcheux, 1995 [1975], p. 145).

As formações ideológicas, portanto, organizam a forma concreta do funcionamento da Ideologia. Afetados pela ideologia no nível regional das formações ideológicas, os sujeitos podem ou não, por exemplo, identificar-se com outras formas de expressão do gênero para além de homem e mulher, a depender de como se constitui essa lógica em sua formação social.

Outra noção importante é a de formação discursiva, compreendida como em consonância, no nível do discurso, das formações ideológicas. Pêcheux define essa noção como “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo espaço da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito [...]” (Pêcheux, 1995 [1975], p. 160).

Também é cara ao nosso trabalho a noção de formações imaginárias, pela qual estão projetadas as relações de sentido, de força e os mecanismos de antecipação. Dessa noção, operando junto ao conceito de tipologia discursiva (Orlandi, 1987), observamos sobretudo as relações de força, através das quais “podemos dizer que o lugar a partir do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz” (Orlandi, 2013, p. 39).

Dessa forma, e visando uma proposta de leitura que vá além do conteúdo, nos colocamos diante dos corpos como objetos simbólicos e, portanto, passíveis de se inscreverem em redes de memórias e serem interpretados. Aliás “[...] a Análise de Discurso visa a compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos” (Orlandi, 2013, p. 26). Investigamos a questão do trabalho simbólico principalmente no que se refere ao caráter material da linguagem, ou seja, através dos enunciados, afinal “a língua, do ponto de vista da AD, constitui a base material de processos discursivos, que [...] são processos de produção de significação fortemente articulados com processos sócio-históricos” (Mariani, 1996, p. 29).

Amparados pelo aparato teórico sobre o qual discorreremos, ainda que brevemente, passamos à nossa análise.

#### ANÁLISE: CORPOS DESVIADOS E O IMAGINÁRIO POSSÍVEL NA MÍDIA PELO DISCURSO DA IURD

Corpos desviados, para nós, são aqueles cujos gestos, expressões e performances não se inscrevem em uma rede de memória própria de uma formação social majoritariamente cis/heteronormativa e identificada com a lógica binária de gênero. Ou seja, são corpos desviados do padrão de identidade de gênero e de

orientação sexual, constituídos fora da ilusão de que não há possibilidade de sentido no caminho, historicamente apagado, entre o feminino e o masculino e vice-versa.

A questão que nos move ao analisar a matéria “Eu agia como um homem para me sentir segura” da edição 1150 do Jornal *Folha Universal*, que circulou entre 20 e 26 de abril de 2014, é compreender como a mídia impressa religiosa, significada no religioso e no jornalístico, fornece elementos para a constituição de um imaginário sobre os corpos desviados.

A matéria, em sua chamada principal, faz um convite para que o leitor “saiba o que levou a bela Juliana Aires a ser tão agressiva e a ter adotado comportamentos masculinos”. O editorial vem acompanhado de imagens de duas fases distintas da vida de Juliana: em uma, ela se veste de acordo com o que se entende por roupas de homem, e na outra, ela se veste de acordo com o que se entende por roupas de mulher. Um “antes e depois”, respectivamente, tal como pressupõe o nome da coluna.

Este espaço “Antes e depois” não comparece no jornal todas as semanas. Apesar de o periódico ser semanal, a coluna é publicada como uma espécie de editorial especial, embora se encaixe “no modo de dizer ao leitor” que corriqueiramente se constitui no interior do jornal. Há algumas repetições em relação a outras colunas, na forma como a matéria se delinea.

Uma dessas repetições nas quais estamos observando um modo de operar peculiar do jornal reside na “insistência” em trazer a exposição do referente discursivo mesclado aos relatos de experiência de quem se fala. Ou seja, o colunista divide o seu dizer com o dizer de Juliana e com o dizer sobre Juliana, que é de quem se fala. Os três juntos constituem o dizer da coluna.

Observemos a primeira sequência discursiva recortada da matéria:

SD1: “‘Eu te odeio porque você se transformou em um monstro’. Essa foi a gota d’água para a universitária Juliana Aires, de 25 anos, querer mudar de vida. A sobrinha que ela criou desde pequena, disse isso depois de ter sido agredida por ela. Com um histórico de carência, complexo de inferioridade, envolvimento com drogas e agressões físicas, Juliana, em um momento de raiva, bebeu vinho pensando ser o sangue da própria sobrinha e do namorado dela. Um episódio que ela lembra com muita dor. ‘Ouvi uma voz que falava para matá-la enquanto ela dormia. Na hora não consegui, mas a voz insistia.’ E para não cometer um ato pior, Juliana decidiu mudar da cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, abandonou a faculdade e foi embora para Morro Redondo, cidade próxima, para a casa do tio. Mas, depois de ‘cair na real’, a estudante pediu ajuda para a mãe, que, desesperada, levou a filha a um sanatório.” (*Folha Universal*, edição 1150, 20-26/04/2014).

Atentemos, na sequência discursiva acima, para a distribuição entre os dizeres do colunista e os dizeres da pessoa de quem se fala. Compreendemos que

essa prática se dá como um testemunho religioso, uma espécie de relato de experiência em que o fiel conta a provação sofrida ou a benção recebida no intuito de renovar a fé da comunidade através da experiência vivenciada.

Estando a comunidade representada, nessa circunstância, pelo leitor/fiel, a organização desses dizeres na forma como eles se constituem atua produzindo o efeito de verdade: além da voz do jornalista, em que fala o saber do especialista, e da voz do religioso (a IURD), em que fala a voz de Deus, há também a voz de Juliana, em que fala a voz da experiência vivida. Esse efeito de verdade decorre da tipologia discursiva (Orlandi, 1987): o discurso jornalístico e o discurso religioso são modalidades de discurso autoritário, tendendo a estancar a polissemia e anular a reversibilidade de posições (nesse caso em relação ao leitor/fiel). Compreendemos, além disso, que o testemunho religioso como um relato de experiência, constituindo-se no interior dessas condições de produção imediatas, caracteriza-se, igualmente, como um discurso autoritário, fato a partir do qual, para o leitor, é criado um imaginário de experiência individual, portanto incontentável e inequívoca.

Gostaríamos de destacar ainda nessa primeira sequência discursiva a forma como vai se delineando a utilização dos substantivos, dos adjetivos e dos verbos, os quais esquematizamos no quadro abaixo. Compreendendo que essas três classes gramaticais são, na ordem da língua, fundamentais para a estruturação sintática das sentenças; portanto, para a compreensão do texto, entendemos, em consonância com a Análise de Discurso, que a sintaxe não é indiferente ao sentido e que a forma material dessas classes gramaticais atua no estatuto da interpretação alimentando um imaginário que se fundamenta em memórias sobre o corpo tal como discutimos no item “reflexões acerca do objeto”.

Observemos, na tabela a seguir, algumas dessas marcas discursivas que se inscrevem a partir dos processos de substantivação/adjetivação e pelos operadores verbais seguidos de seus complementos:

medicina/psicologia	criminalidade	espiritualidade/ religiosidade/sentimento
monstro	transformou	odeio carência
complexo de inferioridade	ter sido agredida	
envolvimento com drogas		
bebeu vinho pensando ser o sangue da própria sobrinha		lembra com muita dor
	momento de raiva agressões físicas falava para matá-la	ouvi uma voz

Além de organizar a sintaxe, a disposição desses elementos atua no estatuto da interpretação, alimentando o imaginário que se tem sobre os corpos desviados através das memórias que retornam da forma como esses corpos foram significados durante a história. São três os domínios discursivos pelos quais esses corpos são significados: o domínio da medicina, o domínio do jurídico e o domínio do religioso.

Um dos primeiros operadores verbais que aparecem na sequência discursiva é, justamente, uma conjugação do verbo “transformar”. Além da marca discursiva que se coloca através do sufixo “trans”, há, no imaginário social, a ideia de “transformação”, em se tratando de pessoas transexuais. É a ideia de que se nasce de uma forma para se transformar em outra pessoa, ou seja, em transexual, tal como pressupõe a lógica heteronormativa.

A transexualidade é, nesse imaginário, um caminho pelo qual as pessoas vão de um determinado gênero ao outro e não uma característica qualquer como ocorre com a cisgêneridade. Apesar dessa memória sobre o “transformar”, o que se segue é um processo, na utilização do substantivo, que se dá através de uma metáfora. “Você se transformou em um monstro”. Em uma cadeia parafrástica possível a partir da leitura da matéria, o lugar em que comparece o sintagma nominal “um monstro” é um lugar possível para o sintagma nominal “um/uma transexual”. Isso se dá, sobretudo, pela forma como essa designação é significada na coluna “Antes e depois”.

De outro modo, com fronteiras não muito bem delimitadas e atravessadas por outras discursividades, os sentidos sobre a medicina, o jurídico e o religioso retornam intervindo na leitura dessas materialidades. Agressões físicas e desejo de homicídio são algumas das materialidades que fazem ressoar os sentidos sobre a transgressão do jurídico, isto é, sobre o crime. A escuta de vozes misteriosas comparece em uma mística característica da religiosidade. Os complexos, de que se fala, remetem aos sentidos da doença, ou seja, ao domínio da medicina. Há, no entanto, determinadas materialidades que se constituem no imbricamento dessas discursividades pelas quais são historicamente significados os corpos desviados.

Quando, na sequência discursiva, se enuncia o “envolvimento com drogas”, por exemplo, que se pode conferir tanto ao domínio da medicina, pela possibilidade da dependência química, quanto ao domínio da transgressão ao jurídico, pela utilização de ilícito, imbricam-se, sem que fique explícito ao leitor os sentidos sobre doença e criminalidade ao dizer sobre Juliana. Ademais, a colocação sintática do sintagma nominal o coloca em um deslizamento metafórico possível que vai da espiritualidade, perpassa o domínio da medicina, e chega à criminalidade: “carência”, “complexo de inferioridade”, “envolvimento com drogas e agressões físicas”, “momento de raiva”, “bebeu vinho pensando ser o sangue da própria sobrinha e do namorado dela”.

Analisemos, agora, a segunda sequência discursiva na qual o editorial se



coloca a contar “como tudo começou”.

SD2: “Com uma vida vazia, sem objetivos, Juliana se isolava de todos à sua volta, ‘vivía de aparência’ e aos 10 anos começou a sentir desejo de ser homem e passou a se vestir como tal, pois assim se sentia segura e protegida. Levando uma vida de mentiras, se envolveu com pessoas erradas e chegou a ser ameaçada de morte pelo pior traficante do bairro onde morava” (Folha Universal, edição 1150, 20-26/04/2014).

Nos dizeres do jornal, ao contar a história de Juliana, novamente se entrelaçam os três domínios que percebemos no funcionamento da SD1. Na SD2, esses sentidos se materializam no que está dito sobre o isolamento de Juliana, presentificando sentidos sobre angústia, depressão, além do “desejo de ser homem” significado no domínio da psicologia e do comportamento. Comparecem na ameaça de morte sofrida pelo traficante os sentidos sobre o envolvimento com a criminalidade. Por último, presentifica-se a religiosidade em um *modus operandi* característico da IURD como uma igreja neopentecostal, através da suscetibilidade ao “mal espiritual” em que encontra Juliana a partir de suas supostas confusões psicológicas e envolvimento com o crime.

Na SD2, portanto, através do encadeamento sintático, tal como pressupõe Mariani (1996), ao teorizar acerca do discurso jornalístico, organizam-se as direções de sentidos pelas quais é enunciada a condição de Juliana. Ao contar a história da jovem, o jornal, pela forma que enuncia, possibilita leituras a partir do que não está dito: o “mal” que se expressa no corpo de Juliana, caracterizando-a como um homem, advém de seu estado mental instável, de sua relação com o crime e de sua potencial rendição ao mal espiritual. A possibilidade da transexualidade não é dita, a não ser pelo “desejo de ser homem”, e fica apagada pela intervenção de sentidos advindos dos três domínios que até aqui temos comentado.

Na SD3, a próxima sequência discursiva, analisamos a forma como qualquer possibilidade para além da cis/heteronormatividade vai se estabilizando como sentido impossível.

SD3: “Toda essa necessidade de se ‘passar’ por homem escondia o fato de que ela era uma garota carente, sem referência de pai e com uma mãe bastante envolvida com o trabalho, o que fez com que Juliana convivesse apenas com o seu irmão e amigos dele. Quando sua sobrinha nasceu, a pouca atenção que recebia da mãe deixou de existir já que ela só tinha olhos para a neta. Com raiva disso, Juliana chegou a agredir a mãe fisicamente e passou a agir exatamente como um homem” (Folha Universal, edição 1150, 20-26/04/2014).

A sequência discursiva inicia-se com uma partícula indefinida “toda”, que funciona também como partícula indefinidora na sentença, ou seja, “toda essa necessidade” que não se sabe qual é, mas que funciona, pois estamos inseridos no

plano espiritual, decorre de: carência, ausência de referência de pai e do fato de a mãe trabalhar, por exemplo. A transexualidade não é um sentido possível de ser dito, ela fica apagada em um processo discursivo que perpassa o “se passar por” e não “ser, de fato”. A identidade de gênero para além da cisgenereidade, no imaginário da coluna, é enunciada como farsa.

Os sentidos advindos da heteronormatividade são fortemente presentificados nessa sequência discursiva. É através dela que, como vimos, funciona a ideia de família nuclear (pai, provendo o lar; mãe, cuidando do lar; e filhos). O fato de não haver pai e de a mãe trabalhar, por exemplo, é motivo para que a jovem esteja suscetível ao mal espiritual que, por sua vez, consiste em “agir exatamente como um homem”.

A última questão que gostaríamos de observar nessa sequência discursiva, mas que não se reserva a ela, marcando-se repetidamente ao longo de toda a matéria, é a relação de sentido dentro dos períodos e das orações que se dá por deslizamento metafórico. No último período enunciado na sequência discursiva, “*Com raiva disso, Juliana chegou a agredir a mãe fisicamente e passou a agir exatamente como um homem*”, o que se tem é uma relação de sentido possível a partir do encadeamento sintático, ou seja, a raiva, a agressão à mãe, e o fato de agir como um homem funcionam juntos e em uma contiguidade.

Esse efeito de sentido se dá, em grande parte, pelo funcionamento da oração coordenada: a oração coordenada assindética e a oração coordenada sindética aditiva possuem uma estrutura muito similar. A utilização de um mesmo sujeito, de verbos de ação e seus respectivos complementos permite, ainda que a conjunção seja aditiva e devido ao encadeamento sintático que veio se constituindo ao longo da sequência discursiva, a possibilidade de uma leitura a partir de uma estrutura conclusiva, isto é, “chegou a agredir a mãe fisicamente [logo] passou a agir exatamente como um homem”. Renova-se, dessa forma, a relação da identidade de gênero com a transgressão ao jurídico através do crime de agressão.

Observemos, agora, a quarta sequência discursiva recortada da coluna “Antes e depois” com a matéria que temos analisado:

*SD4: “Como toda verdadeira mudança não começa de fora para dentro, a estudante precisou sofrer muito para reconhecer que somente uma transformação interior poderia tirá-la daquela vida e foi o que ela fez. Certo dia, sua mãe a levou a uma Universal e, aos poucos, ela percebeu que as atitudes erradas que antes adotava estavam ficando no passado. E ao aprender o que é certo foi se livrando dos ressentimentos de ódio, mágoa, tristeza, angústia, vícios e do desejo que tinha de tirar a vida das pessoas” (Folha Universal, edição 1150, 20-26/04/2014).*

Nessa sequência discursiva destacamos que, assim como na SD1, reincidem

sobre os dizeres formulados, novamente, os sentidos sobre “transformação”. Todavia, diferentemente do que ocorre no funcionamento dessa materialidade na SD1, na SD4 fala-se sobre uma transformação espiritual, portanto, interior. Não por acaso, a estrutura sintática que envolve essa materialidade se inscreve também de forma diferente. Na SD1, como um verbo transitivo conjugado, a materialidade é seguida por um complemento que, como mostramos, possibilita um lugar cambiável através de uma cadeia parafrástica. De outra forma, na SD4, ao comparecer em uma forma nominal, o “atributo de se transformar”, em se tratando de uma transformação anterior, aparece tendendo à monossemia, ou seja, todo mundo sabe que tipo de transformação é essa e, aparentemente, não há outra possível que seja tão real e verdadeira quanto essa.

Novamente ressaltamos, através do deslizamento metafórico possível, o encadeamento sintático da sequência discursiva, em que: vestir-se como homem, não somente é enunciado como uma atitude errada, mas para se livrar disso foi necessário se livrar, como em uma injunção, do ódio, da mágoa, da tristeza, da angústia, dos vícios e do desejo que tinha de tirar a vida das pessoas. No imaginário que aqui se constitui sobre os corpos desviados através da história da jovem Juliana, vestir-se como um homem é algo de que se possa livrar tal como do ódio e do desejo de matar.

Finalmente, em nossa última sequência discursiva, analisamos como se dá o desfecho da narrativa, quando Juliana, de acordo com o que diz a matéria, já teve seu contato com a IURD e já teria compreendido que suas atitudes eram erradas.

*SD5: “Hoje, Juliana é virtuosa, segura e sem complexos. ‘Não tenho mais dúvida em relação à minha opção sexual. A Juliana agressiva que existia antes não existe mais, nem voltará a existir. Tenho paz com a minha família e alegria de viver’, comenta” (Folha Universal, edição 1150, 20-26/04/2014).*

Se por um lado, os sentidos de identidades de gênero e de suas expressões para além do modelo cisgênero não se materializam no editorial, por outro lado, nessa sequência discursiva eles aparecem confundidos com a noção de “opção sexual”. Ao trabalhar com a noção de “opção”, convoca-se para o imaginário sobre os corpos desviados a possibilidade de escolha no que se refere ao gênero e à sexualidade. Não obstante, se é uma escolha, uma opção, não se configura como uma “verdadeira transformação” tal como enunciada na SD4. Enunciar a expressão de gênero como opção sexual é, mais uma vez, um modo pelo qual funciona o apagamento das possibilidades para além do binarismo de gênero, ou da possibilidade da transexualidade no jornal.

De outro modo, e retomando os três domínios discursivos pelos quais os corpos desviados são significados, o imaginário sobre o religioso, o médico e o

jurídico seguem comparecendo. O domínio da medicina se inscreve a partir da noção de cura, advinda da expressão “opção sexual” – se o gênero e a sexualidade são características pelas quais se pode optar, é também algo que se pode reverter, anular, curar. O domínio do jurídico comparece através da não transgressão, ao enunciar a “nova Juliana” após o contato com a IURD no que se enuncia: “A Juliana agressiva que existia antes não existe mais, nem voltará a existir”. Por último, o domínio religioso se materializa na ideia da “Juliana virtuosa”, portanto gozando dos atributos de verdadeira fiel e de acordo com a doutrina religiosa após a cura espiritual proporcionada pelo contato com a IURD.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, gostaríamos de salientar que o objetivo deste trabalho foi uma análise discursiva sem qualquer pretensão prescritiva. Não nos colocaríamos na posição de dizer o que, em matéria de identidade e sexualidade, é mais conveniente ou não para a jovem de quem se fala. Pelo contrário, partimos do que diz o jornal, em sua materialidade significativa, para investigar as leituras possíveis e o imaginário constituído a partir do que está dito, e também daquilo que não está, mas que significa.

Os dizeres da coluna “Antes e depois”, da edição 1150 do Jornal *Folha Universal*, funcionam no imbricamento e nas intersecções dos três domínios discursivos pelos quais os corpos desviados vêm sendo significados: o da medicina, o do jurídico e o do religioso. Em sua forma de dizer específica e em seu caráter autoritário, sobreposto por um funcionamento do dizer no religioso, o jornal atua na circulação do imaginário sobre a identidade de gênero e a sexualidade.

O nosso estudo em Análise de Discurso no que se refere às questões de gênero e sexualidade tem ajudado na compreensão dos modos de significação dessas questões historicamente tão controversas no âmbito do religioso, mas que comparecem, retornam, como um dizer que não quer se calar.

Compreendemos, na ilusão de finalizar, que essa é uma análise possível, que mobiliza apenas alguns dos conceitos possíveis no aparato teórico-metodológico da Análise de Discurso francesa. Esperamos, com essa análise, contribuir para uma leitura menos conteudística e mais discursiva do funcionamento da linguagem em sua injunção à história e ao sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Biblioteca de Ciências Sociais/ Martins Fontes, 1998 [1974].
- Bard, Christine. "A virilidade no espelho das mulheres", in: Courtine, Jean-Jacques. *História da Virilidade*. Petrópolis: Vozes, 2013, vol. 3.
- Campos, Lenildo S. *Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva*. São Paulo: Revista USP, 2003, pp. 146-163.
- Ferrari, Alexandre S. *A homossexualidade e a AIDS no imaginário das revistas semanais (1985-1990)*. Tese de doutorado. Niterói, LAS/UFF, 2006.
- Ferrari, Alexandre S. "Discurso e (homo)sexualidade", in: Mariani, B. & Medeiros, V. (org.). *Discurso e...* Rio de Janeiro: 7Letras: FAPERJ, 2012.
- Foster, David W. "Consideraciones sobre el estudio de la heteronormatividade en la literatura latinoamericana". *Letras: literatura e autoritarismo*, Santa Maria, n. 22, jan./jun. 2001.
- Klatau, Adriana. "Agia como homem para me sentir segura", *Folha Universal*, edição nacional, 20-26 de abril de 2014. Antes e depois, p. 7.
- Mariani, Bethania S. C. *O comunismo imaginário: práticas discursivas da imprensa sobre o PCB (1922-1989)*. Campinas: Unicamp, 1996
- Miranda, Francielle F. "Heteronormatividade: uma leitura sobre a construção e implicações na publicidade", *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 20, n. 1/2, p. 81-94, jan./fev. 2010.
- Orlandi, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2 ed. Pontes: Campinas, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. 11 ed. Campinas: Pontes Editores, 2013.
- Pêcheux, M. *Análise automática do discurso (AAD-69)*, in: Gadet, F. e Hak, T. (org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*, Campinas: Editora da Unicamp, 2014 [1969].
- \_\_\_\_\_. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. 7 ed. Campinas: Pontes, 2015 [1983].
- \_\_\_\_\_. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995 [1975].
- Zoppi-Fontana, Mônica G. *Identidades (in)formais: contradição, processos de designação e subjetivação na diferença*. *Artigo em revista*. Porto Alegre, UFRGS, 2013, pp. 246-282).

**Artigo recebido em 14/06/2017; aprovado para publicação em 11/07/2017**

**RESUMO:** Este artigo está ancorado na Análise de Discurso francesa desenvolvida por Pêcheux (1995 [1975]), e consiste na análise de uma matéria veiculada na coluna “Antes e depois” do Jornal *Folha Universal*, da Igreja Universal do Reino de Deus. Refletimos sobre o processo discursivo do jornal, sobre religiosidade, gênero e sexualidade. São analisadas seqüências discursivas da matéria com o objetivo de compreender como se constitui o imaginário sobre o corpo, tendo em vista questões de gênero e sexualidade, considerando ainda o funcionamento específico do discurso religioso.

**PALAVRAS-CHAVE:** Análise de Discurso francesa. Folha Universal. Gênero e sexualidade.

**ABSTRACT:** Based on the French Discourse Analysis developed by Pêcheux (1995 [1975]), this article consists of an analysis of a piece in the column called "Antes e depois" ("Before and After") at *Folha Universal*, the newspaper of the Igreja Universal do Reino de Deus. We reflect on the discursive process of the newspaper, church, gender and sexuality. The discursive sequences are analyzed in order to understand how the imaginary on the body is formed, considering gender and sexuality issues, and the specific functioning of religious discourse.

**KEYWORDS:** Discourse Analysis. Folha Universal. Gender and sexuality.

# Percepções de profissionais de saúde acerca de transexuais e travestis na estratégia de saúde da família

WESLEY FRANK DA SILVA OLIVEIRA

Graduado em Letras e Psicologia pelo UNIPAM. Pós-graduado em Gênero e Diversidade pela UFMG. Psicólogo do Núcleo de Apoio à Saúde da Família – NASF  
e-mail: wesleyfrankoliveira@hotmail.com

RAFAELA VASCONCELOS FREITAS

Professora do curso de Psicologia da UFMG. Doutoranda em Psicologia Social pela UFMG. Membro do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT – NUH/UFMG.  
e-mail: esh.rafaela@gmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

**A**firma-se que, numa perspectiva sociocultural, que o sexo biológico é utilizado para determinar o que a pessoa será diante do outro, ou seja, desde o nascimento, a sociedade busca uma definição de seu gênero, criando expectativas em relação aos seus comportamentos, principalmente no que se refere à atração sexual e afetiva. No entanto, as travestilidades e transexualidades rompem com essas definições e expectativas, mostrando que não é o sexo biológico que define o sujeito (Marques, 2015).

Nesse sentido, prevalece uma visão de que o sexo de uma pessoa, que geralmente é atribuído no nascimento, constitui-se como um fato social e legal, apesar de que um considerável número de pessoas têm experimentado outras vivências sexuais, principalmente pelo fato de que nasceram com um determinado sexo, e ao longo da vida, seus corpos tenham incorporado ambos ou certos aspectos da fisiologia masculina e feminina. Por causa disso, tais pessoas enfrentam diversas dificuldades, já que não correspondem à percepção do sexo a elas atribuído no nascimento (CDH, 2009).

Atualmente, devido a uma maior abertura sociocultural e os diversos mo-

vimentos sociais, a transexualidade é a realidade de um grupo significativo de indivíduos. O termo foi utilizado na literatura médica pela primeira vez em 1949 e reconhecido em 1980, como distúrbio de identidade de gênero no *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM IV* (Oliveira, 2016).

Para Marques (2015), esta forma de caracterizar as transexualidades define a vivência destas como um distúrbio mental, permitindo somente que as transexuais tenham acesso a serviços médicos do Sistema Único de Saúde (SUS), que possibilitem intervenções sobre o corpo, a partir de um diagnóstico psiquiátrico, reduzindo a legitimidade da vivência de gênero da pessoa e sua autonomia, visto que seus direitos passam a ser cerceados pela leitura patológica das identidades trans.

Na presente proposta de estudo buscou-se destacar as percepções dos profissionais de saúde da Estratégia de Saúde da Família numa cidade de Minas Gerais. O interesse pela temática nasceu das vivências e dos relatos observados na rotina de trabalho do pesquisador na Estratégia de Saúde da Família e também na necessidade de trazer o assunto para essas políticas públicas, principalmente nas pequenas e médias cidades. Dessa maneira, mais que analisar a questão da transexualidade, objetiva-se identificar, por meio da visão dos entrevistados, as experiências vivenciadas por eles na rotina de trabalho e o tratamento dado às pessoas transexuais e travestis na Estratégia de Saúde da Família.

O presente estudo surgiu das práticas vivenciadas no âmbito da saúde da cidade pesquisada. Verifica-se que, mesmo diante das políticas públicas voltadas para as transexualidades no que se refere à saúde, trata-se ainda de um tema polêmico. Tal fato aponta para a necessidade de se refletir não apenas sobre a existência das políticas públicas, mas também sobre a possibilidade de sua implantação ocorrer de fato e atingir os objetivos das mesmas.

Observa-se também que há uma disparidade entre o discurso pregado nos programas de saúde e a realidade vivenciada pelas pessoas transexuais, levando-se em consideração o número de sujeitos existentes na cidade e os que de fato são acompanhados pelo programa, o que representa uma problemática de extrema relevância.

Partindo-se da hipótese de que os serviços de saúde não atendem plenamente as pessoas transexuais e travestis, fazemos os seguintes questionamentos: Quais são as percepções dos enfermeiros e técnicos em enfermagem acerca das transexualidades? A Estratégia de Saúde da Família do município pesquisado atende plenamente essa parcela da população, garantindo acesso à saúde, um dos direitos essenciais à dignidade humana? As políticas públicas atendem de maneira satisfatória quando são voltadas para as questões de identidade de gênero?

A pesquisa teve como objetivos: 1- Analisar as percepções dos enfermeiros e técnicos de enfermagem da Estratégia de Saúde da Família de uma cidade de Minas Gerais, como aspectos importantes para a implantação efetiva de políticas



públicas de saúde voltadas a população de travestis e transexuais. 2- Observar a existência do preconceito contra travestis e transexuais no atendimento de saúde na Estratégia de Saúde da Família. 3- Avaliar o preparo dos profissionais e sua visão acerca da identidade de gênero. 4- Refletir sobre a importância de políticas públicas de saúde para a qualidade de vida desses sujeitos.

A escolha de enfermeiros e técnicos de enfermagem se deu pelo fato de que estes profissionais constituem-se como elo fundamental na implementação de políticas e ações de saúde. Desse modo, ao analisar suas percepções, pode-se ter uma visão geral de que nem sempre a existência de uma política pública implica a sua eficácia.

De acordo com Oliveira (2016), trata-se de indivíduos que vivem intenso sentimento de frustração, pelo fato de que há uma percepção de que as pessoas que os rodeiam não os conhecem, pois não conseguem ver sua verdadeira identidade de gênero, encoberta e mascarada pelo corpo que eles não reconhecem como adequado à sua identidade sexual. Esses fatores resultam em acentuados sentimentos de exclusão.

Nesse contexto, o tema é extremamente relevante, já que discorre sobre a orientação sexual e a importância das Estratégias de Saúde na prevenção, cuidado e conscientização da população e do acesso ao serviço de saúde, como um bem que não lhe pode ser negado, já que a própria lei dá esta garantia a todos. Assim, a reflexão acerca do assunto pode propiciar, no âmbito social, atitudes que demonstrem mais sensibilidade a tais questões, principalmente quando as mesmas correspondem à dignidade e vida humana.

Além disso, nas últimas décadas, esse tema tem adquirido cada vez mais importância, sobretudo em função da regulamentação de programas de assistência a pacientes transexuais nos serviços públicos de saúde, o que exige uma reflexão mais rigorosa sobre questões de ordem ética, bioética, jurídica e social.

## 2. REVISÃO DA LITERATURA

Para Áran (2006, *apud* Borges e Rodrigues, 2009), a transexualidade pode ser concebida como uma condição de intenso sofrimento, decorrente não apenas da percepção de não pertencimento ao sexo biológico, mas principalmente pela precariedade social proveniente da não aceitação desta condição por parte da normatividade cultural vigente. Nesse sentido, em conformidade com a autora, na atual conjuntura clínica, fica claro que a condição transexual não significa nenhuma incapacidade mental, já que a maioria das pessoas tem total condição de exercer a autonomia de decidir sobre o seu próprio corpo.

Nesse contexto, é fundamental que se leve em consideração a vivência do

sujeito como espaço de construção da identidade, já que ao embasar sua vida apenas na leitura patologizante de gênero, pode-se excluir ou limitar o acesso destes aos seus direitos e dignidade. Assim, mesmo em face de uma grande relatividade cultural humana em perceber o ambiente, pode-se avaliar que existem certas universalidades entre os seres humanos que os caracterizam como espécie, dentre elas a capacidade de organizar ideias e percepções da vida a partir da capacidade de criar categorias de pensamento que são socialmente construídas (Marques, 2015).

Para Cardoso (2005), a contextualização cultural do tempo e do espaço em que tais categorias são concebidas é de extrema importância, assim como sua função social em um dado contexto histórico e cultural. A transexualidade deve ser considerada como uma percepção moderna de fenômenos típicos e recorrentes da diversidade sexual humana comum em muitas culturas.

Ao longo dos últimos anos a ciência vem teorizando e produzindo conhecimento a fim de compreender, ou até mesmo de controlar essas experiências, utilizando-se de discursos que se universalizam e interferem diretamente na vida dessas pessoas. No entanto, o discurso científico, em grande parte não leva em consideração a subjetividade do sujeito, já que em grande parte dos estudos, o transexualismo e travestismo são descritos como questões neuroendocrinológicas. É só no início dos anos 90 que Stoller propõe a noção de “núcleo de identidade de gênero” como operador central da compreensão da experiência transexual. No estado atual, as legislações exigem a medicalização da redefinição de sexo para evitar que o estado civil se torne matéria de conveniência pessoal (Castel, 2001).

Essa perspectiva demonstra que a identidade de gênero/papel é um conceito abrangente que define o ser a partir de categorias como macho/fêmea ou intersexo, masculino/feminino ou andrógino, bissexual ou monossexual (heterossexual ou homossexual) no âmbito pessoal, social e legal. Tal conceito mostra a consciência pessoal e a convicção do indivíduo a respeito do sexo ao qual acredita pertencer.

Stoller (*apud* Arán, Zaidhaft e Murta, 2008), psiquiatra e psicanalista, propôs uma teoria detalhada da experiência transexual, que segundo ele se baseia em três aspectos: (1) um sentimento de identidade permanente, uma crença numa essência feminina sem ambiguidades (no caso do homem, e o contrário, no caso da mulher); (2) uma relação com o pênis vivida "como horror", não existindo nenhuma forma de investimento libidinal; (3) relação de simbiose com a mãe (Arán, Zaidhaft e Murta, 2008).

Entre as diversas teorias que discorrem sobre a questão da transexualidade (teoria psicanalítica, biossocial, endocrinológica, etc.) há a noção de que a transexualidade representa uma incoerência entre sexo e gênero: (...) o sexo representaria a parte definida pela natureza, fundamentado no corpo orgânico, biológico e genético, e

o gênero a parte que se adquire através da cultura. Assim, o gênero não pode ser entendido apenas como uma construção social determinada pelo sexo, e sim um efeito performático que possibilita a constituição e o reconhecimento de uma trajetória sexuada, a qual adquire uma estabilidade em função da repetição e da reiteração de normas (Arán, 2006, *apud* Borges, Rodrigues, 2009, p. 36).

Diante de tais constituições e discursos, o que se pode afirmar é que, conforme Marques (2015), o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças entre os sexos e ganha significação baseado nas relações de poder. Para a autora, é por meio do gênero que se torna possível compreender as relações que se estabelecem na interação humana.

Ao discorrer sobre tais questões de gênero, é importante também que se destaque o preconceito e suas consequências na constituição e na identidade trans. A literatura acerca do preconceito às questões de gênero é bastante ampla. Tal fato demonstra a preocupação dos pesquisadores e teóricos em abordar essa realidade, que nas últimas décadas têm ganhado espaço nas discussões, demonstrando aspectos até então pouco falados do comportamento sexual humano.

Lane (2006) destaca que o indivíduo, na sua relação com o ambiente social, interioriza o mundo como realidade concreta, subjetiva, na medida em que é pertinente ao indivíduo em questão, e que por sua vez se exterioriza em seus comportamentos. Esta interiorização-exteriorização obedece a uma dialética em que a percepção do mundo se faz de acordo com o que já foi interiorizado, e a exteriorização do sujeito no mundo se faz conforme sua percepção das coisas existentes. Diante disso, a autora observa que “a capacidade de resposta do homem decorre de sua adaptação ao meio no qual ele se insere, sendo que as atividades tendem a se repetir quando os resultados são positivos para o indivíduo, fazendo com que estas atividades se tomem habituais” (Lane, 2006, p. 83).

Ainda nesse sentido, Lacerda (2002) observa que, classicamente, o preconceito tem sido estudado como uma característica psicológica do indivíduo: uma frustração reprimida e deslocada para grupos mais fracos; o desenvolvimento de um tipo de personalidade autoritária, a pouca disposição e abertura mental e a falta de contatos com membros de grupos minoritários.

É nesse sentido que Lane (2006) destaca que o mundo social e institucional é visto como uma realidade objetiva, concreta, esquecendo-se de que essa objetividade é produzida e construída pelo próprio homem. Assim, o preconceito nasce, de acordo com Mott (1998), da manifestação cultural. Diante disso, segundo o autor, a sexualidade humana é uma construção social e, como tal, embora satisfaça uma necessidade humana básica e universal – “a busca do prazer sensual – sua configuração é sempre particular e subjetiva, e sua ética dependente dos valores idiossincráticos da sociedade que a prática” (p. 63).

Conforme o autor, é por esta razão que a Antropologia afirma que não existe uma moralidade universal e objetiva na espécie humana. Segundo Trevisan (2002), o preconceito nasce, no Brasil, dos ideais de tradição patriótica e dos valores patriarcais, nos quais as elites brasileiras sempre se apresentam muito defensivas e, por isso mesmo, particularmente vulneráveis ao fantasma do desejo desviante. Nesse sentido, tornam-se permeáveis ao pânico trans-homofóbico na mesma proporção com que zelam pela estrita observância das normas morais – “que são aspirações legítimas da família e da sociedade” (p. 157). O autor ainda ressalta que

são também essas elites que reorganizam continuamente a moldura da repressão sexual, de maneira sutil ou não, na vida brasileira. Às vezes criando uma densa muralha de justificações teóricas (vide os cultores da psiquiatria), às vezes disseminando em doses homeopáticas preceitos de naturalidade e normalidade, os grupos oligárquicos estão envolvidos em atividades que têm coibido incansavelmente a atividade homossexual entre os brasileiros, no passado e no presente (Trevisan, 2002, p. 157).

Já Facco (2006) destaca que a intolerância à diversidade sexual parece ter adquirido contornos mais tênues nos últimos anos – o que não torna a discriminação menos dolorosa para quem é vítima desse tipo de violência.

Para uma compreensão das relações na contemporaneidade, é necessário destacar a experiência do sujeito nesse contexto que representa, nesses casos, o que se pode chamar de uma experiência subjetiva vazia. Ou seja, o sujeito imerso no preconceito não consegue transformar dor em sofrimento, e isso se deve à impossibilidade de interlocução do sujeito, que lançado na vida nua e no mundo sem sentido, afunda-se na depressão (Birman, 2007).

A partir da compilação de alguns estudos sobre o assunto cabe o seguinte questionamento: qual o lugar de transexuais e travestis na sociedade? Que acesso tem esse grupo a aspectos básicos como a saúde?

No que se refere à saúde, pode-se afirmar que as políticas para grupos específicos geram polêmica por parecer, a princípio, antagônicas à universalidade preconizada constitucionalmente aos direitos sociais, já que o Sistema Único de Saúde (SUS) tem como princípios a universalidade do acesso e a integralidade da atenção. Em contrapartida, houve a necessidade de uma política de saúde para essa população, uma vez que a universalidade preconizada excluía esta parcela da população em função do recorte de gênero e sexualidade.

O próprio Governo Federal criou o Conselho Nacional de Combate à Discriminação, em outubro de 2001, conselho este responsável pela implementação de medidas como o combate à discriminação com base na orientação sexual. De acordo com o Programa Brasil sem Homofobia, representantes de organizações da

sociedade civil, dos movimentos de gays, lésbicas, travestis e transexuais integram esse conselho. Outro passo importante que aponta para a necessidade de estudos é a criação, em 2003, de uma comissão temática permanente para receber denúncias de violações de direitos humanos, com base na orientação sexual.

Esta comissão também é responsável pela elaboração do Programa Brasileiro de Combate à Violência e à Discriminação a Gays, Lésbicas, Travestis, Transexuais e Bissexuais (GLTB) e de Promoção da Cidadania Homossexual, que tem como objetivo prevenir e reprimir a discriminação com base na orientação sexual, garantindo ao segmento GLTB o pleno exercício de seus direitos humanos fundamentais (Brasil, 2004).

Nesse sentido, segundo Lionço (2008, p.13),

esse programa do Governo Federal situa no âmbito das políticas públicas para a população em questão o combate ao preconceito e às intolerâncias, que têm como consequência iniquidades e falta de garantia de direitos fundamentais a Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Ainda ao que concerne ao setor saúde, instituiu-se em 2004 o Comitê Técnico Saúde da População GLTB no âmbito do Ministério da Saúde, através da Portaria 2.227/GM - D.O.U. 14/11/2004 (Brasil, 2004b). A principal atribuição desse comitê é justamente sistematizar proposta de política nacional da saúde da população GLBT, com vista a garantir a equidade na atenção à saúde também para esses segmentos populacionais.

Já o documento Saúde da população de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais (BRASIL, 2008) descreve ações que vêm e devem ser desenvolvidas para a população GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros), dentre elas: sensibilizar gestores e gerentes públicos da saúde sobre os efeitos da homofobia, lesbofobia e transfobia como elemento da vulnerabilidade, que gera obstáculos ao acesso e à promoção da equidade da população GLBT; implantar e implementar instâncias de Promoção da Equidade na Saúde da População GLBT no âmbito das gestões estaduais e municipais; incluir os conteúdos relacionados à população GLBT na formação dos profissionais da saúde de nível técnico e da graduação, bem como garantir o tema nos processos de Educação Permanente em serviço dos profissionais do SUS; fomentar a realização de pesquisas e estudos para produção de protocolos e diretrizes a respeito da hormonioterapia, implante de próteses de silicone e retirada de silicone industrial para travestis e transexuais (BRASIL, 2008).

### 3. MÉTODO

O trabalho pautou-se numa perspectiva qualitativa, de acordo com análise de conteúdo, conforme a proposta de Bardin (2004). A análise do conteúdo é usada quando se quer ir além dos significados, da leitura simples do real. Aplica-se a

tudo que é dito em entrevistas ou depoimentos. Na perspectiva de Bardin (2004), é fundamental que o momento seja compreendido como uma prática reflexiva que acompanhe todos os momentos de realização da pesquisa, desde a formulação do objeto até a técnica de investigação, posto que a metodologia da análise de conteúdo não se resume a uma técnica de investigação, pois pretende realizar-se como uma prática reflexiva construída pela negociação de saberes, interesses, discursos e práticas entre indivíduos.

A abordagem qualitativa se faz necessária dentro do marco teórico construído pelos pesquisadores na medida em que eles vão lidar com categorias analíticas e explicativas e não com dados quantitativos.

Segundo Silva (*apud* Minayo, 2000), reconhecer grupos específicos, situações particulares e universos simbólicos engloba aspectos essencialmente qualitativos com propriedades inerentes. A pesquisa qualitativa, nesse sentido, surge como uma forma de conseguir fazer com que tanto pesquisado quanto pesquisador sejam ativos na pesquisa, já que ambos observam e analisam a realidade em sua complexidade e subjetividade, compreendendo os fenômenos de uma maneira mais ampla.

A amostra foi não probabilística e a escolha deu-se por conveniência, sendo selecionados os indivíduos que se enquadram dentro dos critérios de inclusão estabelecidos. O tamanho da amostra seguirá o critério de flexibilidade com possibilidade de inclusão progressiva, sendo o total estabelecido por meio do critério de saturação. Esse critério, na pesquisa qualitativa, é atendido quando, ao fim de certo número de entrevistas, ocorre a repetição de dados configurando-se uma estrutura comum sobre o fenômeno estudado (Minayo, 2000).

Os indivíduos que participaram da pesquisa foram selecionados por meio dos seguintes critérios de inclusão: 1) Ser maior de 18 anos; 2) Ser enfermeiro ou técnico em enfermagem; 3) Trabalhar na Estratégia de Saúde da Família 4) Disponibilizar-se a participar do estudo, concordando com as exigências da pesquisa, formalizando sua aceitação mediante a assinatura do Termo de Consentimento.

A pesquisa utilizou-se da entrevista semiestruturada elaborada pelos pesquisadores e gravada individualmente, para ser transcrita noutro momento. Depois, realizou-se a Análise do Conteúdo obtido nas entrevistas. A análise do conteúdo é usada quando se quer ir além dos significados, da leitura simples do real. Aplica-se a tudo que é dito em entrevistas ou depoimentos, permitindo uma análise das características das mensagens, e também possibilita observar a emoção, a percepção e a subjetividade do entrevistado, de forma reflexiva, porém concisa. Dessa maneira, a entrevista com questões abertas expõe as relações simbólicas entre o sujeito e o objeto pesquisado. Essa aplicação, necessita, portanto, identificar a relação do sujeito pesquisado com o objeto de pesquisa. Por fim, a análise é essencialmente temática, e podem ser utilizadas diferentes grades/propostas para a realização da análise dos dados. Entre elas pode-se citar a análise de frequência/

quantitativa e a análise categorial (temas) (Bardin, 2004).

Na entrevista, pode-se afirmar que o pesquisador deve estar atento para uma concepção de metodologia de pesquisa que não se oriente por um conjunto de formulações técnicas que antecedam a aplicação dos instrumentos de pesquisa. De acordo com Menezes (2005), é fundamental que o momento seja compreendido como uma prática reflexiva que acompanhe todos os momentos de realização da pesquisa, desde a formulação do objeto até a técnica de investigação, porque a metodologia não se resume a uma técnica de investigação, pois pretende realizar-se como uma prática reflexiva construída pela negociação de saberes, interesses, discursos e práticas entre indivíduos (Menezes, 2005).

#### 4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Para uma análise da percepção dos profissionais de saúde do Programa Saúde da Família em uma cidade de Minas Gerais foram entrevistados 10 profissionais, que apresentaram as seguintes características:

TABELA 1: DADOS DOS ENTREVISTADOS

	<b>Faixa Etária</b>	<b>Gênero</b>	<b>Área de Atuação</b>	<b>Tempo de atuação</b>
<b>Entrevistada 1 (E1)</b>	27	Feminino	Técnica em Enfermagem	2 anos
<b>Entrevistada 2 (E2)</b>	38	Feminino	Enfermeira	7 anos
<b>Entrevistada 3 (E3)</b>	29	Feminino	Enfermeira	8 meses
<b>Entrevistada 4 (E4)</b>	22	Feminino	Técnica em Enfermagem	8 meses
<b>Entrevistada 5 (E5)</b>	56	Feminino	Técnica em Enfermagem	12 anos
<b>Entrevistada 6 (E6)</b>	42	Feminino	Enfermeira	7 anos
<b>Entrevistado 7 (E7)</b>	31	Masculino	Enfermeiro	2 anos
<b>Entrevistado 8 (E8)</b>	39	Masculino	Técnico em Enfermagem	5 anos
<b>Entrevistado 9 (E9)</b>	41	Masculino	Técnico em Enfermagem	7 anos
<b>Entrevistada 10 (E10)</b>	43	Feminino	Enfermeira	7 anos

FONTE: Entrevista (2016).

A partir da aplicação dos questionários, observou-se que os entrevistados possuem características diversificadas. Destes, sete são do sexo feminino e três do sexo masculino. Quanto à área de atuação cinco são técnicos em enfermagem e

cinco são enfermeiros. Quanto à faixa etária, verificou-se que esta varia de 22 a 56 anos. Outro aspecto investigado foi o tempo de atuação, que variou de 8 meses a 12 anos.

Em um primeiro momento da entrevista foi perguntado aos sujeitos participantes qual era o entendimento dos mesmos acerca das travestis e transexuais. As respostas apresentaram-se variadas, visto que alguns responderam compreender que as travestis eram sujeitos que se vestiam de forma oposta ao seu sexo. Observou-se também que entre os entrevistados não há uma clareza quanto a diferenciação entre travestis e transexuais:

(E1): Travesti é homem que se veste de mulher ou mulher que se veste de homem, eu entendo assim;

(E2): É o comportamento de pessoas que tem um sexo, mas pensa como se tivesse outro;

(E9): Eu entendo que são pessoas que possuem um sexo, mas se sentem felizes se vestindo e vivendo como tivesse outro.

Nessa questão da percepção dos profissionais de saúde acerca da transexualidade, ficou claro que entre os entrevistados há uma dificuldade de compreensão. Observou-se nas respostas que os entrevistados, mesmo expondo definições, não conseguem ter uma visão ampla acerca do que definitivamente constitui uma pessoa transexual.

Trata-se de uma visão baseada na leitura de mundo da maioria, que não consegue compreender de fato a constituição da subjetividade e, por consequência, da identidade dos indivíduos. Além disso, as respostas apontam para a confirmação de que o discurso médico ainda é vigente. Discurso este que está bastante fundamentado na heteronormatividade e no binarismo de gênero (Aran, 2006).

Diante do exposto, os profissionais expuseram as condutas sexuais como um elemento relacionado à “felicidade” dessas pessoas, ou seja, as pessoas são transexuais porque isso lhes dá prazer. Não é levada em consideração a construção da identidade desses sujeitos. Trata-se de uma percepção baseada apenas nas expressões da masculinidade e da feminilidade como parâmetros. Assim, pode-se afirmar que, diante das respostas, a dificuldade encontrada pelos entrevistados em descrever sua compreensão acerca das travestis e transexuais deixa claro que a ideia de anormalidade, mesmo implícita, ainda é presente.

Ainda sobre o assunto, Borillo (*apud* Marques 2015) deixa claro que a questão do gênero não representa categorias naturais, ao contrário, o masculino e o feminino resultam de uma forma específica de socialização, que revela um



sistema cultural que faz com que as pessoas sigam a lógica binária de maneira cega, sem questionamentos desses padrões:

A partir da visão rígida e fixa do sistema sexo-gênero, pessoas que não se enquadram dentro dessa lógica passam a ser consideradas como portadoras de uma falha, um transtorno, como anormais. Aqui se enquadrariam não só as pessoas transexuais, mas as travestis, os/as intersexuais e pessoas não binárias, ou seja, pessoas que rejeitam as atribuições binárias de gênero (ser “homem” ou “mulher”) (Borillo, *apud* Marques, 2015, p. 17).

Para a autora, esse sistema é norteado por um padrão no qual todas as pessoas são cisgêneras, ou seja, pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascimento a partir do sexo biológico e heterossexuais. Isso faz com que toda a diversidade sexual, tanto em relação à orientação sexual quanto em relação às identidades de gênero, sejam ignoradas. Assim, as pessoas transexuais e travestis nos mostram com suas vivências que este sistema sexo-gênero não representa a realidade das experiências humanas.

Outra questão da entrevista buscou averiguar se na Unidade em que trabalhavam eram atendidos travestis e transexuais. Os entrevistados disseram, em sua maioria, que atendem poucos, ou nenhum transexual e/ou travesti.

Nessa questão avaliou-se, mediante as respostas, que as Unidades da Estratégia de Saúde de Família que as atendem efetivamente ficam localizadas na periferia da cidade (E4 e E7).

(E10): Aqui no PSF não atendemos nenhum.

(E4): Nós hoje atendemos três travestis do sexo feminino. Temos mulheres que se vestem de homem, mas elas se intitulam homossexuais.

(E8): Por ser uma cidade muito pequena, não há tanto público transexual. A maioria não reside aqui e, portanto, não são atendidos regularmente.

(E7): Temos aqui no PSF apenas uma que acompanhamos pelo Programa.

No que se refere aos serviços de saúde, constatou-se que a ausência de travestis e transexuais na Estratégia de Saúde da Família pode estar relacionada à ineficácia das políticas públicas voltadas para esse público. Seja pela falta de informação, seja pela falta de acolhimento, observa-se na fala dos entrevistados certa “despreocupação” em relação ao atendimento às pessoas transexuais.

Mesmo estando cientes da demanda existente, eles buscam justificar a baixa procura, conforme se verifica nas falas: “a cidade é pequena”, “não reside

aqui”, “elas se intitulam homossexuais”. Como principais agentes de implantação de políticas públicas na estratégia de saúde da família, os enfermeiros e técnicos refletem a dinâmica social, que coloca as pessoas trans como algo distante (marginal), ou ainda, pode-se inferir que há uma negação, mesmo que implícita, à necessidade de serviços de saúde especificamente para esse público.

Apesar de não estar na fala dos entrevistados, outro fator que pode ser levado em consideração é o desrespeito, que pode ocorrer de maneira sutil. Nesse sentido, Reis (*apud* Borges e Rodrigues, 2009) aponta que o desrespeito é um dos principais fatores responsáveis pelo mau atendimento prestado às transexuais nos serviços públicos de saúde, tendo como referência específica o atendimento dos profissionais que recebem diretamente as pessoas nos serviços de saúde (médicos, enfermeiros, recepcionistas, seguranças, entre outros).

Ainda segundo a autora, isso ocorre porque os serviços de saúde estão imbuídos de valores morais, passando a julgar as pessoas atendidas e criando melhores ou piores condições de atendimento a determinados grupos sociais, fazendo distinção quanto à classe, raça ou orientação sexual. O atendimento à saúde prestado a esses grupos não parece estar de acordo com os princípios da isonomia e universalidade do atendimento.

Em relação ao preconceito, pode-se observar que os entrevistados foram unânimes em afirmar que existe preconceito:

(E3): Existe preconceito sim. E esse acho que se dá pela falta de conhecimento sobre o assunto.

(E5): A verdade é que não estamos preparados para atender esse público plenamente. Essa falta de preparo revela em si uma forma de preconceito, visto que se trata de uma parcela da população muitas vezes deixada de lado.

(E7): Muitas vezes o preconceito se encontra embutido nas nossas ideias.

No que se refere à transexualidade, nota-se entre os entrevistados que, apesar dos avanços acerca da compreensão da sexualidade humana, ainda há muito que ser questionado sobre o posicionamento não só dos profissionais da saúde, mas também da sociedade em relação a essa realidade. Nas falas, analisa-se que a concordância em relação ao preconceito soa como a admissão de que não se faz muito pelas pessoas trans porque as políticas e o posicionamento profissional acabam reproduzindo o comportamento da sociedade como um todo.

Além disso, pode-se perceber também que não há um esforço para que essa realidade seja transformada. Na fala do (E3), “...se dá pela falta de conhecimento sobre o assunto”, nota-se o desinteresse em buscar o conhecimento. Partindo da premissa de que a falta de conhecimento é um fator gerador do preconceito, o conhecimento então seria uma oportunidade de se dissipar tal preconceito. Essa falta

reflete a lacuna existente quando a identidade de gênero é posta à mostra. O “não buscar” o conhecimento por si só é um ato de preconceito.

A literatura acerca do preconceito contra a transexualidade é bastante ampla. Tal fato demonstra a preocupação dos pesquisadores e teóricos em abordar essa realidade, que nas últimas décadas têm ganhado espaço nas discussões, demonstrando aspectos até então pouco falados do comportamento sexual humano.

Para Rodrigues (2005), não há acordo acerca de como se formam as atitudes preconceituosas. Segundo ele, algumas correntes psicológicas veem tais atitudes como decorrentes dos processos tradicionais de aprendizagem, já outras as veem como resultantes da busca de coerência entre “afetos, cognições e comportamentos” (p. 62). No caso dos entrevistados, a utilização de palavras como “conhecimento”, “preparo” ou ainda “ideia” expressa a incoerência entre o que é dito e o que de fato é vivenciado.

Dessa maneira, o preconceito, na perspectiva do autor, pode ser considerado um componente cognitivo, quando se refere aos pensamentos que a pessoa tem em relação ao objeto social; pode ser um componente comportamental (afeto), que é a prontidão para responder, para comportar-se de determinada forma em relação a esse objeto social. Para ele, quando alguém não gosta de pessoas pertencentes a um determinado grupo (político, religioso, racial, etc.), ele necessariamente tem uma série de pensamentos (cognição) relativos a tal grupo e, ao encontrar um membro desse grupo, manifesta, através de ações específicas, que com ele não simpatiza (comportamento).

Assim, estes três elementos influenciam-se mutuamente, isto é, há uma tendência a fazer com que afeto, cognição e comportamento sejam coerentes, ou seja, se o indivíduo é contra algo, ele tem cognições acerca desse algo que justificam ou explicam o sentimento negativo e, em consequência, a tendência a comportar-se de forma hostil ou aversiva em relação a tal objeto.

Nesse sentido, é importante refletir sobre as reais raízes não só do preconceito, mas especificamente da transfobia, que se refere aos processos de preconceito e discriminação contra pessoas trans. De acordo com Marques (2015, p. 40), a transfobia não se apresenta sempre de maneira explícita, mas se constitui de forma sutil e abrange de forma ampla a vida das pessoas:

A transfobia apresenta-se com diversas facetas, desde a negação de acesso a direitos como saúde, educação, liberdade de ir e vir, trabalho, convívio familiar e comunitário, até em atos de violência psicológica, verbal e física, que corroboram para um processo maior de exclusão social, como se estas pessoas não tivessem o direito de ser quem são.

Para ela, a população trans enfrenta, no cotidiano, situações diversas de preconceito e discriminação que muitas vezes dificultam seu desenvolvimento

pessoal e social e promove a exclusão em diversos espaços, dentre eles o da saúde.

Independentemente da identidade de gênero, todas as pessoas devem ter o direito de acesso às diversas políticas públicas que contribuam para sua qualidade de vida. Foi perguntado também se os entrevistados consideravam que a cidade oferecia condições para a qualidade de vida das transexuais e travestis:

(E1): Acho que não só aqui, como nenhum outro lugar do nosso país oferece qualidade de vida para eles. Tem muita discriminação e, infelizmente pouca ação voltada para a garantia dos direitos.

(E6): Se levarmos em consideração a falta de emprego e de estudo, acredito que ainda há muita coisa faltando, não só para os transexuais, mas para todos.

(E9): É uma cidade boa de se viver, organizada. Mas não acredito que ofereça qualidade de vida adequada aos transgêneros.

Verificou-se nas respostas que os entrevistados consideram a cidade com infraestrutura privilegiada, mas que, no entanto, ainda não está preparada para a diversidade sexual. Aliás, na fala do (E6), que diz “se levarmos em consideração a falta de emprego e de estudo, acredito que ainda há muita coisa faltando, não só para os transexuais, mas para todos”, fica evidente a negação de que há a discriminação em relação às pessoas trans. Esse discurso corrobora com a ideia de que todas as pessoas possuem as mesmas oportunidades. Já outras respostas reafirmam a desigualdade no que se refere à qualidade de vida.

Ainda há um “estranhamento”, o que mostra que não há oportunidades de vida de forma igualitária. Para a garantia da qualidade de vida de travestis e transexuais, é importante o enfrentamento de novas demandas e a desconstrução de velhas certezas, pois a condenação generalizada da orientação sexual nas sociedades contemporâneas é a principal resistência à visibilidade desses sujeitos (Zambrano, 2006). Se há preconceito, conforme exposto na questão anterior, dificilmente haverá suporte social e qualidade de vida adequados a esse público.

Quanto ao atendimento de saúde específico, verificou-se que, segundo os entrevistados, a cidade pesquisada, mesmo estando em consonância com as políticas públicas federais, ainda não apresenta procedimentos claros para um atendimento específico:

(E2) Aqui na cidade eles são atendidos com o mesmo respeito. São poucos que aparecem, mas quando vem procuramos atendê-los normalmente.

(E4): Desde que comecei a trabalhar aqui atendi poucos travestis e transexuais. Como disse antes aqui na cidade há mais homossexuais, não existem tantos trans.

(E7): Considero a atendimento inadequado, visto que não há um acompanhamento. A maioria dos travestis procura mais o Pronto Atendimento. É muito incomum eles serem acompanhados pela agente de saúde e quando são não recebem uma atenção especial.

A maioria considerou ineficiente o atendimento médico. Alguns entrevistados apresentaram uma visão geral dos problemas relativos à saúde pública, outros destacaram a necessidade de um atendimento específico aos transgêneros. A falta de preparo dos profissionais da saúde para o estabelecimento de uma boa relação com esse público foi um dos fatores destacados pelos entrevistados como causa de constrangimento ou mal-estar nas consultas.

É importante ressaltar que no campo da saúde, o direito ao atendimento adequado é garantido por alguns instrumentos legais, aos quais se podem citar:

- ✓ Constituição Federal de 1988;
- ✓ Portaria GM/MS nº 675 de 30 de março de 2006, que aprova a Carta dos Direitos dos Usuários da Saúde, que consolida os direitos e deveres do exercício da cidadania na saúde em todo o país, assegurando ao cidadão/ã, atendimento acolhedor e livre de discriminação, visando à igualdade de tratamento e a uma relação mais pessoal e saudável. Essa portaria garante ainda que a pessoa tem o direito a ser chamada e identificada pelo nome com o qual prefere ser chamada (nome social);
- ✓ Política Nacional de Saúde Integral da População de LGBT, que considera as demandas da população trans, transexuais, travestis de forma a garantir o cuidado de qualidade para quem demanda, prevenindo situações de risco como o uso de hormônios por conta própria, as mudanças corporais feitas com silicone industrial, as mutilações.

Mesmo em face dessas e outras legislações que garantem o acesso das pessoas trans ao sistema de saúde, observa-se pelas falas uma ineficácia das políticas públicas. Isso porque, mesmo diante destas, os profissionais consideraram inadequado o atendimento, o que aponta para a necessidade de uma formação voltada também para tais questões. A humanização da saúde não pode se restringir a apenas uma parcela da população. Há a necessidade de se refletir sobre a eficácia de tais políticas.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredita-se que a presente pesquisa traz contribuições relevantes no que se refere à cidade pesquisada. Pela pesquisa, observou-se que os enfermeiros e

técnicos entrevistados ainda possuem uma visão restrita não apenas das transexualidades, mas também da identidade de gênero. Por meio das falas, foi possível verificar que, na estratégia de saúde da família, a visão predominante é a que permeia a sociedade, na qual as pessoas trans são invisíveis, assim como parte da população que vive às margens.

Verificou-se também que a Estratégia de Saúde da Família do município pesquisado não atende plenamente essa parcela da população e não garante acesso à saúde. Fatores como falta de conhecimento e preparo foram levantados como constituintes do preconceito existente, mesmo nos programas de saúde. Não há, de modo geral, um acompanhamento com as pessoas trans, ou seja, ele é feito com a população, mas não a atinge.

Tendo esses aspectos como base, avaliou-se que as políticas públicas não atendem de maneira satisfatória quando são voltadas para as questões de identidade de gênero. Há pouco conhecimento sobre o assunto. Verificou-se também que, mesmo sendo uma cidade que oferece condições para uma qualidade de vida adequada, esta não alcança as pessoas trans.

O estudo de grupos de indivíduos que, como as travestis e transexuais, são ainda excluídos da cena social, torna possível uma visão mais acurada da realidade dos mesmos.

O Governo Federal criou o Conselho Nacional de Combate à Discriminação, em outubro de 2001, conselho este responsável pela implementação de medidas como o combate à discriminação com base na orientação sexual. De acordo com o Programa Brasil sem Homofobia, representantes de organizações da sociedade civil, dois movimentos de gays, lésbicas e transgêneros integram esse Conselho.

Outro passo importante que aponta para a necessidade de estudos é a criação, em 2003, de uma Comissão temática permanente para receber denúncias de violações de direitos humanos, com base na orientação sexual. Esta Comissão também é responsável pela elaboração do Programa Brasileiro de Combate à Violência e à Discriminação a Gays, Lésbicas, Travestis, Transgêneros e Bissexuais (GLTB) e de Promoção da Cidadania Homossexual, que tem como objetivo prevenir e reprimir a discriminação com base na orientação sexual, garantindo ao segmento GLTB o pleno exercício de seus direitos humanos fundamentais (Brasil, 2004).

A partir das entrevistas foi possível constatar que os profissionais de saúde consideram a cidade pesquisada com infraestrutura privilegiada, mas que, no entanto, ainda não está preparada para a diversidade sexual no que se refere ao atendimento público de saúde. A partir da realidade apresentada pelos entrevistados, foi possível ter uma visão mais abrangente sobre a percepção dos profissionais entrevistados.

Por fim, faz-se necessário capacitar os profissionais para que estes atendam travestis e transexuais efetivamente através do acolhimento e da escuta humanizada, respeitando suas subjetividades e colocando em prática as políticas públicas que garantem os direitos dessa população.

Muitos são os desafios e barreiras a serem superadas para que a diversidade sexual seja enfim compreendida e aceita em plenitude pela sociedade local. Estudos que permitam a essa população expressar suas necessidades e dificuldades são ainda necessários para o estabelecimento de políticas públicas adequadas e discussão, sem preconceitos, sobre as condições de vida e garantias de inserção social desses indivíduos. É importante que eles se sintam como parte da sociedade em que vivem.

## 6. REFERÊNCIAS

- Arán, Márcia. A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero, *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, jan., 2006.
- Arán, Márcia; Zaidhaft, Sérgio; Murta, Daniela. Transexualidade: corpo, subjetividade e saúde coletiva, *Psicologia Social*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, jan., 2008.
- Bardin, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- Birman, Joel. *Mal estar na atualidade: a psicanálise e novas formas de subjetivação*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- Borges, Carla; Rodrigues, Fábio. Transpondo o arco íris: uma análise do suporte social a transexuais de Patos de Minas e região. *Perquirere*, v. 9, n. 1, jul. 2009.
- Brasil. *Informes técnicos institucionais: saúde da população de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais*. Ministério da Saúde: Brasília, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Brasil sem homofobia programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e de promoção da cidadania homossexual*. Ministério da Saúde: Brasília, 2004.
- Cardoso, Fernando Luiz. Inversões do papel de gênero: “drag queens”, travestismo e transexualismo, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, set., 2005.
- Castel, Pierre-Henri. Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do fenômeno transexual. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 41, abr., 2001.
- Comissão dos Direitos Humanos - CDH. *Direitos Humanos e identidade de gênero*, 2009.
- Faco, Lúcia. Realidade nem tão colorida. *Viver Mente e Cérebro*, São Paulo, 14, n. 165, p. 60-63, out. 2006.
- Lane, Silvia T. M. *Psicologia social: o homem em movimento*. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Lionço, Tatiana. Que direito à saúde para a população GLBT? Considerando direi-

- tos humanos, sexuais e reprodutivos em busca da integralidade e da equidade, *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 17, n. 2, abr., 2008.
- Marques, Elizabeth Matos. *Despatologização das identidades trans: um caminho possível e necessário de ser percorrido*. [monografia] Instituto Santo Tomás de Aquino, Belo Horizonte 2015.
- Menezes, Marilda Aparecida de. História oral: uma metodologia para o estudo da memória. *Vivência*, Natal, n. 28, p. 23-36. jan., 2005
- Minayo, Maria Cecília. *O desafio do conhecimento*. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.
- Oliveira, Silvério da Costa. *O psicólogo clínico e o problema da transexualidade*. Disponível em: <<http://www.sexodrogas.psc.br/>>. Acesso em: 12, jan., 2016.
- Rodrigues, Aroldo. *Psicologia social para principiantes*. 10. ed. atual. Petrópolis: Vozes, 2005.
- Trevisan, João Silvério. *Devassos no paraíso*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002 (Coleção Contraluz).
- Zambrano, Elizabeth. Parentalidades impensáveis: pais/mães homossexuais, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 12, n. 26, jul., 2006.

**Artigo recebido em 25/04/2017; aprovado para publicação em 31/07/2017**

**RESUMO:** O presente trabalho tem por objetivo conhecer as percepções de profissionais da saúde das Unidades Básicas de Saúde do Programa Saúde da Família de uma cidade de Minas Gerais, acerca do atendimento de saúde oferecido pela cidade, e avaliar o impacto do mesmo na qualidade de vida desse grupo de sujeitos. Trata-se de uma pesquisa qualitativa. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com dez profissionais de ambos os sexos, profissionais que atuam na Estratégia de Saúde da Família. Os dados coletados foram agrupados conforme as perguntas da entrevista. Os resultados foram analisados de acordo com a teoria da Análise de Conteúdo de Bardin. Verificou-se que, de acordo com os entrevistados, no cenário social, a cidade ainda carece de uma adequada assistência à saúde para a diversidade sexual, o que repercute negativamente em sua qualidade de vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Travesti. Transexuais. Assistência à saúde. Qualidade de vida.

**ABSTRACT:** This study aims to understand the perceptions of health professionals of the Basic Health Units of the Family Health Program in a city in Minas Gerais, about the health care offered by the city, and evaluate the impact of the same quality in the life of that group of subjects. This is a qualitative research. Semi-structured interviews were conducted with ten professionals of both genders, professionals working in the Family Health Strategy. Data were grouped according to the interview questions. The results were analyzed according to the theory of Bardin Content Analysis. It was found that, according to the respondents, in the social scene, the city still lacks adequate health care for sexual diversity, which has negative repercussions on their quality of life.

**KEYWORDS:** Transvestite. Transsexuals. Assistance to health. Quality of life.



## O amor grego à francesa: a *paiderastía* e a masculinidade em André Gide e Pierre Guyotat

DANIEL FALKEMBACK RIBEIRO

Doutorando em Letras na Universidade Federal do Paraná (UFPR)

e-mail: danielfalkem@gmail.com

### INTRODUÇÃO

**E**m *Corydon* (1924), reescrita de diálogo socrático publicada por André Gide, uma personagem masculina homossexual, de nome Corydon, tenta explicar o “amor grego” a um amigo. Diante das acusações de pecado, de atentado à moral, surge a defesa da *paiderastía*<sup>1</sup>, parte dos valores helênicos ligados à formação do jovem pelo homem mais velho. Como uma espécie de classicista do amor, a personagem se mostra interessada em reestabelecer as dinâmicas de amor dos tempos do *Banquete*, de Platão, por meio da estetização da matéria. Não se trata de algo surpreendente, exceto, é claro, se pensarmos nas lutas estabelecidas pelo movimento homossexual após a Segunda Guerra Mundial. Em relação à literatura, é fato que a sexualidade sempre esteve presente, ainda que de modo marginal, no discurso e na realidade para os quais a narrativa nos conduz. A homofobia como fenômeno, não apenas como conceito, também sempre teve papel fundamental na configuração da sociedade sob o patriarcado. Qualquer exploração do tema da homossexualidade teria que ser feita diante desses problemas e sem se livrar deles de imediato.

Mesmo após a ascensão dos grupos de contestação gay e lésbica no cenário pós-guerra, a figuração do “amor grego” como retomada dos moldes clássicos para a sexualidade moderna continuou a ser um parâmetro, um ponto de partida para o pensamento sobre a questão. Um exemplo seria Michel Foucault, que, ao escrever seus três volumes da *História da sexualidade*, fez referência a todo tempo

---

<sup>1</sup> Em geral, nos dicionários, distinta da acepção atual de “pederastia” em português, que, além de sinônimo de homossexualidade masculina, também contempla a relação sexual entre um homem mais velho e um mais jovem, sem referência à sua integração à *paideia*. Outro problema advindo do uso do termo como sinônimo do vocábulo grego seria a associação com a subversão, no contexto brasileiro a partir do período ditatorial militar.

ao papel essencial da Antiguidade Clássica na formação de nossas reflexões e práticas cotidianas sexuais. Os escritores franceses também levaram isso em consideração em sua produção, é evidente.

Com o objetivo de fornecer subsídios para a discussão sobre as formas que o discurso amoroso homossexual assumiu a partir de suas interpretações dos antigos, ainda que de modo não tão declarado, para além de Gide, figuras menos conhecidas fora da França, como Pierre Guyotat, aparecem como definidores de uma linha de formação da escrita homoerótica em terras francesas. Em algumas composições dos três escritores, são expostas as dificuldades de se estabelecer um discurso que contemple vivências eróticas para além da heteronormatividade. A recorrência de temas ou interpretações feitas a partir da literatura clássica, não somente a grega antiga, nos estimula a fazer uma pergunta: o ideal de “amor grego” ainda é um referencial para se escrever sobre o ponto de vista homossexual?

Diante de um discurso amoroso que tenta se remodelar, nota-se, no século XX, uma tendência na literatura francesa para se trabalhar com o tema do homoeotismo, até então reprimido pelos parâmetros do cânone e da própria crítica literária. Nesse sentido, torna-se fundamental ler, portanto, o erótico para além do próprio sexo e buscar nele uma sexualidade e, considerando que nosso objeto é a literatura, as representações do desejo.

#### O DISCURSO AMOROSO DOS ANTIGOS SEGUNDO OS MODERNOS

Tratar em detalhe da vida social dos gregos e romanos antigos ainda é uma tarefa árdua, em especial se não separarmos vida social e vida privada. Quanto à sexualidade, inclusa a homossexualidade, houve por muito tempo a tendência a se fixar, mesmo na história literária, a experiência do desejo sob parâmetros modernos que dão conta somente de uma convenção heterossexual. Daniel Ogden (1996), entre os historiadores mais recentes, está entre os proponentes de uma revisão do que já se estabeleceu sobre a sexualidade antiga. Ao tratar das relações entre soldados gregos na guerra, ele deixa claro que a *paiderastía*, ou seja, a relação de formação sexual entre um adulto e um adolescente, posta culturalmente hoje como experiência máxima da homossexualidade helênica, não é a única forma de militares ou até mesmo homens em geral se relacionarem no plano amoroso e sexual. Essa constatação é ainda demonstrada pela verificação de que um pressuposto sobre a *paiderastía* de que as relações se davam exclusivamente com base na dominação, ou seja, entre um “ativo” e um “passivo” sexuais, também não pode ser corroborada a depender do *corpus* textual selecionado (cf. Ogden, 1996, p. 45-48).

Ainda sobre a sexualidade entre os soldados gregos, não somente atenienses, Ogden ressalta as consequências coercitivas do pensamento em vigor até hoje que define o “amor grego” como sinônimo de *paiderastía*:

[...] pederasty, particularly when explained with reference to initiation, has the advantage of belonging to the distant and morally unevaluable realm of the anthropological, and so tends to remove the practices of the ancient Greeks far from the threat of the banal inter-adult homosexuality of our own culture (Ogden, 1996, p. 111).

Nesse contexto, a homofobia, como atesta Daniel Borillo (2010, p. 45-48), encontra seu espaço para construir a crítica à homossexualidade atual ao contraporla ao exercício distante da homossexualidade pelos antigos, sob o conceito de “amor grego”. Note-se aí como o adjetivo “grego”, em conjunto com outros pressupostos sobre as sociedades da Grécia antiga, reafirma o pertencimento de tal prática cultural e social a outro tempo, a outra humanidade, observada por um viés “antropológico”, como afirma Ogden, que poderia chamá-lo “exoticizante”.

Para além das conclusões de Borillo e Ogden, também apontadas por vezes na análise de textos literários gregos e mais ainda de romanos, pode-se observar por outros meios ainda como a modernidade vê na Grécia antiga uma só forma de amor, o “amor grego” como unidade e norma, distinta das práticas e das ideologias modernas. Por conseguinte, o discurso amoroso grego é, com frequência, interpretado somente sob os padrões atuais, ocidentais e heterossexuais, mesmo entre seus estudiosos.

Em alguns momentos da *História da sexualidade*, nota-se, por exemplo, que Michel Foucault, apesar do valoroso trabalho com os textos filosóficos gregos, se depara com problemas derivados de incongruências geradas pelo conflito entre o discurso dos antigos e o que hoje se diz sobre ele, sem resolvê-los de maneira eficaz. A partir do terceiro volume da obra citada, pelas informações das quais dispôs o autor, torna-se difícil abordar um erotismo que contemple outras experiências para além da *paidēraistía* como ética, principalmente para a sociedade romana. Daí a conclusão de que “Roma, cujos poetas amavam tanto cantar os adolescentes, não deu ecos à grande especulação grega sobre o amor pelos rapazes” (Foucault, 2002, p. 190). A ideia de “especulação grega”, própria da filosofia, parece se aproximar de uma idealização intelectual do “amor pelos rapazes”, que deveria estar além dos parâmetros das representações culturais romanas. É fato que, como a historiografia mais recente demonstra (cf. Williams, 1999), há conflitos entre as formas de amar na Grécia e em Roma, em termos mais genéricos, porém as dinâmicas sociais de cada uma continuam a dialogar entre si.

Embora verifiquemos essa permanência do problema em Foucault, é fundamental recordar que não se trata de uma exceção. Por exemplo, Kenneth Dover, autor da reconhecida obra *Greek Homosexuality* (1978), paradigmática nos estudos sobre o tema, também parece se concentrar em visões somente de escritores atenienses, para os quais a *paidēraistía* era norma social, sem se atentar a possíveis documentos contrários.

## ANDRÉ GIDE E O PARADIGMA DO AMOR GREGO

É necessária a reflexão sobre o discurso amoroso da Antiguidade para que não aceitemos sem pestanejar uma visão derivada de uma interpretação das relações homossexuais dos antigos. Ainda assim, não se pode negar que justamente esse discurso é o que se firmou em boa parte do Ocidente, de modo que, no século XX, sob seus parâmetros, escritores pensaram o “amor grego”. Faz sentido, portanto, que André Gide, conhecido herdeiro de ideias de Oscar Wilde e dos simbolistas franceses, se aproprie dessa visão para sua literatura, ainda que o tenha feito a seu modo e com propósitos diferentes daqueles dos antigos.

Voltando a *Corydon*: vê-se que, após a abordagem da homossexualidade pela história natural, ou seja, por um viés mais próprio das ciências naturais e da medicina, a personagem Corydon tenta convencer seu amigo, no terceiro diálogo, por meio da história das artes plásticas ocidentais desde sua origem. Os gregos, nesse caso, surgem como exemplo máximo e totalizante que faz com que, finalmente, seu interlocutor se diga “quase resignado”, resignação esta que se efetivará somente ao final dos diálogos.

Mesmo nesse momento, é perceptível, mas não ainda para o narrador-personagem, que a tese se baseia essencialmente na *paiderastía* sem se considerar as outras formas de relação amorosa ou sexual entre homens na Antiguidade. A exceção acontece quando Corydon se refere às fortes ligações entre guerreiros na literatura grega, citando exemplos frequentes da mitologia clássica, como Aquiles e Pátroclo, personagens homéricos.

Em *Corydon*, Gide se dedica finalmente a defender a homossexualidade – por consequência, a sua própria também – como algo natural e comum desde os antigos, mas escolhe como meio para isso justamente Corydon, também presente nas *Bucólicas*, de Virgílio. Como se pode imaginar, *Corydon* representou um avanço na discussão sobre o amor entre homens para a França do início do século XX. De início, surpreende-nos que Gide em nenhum momento se limite a definir a homossexualidade em termos unicamente sexuais, o que poderia restringi-la ao domínio da intimidade em uma sociedade em que o público e o privado não poderiam interagir, principalmente quanto ao campo das relações interpessoais. Para o autor, há razões que vão além do coito para se compreender o interesse de um homem por outro indivíduo do mesmo sexo. Segundo sua perspectiva, os homossexuais masculinos existem justamente porque o sexo não visa somente à reprodução, como queria a Igreja Católica. Ressaltamos aqui, para fins que nos serão mais claros adiante, que as lésbicas não se encontravam no horizonte dessas reflexões, no entanto, observa-se que Gide estabelece uma crítica de toda a sociabilidade.

Como apontamos, e talvez outros leitores à época e até mesmo hoje também tenham percebido, Gide não leva a mulher em consideração, ao menos não de

modo direto, legando-a ainda à sua função reprodutiva. Essa lacuna persiste mesmo que seja construída uma análise por Corydon de como somos educados para pensar a sexualidade somente pelo viés moral e religioso, longe de qualquer pecado fora da dita normalidade. Observamos também que essa falta é reflexo de certa persistência de valores heteronormativos na obra, derivados de sua interpretação, mais uma vez, da Grécia antiga. Tal leitura pode ser realizada quando Corydon afirma que: “la jeune fille grecque était élevée non point tant en vue de l’amour, que de la maternité. Le désir de l’homme, nous l’avons vu, s’adressait ailleurs”<sup>2</sup> (Gide, 1924, p. 113). Portanto, partindo-se dessa premissa, que se trata, como dissemos, de uma interpretação da cultura antiga própria de Gide e, em grande medida, da sociedade à época, torna-se justificável afirmar o livre exercício do desejo para os homens, porém não para as mulheres mesmo no século XX.

Em 1925, um ano após a publicação de *Corydon*, Gide publica *Les Faux-monnayeurs*, romance reconhecido pela introdução da técnica do *mise-en-abyme*, o qual também se caracteriza como um segundo momento do desenvolvimento das relações homossexuais em sua escrita. Os paralelos entre essa narrativa e o diálogo de Corydon com seu amigo são inumeráveis, especialmente se um terceiro elemento entrar no conjunto: o *Journal des faux-monnayeurs*, diário ficcional em que o autor dialoga com as personagens. Toda essa comparação, caso seja feita pelo leitor, pela intertextualidade latente, evidencia que a relação de Bernard Profitendieu e Olivier Molinier, os jovens dos *Faux-monnayeurs*, é coerente com as conclusões de *Corydon*, algo confirmado, em certa medida, pelo referido *Journal*. Embora essas relações de transformação da leitura sejam possíveis, também podemos nos ater, de outro modo, somente aos *Faux-monnayeurs* para visualizarmos o “amor grego” idealizado por Gide em um contexto romanescos mais abrangente, com maior variedade de personagens e espaços.

Percebe-se, afinal, que sob o aparente distanciamento do “amor grego”, visto seja pelo senso comum, sob o ideal da *paiderastia*, seja por Gide, que pretende retomá-lo como norma social, permanece a estabilidade da ordem patriarcal, que, como Corydon afirma, lega apenas ao homem o desejo sexual e, por consequência, a permissão para exercê-lo. Com base em discurso amoroso entre iguais, as relações com aqueles considerados inferiores, entre eles as mulheres e os jovens, o amor não pode existir; apenas o sexo aí figura como possibilidade, mas sempre também como dominação em ação. Tal posição sobre o “amor grego” se firma, portanto, sobre a referida perspectiva da diferença dos sexos de Eduardo Colombo (2010), que a define como o próprio estabelecimento dos gêneros feminino e masculino como responsável pela organização social das práticas sexuais que faz com que não exista a possibilidade de relações igualitárias, não somente de sentimento,

---

<sup>2</sup> “A moça grega era educada não tanto em vista do amor mas da maternidade. O desejo do homem, já o vimos, dirigia-se para outra parte” (Gide, 1971, p. 88). A tradução de *Corydon* citada é de Hamílcar de Garcia.

mas em todos os aspectos da vida. Se pensarmos ainda em outros enquadramentos desse exercício de poder da parte do homem, vemo-nos muito bem representados na ficção de Pierre Guyotat, em especial se a compararmos com André Gide.

#### PIERRE GUYOTAT E O CONTRAPONTO DA DOMINAÇÃO MASCULINA

Em 1970, o francês Pierre Guyotat publica *Éden, Éden, Éden*, obra logo censurada pelo governo devido ao alto teor de violência e sexo, apesar de apelo de intelectuais para se manter a publicação à venda. Com três posfácios, o primeiro de Michel Leiris, o segundo de Roland Barthes e o terceiro de Philippe Sollers, ela se lança como uma proposta revolucionária. Trata-se, de fato, como é dito com frequência pela crítica (cf. Brun, 2005; Drigny, 2014), de uma escrita que almeja criar para si uma língua própria, ou melhor, renovar a língua francesa conforme suas demandas, de modo que se adapte a seu ato de enunciação.

Um dos primeiros livros de Guyotat, *Éden, Éden, Éden* se enquadra com facilidade dentro da perspectiva de uma linguagem literária longe do sentido de *belle langue*, ou seja, próxima de uma renovação estilística. A consequência é o rompimento com a psicologização de gerações anteriores para se reconectar com a materialidade da escrita, como herdeiro do *nouveau roman* que o precede. Após esse período inicial, o escritor passa a experimentar cada vez a linguagem, porém já se nota desde o começo de sua trajetória como a escrita é potencializada por seu enunciador.

No referido *Éden, Éden, Éden*, o espaço da narrativa é definido na primeira página, por meio de alusões históricas, especialmente a forças militares francesas na Guerra da Argélia, impressão de violência que surge a partir da primeira oração: “Les soldats, casqués, jambes ouvertes, foulent, muscles retenus, les nouveaux emmaillotés dans les châles écarlates, violets”<sup>3</sup> (Guyotat, 1970, p. 15). Desse fragmento, se considerarmos a atenção a sua sintaxe notável, pode-se afirmar que os soldados serão os protagonistas da ação na narrativa, ação esta que, no caso, acontecerá sem quaisquer restrições. Em termos semióticos, poderíamos afirmar que eles são os actantes principais dessa grande sentença sem pontos-finais que é o texto literário de Guyotat. Figuras das mais exemplares da virilidade em tantas sociedades, os militares são aqui caracterizados inicialmente pelos capacetes (*casqués*), prontos para o combate, porém, ao mesmo tempo, têm as pernas abertas (*jambes ouvertes*) e músculos firmes, enrijecidos (*muscles retenus*), para agredir os recém-nascidos, que estão envoltos em xales ou mantas coloridas (*emmaillotés dans les châles écarlates, violets*), como se tivessem sido retirados à força de familiares seus que os protegiam sob panos. Não é preciso qualquer sobreinterpretação simbólica

<sup>3</sup> “Os soldados, com capacetes, pernas abertas, batem, músculos firmes, nos recém-nascidos envoltos em xales escarlates, violeta” (tradução nossa).

para entender a violência crua do ocorrido, para qual nossa moral não prevê nenhuma justificativa possível.

A partir desse cenário agressivo, há mais informação ao leitor: ficamos sabendo que se trata de soldados franceses na Argélia, portanto, representantes da autoridade colonial, que são identificados por siglas e outras referências a batalhões da guerra da independência. Tal conhecimento surge em conjunto com acontecimentos como o estupro de um adolescente e de mulheres, mães dos bebês agredidos, talvez pisoteados, seguindo-se ainda o assédio de uma menor de idade por um soldado (Guyotat, 1970, p. 16-19). Em comparação com uma narrativa mais convencional, não se veem personagens em *Éden, Éden, Éden*, afinal não há um mínimo de qualificação da psique que dê sentido para o ato de nomear actantes no discurso. A ação existe por si só, promovida geralmente por um soldado, um homem, contra outros que sofrem essa ação, sejam mulheres, animais, objetos ou até mesmo outros homens, em uma posição subalterna.

Leiris, em um dos posfácios da primeira edição da obra, ressalta uma consequência da ausência de exploração psicológica desses actantes: sem psique, resta apenas o biológico, os corpos em si, em “contact pur et nu – exempt de toute interprétation faisant écran – avec des corps vivants et les objets fabriqués qui constituent leurs coques ou leurs appendices”<sup>4</sup> (Leiris in Guyotat, 1970, p. 274). No ato sexual, que não é raro em *Éden, Éden, Éden*, mas sim a principal – senão a única – forma de se agir sobre o mundo, os homens são representados somente por seus corpos, por seus órgãos sexuais, repetindo-se vocábulos como “*le sexe*” ou ainda “*le membre*”. Esse “membro”, com frequência, “*s’égoutte*”, ou seja, pinga, goteja, não apenas no momento da ejaculação no coito, mas por vezes sem motivo aparente, em demonstração da iminência do sexo, independente da vontade desses “objetos fabricados”.

Quanto aos passivos na relação sexual, sem ação na narrativa, a enunciação os define não por termos como “*le sexe*”, que poderiam conotar desejo, mas sim por “*lèvres*”, para aludir às vaginas, meros receptáculos e não mais mulheres, ou até mesmo “*fesses*”, que podem apontar a penetração anal seja de um homem, seja de uma mulher. No início da narrativa, nota-se também a expressão “*bouclé brun*”, ou seja, o “moreno encaracolado”, para designar o negro, também objeto do desejo desse homem colonizador, branco e onipotente. É evidente que, no contexto da Guerra da Argélia, os papéis na lógica da colonização são bem marcados linguisticamente na obra, estabelecendo o corpo colonizado como espaço de domínio. O sexo, ação motriz da narrativa, acontece sem que, necessariamente, tais funções sejam justificadas, sem uma defesa ou uma louvação enunciada do sexo, fazendo-nos desconfiar da semelhança com Sade, apontada, mas não desenvolvida por Sollers em seu posfácio (Sollers, in Guyotat, 1970, p. 277). Em Guyotat, o ato sexual

<sup>4</sup> “[...] contato puro e nu, livre de qualquer interpretação mediadora, com corpos vivos e os objetos fabricados que constituem suas cascas ou seus apêndices” (tradução nossa).

ocorre e é narrado em terceira pessoa, sem grandes avaliações da parte do narrador, algo ressaltado pelo uso raro de adjetivos para além de qualidades primárias, como uma cor, uma forma ou um estado físico.

Observa-se, em *Éden, Éden, Éden*, uma dinâmica de máxima afirmação do patriarcado por elementos que correspondem a um ideal de sujeito, o homem segundo os padrões da heteronormatividade ocidental, representante exclusivo da virilidade e dominante quanto a vontades e prazeres. Os soldados em guerra, na guerra como estado de exceção, afinal não há conflitos bélicos na narrativa, não hesitam em exercer esse poder que lhes foi outorgado, sem qualquer pudor. A descrição minuciosa de seus atos de violência e sexo não serve para um propósito de julgamento moral ou fantasia, estabelecendo-se assim o texto de Guyotat como espécie de pornografia às avessas. Sua composição narrativa destaca sua proximidade com o conto e o cinema eróticos, instituídos pela indústria pornográfica em um espaço em que também, usualmente, não há personagens bem construídas e relações fora dos limites da dominação masculina.

Voltando-nos ao nosso objeto, vemos que, no mundo criado por Guyotat, todas as relações estabelecidas pelos homens visam à anulação da alteridade daqueles que os circundam, tornando-os, mais uma vez, “objetos fabricados” sob a supremacia do eu masculino, imperialista. Em comparação com Gide, de acordo com nossa análise, vemos que não é viável conceber o discurso amoroso pederástico, o “amor grego” idealizado, no contexto de *Éden, Éden, Éden*. Apesar da presença militar no texto, não se constroem relações entre um *érates* e um *erômenos*, ou seja, entre um homem maduro e um adolescente pueril, em formação, ambos com um desejo recíproco. Há, sim, evidências de um companheirismo patriarcal, sob o qual um homem recebe o apoio de outros para que a dominação social e sexual se efetive, sem base em um patriotismo esperado dos militares. No entanto, se houver qualquer relação dita homossexual, ela não se assenta em um discurso amoroso, mas sim, na violação, no estupro, seja de um adolescente, seja de um negro, ambos subjugados ao soldado colonizador.

Novamente, quanto a paralelos possíveis com o ideal do “amor grego”, vê-se que não existe também uma caracterização heroica das personagens em Guyotat que destaque sua formação como homem, um possível *érates*, pois a ausência de linearidade dos acontecimentos na narrativa não nos proporciona um clímax, apenas uma repetição das ações, numa constante afirmação de sua existência, portanto, sem a virtude ou até a satisfação de se atender a um propósito maior, como o bem da pátria ou a vontade dos deuses. Entretanto, não nos esqueçamos do título, que remete ao *Éden*, espaço-tempo de origem religiosa, mas livre da moral cristã que lhe sucederia, portanto, sem deuses nem pecados. Ao contrário da narrativa bíblica, a sentença sem pontos-finais que compõe *Éden, Éden, Éden* com a palavra “*Vénus*” seguida de uma vírgula, indica, além da alusão à deusa do prazer, que o texto poderia se prolongar, numa repetição infinita das ações.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tratar de questões semelhantes às de Gide, o ensaísta e militante Guy Hocquenghem também procurou desenvolver, em sua obra ensaística, uma reflexão sobre a sexualidade e a noção de perversão fora do campo marxista em que até então atuava. Pela leitura de *A contestação homossexual* (1980), pode-se apreender que essa “deriva”, no sentido deleuziano, se deu pelo fato de o autor como indivíduo ter se conscientizado de seu estatuto marginal, destinado à falta de aceitação pelas classes dominantes, ao contrário do que pensavam os defensores da assimilação dos homossexuais dentro das normas já postas pela sociedade. Tornase nítido pela leitura como ele não entende os conceitos relacionados ao sexo e como se definem orientações sexuais, fases de desenvolvimento sexual e relacionamentos ideais fora dos paradigmas morais e religiosos de sua sociedade.

Uma rápida comparação entre os textos citados de Gide e Hocquenghem demonstra que seus questionamentos nos levam a pensar que, sim, a sexualidade tradicionalmente estabelecida não tem nada a ver com o sexo, o ato em si. Quando se reprimem duas crianças que exploram o corpo uma da outra, em busca dos genitais alheios, a intenção é reprimir uma ação amoral, “pervertida”, um “desvio”. Segundo Hocquenghem, não há qualquer “ingenuidade” nesse desejo das crianças, pois essa noção é um construto social, bem com as noções modernas de “criança” e “adolescente”.

Diante da diferença geracional grande entre Gide, um homem nascido ainda no século XIX, e Hocquenghem, que viveu o Maio de 68 francês, nota-se que, embora ambos compartilhem uma crítica que, em certa medida, põe em xeque valores morais, em prol de uma teoria e de uma história da homossexualidade, o autor de *Corydon* se atém a valores convencionais, ainda que sejam aqueles da Antiguidade. O dito “amor grego”, em especial a *paederastia*, aparece como potencial modelo para a substituição da norma vigente, do *status quo* francês pré-guerra. É preciso reforçar o problema presente no discurso amoroso homossexual diante do patriarcado a fim de perceber suas impossibilidades para se estabelecer livremente, sem a heterossexualidade como ponto de partida, a não ser que seja uma proposta de intervenção revolucionária, ousaríamos dizer. Sem tal preocupação, o discurso homofóbico, derivado de um posicionamento heteronormativo, se firma em André Gide, ainda que de forma internalizada.

Outra consequência direta de tal posicionamento é clara: a persistência da dinâmica de dominação do patriarcado nas relações. No contexto gideano, a diferença dos sexos de Eduardo Colombo se reforça não só pelo “amor grego”, mas também, como analisamos, pela posição de exclusão à qual a mulher é relegada, como em *Corydon*. Incorporando-se, ainda, o contexto colonial, Guyotat nos apresenta a violência que o poder patriarcal lega ao homem no exercício de sua sexualidade que, mesmo que dê entre iguais, ou seja, entre pessoas do mesmo sexo, pode

ser uma representação clara de uma desigualdade distante da idealização da *paiderastía*. Nesse sentido, torna-se claro que, se adotarmos uma posição semelhante à de Hocquenghem, a centralidade do homem na construção da homossexualidade a partir de Gide e Guyotat leva à reafirmação do patriarcado e à anulação de outros discursos amorosos que são relegados à margem e, portanto, reprimidos.

#### REFERÊNCIAS

- Borillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- Brun, Catherine. *Guyotat Pierre: essai biographique*. Paris: Léo Scheer, 2005.
- Colombo, Eduardo. L'ordre hiérarchique et la différence de sexes. *Réfractio*, Paris, n. 24, p. 51-62, 2010.
- Dover, Kenneth. *Greek Homosexuality*. London: Duckworth, 1978.
- Drigny, Juliette. Écrire en langue: langue nouvelle et subversion du français chez Pierre Guyotat. *Fabula-LHT*, Paris, n. 12, mai. 2014.
- Disponível em: <<http://www.fabula.org/lht/12/drigny.html>>. Acesso em: 12 jun. 2017.
- Foucault, Michel. *História da sexualidade. Vol. 3: O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2002.
- Gagnon, Katherine. *Faire chanter la langue*. Approches de la défiguration dans l'oeuvre de Pierre Guyotat. 441 f. Tese de doutorado (Estudos Literários) – Université du Québec à Montréal, Montreal, Canadá, 2014.
- Gide, André. *Córidon*. Trad. de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Corydon*. Paris: Gallimard, 1924.
- Guyotat, Pierre. *Éden, Éden, Éden*. Paris: Gallimard, 1970.
- Hocquenghem, Guy. *A contestação homossexual*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- Ogden, Daniel. Homosexuality and Warfare in Ancient Greece. In: Lloyd, Alan (org.). *Battle in Antiquity*. 2. ed. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009.
- Williams, Craig. *Roman Homosexuality*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2010.

**Artigo recebido em 15/06/2017; aprovado para publicação em 01/07/2017**

**RESUMO:** O problema posto pelo uso da noção de “amor grego” por André Gide, em *Corydon* (1924), não se limita a essa obra. A idealização das relações sexuais entre homens na Antiguidade, em especial na Grécia, a partir da *paiderastía*, tem como pressupostos a

ausência de outras formas de amor homossexual e, por consequência, a permanência do conceito patriarcal de masculinidade. Tal questão se torna evidente pelo modo como a sexualidade masculina se estabelece também em *Éden, Éden, Éden* (1970), de Pierre Guyotat, mais tarde na tradição francesa. O discurso amoroso elaborado a partir de uma imagem moderna dos gregos antigos, portanto, não se sustenta a não ser que suponha a dominação masculina na sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sexualidade masculina. André Gide. Pierre Guyotat.

**ABSTRACT:** The problem put by the use of the notion of “Greek love” by André Gide, in *Corydon* (1924), is not limited to this work. The idealization of sexual relations between men in antiquity, especially in Greece, from the *paiderastía* assumes the absence of other forms of homosexual love and, consequently, the permanence of the patriarchal concept of masculinity. This matter becomes evident in the way by which male sexuality is established in *Éden, Éden, Éden* (1970), by Pierre Guyotat, later in the French tradition. The love discourse composed from a modern image of the ancient Greeks, therefore, is not established unless it assumes the existence of male domination in society.

**KEYWORDS:** Male sexuality; André Gide; Pierre Guyotat.

## Gênero e sociedade patriarcal no Senegal: uma análise da obra *Riwan*, de Ken Bugul

DJIBY MANÉ

Doutor em Linguística. Professor no curso de Licenciatura em Educação do Campo na  
Universidade de Brasília (UnB), campus Planaltina (FUP)

“O destino da mulher e sua única glória é  
fazer com que bata o coração dos homens”.  
Honoré de Balzac

### 1. CONSIDERAÇÕES GERAIS

A comunidade africana, muito hierárquica, é claramente estruturada em torno da superioridade masculina. A segregação de gênero em todas as atividades e manifestações sociais começa muito cedo. Assim, desde a infância, meninos e meninas são iniciados aos seus futuros papéis na comunidade. Isto significa, para as meninas, a iniciação através de suas mães com tarefas domésticas, e a educação dos meninos pelos pais, através de atividades como concertar carros, trabalhar na lavoura etc. Essa atribuição das tarefas pode ser ilustrada pela citação abaixo:

Rama segurou o copo quente, lembrando-se instintivamente da iniciação ao calor, fogo, pela qual qualquer menina deve passar: pegar um pedaço de brasa e colocá-la no fogão. As mãos da mulher deviam domar o fogo. Rama aguentou o calor do copo quente e café quente (Bugul, 1999, p. 82: tradução do autor, incluindo os demais trechos citados neste artigo).

Na tradição africana, as moças recebem uma educação diferente da dos rapazes. Enquanto as moças são iniciadas ao fogo, elemento quente (alusão à cozinha), os moços são iniciados a construir casas, barcos etc. Trata-se de uma prova

da filosofia da “mulher no lar” na África, contrariamente a países europeus por exemplo, como ressalta Bugul (1999, p. 166):

Não importa, para mim, que viveu em tantas outras culturas, tanto na África como em outros lugares. Às vezes era a mulher que tinha a responsabilidade da alimentação e da educação das crianças e o homem devia construir a casa, às vezes, era a comunidade de propriedades e rendas que geria apenas uma pessoa. Então, cuidado com o divórcio!

A sexualização das tarefas é baseada nos fundamentos da distribuição de ocupações com base em gêneros. As razões são baseadas nas tradições, que continuam se perpetuando. Assim, um homem se sentirá incomodado se cozinhar ou lavar roupas, por exemplo. Mas Adichie (2015) questiona essa prática enraizada, como se vê na citação abaixo:

Mas por que é assim? Será que elas nascem com um gene a mais para cozinhar ou será que, ao longo do tempo, elas foram condicionadas a entender que seu papel é cozinhar? Cheguei a pensar que talvez as mulheres de fato tivessem nascido com o tal gene, mas aí lembrei que os cozinheiros mais famosos do mundo — que recebem o título pomposo de *chef* — são, em sua maioria, homens (Adichie, 2015, p. 37).

Nessa sociedade, a mulher é considerada como uma escrava, sujeita ao dispositivo conjugal e privada de todo direito. Além das tarefas domésticas, a mulher deve engravidar, dar à luz e educar as crianças, cujos primeiros passos estão, sem dúvida, sujeitos à governança e bondade maternas. É a este respeito que deve ser entendido, considerado e aceito o conceito de igualdade de gênero, tão almejada. Igualdade que não pode ser matemática, mas funcional.

Atualmente, a mulher africana enfrenta uma situação dicotômica entre a tradição e a modernidade. As mulheres são esmagadas pela tradição, que se tornou quase estrutural, no entanto, existem valores positivos que libertam e protegem a mulher. Assim, o papel da mulher no lar aumenta o poder do homem, criando a desigualdade de gênero.

A desigualdade de gênero é uma realidade histórica atestada em todas as sociedades. Entre o feixe de causalidades por trás do que parece ser uma invariante universal, as religiões têm, obviamente, o seu lugar. O assunto é vasto e muitas vezes apaixonante, quando se trata de mulheres e religião.

Para examinar questões que envolvem o feminismo africano, baseamo-nos na obra *Riwan ou o caminho de areia*, de Ken Bugul (1999). A autora discute e define

a natureza do feminismo africano e a literatura feminista africana. Tratar do feminismo africano é complexo devido às suas manifestações e expressões. É difícil e até incoerente falar de um único feminismo, tendo em vista a diversidade étnica, cultural, social, econômica, política, cultural e religiosa da África.

Este artigo consiste em analisar a obra *Riwan ou o caminho de areia* de Ken Bugul no intuito de averiguar o *status* da mulher na sociedade senegalesa que, além de sofrer influências da colonização francesa, sofre também uma forte influência do islã, religião com cerca de 90% de adeptos. Uma análise da trajetória histórica mostra como a sociedade foi capaz de levar em conta, assimilar e fazer suas as novas contribuições, além de destacar a maneira como as tradições são construídas.

O universo imaginário de Ken Bugul oferece-nos o retrato de uma mulher que está confiante de que as injustiças que sofrem as esposas do Serigne<sup>1</sup> são geradas por valores patriarcais que dominam a sociedade senegalesa. Algumas delas tiveram que parar seus estudos para atender o projeto de casamento, tornando-se incapazes de florescer em funções fora do lar. Reduzidas ao papel de donas de casa, elas acabaram deduzindo que a culpa é de um “sistema organizado”, que é condenado a inferiorizar a mulher.

Para a realização deste trabalho, fundamentou-se a pesquisa em Adichie (2015), Mané (2017) e no Alcorão. Quanto à metodologia, os dados para análise basearam-se em Bugul (1999). Assim, estruturado em três partes, esse artigo faz, em um primeiro momento, algumas considerações gerais. Na sequência, faz-se uma breve apresentação da obra, e por fim, analisa-se a obra *Riwan ou o caminho de areia*, focalizando casamento, feminismo, poligamia, submissão da mulher africana, uso do véu, mênstruo e virgindade.

## 2. RESUMO DA OBRA RIWAN OU O CAMINHO DE AREIA

Levando uma carreira paralela como romancista, sob o pseudônimo de Ken Bugul, com seu estilo bem-humorado, mas muito engajado em temas como o *status*

---

<sup>1</sup> Muito comum no Senegal, ‘Serigne’ se assemelha à palavra árabe ‘Cheikh’, que significa ancião, velho, mestre, sábio, líder religioso. É, entre os muçulmanos, um homem respeitado por causa de sua idade e especialmente de seu conhecimento científico e/ou religioso (ou seja, o conhecimento do Alcorão e a Sunnah). É uma qualificação respeitável, tanto no espiritual como no temporal, na vida mística ou monástica e na vida social, além de ser um título que os árabes dão a um grande prêmio de preciosas virtudes. Em wolof, o título de Serigne equivale a ‘Cheikh’, isto é, guia espiritual e/ou professor corânico. Ele é usado principalmente por professores corânicos e também líderes religiosos das irmandades Tidjaniyya Mouride etc. Em homenagem a um chefe religioso, muitas pessoas têm ‘Cheikh’ ou ‘Serigne’ no nome (Mané, 2017, p. 12).

da mulher, Mariétou Mbaye Biléoma é uma das grandes vozes femininas da literatura africana. *Riwan ou o caminho de areia* é uma história autobiografada de Ken Bugul que, após as ilusões ocidentais, voltou sem marido nem filho para o Senegal, seu país natal, tornando-se assim, a 28ª esposa de um poderoso e carismático Serigne. Em Daruler, um vilarejo do Senegal, o Serigne vive e reina respeitando as tradições. Cercado por cerca de vinte mulheres, para quem nada falta e todas à espera de seu apelo por meio do homem-guardião, ele espalha seu carisma incrível. Ele é um homem de verdade, bom para cada um e curioso para todos.

*Riwan* é o exemplo de um romance feminista africano que descreve a transformação de uma mulher. Em seu romance, Ken Bugul<sup>2</sup> critica a organização patriarcal na sociedade senegalesa, que tem forte influência do Islã.

Para ilustrar essa história, foi escolhido Massamba, mais conhecido sob o pseudônimo de Riwan. Possuído por uma força demoníaca, ele foi levado para a casa do Serigne em busca de uma cura. Como ele estava muito violento, teve que ser acorrentado e levado por três homens até as portas da concessão do Serigne. Após o contato com o Serigne em seu quarto, Massamba se tornou obediente e sempre cabisbaixo, atendendo às ordens do Serigne. Ele peneira, o dia todo, o caminho de areia que leva para o quarto do Serigne.

Através da busca frenética do personagem principal para encontrar uma identidade reconstruída, pacificada e reconciliada consigo mesma, *Riwan* é uma reflexão clara e intransigente sobre o feminismo. É principalmente uma história de mulheres e uma história de extrema sensualidade. Riwan tem três destinos – o de Riwan, de Rama e o da narradora – que são de fato como imagens separadas da própria autora. Três personagens que amam o Serigne à sua própria maneira e se libertaram das suas cadeias: a loucura para Riwan, a ignorância para Rama, e o desconforto para a narradora, que acredita ter encontrado uma identidade reconstruída, pacificada e reconciliada consigo mesma.

Por ter vivido na Europa, ela descreve uma situação dicotômica que tem de um lado as tradições polígamas africanas e de outro, o individualismo da monogamia ocidental de tudo permitido, da feminilidade e do feminismo, do desejo de sedução e ciúme, do filho único e/ou do animal de estimação.

Em *Riwan*, Ken Bugul descreve sua busca de identidade, longe dos clichês da vida conjugal e da concepção da “mulher evoluída” pela sua experiência na Europa. Neste caminho de areia amoroso, em que a autora convida o leitor a trilhar, há uma reflexão paradoxal e corajosa sobre as tradições africanas, o casamento, a religião, a poligamia, a monogamia, a alienação, a sedução, a vida e a morte.

---

<sup>2</sup> Ken Bugul significa “ninguém quer” em wolof. Nenhuma editora quis publicar a imagem de seu livro devido a algumas ideias consideradas equivocadas: a imagem de uma mulher africana sensual, feliz em compartilhar seu homem.

O romance *Riwan* representa um olhar único sobre a condição da mulher na sociedade senegalesa. Em uma história movimentada, baseada em fatos reais, este livro conta os destinos cruzados de mulheres africanas em relação ao casamento, visto nos ângulos tradicionalistas. Com *Riwan ou o caminho de areia*, Ken Bugul lança assim um debate muito sensível sobre a situação das mulheres na sociedade senegalesa, onde vivem entre as tradições e os costumes importados pela colonização e pela islamização.

A resistência feminista é também um ato concreto por Rama, que busca deixar a dependência conjugal aprendendo o ofício de bordados. Essa tentativa irá falhar devido à falta de tempo, tempo este que é dedicado ao marido. Eventualmente, ela deixa o lar conjugal: a sua fuga é um método heurístico pelo qual o fracasso da instituição polígama é estabelecido na intriga.

A amplitude de espírito do Serigne, no entanto, é posta à prova quando Rama, uma de suas jovens esposas, foge da casa depois de dormir com outro homem. No verdadeiro patriarcalismo, o Serigne deveria apanhar a fugitiva e puni-la de forma exemplar para reafirmar seu poder sobre os jovens. Ele não o fez.

No anúncio do desaparecimento da Rama, o Serigne se deita, se recusa a comer, fecha os olhos e espera que a morte o liberte de sua obrigação de vingar o insulto que lhe foi feito. Sua vizinhança não entende seu gesto e sua angústia porque a sociedade muitas vezes tem dificuldade em seguir os seus visionários no caminho da mudança. O fato é que o casamento por amor da narradora, a fuga do lar conjugal de Rama e a morte do Serigne resultam de decisões individuais, reutando a premissa de submissão absoluta aos costumes.

### 3. ANÁLISE DA OBRA *RIWAN OU O CAMINHO DE AREIA*

#### 3.1. O FEMINISMO DE KEN BUGUL

A heroína do romance – que também é a narradora – volta ao Senegal, seu país natal, confusa e infeliz, após uma longa estadia longe de sua família. “Como eu lamentava de ter sido outra coisa, ter jogado o número da mulher emancipada, de ter perdido uma vida” (Bugul, 1999, p. 113).

Quando ela chega a sua aldeia, seus passos a conduzem à residência do venerável Serigne de Daruler, e seus encontros cada vez mais estreitos com este grande homem lhe permitem compreender melhor quem ela é, ou mais precisamente, identificar o que a afastou de suas origens senegalesas:

Naqueles primeiros anos da independência, só pensava na minha emancipação. Eu queria ser uma mulher cheia de diplomas que casaria com um homem cheio de diplomas da escola ocidental. Minha educação levou-me a esses sonhos. Na escola,



eu fui ensinada a considerar os homens de minha aldeia como selvagens, pessoas que não conheciam boas maneiras, faziam amor com brutalidade, não respeitavam a mulher... (Bugul, 1999, p. 39).

Ken Bugul usa a ficção da educação para estabelecer uma intriga na revolta feminista. Como mulher instruída, o seu feminismo se manifesta logo no início do romance quando, ao fazer visita ao Serigne, ela carrega um livro sobre as mulheres, apresentando-se assim, como uma leitora sensível aos problemas vivenciados pelas mulheres do país fictício representando o Senegal.

O Serigne pergunta à narradora-personagem do que trata o livro que ela tinha em mãos:

- O que você está segurando em sua mão? – Ele me perguntou depois de um momento.
- Um livro, gaguejei.
- E do que trata este livro?
- Ele fala de mulheres, respondi.
- Um livro sobre as mulheres? E o que dizem sobre elas?
- Falam sobre a sua história desde o início dos tempos, sua evolução (Bugul, 1999, p. 16-17).

Riwan lê um livro sobre os problemas que afetam as mulheres, mas não traz qualquer referência nem sobre o título nem sobre o autor: “Eu não posso contar tudo o que está escrito neste livro, não terminei de lê-lo, e ele contém muitas coisas. Tudo o que posso dizer é que são os problemas das mulheres colocados por outras mulheres” (Bugul, 1999, p. 17).

O livro trata das mulheres. Será que a narradora-personagem fez de propósito para tentar provocar o Serigne sobre o assunto? Ela responde que o livro trata dos problemas das mulheres por mulheres. Mas, para o Serigne, a mulher não é feita para ter problemas.

Poderia ser um livro que trata de depoimentos de mulheres sobre as dificuldades da vida de casadas. Esse abismo permitiu que a autora legitimasse esse tema da poligamia, que ela descreve como um comércio desumano por causa dos critérios de *status* social ou com base em recomendação para escolher uma esposa (Bugul, 1999, p. 33).

### 3.2. A POLIGAMIA EM RIWAN OU O CAMINHO DE AREIA

Na concessão do Serigne, a narradora-personagem se depara com vozes femininas vindas do outro lado do quarto em que ela estava. Curiosa por descobrir

do que se tratava, ela foi averiguar e percebeu que o Serigne levava uma vida polígama.

Por ser uma prática comum no Senegal, a poligamia é uma estrutura institucionalizada que ordena a mulher a sacrificar sua felicidade pela felicidade do marido. O problema da poligamia pontua a trama de *Riwan*, e é a voz da narradora-personagem que caricaturiza esta prática religiosa.

Nesse romance, descobre-se a extravagância do Serigne, o polígamo, que sustenta a dependência social e emocional das esposas profundamente afetadas pela sua nobreza. Sua submissão é uma espécie de pacto social e espiritual, unindo-as ao marido que as escolheu com a cumplicidade dos pais. Riwan explica sua dedicação a esta figura masculina, poderosa e dominadora, evocando o costume que faz das coesposas, propriedades do Serigne. Isso pode ser visto no conselho do pai de Rama com base na mentalidade coletiva que perpetua a tradição para melhor fortalecer o casamento: “Não se esqueça de que você é propriedade de um santo” (Bugul, 1999, p. 56).

Este fato social é narrado no discurso reflexivo da narradora que, gradualmente, revela a sua posição de porta-voz da autora: “Em uma sociedade regida por dogmas, regras, rituais institucionalizados, a reação não foi prevista. E então, mais uma vez, reagir a quê?” (Bugul, 1999, p. 43). A sequência dos termos “dogmas, regras e rituais” explica o significado da instituição da poligamia cujos únicos defensores nesta sociedade patriarcal são os homens e algumas mulheres que encontram nela uma forma de ter a paz financeira.

Riwan relata as palavras de um pai que transmite para sua filha seu dever de submissão:

Mostra que você recebeu uma boa educação. Seja uma mulher submissa. Curva-se para a vontade de seu marido. Não se intrometa com o que não lhe diz respeito. Que seus ouvidos não ouçam nada. Que sua boca não diga nada. Que seu pé seja curto. Que sua mão seja curta. Seja surda, muda e cega (Bugul, 1999, p. 58).

Sobre o modo imperativo, a instituição social ocorre até o ponto em que a chamada do dever também se torna a negação da liberdade das mulheres. Deve ser mistificada a dependência feminina para estabelecer um verdadeiro culto de passividade através da qual a regra habitual se inscreve no tempo.

Antes de seu casamento, Rama não podia imaginar o peso deste procedimento ou se rebelar contra a figura paterna. Uma vez consumado o casamento, e no decorrer dos anos de vida conjugal, ela percebe o absurdo de valores em que a sociedade a tinha mergulhado. Aproveitando-se de sua função de narradora autodiegética e onisciente, Ken Bugul narra a decepção desta personagem e sua inca-

pacidade de enfrentar a sociedade, ou pelo menos os instigadores da condição feminina:

Rama percebeu agora, mas ainda como um sonho, ela foi pega em uma engrenagem de onde ela não poderá escapar. Ela estava presa. Impotente diante da sociedade, impotente diante do seu pai, impotente diante desta forma de fidelidade (Bugul, 1999, p. 67).

Por ser um chefe religioso da seita muride, o Serigne recebia todo tipo de presente: dinheiro, carneiro, galinhas e até moças que, depois de crescidas, viravam suas esposas. Quem decidia com quem casaria sua filha era o pai, e ela não poderia desobedecer, como foi o caso de Rama:

Rama recebeu uma notícia. Uma grande e terrível notícia. Era difícil saber o que ela pensava ou o que ela sentia. Seu pai pôs à prova seus sentimentos próximos do delírio. Ele acabou de doar sua filha ao Serigne, o Grande Serigne. Um gesto que não poderia ser mais forte ou maior. Dom. Dom de uma pessoa. Dom de sua filha amada. Dom total. Dom fatal. Dom partilha (Bugul, 1999, p. 37).

Este tipo de casamento coisifica a mulher que, às vezes, só fica sabendo do seu próprio casamento no mesmo dia. Ela é dada em casamento como se dá um presente. No caso de Rama, assim como para a maioria das esposas do Serigne, ela é dada de graça como *Ndigueul*, uma promessa para com a religião.

Vivendo isoladas em um tipo de harém, sem contato exterior, a narradora-personagem, uma pessoa que viveu nas duas culturas, africana e europeia, ficou sem entender como o Serigne pode ter tantas esposas juntas em uma mesma concessão. Ela se pergunta: “Como duas, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, dez, doze, dezoito mulheres poderiam pertencer a um único homem e viver juntas, unidas a ele por laços antigos de sangue e sexo? O sangue e sexo!” (Bugul, 1999, p. 32).

De acordo com o Alcorão, o muçulmano pode se casar com até quatro esposas. Podemos deduzir que o número de até quatro esposas é *hallal* (permitido) e acima disso é *haram* (proibido). Assim, a narradora-personagem faz uma crítica à poligamia pelo fato de alguns homens, como o Serigne, não respeitarem o limite do número de esposas permitido. Para ela, as quatro primeiras esposas do Serigne não tinham o *mandarga* (impedimento), ou seja, seu casamento está dentro das leis islâmicas. Além disso, o Alcorão ressalta que quem não puder ser polígamo pode pegar uma mulher entre suas escravas. A narradora-personagem critica isso, visto que, em pleno século 21, quem ainda fala em ter escravas? O que se entende por escrava? Quem é escrava? A esse respeito, o Alcorão ressalta:

E, se temeis não ser equitativos para com os órfãos<sup>3</sup>, esposai as que vos aprazam das mulheres<sup>4</sup>: sejam duas, três ou quatro. E se temeis não ser justos, esposai uma só, ou contentai-vos com as escravas que possuíis<sup>5</sup>. Isso é mais adequado, para que não cometais injustiça (S. 4, V. 3).

Exceto com suas mulheres, ou com as escravas que possuem; então, por certo, não serão censurados (S. 23, V. 6).

O homem pode se casar com até quatro esposas legítimas às quais podem-se acrescentar as escravas compradas e as mulheres livres solteiras ou casadas que são capturadas como prisioneiras de guerra. E, se por acaso, o verdadeiro crente não está satisfeito, ele pode caçar em torno dele todas aquelas mulheres pobres.

Sem dúvida, um dos fatores catalizadores dessa prática, além da presença do islã, foi a administração colonial, quando o papel da mulher era relegado às atividades domésticas e à procriação. Naquela época, os senegaleses empregados

---

<sup>3</sup> Tanto este versículo quanto o 127, desta mesma sura, se referem ao receio de os tutores se casarem com meninas órfãs, e a recomendação contida aqui é feita para sanar um mal, bastante disseminado na Península Arábica, em épocas pré-islâmicas, e que consistia no hábito de eles se casarem com órfãs, ou fazerem-nas casar com seus filhos, a fim de assumirem seus dotes materiais e gozarem de seus dotes físicos. E, por não haver ninguém que intercedesse por elas, a injustiça perpetrada por eles continuou impune, até o advento do Islã. Outra interpretação, ligada a este versículo, é de que ele haja sido dirigido àqueles homens que, receando cometer injustiça com os órfãos, preferiram evitar a tutoria, mas se esquecendo de outra injustiça cometida: aquela contra suas próprias mulheres que, até o Islã, chegavam a um número incontável, e eram tratadas com severidade e desigualdade. O Islã não apenas lhes lembra isso, mas os aconselha a reduzir o número de mulheres no matrimônio, para que elas possam ter garantidos todos os seus direitos.

<sup>4</sup> Sabe-se que o povo árabe adotou, durante vários séculos, a poligamia. No passado, foram inúmeros os povos que a adotaram. Desde o Patriarca Abraão até a vinda de Cristo, o Velho Testamento, por exemplo, apresenta inúmeras passagens da existência de vida conjugal polígama. Fundamentalmente, a poligamia resultou de dois fatores inexoráveis e incontornáveis do passado: 1°) a mortalidade maior do sexo masculino, pelas guerras; 2°) o repúdio dos orientais à instituição chamada prostituição. O Islã foi a primeira religião que limitou o número de esposas, no contexto poligâmico, impondo três condições ao homem: não ultrapassar o número de quatro esposas; não ser injusto com nenhuma delas; e ser apto a sustentá-las equitativamente. Ao admitir esta modalidade poligâmica, o Islã apenas corrigiu uma situação anárquica, que reinava no mundo todo. Impôs a justiça no matrimônio a fim de garantir os direitos da mulher, algo absolutamente desconhecido na antiga prática de contrair casamento até com mais de vinte mulheres, ao mesmo tempo.

<sup>5</sup> Se o homem não se encontrar em condições de sustentar a mulher livre, pode casar-se com uma escrava, já que esta exige menos despesas.

na administração colonial ganhavam uma indenização por número de filhos. Isso foi importante para o aumento da taxa de natalidade e da prática da poligamia.

Por ser uma prática cultural e religiosa no Senegal, a poligamia resulta, muitas vezes, em consequências tais como a desestruturação no lar, conflitos domésticos entre coesposas, revoltas e problema de herança em caso de morte do marido. Ela cria ciúme entre as coesposas, o que pode gerar violência a ponto de a esposa matar, matar-se ou ficar doida. Geralmente, a recém-casada assume posição de privilegiada (“tudo novo, tudo bonito”) em detrimento das demais mulheres que podem se juntar para combater a recém-chegada. Dessa relação polígama de ódio entre as coesposas, nascem filhos que crescem vendo todos esses problemas. *Riwan ou o caminho de areia* (1999) apresenta esses problemas conjugais em que vivem as heroínas que, examinando as características da instituição polígama, exigem a sua emancipação.

### 3.3. A SUBMISSÃO DA MULHER EM *RIWAN OU O CAMINHO DE AREIA*

Representando a vida conjugal como “uma estrutura familiar baseada em atitudes e comportamentos rígidos e fixos” (Bugul, 1999, p. 88), Ken Bugul mostra que a instituição polígama visa o ideal da mulher simples, calada, submissa e decente.

Como todos os casamentos do Serigne são baseados no *ndigueul* – ordem, compromisso, ou o fato de se submeter e obedecer a alguém – as esposas tinham que se submeter independentemente de sua vontade. Por se tratar de um país que apresenta uma alta taxa de analfabetismo, principalmente nas mulheres e em áreas rurais, as esposas acabam se submetendo aos homens, aceitando não passivamente, mas caladas, a poligamia.

Na África, as escolhas são um tipo de vida ou morte. Deve-se viver de acordo com as regras da comunidade, principalmente quando se trata de Mbos, uma pequena cidade de Rama onde todos se conhecem. Rebelar-se, rejeitando todas as regras da comunidade, significaria a sua condenação à morte, não uma morte física, mas uma morte mental, social, cultural, se a mulher quiser continuar vivendo (Bugul, 1999, p. 51-52). Assim, ela seria isolada pela comunidade inteira e até pelos próprios pais. Somente um louco para viver em um tal tipo de isolamento, e mesmo assim, não aguentaria muito. Então, a única solução é desaparecer, o que seria uma forma de morte (Bugul, 1999, p. 51).

A romancista destaca que, quando a sociedade dá predominância para o homem, as restrições sobre as mulheres são tão pesadas que estas são muitas vezes forçadas à expectativa e inércia. Assim, no casamento, a mulher deve ser paciente, na esperança de que um dia seu marido lhe dará a permissão para agir de acordo com seus desejos. É claro que em *Riwan*, a passividade mostrada por personagens

femininas nasceu porque elas são imperceptíveis na vida. A citação abaixo ressalta o quanto a mulher deve ser submissa, principalmente quando se trata da esposa de um chefe religioso.

Comporte-se bem. Não se esqueça que você é propriedade de um santo. Seja correta com as outras esposas do Serigne. Não há nenhuma rivalidade, há rivalidade apenas no caminho do bem, você deve fazer o bem, dizer boas coisas em todas as circunstâncias. Mostre que você recebeu uma boa educação. Seja uma mulher submissa. Obedeça à vontade de seu marido. Não se intrometa no que não te compete. Que seus olhos não vejam nada. Que seus ouvidos não ouçam nada. Que sua boca não diga nada. Que seu pé seja curto.

Que sua mão seja curta. Seja surda, muda e cega. Lembre-se, submeta-se à Sua vontade. É assim que você terá a 'Baraka', será seu caminho reto para o paraíso. (Bugul, 1999, p. 56-57).

Como se trata da submissão pelo *ndigueul*, todo discípulo tem que seguir as ordens do Serigne, na expectativa de ter o paraíso garantido. Todos eram discípulos do Serigne, até as suas esposas. É uma relação que implicava o envolvimento dos dois lados e é para sempre. Em outras palavras, submete-se ao Serigne de acordo com o *ndigueul*, no intuito de ter o paraíso garantido.

Como estes casamentos foram vivenciados pelas vinte e sete esposas que já rodeiam o homem santo? A questão certamente toca o leitor comum, mas para a narradora, esta não é a questão. Segundo ela, a maneira de reagir de cada um depende dos valores que cada um herdou de sua educação. Para uma senegalesa criada "em uma sociedade regida por dogmas, regras e ritos institucionalizados" (Bugul, 1999, p.43), a regra é aceitar sem amargura as escolhas de seus pais e cônjuge. É uma honra para a família uma mulher se casar com um grande Serigne, e cada uma de suas esposas deve aceitar, sem recriminação, sua condição de coesposa. O casamento não é uma questão de sentimentos, mas de coesão social, em que a atitude submissa das mulheres do Serigne de Daruler e a imperativa necessidade de silenciar seus sentimentos, sejam eles quais forem, são em nome do dever e da decência.

Si vous êtes femmes croyantes et célibataires, n'essayez pas de chercher l'âme sœur. Selon toutes les religions, les âmes des hommes supérieures à celles des femmes. Elles ne peuvent être comparées à celles des femmes. Pour trouver une âme sœur, il ne vous reste plus que l'homosexualité, Mesdames. Mais là encore, c'est interdit par les religions. Alors, respectez la volonté de Dieu. Ne vous en déplaise, soumettez-vous aux hommes et priez Dieu en silence<sup>6</sup> (Hamda, 2016, p. 17).

---

<sup>6</sup> Trad. do autor: Se você é mulher crente e solteira, não tente encontrar uma alma gêmea. De acordo com todas as religiões, as almas dos homens são superiores às das mulheres. Elas não podem ser comparadas com as das mulheres. Para encontrar uma alma gêmea,

Portanto, nada menos do que uma aceitação silenciosa acompanhada por uma obediência absoluta ao patriarca é esperada de meninas casadas, para o bem e para o mal, aos homens que não as tenham escolhido, mas a quem elas são obrigadas a servir com dedicação. Algumas, como Nabu Samb, têm a chance de se casar com um homem rico e amoroso e acabam se aproveitando da riqueza de seus maridos; mas outras, como Rama, não tiveram tanta sorte e elas estão condenadas a se casar com um homem que tem três vezes a sua idade. No entanto, diz a narradora, as interessadas se aproveitam da situação, porque a camada social a que pertencem também lhes dá a força para superar seus sentimentos e os seus próprios desejos e crescer na submissão e compartilhamento.

### 3.3. O USO DO VÉU

A narradora-personagem, além de expor o papel do pano/véu, faz uma dura crítica ao seu uso. Ela acredita que essa nova tendência tenha sido importada de países integristas.

Lembro-me de minha preocupação – que ainda existe – no dia em que vi minha sobrinha Mame Nata, completamente transformada. Ela não apertava mais a mão de homens, o que não era um problema, a elegância aconselhando mesmo a não apertar as mãos de mulheres. Ela não saía mais sem um longo vestido que lhe caía nos pés e se cobria com um véu que mostrava apenas o seu rosto. Por pouco, ela teria usado luvas e meias, sob um calor sufocante, de mais de quarenta graus na sombra. Ela me criticava, entre outros, rindo, por mais uma vez, eu ter colocado esmalte nas minhas unhas, porque o esmalte não é permitido para a oração (Bugul, 1999, p. 61).

O véu mencionado no Corão deve esconder a cabeça e o corpo das mulheres, especialmente das mulheres casadas, para afastá-las do olhar de outros homens. Este véu, que supostamente deve protegê-las, também tem o efeito de separá-las ou excluí-las, mesmo no século 21, marcado pelo ódio de alguns fundamentalistas religiosos.

Com a revelação do Alcorão a Maomé, Deus diz:

Ó Profeta! Dize a tuas mulheres e a tuas filhas e às mulheres dos crentes que se encubram em suas roupagens. Isso é mais adequado, para que sejam reconhecidas e não sejam molestadas. E Allah é Perdoador, Misericordioso. (S. 33, V. 59).

---

só sobrou a homossexualidade, senhoras. Mas, novamente, é proibida pela religião. Então, respeitem a vontade de Deus. Não se incomodem, submetam-se aos homens e a orar a Deus em silêncio.

O componente religioso tem, provavelmente, o seu lugar entre outros elementos de explicação para essas tradições profundamente enraizadas nos usos sociais. Essa obrigação mantém-se ainda hoje para o acesso das mulheres às mesquitas. Assim, o véu está associado à necessidade de reservar os seus encantos para o seu marido, mesmo não sendo um objeto tentador.

### 3.4. A VIRGINDADE

O teste de virgindade aplicado apenas à mulher na noite nupcial era muito temido pela família da moça, por uma questão de manter a honra e de não ter que devolver o dote, ou até mesmo anular o casamento. A história narrada abaixo, sobre uma troca de esposa, mostra o quanto é importante preservar a virgindade até o casamento para essa cultura:

Conta-se a história da virgem que tinha tomado o lugar de sua amiga, que não era mais virgem, na noite de seu casamento. Muitos anos depois, ela mandou buscar água na casa de sua amiga e esta se recusou, dizendo: O poço está seco. E ela lhe lembrou: Antigamente o poço tinha secado, mas mesmo assim foi possível encher o balde. A amiga com memória curta lembrou-se e cometeu suicídio. Quem desafia a virgindade de uma menina desperta-se moral, psicológica, social e materialmente (Bugul 1999, p. 76-77).

O importante desse processo investigativo é encontrar uma mancha vermelha, sinal de sangue, para ser não só uma questão de honra e orgulho para a família da moça, mas também para servir de exemplo às jovens que devem “juntar as pernas” e “amarrar bem o pano”, ou seja, não manter relações sexuais antes do casamento (Bugul, 1999, p. 49).

Mas, se toda relação sexual envolve duas pessoas (homem e mulher), por que a mulher é sempre vitimizada? A esse respeito, Adichie (2015) afirma que “nós policiamos nossas meninas. Elogiamos a virgindade delas, mas não a dos meninos (e me pergunto como isso pode funcionar, já que a perda da virgindade é um processo que normalmente envolve duas pessoas)” (p. 35).

Por se tratar de uma honra para a família, vale tudo para preservar a virgindade. Muitas jovens não aprenderam a andar de bicicleta por medo de perder a virgindade, isto é, sonham em manter a virgindade até o casamento. O sexo antes do casamento é um tabu, portanto, proibido.

### 3.5. O MÊNSTRUO

Mesmo sem Rama usar um véu que caracterizasse a menstruação, o Serigne soube que ela estava menstruada. E como manda a religião islâmica, Rama teve



que se isolar na concessão das esposas e o Serigne chamou outra Mame Faye para dormir com ele. Esse afastamento de Rama dura todo período da menstruação, como podemos ver na citação abaixo:

Rama continuou a viver bem com Serigne até que ela teve seu período menstrual. Ela nunca soube como o Serigne sabia disso, porque ela não tinha colocado um lenço vermelho ou um lenço preto ou qualquer outra coisa para mostrá-lo, como era feito em alguns países, mas ele pediu-lhe para ficar no harém junto com as outras mulheres e na mesma noite ele mandou chamar Sokhna Mame Faye para passar a noite com ele (Bugul, 1999, p. 129-130).

Para completar, deve-se notar que a ideia de uma impureza relacionada com a menstruação é uma proibição que abrange apenas as relações sexuais, como mostra a citação do Alcorão abaixo:

Perguntam-te pelo mênstruo. Dize: É moléstia<sup>7</sup>. Então, apartai-vos das mulheres, durante o mênstruo, e não vos unais a elas, até se purificarem. E, quando se houverem purificado, achegai-vos a elas, por onde Allah vos ordenou<sup>8</sup>. Por certo, Allah ama os que se voltam para Ele, arrependidos, e ama os purificados (S. 2, V. 222).

No entanto, o versículo começa caracterizando este estado de moléstia e termina dizendo que durante este período, a mulher é impura. Os muçulmanos, muitas vezes, argumentam sobre a menstruação das mulheres para justificar a poligamia.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *Riwan ou o caminho de areia*, para além de clichês e dicotomias, conta uma história ao mesmo tempo singular e comum: a de uma jovem ferida e marginalizada que encontrou o seu equilíbrio colocando o seu destino nas mãos de um homem que serve como seu pai espiritual, marido e companheiro intelectual. Esta viagem, embora firmemente enraizada em um universo africano, é semelhante a uma autobusca compartilhada por todos aqueles que, tanto na África como em

---

<sup>7</sup> Além da indisposição e do mal-estar que causa à mulher, há o problema higiênico. Crê-se que a ação do fluxo sanguíneo, na vagina, durante o período menstrual, enseje ambiente favorável à proliferação de bactérias, causadoras de inflamações, que podem não só danificar o aparelho genital feminino, mas também o masculino, havendo cópula. Daí a prescrição que a proíbe nesse período.

<sup>8</sup> As questões de sexo, no Alcorão, são tratadas de maneira discreta e sucinta. Aqui, refere-se ao coito vaginal, a única maneira que o Islã permite, nas relações sexuais.

outros lugares, buscam a felicidade e o conforto em um relacionamento privilegiado com um mentor.

A análise do romance *Riwan ou o caminho de areia* revelou, por um lado, as representações de algumas instituições sociais, ou seja, casamento arranjado, poligamia, racismo, violência, estupro, virgindade e uso do véu, que favoreceu o *status* das mulheres africanas, mas por outro lado, trouxe a “revolta” delas contra os “mecanismos” que as obrigam.

O romance se inscreve no período de nascimento do feminismo africano nos anos 70 e 80. A autora Ken Bugul é considerada uma das escritoras feministas que questionam o sistema patriarcal. Para ela, o feminismo tem primeiro um sentido pessoal, porque ela vivenciou os rigores da poligamia. Então essa revolta que ela apresentou no romance *Riwan* excede o âmbito autoral para se dirigir a todas as mulheres vítimas de desigualdades de gênero.

Na sociedade senegalesa, existe uma desigualdade entre homem e mulher no casamento. A mulher ocupa um lugar subordinado e o homem domina. Simone de Beauvoir (1970, p. 14) descreve tal situação de deficiência, ressaltando:

A mulher sempre foi, senão a escrava do homem, ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições; e ainda hoje, embora sua condição esteja evoluindo, a mulher arca com um pesado *handicap* (p. 14).

Recusando-se a assegurar a primazia da masculinidade, este novo tipo de mulher fictícia finalmente exigiu a reciprocidade. Ela tem a intenção de desistir do reino ilusório da “rainha do lar”, que, lembre-se, submete-a à violação conjugal, privada de uma educação avançada, encurralada à dependência econômica, transformada em um servo de seu marido e seus filhos e, em última instância, confinada no universo restrito que encarna o espaço privado.

A libertação que ela reivindica é certamente sexual, mas também econômica, política e social. Sua busca por uma nova identidade sexual, seu desejo de emergir na vida social, seu questionamento sobre os direitos e privilégios do marido, sobre sua esposa e seu desejo de ser definida como um ser à parte, recorrem a uma reestruturação radical da sua sociedade. Então, levantar a problemática da emancipação das mulheres implica levantar a questão da evolução de todo um povo, como foi possível perceber na análise da obra *Riwan ou o caminho de areia*.

Entretanto, a mulher ainda está lutando contra esta desigualdade de gênero, mesmo se as diferenças não são mais tão gritantes como antes. Ainda há muito a ser feito. A análise do romance de Ken Bugul (1999) mostrou que, ainda hoje, a mulher não é independente, por ainda ser considerada o Outro. Assim, os movimentos feministas, progressistas e os humanistas de todo o mundo devem unir forças para lutar com abnegação e determinação contra essa inferiorização

retrógrada e desumana da mulher. De acordo com Adichie (2015, p. 28),

a questão de gênero é importante em qualquer canto do mundo. É importante que comecemos a planejar e sonhar um mundo diferente. Um mundo mais justo. Um mundo de homens mais felizes e mulheres mais felizes, mais autênticos consigo mesmos. E é assim que devemos começar: precisamos criar nossas filhas de uma maneira diferente. Também precisamos criar nossos filhos de uma maneira diferente.

Ken Bugul sente seu casamento como uma comunhão de almas e corpos, e não como um simples pacto habitual que lhe teria sido imposto por sua família e sociedade, como acontece com a “mulher moderna”, que ela caricaturiza. A confissão surpreendente do Serigne à narradora-personagem reforça esta ideia: “Se você fosse a primeira mulher que eu tivesse conhecido, eu nunca teria casado com outras” (Bugul, 1999, p. 198). Tais afirmações estão em todos os aspectos contrários àqueles que devem proferir um Serigne depositário de uma autoridade religiosa e costumeira que extrai seu poder na poligamia e força da tradição. Isso significa que, mesmo institucionalizada na sociedade senegalesa, a opção pela poligamia é, às vezes, uma forma de preencher a insatisfação do marido para com a(s) primeira(s) esposa(s). Além disso, atualmente, é uma prática muito contestada pelas jovens gerações, que veem nela uma fonte de problemas conjugais e de famílias.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adichie, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. Trad. Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Alcorão. Traduzido por Dr. Helni Nasr. Professor de Estudos Árabes e Islâmicos na Universidade de São Paulo, Brasil.
- Bugul, Ken. *Riwan ou le chemin de sable*. Paris/Dakar: Présence Africaine., 1999.
- Hamda, Ouakel. *La femme bête noire des religions*. Disponível em <http://1dex.ch/2016/05/femme-bete-noire-religions/#.WPNfuljyvIU>. Acessado em 16/04/2017.
- Mané, Djiby. “A ecologia de contato de línguas e a inovação do léxico árabe nas línguas de muçulmanos não árabes no Senegal”, in: *Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem (Eco-Rebel)* v. 3, n. 1, 2017.

**Artigo recebido em 18/05/2017; aprovado para publicação em 21/07/2017**

**RESUMO:** Pela marca de uma cultura patriarcal real nas grandes religiões (cristianismo, islamismo e judaísmo) do Livro e do Deus único, não se pode negar o importante papel das tradições religiosas na desigualdade de gênero. No caso do islã, objeto de estudo deste artigo, tal desigualdade pode ser encontrada na interpretação do Alcorão quanto à superioridade do homem sobre a mulher. Assim, este artigo analisou a obra *Riwan ou o caminho de areia* de Ken Bugul, no intuito de averiguar o papel da religião islâmica na inferiorização da mulher em relação ao homem. Heroína de uma tradição de submissão, a autora mostrou a realidade do casamento no Senegal em aspectos como a poligamia, a submissão da mulher, o uso do véu e a virgindade. No entanto, ela quis quebrar essa fatalidade para se tranquilizar. Por um lado, ela não se contenta mais em ser a projeção perfeita de seu meio e, por outro, ela se revolta, explicitamente ou não, contra a definição muito limitada de seu papel de mulher como lhe foi imposto. Ela particularmente se desespera por ser condenada à área privada e sonha em ter acesso a uma esfera de influência que excede o lar, dando origem ao desejo de emergir na vida social, econômica e política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gênero. Mulher. Sociedade senegalesa. Ken Bugul.

**ABSTRACT:** By the mark of a real patriarchal culture in the great religions (Christianity, Islam, and Judaism) of the Book and only God, we cannot deny the important role of religious traditions in gender inequality. In the case of Islam, object of study of this article, the superiority of man over woman can be found in the interpretation of the Qur'an. This way, the preset article analyzed the book *Riwan or the sand path* by Ken Bugul, in order to ascertain the role of the Islamic religion in the inferiority of woman in relation to man. Heroine of a tradition of submission, the author showed the reality of marriage in Senegal, such as polygamy, submission of the woman, the use of the veil and virginity. However, she wanted to break this fate to reassure herself. On the one hand, she is no longer content to be the perfect projection of her environment and, on the other hand, she revolts, explicitly or not, against the very limited definition of her role as a woman. She particularly despairs of being condemned to the private area and dreams of having access to a sphere of influence that exceeds the home, giving rise to her desire to emerge in social, economic and political life.

**KEYWORDS:** Gender. Woman. Senegalese society. Ken Bugul.

## **“Ana Davenga” e “Beijo na face”: empoderamento feminino e negro em personagens da antologia *Olhos d’agua***

LUCIMARA GRANDO MESQUITA

Graduanda em Letras – IF SUDESTE MG – *Campus* São João del-Rei.  
e-mail: lucigrando123456@hotmail.com.

RAFAELA KELSEN DIAS

Doutoranda em Letras pela Universidade de São João del-Rei

### 1. INTRODUÇÃO

No Brasil, um país de colonização europeia, é um desafio construir um olhar positivo em torno da identidade negra, uma vez que é ensinado desde muito cedo aos negros que eles têm que negar a si mesmos para serem aceitos na sociedade, assim como é ensinado aos demais que os negros são destinados a ser inferiores. Observa-se, em um país racista como o nosso, a associação da aparência física, como a cor da pele, à classe social e, em algumas situações, ao seu caráter. Por muitas décadas, o negro vem tendo de travar lutas para conquistar o seu lugar, especialmente na literatura, e isso continua a ocorrer nos dias de hoje.

Segundo Thomas Bonnici (1998) em seu artigo “Introdução ao Estudo das Literaturas Pós-coloniais”, pode-se observar que as raízes do imperialismo ainda estão presentes na literatura moderna, pois partem dos povos colonizadores. Sabe-se que, no período pós-guerra, proliferam as literaturas produzidas por povos colonizados. Porém, o imperialismo, agora não apenas europeu, mas também norte-americano, continuou a dominar a vida social e a literatura dos povos outrora colonizados. Sendo assim, os escritos desses povos às margens, além de serem considerados sem valor ou de extremo mau gosto, foram diversas vezes apontados como uma imitação dos padrões canônicos.

Dessa forma, Conceição Evaristo compõe, no contexto brasileiro, esse conjunto de escritas pós-coloniais, uma vez que sua fala contribui para mostrar e questionar a realidade das mulheres negras em nosso país. Seus textos, além de comprometidos com uma causa justa, apresentam conhecimento teórico sobre as relações étnico-raciais e ao mesmo tempo são escritos comprometidos com a situação social e política da mulher negra.

Seus textos são sensíveis, porém de caráter forte ao se posicionarem com orgulho perante a origem afro-brasileira em uma sociedade preconceituosa. A autora relata em seus poemas e narrativas situações que vão além do preconceito pela cor, como a discriminação por ser mulher em uma sociedade machista e preconceituosa. Assim, a sua escrita afro-brasileira desvincula-se do discurso literário canônico, que descreve a mulher negra de forma estereotipada, propondo uma visão renovada, ou seja, é a voz da mulher negra que se faz ouvida em Evaristo.

Sendo assim, este artigo tem por finalidade estudar o empoderamento das personagens dos contos “Ana Davenga” e “Beijo na Face”, da coletânea *Olhos d'água*, e apontar as formas pelas quais Conceição Evaristo vai lhes conferir uma possibilidade de emancipação diante de uma sociedade excludente. Para tal, será feita, inicialmente, uma breve consideração sobre a literatura afro-brasileira, relatando a luta do povo negro e seus descendentes para a produção de escrita literária no Brasil. Posteriormente, realiza-se uma apreciação sobre a figura de Conceição Evaristo e a problematização de uma identidade negra brasileira a partir de sua escrita. Por fim, faremos uma análise dos contos “Ana Davenga” e “Beijo na Face”, na qual apontaremos as concepções que conferem empoderamento às personagens Ana e Salinda. Como referencial teórico serão utilizados os pressupostos de Stuart Hall (2006); Nilma Lino Gomes (2005); Tomas Bonnici (1998) e Adriana Piscitelli (2004) e Cecília Sardenberg (2009).

## 2. CONCEIÇÃO EVARISTO E A IDENTIDADE NEGRA NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

Stuart Hall (2006), em seu texto *A identidade cultural na pós-modernidade*, mostra a influência do espaço pós-moderno sobre a formação das identidades. Nesse novo contexto, as mudanças são constantes e rápidas, diferentemente do ocorrido ao longo da modernidade, por exemplo. Segundo ele, as velhas identidades, pautadas em princípios como razão, consciência (sujeito iluminista) e coletividade (sujeito sociológico) entram em declínio na pós-modernidade. Surgem, a partir de então, novas identidades que não são fixas ou permanentes, e sim móveis, definidas historicamente e não biologicamente. Esse é o sujeito que passa pela chamada “crise de identidade”:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor do “eu” coerente. Dentro de nós há identidade contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (Hall, 2006, p. 13).

Neste cenário de contestação de velhos paradigmas identitários, certamente a literatura terá papel primordial. No contexto brasileiro em específico,

pode-se apontar a influência da escrita negra para o combate às práticas essencialistas do racismo. No texto *Entre Orfeu e Exu, a afrodescendência toma a palavra*, o autor Eduardo de Assis Duarte (2011) relata a condição do negro na literatura em um período no qual muitos negros não podiam falar nem se expressar: a fim de escrever e até publicar, muitos tiveram de valer-se da língua de seus colonizadores, e isso não apenas no Brasil. Duarte mostra que o número de escritores que assumem em seus textos seu pertencimento, como sujeitos afrodescendentes, foi crescendo no decorrer do tempo e que agora o negro não é apenas tema na escrita do branco, mas ele próprio produz a sua fala, expressando o seu existir.

Duarte (2011) apresenta alguns elementos como temática, autoria, ponto de vista, linguagem e público, cuja interação leva à existência dessa literatura afro-brasileira em sua plenitude. Esses elementos, que distinguem a literatura afro-brasileira, estão presentes na escrita de Conceição Evaristo, pois sua escrita, além de remeter à cultura negra, apresenta a dura vivência do negro no meio social. De forma específica, Conceição Evaristo utiliza-se da literatura para exaltar a mulher negra, contradizendo o senso comum que muitas vezes a retrata como um ser sem qualidades, que não tem esclarecimento e é fadado ao subemprego.

Notadamente, Evaristo não apenas aponta em seus contos o cotidiano da mulher negra de origem humilde, mas relembra que essa mulher tem angústias e experiências também similares às de outros grupos. As mulheres negras em Evaristo também erram, acertam, são fortes e fracas, possuem, enfim, uma vida para além dos paradigmas a elas impostos.

Essa postura da escrita de Evaristo muito se atrela ao proposto pelo discurso feminista na contemporaneidade. Afinal, na atualidade, o debate feminista é bem distinto do que apontava o movimento em outras décadas. Hoje, propõe-se uma retomada da categoria mulher através da união desse grupo contra as opressões que surgem pelo seu pertencimento de gênero. Agora, “mulheres” significará o amálgama do grupo das mulheres negras, brancas, pobres, intelectuais, não escolarizadas etc.

Preconiza-se a união desses diversos grupos além e a partir de suas particularidades, pois entende-se que, ao mesmo tempo em que as mulheres têm experiências divergentes, elas podem ter experiências semelhantes. Como retoma Piscitelli (2004, p. 21), não se trata de pensar em “mulheres como tais”, ou “mulheres nas sociedades patriarcais”, mas em “mulheres em contextos específicos”, o que possibilita o reconhecimento de diferenças entre as mulheres e também de suas semelhanças.

Tendo em vista tais proposições, é possível argumentar que o perfil das personagens delineadas nos textos de Evaristo também irá ao encontro de um outro movimento que ressalta as singularidades presentes no todo do movimento feminista, qual seja, o feminismo negro. Segundo o texto *História das mulheres negras e pensamento feminista negro: algumas reflexões*, da autora Cláudia Pons Cardoso

(2008), o movimento feminista no Brasil seguiu as tendências do feminismo americano e europeu e, com isso, o grupo se organizou em torno de dois objetivos: “o feminismo enquanto movimento organizado de mulheres e a história das mulheres voltada para a intimidade da vida e do trabalho doméstico” (Cardoso, 2008, p. 2). Percebe-se que a luta dos movimentos feministas, nesse contexto, faz referência a uma mulher branca, acadêmica e de classe média.

A grande maioria das mulheres que pertencem aos grupos feministas estaria então vinculada às camadas intelectuais, e isso lhes daria um privilégio em relação aos demais grupos, como o dos negros:

Porém, se de um lado esse saber permite a uma parcela das feministas a autoridade da fala, impossibilita, por outro a apropriação da prática discursiva por nós mulheres negras feministas, na medida em que as produções feministas, de modo geral, são evasivas no trato teórico da relação entre gênero e raça no Brasil, na importância das diferenças raciais na constituição de gênero e das identidades das mulheres. E principalmente a falta de estudos nesta área oculta a discussão sobre o privilégio de ser mulher branca, em uma sociedade racista (Cardoso, 2008, p. 3).

Nesse sentido, partindo de uma posição contrária ao imposto pelo discurso feminista branco/elitizado, o pensamento feminista negro tem a seguinte visão de intelectual: “mulheres negras intelectuais não têm de ser de classe média, educadas [...]. Mulheres negras intelectuais constituem um grupo altamente diversificado” (Collins, 1991, p. 36 *apud* Cardoso, 2008, p. 4). Segundo Cardoso, o propósito desse grupo é lutar pela independência das mulheres negras, trazendo o conhecimento produzido por elas, suas experiências diárias, as opressões vividas e compartilhadas, uma visão de si mesma, da sociedade e da comunidade, a partir do lugar que ocupam na sociedade.

Diante das pautas acima expostas, faz-se pertinente o estudo sobre o conceito de empoderamento, uma vez que esse termo é utilizado como o processo pelo qual as mulheres, e especialmente as mulheres negras, conquistam sua autonomia, sua independência, ou seja, nas palavras da estudiosa Sanderberg, no artigo “Conceituando “Empoderamento” na Perspectiva Feminista”: “O empoderamento das mulheres implica, para nós, a libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal” (Sanderberg, 2009, p. 2).

Ainda segundo Sanderberg, um dos objetivos do empoderamento das mulheres é questionar e acabar com a “ordem patriarcal” que leva à repressão de gênero, pois somente assim será possível que as mulheres tenham controle sobre suas próprias vidas. O empoderamento seria também a capacidade de fazer as próprias escolhas, ou seja, cada pessoa deveria ter livre arbítrio sobre suas decisões, e caberia a cada um saber o caminho que deve percorrer.

Dessa forma, o conceito de empoderamento se aplica à escrita de Conceição



Evaristo, uma vez que ela conferirá à mulher afro-brasileira uma possibilidade de emancipação, de autonomia, permitindo às suas personagens fazer determinadas escolhas dentro do contexto social que lhes é imposto.

Diante do exposto, na seção a seguir, faremos a análise de dois contos de Conceição Evaristo, “Ana Davenga” e “Beijo na Face”, à luz dos posicionamentos teóricos supracitados. Nosso intento será evidenciar como a autora mineira exalta e qualifica a mulher negra, ao conferir a suas personagens um papel de destaque e força em meio à opressão. Por fim, na última seção, dispõem-se as considerações finais do trabalho.

### 3. ANA DAVENGA E SALINDA: A VIDA COMO RESISTÊNCIA

Tendo em vista as considerações teóricas colocadas acima, sobretudo em relação à pauta feminista negra na atualidade, ao escopo da literatura afro-brasileira e ao conceito de empoderamento feminino, entende-se que é de extrema relevância compreender como esses novos discursos inscrevem-se por meio da escrita de Conceição Evaristo. Para tal tarefa, escolheram-se os contos “Ana Davenga” e “Beijo na Face”, que são analisados a seguir.

No conto “Ana Davenga”, a personagem que dá nome à narrativa é casada com o chefe do tráfico local e narra os momentos que antecedem a sua festa de aniversário e sua tensão por seu marido não ter chegado junto com seus companheiros. Ana sabia que seu homem vivia do crime e por isso estava sempre à espera de notícias tristes, pois, no universo a que pertencia, isso era muito comum. Durante o tempo que ela passa esperando, o narrador compõe o enredo e suas personagens. Assim inicia-se a narrativa:

As batidas na porta ecoaram como um prenúncio de samba. O coração de Ana Davenga naquela quase meia-noite, tão aflito, apaziguou um pouco... Ana Davenga reconheceu a batida. Ela não havia confundido a senha. O toque prenúncio de samba ou de macumba estava a dizer que tudo estava bem. Tudo estava em paz, na medida do possível. Um toque diferente, de batidas apressadas, dizia algo mau, ruim, danoso no ar. O toque que ela ouvira antes não pronunciava desgraça alguma (Evaristo, 1998, p. 21).

Podemos perceber nesta passagem que Conceição Evaristo procura suavizar a agonia vivida pela protagonista, agonia esta que é narrada para manifestar que Ana Davenga prefere enfrentar os medos que a vida lhe oferece para viver com seu “homem”.

Durante o desenvolvimento da narrativa, percebe-se que Ana vale-se também de aspectos distintos para conquistar Davenga. Ou seja, a sensualidade não é

o elemento mais salientado da personagem e também não é o principal motivo da atração de Davenga por ela. Nesses traços, por sua vez, está uma das características mais marcantes da escrita de Evaristo. A autora proporciona aos leitores ver a mulher negra através de outro ponto de vista, avesso aos estereótipos da literatura clássica.

Como se sabe, a literatura canônica, desde sua formação, vem apresentando um discurso negativista para a mulher negra. Na visão dessa literatura, a imagem dessa mulher está relacionada às imagens de sua época de escravidão, na qual seu corpo era objeto sexual ou servia apenas para procriação. Por outro lado, na escrita de Conceição Evaristo, possibilita-se à mulher negra ser representada também como mãe, como representante de uma família, e não simplesmente como objeto sexual ou como cuidadora dos filhos dos brancos.

À Ana Davenga é de fato permitida essa experiência do amor conjugal, da comunhão familiar. Tendo conhecido o traficante Davenga em uma roda de samba a partir da qual os dois apaixonaram-se, Ana decide adotar o sobrenome do amado. Nesse percurso, em sua nova vida, ela engravida, aumentando seu amor por aquele homem a quem escolheu e pelo qual foi escolhida.

Tal lealdade e amor entre Ana Davenga e seu companheiro serão comprovados até o fim da narrativa. Na madrugada da festa de aniversário de Ana (grávida do primeiro filho), a protagonista dorme ao lado de Davenga quando a polícia invade o barraco e mata os dois amantes. Os sonhos da personagem são interrompidos e Ana Davenga morre nos braços de seu companheiro.

Nesse conto, a noção de empoderamento pode ser percebida na decisão tomada por Ana (e não imposta a ela) de ir morar com Davenga. Era ela quem sentia necessidade de viver junto de seu homem, de tomar para si o nome dele, não se importando com o que ele tinha para lhe oferecer, apesar de saber da vida criminosa que ele levava. O que mais move Ana é o desejo de viver o amor por Davenga, não importando se ele fosse bom ou mal aos olhos da moral vigente. Para ela, o mais importante era que ela tivesse direito de viver as experiências de amor por ela desejadas:

Ele trazia sempre dinheiro e coisas. Nos tempos em que ficava fora de casa, eram os companheiros dele que, através das mulheres, lhe traziam o sustento. Ela não estranhava nada... Ana sabia bem qual era a atividade de seu homem. Sabia dos riscos que corria ao lado dele. Mas achava também que qualquer vida era um risco e o risco maior era o de não tentar viver (Evaristo, 1998, p. 26).

Sendo assim, podemos perceber que a decisão da personagem de usar o sobrenome de Davenga torna-se um dos grandes símbolos de sua autonomia: "(...) Ana resolveu adotar o nome dele. Resolveu então que a partir daquele momento

se chamaria Ana Davenga. Ela queria a marca do homem dela no seu corpo e no seu nome” (Evaristo, 2014, pp. 26-27). De forma similar, a decisão de ir morar com ele no morro, correndo todos os riscos que a vida do crime lhe ofereceria, comprovam as características de uma mulher decidida e de personalidade formada. Ana Davenga, assim como muitas personagens de Evaristo, é uma mulher determinada, que sabe o que quer e vai à luta para conseguir seus objetivos, mesmo sabendo que pode pagar um alto preço por isso.

Já no conto “Beijo na face”, que retrata um relacionamento autoritário e abusivo, Conceição Evaristo constrói a história de uma mulher negra marcada pela violência presente nas ameaças e no controle exercido por seu marido ciumento. Percebe-se, porém, a esperança que surge no desenrolar da leitura. Nesse conto, a esposa enfrenta o marido violento que a mantém junto a ele através de ameaças, para viver um grande amor homoafetivo.

Tentando se equilibrar sobre a dor e o susto, Salinda contemplou-se no espelho. Sabia que ali encontraria a sua igual, bastava o gesto contemplativo de si mesma. E no lugar da sua face, viu a da outra. Do outro lado, como se verdade fosse, o nítido rosto da amiga surgiu para afirmar a força de um amor entre duas iguais. Mulheres, ambas se pareciam. Altas, negras e com dezenas de dreads a lhes enfeitarem a cabeça. Ambas aves fêmeas, ousadas mergulhadoras na própria profundidade. E a cada vez que uma mergulhava na outra, o suave encontro de suas fendas-mulheres engravidava as duas de prazer. E o que parecia pouco, muito se tornava. O que finito era, se eternizava. E um leve e fugaz beijo na face, sombra rasurada de uma asa amarela de borboleta, se tornava uma certeza, uma presença incrustada nos poros da pele e da memória (Evaristo, 1998, p. 57).

Podemos observar na escrita de Conceição Evaristo a conformação de maneiras diferenciadas de amor e sensualidade, como no conto agora analisado, no qual o homoerotismo aparece em oposição ao matrimonial, desprovido do desejo carnal. A literatura afro-brasileira, nesse sentido, segue por novos caminhos, no qual um deles são as novas formas de representar o amor.

Identifica-se o olhar inovador da autora de “Beijo na face” sobre a sexualidade da mulher negra, apresentando a personagem Salinda por uma matriz distinta daquela propagada pelo senso comum. A mulher negra aqui não é mais o corpo que se entrega ao prazer masculino, mas sim o sujeito que vai em busca de sua realização afetiva ao lado de uma outra mulher. Assim, são demonstrados neste conto os dramas vividos por essa personagem nas suas múltiplas relações como indivíduo e os episódios de sofrimento e de subalternidade que ela experimenta como mulher na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo em que deixa evidentes essas feridas, ao final do conto, Evaristo confere à protagonista uma possibilidade de emancipação, porque Salinda decide assumir sua sexualidade e viver seu romance homoafetivo.

Nesse sentido, conforme temos apontado ao longo deste trabalho, Conceição Evaristo possibilita em suas escritas a representatividade da mulher negra como membro da família, como mãe e esposa, e não apenas como objeto de satisfação sexual ou como cuidadora dos filhos dos brancos.

Tanto a personagem do conto “Beijo na face” quanto Ana Davenga representam a experiência de sujeitos negros que procuram sobreviver dignamente, lutando para serem felizes, apesar dos preconceitos. A protagonista do conto “Beijo na face” vai em busca de sua felicidade, arriscando sua própria vida para manter um relacionamento extraconjugal com sua parceira. Já Ana Davenga, também em busca de sua felicidade, vai morar na favela e ser mulher do chefe do tráfico de drogas – não é a melhor vida sob a ótica do senso comum, mas é a oportunidade que o destino lhe apresenta para encontrar a plenitude.

Compreende-se, dessa forma, que o principal objetivo das duas personagens é a busca da felicidade individual e, para além disso, a busca de um tratamento digno enquanto lutam por esse intento. Cada uma das protagonistas encontra seu objetivo de forma diferente, em ambientes e situações muitas vezes contrárias. Apesar disso, não se pode negar a singularidade do movimento empregado por elas: ambas, alvos constantes de uma sociedade racista e sexista, conseguem priorizar e lutar por sua realização pessoal.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita de Evaristo busca trazer ao leitor os dramas vividos na atualidade brasileira, mostrando em seus textos os episódios de sofrimento e de subalternidade por que passam as personagens femininas negras, assim como a miséria, a exclusão e o preconceito na sociedade brasileira. Pode-se destacar, logo, que a literatura afro-brasileira que tem a mulher negra como protagonista busca a reflexão de sua condição social, reivindicando seus direitos através de sua própria escrita.

Diante disso, observou-se que os ideais feministas que se utilizam de conceitos como a fragilização feminina não falam diretamente da experiência das mulheres negras, pois a essas mulheres nunca foi permitido se considerarem frágeis. Elas pertencem a um contingente de mulheres que atuam nos liames da diversidade, tendo muitas vezes que passar por situações constrangedoras e sacrificantes, a fim de lutar pelo direito à dignidade.

Portanto, entende-se que Conceição Evaristo, ao focar personagens negras em seus contos, revela-nos a situação de exclusão vivenciada por boa parcela dessas mulheres, mas não se detém, contudo, na abordagem da dor. Por meio de sua escrita, que também é resistência, a autora nos revela a imensa capacidade e, sobretudo, a necessidade de empoderamento sustentada pelas afrodescendentes. Afinal, para tal grupo, marcado por inúmeras formas de dominação, a tomada de

parcelas graduais de poder não se traduz apenas como movimento para emancipação, mas principalmente como estratégia de sobrevivência.

#### REFERÊNCIAS

- Bonnici, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, p. 7-23, 1998.
- Carneiro, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. In: *Seminário Internacional sobre Racismo, Xenofobia e Gênero*. Durban, África do Sul, em 27 – 28 de agosto 2001. *Anais...* Publicado em espanhol na revista LOLA. Disponível em <[xa.yimg.com/kq/groups/.../Enegrecer+o+Feminismo+-+Sueli+Carneiro.rtf](http://xa.yimg.com/kq/groups/.../Enegrecer+o+Feminismo+-+Sueli+Carneiro.rtf)> Acesso em: 05/08/2010.
- Cardoso, C. P. “História das mulheres negras e pensamento feminista negro: algumas reflexões”, in: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder*, 2008, Florianópolis. Seminário Internacional Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008.
- Duarte, Eduardo Assis & Fonseca, Maria Nazaré (org.). “Por um conceito de literatura afro-brasileira”, in: *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- Duarte, Eduardo Assis & Fonseca, Maria Nazaré (org.). “Entre Orfeu e Exu: a afrodescendência toma palavra”, in: *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- Evaristo, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Palhas/ Fundação Biblioteca Nacional, 2014.
- Gomes, Nilma Lino. “Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão”, in: *Educação Anti-racista: Caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília, 2005, p. 39-62.
- Hall, Stuart. “A identidade em questão”, in: *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- Piscitelli, Adriana. “Reflexões em torno de gênero e feminismo”, in: Lima Costa, Claudia; Pereira Schmidt, Simone. (org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004, p. 43-67.
- Sardenberg, Cecília M. B. Conceituando “Empoderamento” na perspectiva feminista. Disponível em: [www.pathwaysofempowerment.org](http://www.pathwaysofempowerment.org) . Acesso em: 20 de março de 2017.

**Artigo recebido em 03/05/2017; aprovado para publicação em 02/08/2017**

**RESUMO:** A escrita de Conceição Evaristo contribui para refletirmos sobre a situação social e política das mulheres negras no Brasil, uma vez que, apesar da leveza poética, possui um caráter forte e incisivo, posicionando-se com orgulho perante a origem afro-brasileira em uma sociedade preconceituosa. Sendo assim, este artigo tem por finalidade estudar o empoderamento das personagens femininas em dois contos produzidos pela autora: "Ana Davenga" e "Beijo na Face". Dentre os objetivos específicos deste artigo estão mostrar como Evaristo retrata a história de suas protagonistas, conferindo a elas uma possibilidade de emancipação diante de uma sociedade excludente; compreender os conceitos de identidade na literatura afro-brasileira, assim como o debate feminista na contemporaneidade e identificar as estratégias narrativas de Conceição Evaristo, a fim de estabelecer uma relação de emancipação e de empoderamento entre as personagens dos contos. Para tal, foi feita uma breve consideração sobre a Literatura afro-brasileira, para uma melhor compreensão da luta do povo negro e de seus descendentes no contexto literário nacional. Posteriormente, realizamos uma apreciação sobre a questão da identidade negra, tendo como referência a escrita de Conceição Evaristo que se desvincula do discurso literário canônico ao propor uma visão renovada da mulher negra. Por fim, na terceira etapa do artigo, apontamos as imagens e concepções que conferem agência e empoderamento às personagens estudadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** "Ana Davenga". "Beijo na Face". Conceição Evaristo. Empoderamento.

**RESUMEN:** La escritura de Conceição Evaristo ayuda a reflexionar sobre la situación social y política de las mujeres negras en Brasil, una vez que, a pesar de la ligereza poética, tiene un carácter fuerte e incisivo, posicionándose con orgullo ante el origen afrobrasileño en una sociedad en la que persisten muchos prejuicios. En este sentido, este artículo tiene como objetivo estudiar el empoderamiento de los personajes femeninos en dos cuentos producidos por la autora: "Ana Davenga" y "Beijo na face" Entre los objetivos específicos de este artículo están mostrar cómo Evaristo cuenta la historia de sus protagonistas, dándoles una posibilidad de liberación ante una sociedad excluyente; comprender los conceptos de identidad en la literatura afrobrasileña, así como el debate feminista en la contemporaneidad; identificar las estrategias narrativas de Conceição Evaristo, con el fin de establecer una relación de la emancipación y de empoderamiento entre los personajes de los cuentos. Para tal, se hará una breve consideración sobre la literatura afrobrasileña, para una mejor comprensión de la lucha de los negros y sus descendientes en el contexto literario nacional. En seguida, realizamos una evaluación sobre la cuestión de la identidad negra, teniendo como referencia a la escritura de Conceição Evaristo que se desvincula del discurso literario canónico, proponiendo una visión renovada de las mujeres negras. Por último, en la tercera etapa del artículo, señalamos las imágenes y conceptos que dan capacidad de actuación y empoderamiento a los personajes estudiados.

**PALABRAS-CLAVE:** "Ana Davenga". "Beijo na face". Conceição Evaristo; Empoderamiento.

## A cor da palavra: literatura infantojuvenil brasileira e relações étnico-raciais

MAURÍCIO SILVA

Doutor em Literatura Brasileira; professor da Universidade Nove de Julho (São Paulo).  
e-mail: maurisil@gmail.com

### 1. INTRODUÇÃO

**D**e modo muito especial, a literatura infantojuvenil apresenta aspectos diversos que, muitas vezes, ultrapassam os limites do estético, interferindo, de forma aguda e incisiva, no universo do ético e tornando-se, neste sentido, elemento indispensável ao processo de desenvolvimento – na criança e no jovem – do pensamento reflexivo, de aquisição de uma visão crítica da realidade, do aprofundamento de conceitos abstratos etc. Evidentemente, para esse complexo formativo/informativo concorrem fenômenos diversos, aos quais a literatura infantojuvenil está atenta e com os quais igualmente contribui, como a própria construção da identidade social da criança e do jovem.

Um fato aparentemente fortuito contribui para a afirmação dessa perspectiva: a literatura infantojuvenil não nasce como um produto criado *a priori* para deleite da criança, mas surge, antes, como resultado de um complexo cultural em que a tradição popular serve-lhe de base e a sociedade na qual ela se insere, de motivação criativa. Daí o fato de se pensar também, nesse contexto, a responsabilidade do educador que, em sua atuação profissional, lida com essa produção literária, uma vez que, nos interstícios da *atividade leitora* esconde-se um *aspecto formador*, este último de natureza pedagógica, responsável pelo desencadeamento de todo um processo de amadurecimento da criança, processo, aliás, que passa não apenas pelo desenvolvimento de sua inteligência e sensibilidade, mas também de seus mecanismos de interação social.

Esses são fatos que não podem ser esquecidos quando procuramos articular – como é nossa intenção neste trabalho – a produção literária infantojuvenil a aspectos da sociedade que, por circunstâncias históricas específicas, revelam-se particularmente “sensíveis” e conjunturalmente “críticos”, como é o caso das relações étnico-raciais no contexto da sociedade brasileira.

## 2. RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO CONTEXTO DA EDUCAÇÃO E DA LITERATURA INFANTOJUVENIL

A legislação voltada às questões étnico-raciais no Brasil não é nova, embora sua aplicação tenha sido prejudicada por uma série de percalços, que vão do histórico preconceito que impera na sociedade brasileira a impedimentos de natureza jurídica e afins. Especificamente sobre a educação das relações étnico-raciais, há uma legislação específica aprovada, e os direitos da população negra (embora não apenas dela) passaram a ser garantidos pela Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), que estabelece, entre outras coisas, o respeito aos valores culturais na educação e repúdio ao racismo, na medida em que determina tanto o estudo quanto o respeito às contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro. Semelhante determinação acabaria resultando naquela lei que, mais do que qualquer outra, incide diretamente sobre a importância da contribuição das matrizes culturais próprias da população afrodescendente: trata-se da Lei 10.639, sancionada em 9 de janeiro de 2003, por meio da qual se torna obrigatório, no Ensino Fundamental e Médio, o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, o que assinala a necessidade do estabelecimento de novas diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais no Brasil.

A sanção da referida lei acabou tendo dois desdobramentos fundamentais para a inserção de temas próprios às relações étnico-raciais na educação nacional. Um deles foi a realização, pelo Conselho Nacional de Educação (CNE), do Parecer 3/2004, que salienta a necessidade do estabelecimento de diretrizes curriculares que “orientem a formulação de projetos empenhados na valorização da história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos, assim como comprometidos com a educação de relações étnico-raciais positivas” (Ministério da Educação, 2004, p. 9). O outro foi, também por obra do Conselho Nacional de Educação, a Resolução n. 1, de 2004, em que se instituem as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*, a serem observadas pelas instituições de ensino e que se constituem em “orientações, princípios e fundamentos para o planejamento, execução e avaliação da Educação, e têm por meta promover a educação de cidadãos atuantes e conscientes no seio da sociedade multicultural e pluriétnica do Brasil, buscando relações étnico-sociais positivas, rumo à construção de nação democrática” (Ministério da Educação, 2004, p. 31).

Uma consideração fundamental, a nosso ver, merece ser feita a partir da exposição desse plano de intenções que, diga-se de passagem, tem peso normativo e legal: a necessidade de se introduzir, não apenas no âmbito do imaginário social brasileiro, mas também em sua prática cotidiana, os conceitos de *sociedade multicultural*



e de *sociedade pluriétnica*, ambos presentes na resolução supracitada, como elementos balizadores da educação que se pretende forjar no Brasil.

Sobre o primeiro, *sociedade multicultural*, cumpre destacar a necessidade, no mundo globalizado de hoje, de práticas sociais voltadas à valorização da *diversidade*, conceito que acaba incidindo sobre todos os planos da sociedade, do étnico ao religioso, do cultural ao político. Nesse sentido, torna-se imperativo a promoção de uma educação multicultural, que, como já se afirmou uma vez, requer uma ampla reforma escolar com a finalidade de “criar iguais oportunidades de sucesso escolar para todos os alunos, independentemente de seu grupo social étnico/racial” (Gonçalves & Silva, 2006, p. 50). Essa educação multicultural pressupõe, evidentemente, modos de atuação diversos, num constante diálogo com a sociedade, no sentido deliberado de desfazer preconceitos, promover a igualdade de oportunidades e adotar políticas de valorização de culturas historicamente marginalizadas. Trata-se, em outras palavras, do indispensável resgate da *memória étnica* – ligada, entre outras coisas, aos temas da identidade racial e diversidade cultural –, como sugere Kabengele Munanga, para quem a educação multicultural representa, no plano prático, o resgate da memória e, conseqüentemente, da plenitude histórico-social do negro:

qualquer que seja sua forma, o multiculturalismo está relacionado com a política das diferenças e com o surgimento das lutas sociais contra as sociedades racistas, sexistas e classistas. Por isso, a discussão sobre multiculturalismo deve levar em conta os temas da identidade racial e da diversidade cultural para a formação da cidadania como pedagogia antirracista (Munanga, 2004, p. 345).

O outro conceito, *sociedade pluriétnica*, aproxima-se bastante do primeiro, na medida em que dele advém e com ele estabelece laços inequívocos de interação. Assim, educar para uma sociedade pluriétnica é fomentar práticas sociais voltadas para a convivência plena dos cidadãos; incentivar programas de inclusão socioeducacional; desenvolver políticas de reparação, por meio de ações afirmativas diversas; valorizar o patrimônio histórico-cultural das etnias marginalizadas; enfim, implementar ações que, superando os preconceitos historicamente forjados e as discriminações tradicionalmente toleradas, resgatem a autoestima, o universo simbólico, a cidadania e a identidade racial das comunidades que compõem a sociedade brasileira, particularmente os afrodescendentes. Como afirma Maria José Silva, “ao se falar em educação, não se pode ter em vista apenas a escolarização, mas também o preparo para a tolerância e da diversidade, fundamental para uma sociedade com pluralidade étnica (Silva, 1999, p. 141).

A nosso ver, a literatura infantojuvenil pode desempenhar, além de todos os

atributos estéticos próprios de sua natureza enquanto manifestação artística, papel decisivo no incentivo de uma sociedade que, por se afirmar como *multicultural* e *pluriétnica*, tende a valorizar seus componentes culturais africanos e afro-brasileiros e, conseqüentemente, tornar-se mais equânime e justa.

O encontro entre a literatura infantojuvenil e as relações étnico-raciais resulta num complexo conjunto de manifestações artístico-literárias que Luiz Fernando França subdividiu da seguinte maneira: obras que tematizam o universo da cultura africana e afro-brasileira; obras que tematizam o preconceito racial diante a realidade social contemporânea; obras que tematizam a escravidão; obras que tematizam a identidade negra e a diversidade cultural do Brasil; e obras que, sem abordar diretamente a questão racial, apresentam o negro como personagem literária, em situação de igualdade com os outros personagens (França, 2008). Seu quadro exprime bem a diversidade de perspectivas que podem ser adotadas para se tratar da conjunção entre a literatura infantojuvenil e as relações étnico-raciais, revelando o quanto semelhante abordagem pode ser rica e complexa. Sem entrarmos no mérito da subdivisão proposta – já que as subdivisões e historicizações literárias dela resultantes ou que nela resultam nunca estão isentas de críticas –, vale ressaltar que essa discussão pode-se adensar ainda mais se levarmos em consideração a dificuldade em *simplesmente* se caracterizar essa literatura, que para a crítica especializada se define ora como uma literatura *negra*, ora como *afro-brasileira*, ora ainda como *afrodescendente*. A exposição sucinta da questão, que fazem Florentina Souza e Maria Nazaré Lima, nos dá uma ideia mais precisa da complexidade do tema:

a denominação “literatura negra”, ao procurar se integrar às lutas pela conscientização da população negra, busca dar sentido a processos de formação da identidade de grupos excluídos do modelo social pensado por nossa sociedade. Nesse percurso, se fortalece a reversão das imagens negativas que o termo “negro” assumiu ao longo da história. Já a expressão “literatura afro-brasileira” procura assumir as ligações entre o ato criativo que o termo “literatura” indica e a relação dessa criação com a África, seja aquela que nos legou a imensidão de escravos trazida para as Américas, seja a África venerada como berço da civilização. Por outro lado, a expressão “literatura afrodescendente” parece se orientar num duplo movimento: insiste na constituição de uma visão vinculada à matizes culturais africanas e, ao mesmo tempo, procura traduzir as mutações inevitáveis que essas heranças sofreram na diáspora” (Souza & Lima, 2006, p. 24).

De qualquer maneira, independentemente da “divisão” que se faça da produção literária infantojuvenil vinculada às questões étnico-raciais e da “definição” que

suas diversas manifestações podem assumir, o fato é que essa produção – ao se associar às noções anteriormente propostas de multiculturalismo e pluralidade étnica – não prescinde de uma *agency* que resulta numa conscientização da identidade negra (Bernd, 2010), por isso mesmo não apenas inserindo-se no contexto normativo da lei 10.639/03, mas principalmente numa ampla discussão histórica da formação da sociedade brasileira.

Diante do quadro exposto, contudo, ainda caberia perguntar: qual a natureza – e, por extensão, quais as propriedades, as idiosincrasias, os elementos determinantes – de uma literatura infantojuvenil especialmente vinculadas – seja pela temática, seja pela autoria, seja ainda pela ideologia veiculada – à questão étnico-racial?

Pesquisas acadêmicas ou não, voltadas para a presença da temática negra nas obras de literatura infantojuvenil brasileira, podem nos apontar o caminho para uma resposta minimamente satisfatória. Em seu já clássico estudo sobre o perfil ideológico dessa literatura no período de 1955 a 1975, Fúlvia Rosemberg, analisando 168 livros infantojuvenis brasileiros (num total de 626 histórias), detecta, entre outras coisas, um tratamento diferenciado – que, no entanto, aparece de forma aberta ou velada – dado a brancos e negros. Assim, segundo seu estudo, personagens mais frequentes nos textos e nas ilustrações, os brancos são também representados como modelos da espécie humana, apresentando atividades profissionais mais diversificadas, recebendo melhor acabamento estético, representando figuras e personagens históricos mais relevantes etc. (Rosemberg, 1985), o que pode resultar, por fim, não apenas na instauração de um processo discriminatório de fato, mas de uma *violência simbólica* (Lima, 2005). Ao se pensar nessa questão de forma similar, mais de duas décadas depois, percebe-se, por exemplo, que, embora a figura do negro continue pejorativamente marcada no imaginário brasileiro, gerando preconceitos diversos, há atualmente uma produção literária infantojuvenil que já aponta para um movimento de transformação desse padrão, com a publicação de obras que procuram valorizar a figura do negro e realçar uma identidade que se constrói a partir da diversidade (Knop, 2010).

Percebe-se, portanto, uma diferença significativa, que acusa – inclusive quantitativamente (Debus, 2007; Debus & Vasques, 2009) – um caminhar na direção da construção de uma literatura mais condizente com a realidade atual, mas sem deixar de lado uma perspectiva crítica que, por isso mesmo, denuncia atos de discriminação implícita ou explícita, ainda presentes em nossa produção literária infantojuvenil.

Buscando, portanto, responder em parte o questionamento feito acima, acerca dos vínculos entre a literatura infantojuvenil e questões de natureza étnico-racial, partimos, antes de mais nada, do princípio de que, como já se afirmou mais de uma vez (Silva, s.d.), assumir/incluir posicionamentos éticos nos textos literários para crianças e jovens – especialmente voltados para as relações étnico-raciais – não significa limitar

o potencial estético das obras. A partir desse ponto de vista, não hesitamos em afirmar que a literatura infantojuvenil direta ou indiretamente vinculada às relações étnico-raciais pauta-se ou deve pautar-se por atitudes de valorização da cultura afro-brasileira, de estímulo à (re)construção de uma identidade afrodescendente, de resgate da autoestima, dos valores culturais, dos direitos, da memória e da identidade do negro, desfazendo injustiças seculares e ressemantizando o conceito de *negritude* a partir de um agenciamento afro-brasileiro, atitudes, por fim, norteadas pelos princípios genéricos de multiculturalismo e pluralidade étnica, antes citados.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura infantojuvenil brasileira contemporânea trata de assuntos diversos – nesse sentido, pode-se dizer que ela adquiriu uma nova dimensão, sobretudo pelo fato de a “fantasia” (num sentido estrito do termo) ceder, cada vez mais, espaço para a ficção “realista” (num sentido lato do termo), com um claro traço social e, muitas vezes, pouco interessada em fazer concessões a uma pedagogia moralizante.

Considerada até pouco tempo um gênero literário secundário, a literatura infantojuvenil passou a ter uma importância incomensurável na atualidade, atuando ainda na construção da própria cidadania da criança, facilitando o diálogo e a formação de uma consciência crítica no leitor-mirim. Desse modo, tanto o educador quanto os pais têm oportunidade de trabalhar conflitos infantis a partir de histórias que estimulem o imaginário infantil, mas também que levem em conta aspectos diversos da sociedade contemporânea, como é o caso das relações étnico-raciais e os conflitos que delas resultam.

Semelhante constatação pressupõe, contudo, uma consideração mais ampla e, também, mais crítica da questão: Rosane Cardoso, por exemplo, lembra que mesmo a produção infantojuvenil brasileira contemporânea não é pródiga em trazer personagens com quem a criança afrodescendente possa se identificar, embora algumas exceções já comecem a surgir no cenário atual. E completa: “a presença de personagens negras na literatura é fundamental para todos os leitores. Se, por um lado, para a criança negra, essa mudança pode contribuir para a autoestima e o seu reconhecimento no mundo, para a branca pode ser o espaço de reconhecimento da diversidade étnica” (Cardoso, 2011, p. 131).

A questão da identificação do leitor com personagens da literatura infantojuvenil – bem como a consideração da leitura como forma de superação de preconceitos – também é ressaltada por Ruth Barreiros, que considera que “a identificação com

narrativas próximas da sua realidade e com personagens que vivem problemas e situações semelhantes as suas leva o leitor a reelaborar e se conscientizar sobre o seu papel social e contribui para a afirmação de uma identidade étnica” (Barreiros, 2009, p. 4).

Desse modo, pode-se concluir que aquela expressão literária infantojuvenil que se vincula às questões étnico-raciais – chamemo-la ou não de literatura afro-brasileira –, para além de sua importância no âmbito da *estética* propriamente dita, desempenha uma função *ética* que se volta para duas ações distintas e complementares: primeiro, desfazer o imaginário popular que – quase que naturalmente, pois se assenta num inconsciente essencialismo – subalterniza o afrodescendente, colocando-o numa posição inferiorizada diante do enquadramento das relações sociais brasileiras, historicamente forjadas a partir do modo de produção escravocrata aqui vigente por pelo menos quatro séculos; segundo, desestabilizar práticas discriminatórias que reproduzem o imaginário antes citado, relegando o afrodescendente à condição de objeto a ser descartado – ou, ao menos, desqualificado – como elemento supérfluo neste mesmo sistema de relações sociais, de tal maneira que, cada vez mais, ele seja “invisibilizado” ou, no limite, sumariamente suprimido do contexto histórico-cultural brasileiro.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Azevêdo, Eliane. *Raça. Conceito e preconceito*. São Paulo, Ática, 1987.
- Barreiros, Ruth Ceccon. “A literatura infantil Afro-Brasileira e a Formação Leitora no Ensino Fundamental”. *Anais do 17º Congresso de Leitura do Brasil – COLE*, Campinas, Unicamp, jul. 2009, p. 1-9. Disponível em [http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes\\_anteriores/anais17/txtcompletos/sem15/COLE\\_3659.pdf](http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais17/txtcompletos/sem15/COLE_3659.pdf)
- Bernd, Zilá. “O literário e o identitário na literatura afro-brasileira”. *Revista Língua & Literatura*, Frederico Westfalen, vol. 12, n. 18: 33-44, ago. 2010.
- Cardoso, Rosane. “A criança que se lê, o mundo que se percebe, o sonho que se constrói: possibilidades da inclusão étnico-racial”, in: Oliveira, Alexandre *et alii*. *Deslocamentos críticos*. São Paulo, Itaú Cultural/Babel, 2011, p. 129-142.
- Debus, Eliane Santana Dias. “A Literatura Infantil Contemporânea e a Temática Étnico-Racial: Mapeando a Produção”. *Anais do 16º. Congresso de Leitura do Brasil*, Campinas, Unicamp, jul. 2007, p. 1-10. Disponível em [http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes\\_anteriores/anais16/sem08pdf/sm08ss12\\_06.pdf](http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/sem08pdf/sm08ss12_06.pdf)
- Debus, Eliane Santana Dias & Vasques, Margarida Cristina. “A linguagem literária e a pluralidade cultural: contribuições para uma reflexão étnico-racial na escola”, *Conjectura*. Universidade de Caxias do Sul, vol. 14, n. 2: 133-144, mai.-ago. 2009.
- Duarte, Eduardo de Assis. “Na cartografia do romance afro-brasileiro”, *Um defeito de*

- cor, de Ana Maria Gonçalves”, in: Almeida, Júlia; Miglievich-Ribeiro, Adelia; Gomes, Heloisa Toller (orgs.). *Crítica Pós-Colonial. Panorama de Leituras Contemporâneas*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2013, p. 208-227.
- Fernandes, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Global, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Global, 2008.
- França, Luiz Fernando de. “Desconstrução dos estereótipos negativo do negro em *Menina bonita do laço de fita*, de Ana Maria Machado, e em *O menino marron*, de Ziraldo”. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, Brasília, Universidade de Brasília, No. 31: 111-127, 2008.
- Disponível em (<http://seer.bce.unb.br/index.php/estudos/article/view/2022/1595>)
- Geulen, Christian. *Breve Historia del Racismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- Gomes, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte, Autêntica, 2011.
- Gonçalves, Luiz Alberto O.; Silva, Petronilha B. Gonçalves. *O jogo das Diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte, Autêntica, 2006.
- Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. São Paulo, Cortez, 2008.
- Knop, Rita Maria. *Antes, era uma vez, hoje, essa é a sua vez: uma abordagem comparativa da representação social do negro na literatura para crianças*. Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2010 (dissertação de mestrado).
- Lima, Heloisa Pires. “Personagens negros: um breve perfil na literatura infanto-juvenil”, in: Munanga, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília, Ministério da Educação/SECAD, 2005, p. 101-115.
- Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, outubro de 2004.
- Munanga, Kabengele. “Educação Multicultural e Desenvolvimento Humano no Contexto da Diversidade Brasileira”. *Teoria e Prática da Educação*. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, vol. 7, n. 3, pp. 343-348, set./dez. 2004.
- Pereira, Edimilson de Almeida & White, Steven F. “Brasil: Panorama de Interações e Conflitos numa Sociedade Multicultural”. *Afro-Ásia*, Universidade Federal da Bahia, Salvador, n. 25-26, pp. 257-280, 2001.
- Rosemberg, Fúlvia. *Literatura Infantil e Ideologia*. São Paulo Global, 1985.
- Sartre, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Rio de Janeiro, Difel, 1978.
- Schwarcz, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. São Paulo, Claro Enigma, 2012.
- Silva, Liliane Maria Jamir e. “O imaginário da inclusão na Literatura Infantojuvenil”. *Construir Notícias*, Recife, s.d. Disponível em (<http://www.construirmoticias.com.br/asp/materia.asp?id=1044>)

Silva, Maria José Lopes da. "As Exclusões e a Educação", *in*: Trindade, Azoilda L. e Santos, Rafael dos (orgs.). *Multiculturalismo. Mil e Uma Faces da Escola*. Rio de Janeiro, DP&A, 1999, p. 139-147.

Souza, Florentina e Lima, Maria Nazaré (orgs.). *Literatura Afro-Brasileira*. Brasília, Centro de Estudos Afro-Orientais / Fundação Palmares, 2006.

**Artigo recebido em 11/06/2017; aprovado para publicação em 04/07/2017**

**RESUMO:** O presente artigo trata das possíveis relações entre a literatura infantojuvenil brasileira contemporânea e a questão das relações étnico-raciais, destacando aspectos relacionados à crítica, à discriminação racial e ao combate ao racismo, bem como à representação da personagem afrodescendente nesta produção literária.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literatura infantojuvenil. Literatura brasileira contemporânea. Relações étnico-raciais. Racismo.

**ABSTRACT:** This article discusses the relationships between contemporary Brazilian children's literature and the issue of ethnic-racial relations. This article points out the critical aspects related to racial discrimination and racism, as well as the representation of african descent character in this literature.

**KEYWORDS:** Children's literature. Contemporary Brazilian literature. Ethnic-racial relations. Racism.

## O feminino em canções de Erasmo Carlos

MIRIAN HELOISE PEREIRA DA SILVA

Graduada em Letras: Português – Inglês. PUC-Campinas. Ex-bolsista de Iniciação Científica. e-mail: mirian.heloise@gmail.com

MARIA INÊS GHILARDI-LUCENA

Doutora. Docente da Faculdade de Letras da PUC-Campinas.  
e-mail: migl@puc-campinas.edu.br

### INTRODUÇÃO

Este artigo tenciona promover uma reflexão acerca da representatividade da figura feminina e das relações de gênero em duas canções do cantor e compositor Erasmo Carlos, cuja temática é a figura feminina.

Buscamos, aqui, encarar a canção como uma tradução da sociedade e de suas transformações ao longo dos tempos. Nesse sentido, entendemos que o discurso musical caracteriza um importante material para análise, com intuito de compreender e refletir acerca dos processos que permeiam a condição feminina em anos finais do século XX. Dessa maneira, ao tomarmos a produção artística pautada sob uma ótica mais crítica, defrontamo-nos com o machismo, a dominação masculina, os estereótipos de gênero e a representação das identidades femininas e masculinas naquele contexto.

É notório que os problemas existentes nas relações de gênero constituem, desde sempre, a sociedade brasileira, como em outras, sendo materializados e atestados nos diversos discursos. Dessa maneira, as letras da música popular brasileira não são imunes a essas problemáticas. Por meio da análise das letras<sup>1</sup>, podemos observar que a música e a história não podem ser encaradas como dois elementos discrepantes e antagônicos; ambos, na verdade, conectam-se para a construção de sentidos das representações do sujeito feminino.

Procuramos ilustrar os padrões oriundos do patriarcado, com objetivo de desvendar discursos preconceituosos referentes ao sexo feminino. Buscamos

---

<sup>1</sup> Não levaremos em conta, neste momento, a musicalidade, embora cientes de que letra e música compõem um todo de sentido.



também expor as nuances ideológicas que constituem o discurso do eu-lírico nas canções, tendo como norte evidenciar a natureza dos discursos padronizados referentes à mulher e sua materialização na produção artístico-musical. Mediante a materialidade linguística das músicas destacadas, com o aporte teórico da Análise do Discurso de Linha Francesa, encaramos esse território repleto de significações e de sentidos com objetivo de ir além do já dito. Desse modo, propusemos à busca por reflexões capazes de incidir nas problemáticas referentes a gênero no período contemporâneo, focalizando nas representações das mulheres na música e em como a relação de estreitamento entre o imaginário coletivo e as construções imagéticas sedimentadas em canções da música popular brasileira transcorrem.

#### A FIGURA FEMININA COMO MUSA

Considerando a temática aqui versada, voltamos nosso olhar às musas das músicas sob um viés mais crítico. Para isso, investigamos o modo como as figuras femininas são representadas nas canções. Objetivamos, ainda que de maneira sucinta, promover uma reflexão acerca do papel secundário e estereotipado imposto à figura feminina no meio musical.

Uma das marcas discursivas nas canções cujas fontes de inspiração são as mulheres é serem significadas e moldadas somente por intermédio do olhar masculino. Nesse sentido, faz-se necessário reforçar que o apontamento exposto não se refere a uma afirmação inflexível, mas sim, a uma inferência capaz de mostrar a desigualdade de gênero nessa arte. O conteúdo das canções, por sua vez, é permeado pelo discurso de representações do feminino pela ótica autoral masculina.

Acerca da disparidade nesse espaço, Faour (2006) esclarece que, “nos anos 50, 99% das canções eram compostas por homens, mesmo aquelas gravadas por cantoras”. Somente em um tempo não muito distante, as mulheres puderam sair do papel somente de musas e compor, imprimindo sua identidade e subjetividade às canções.

Na esfera musical, portanto, estamos condicionados a observar as mulheres serem versadas, majoritariamente, por meio da ótica masculina. A respeito disso, Santa Cruz (1992) salienta que a música e, principalmente, o território composicional conservavam uma supremacia masculina, pois à mulher sempre restou o papel de musa. Na contemporaneidade, o cenário é diferente: mulheres e homens transitam nesse espaço de forma equilibrada. Atualmente, as mulheres não são somente musas, mas compositoras, cantoras e, principalmente, possuem voz ativa.

Nesse ensejo, reiteramos a importância de se repensar a mulher, histori-

camente institucionalizada como musa no âmbito das artes, enxergando-a como fruto das condições e dos papéis sociais impostos pelo patriarcado. A construção da identidade feminina, por sua vez, sempre recai nas figuras de uma pessoa terna, dócil, carente de amor romântico, além dos papéis de mãe, esposa e filha. Além de algumas das representações descritas, o sexo feminino é pautado como a criatura profana, responsável por seduzir e enfeitiçar o homem. É possível observar como tais imagens foram – e ainda são – reforçadas no discurso musical, em que as representações identitárias do sujeito feminino foram moldadas de acordo com a visão masculina. Por fim, as músicas do cancionário brasileiro constituem um documento histórico acerca da configuração identitária das mulheres, sujeitos cuja subjetividade e essência decorrem dos padrões morais cristalizados na sociedade.

#### (DES)ENCONTROS DA IDENTIDADE FEMININA

As percepções sobre a identidade dos indivíduos são complexas. Entretanto, no que diz respeito à identidade feminina, essa complexidade, oriunda de filiações históricas e sociais normatizadoras, é expandida. As concepções a respeito do que é ser homem e do que é ser mulher, por sua vez, ainda se encontram vivas, intocáveis, permeando a construção identitária dos sujeitos e contribuindo para a legitimação da disparidade e de visões hegemônicas de gênero em todos os âmbitos.

A fim de esmiuçar um pouco mais a identidade feminina e as sinuosidades que a compõem, objetivamos também entender a relação dos processos históricos, sociais e culturais na constituição do feminino. Para isso, relacionar o passado e o presente é fundamental. Acreditamos que a relação entre o passado e presente é capaz de dimensionar as dificuldades e incertezas que cerceiam a condição da mulher.

Embora a sociedade contemporânea tenha se desvinculado dos modelos estanques de identidade de outrora, é possível perceber como a construção do sujeito feminino ainda é orientada por padrões fixos e homogêneos de representação. Partindo deste princípio, reitera-se a necessidade de se (re)avaliar a incidência dos papéis sociais direcionados às mulheres na formação da sua identidade. Afinal, tanto as influências socioculturais quanto os modelos sociais legitimam esse percurso.

Ainda nos dias atuais, há resquícios de papéis ultrapassados legitimados pelas instituições sociais, como a imposição de ser esposa e mãe, que ainda se encontra cristalizada no imaginário coletivo. As imposições atravessam desde aspectos comportamentais até sexuais, delineando a constituição identitária do ser feminino. Ainda que algumas condutas e modelos estejam sendo diluídos pelas

transformações históricas e culturais, a figura feminina ainda continua subalterna a alguns paradigmas, embora a crença de que homens e mulheres são iguais seja institucionalizada e aceita pelo senso comum.

Em síntese, é certo que tais parâmetros, cultivados pelo patriarcado, contribuem para uma limitação da liberdade de escolha das mulheres, privando-as de serem pioneiras em suas relações com o outro e em seu posicionamento como sujeito social. Dessa maneira, elas viviam – muitas ainda vivem – resignadas a um modelo identitário e a padrões morais, comportamentais e sexuais pré-estabelecidos.

De modo a embasar melhor as ponderações aqui tecidas, urge trazermos os dizeres de Maria Marcelita Pereira Alves (2003), no que diz respeito à identidade. Segundo a estudiosa, o arquétipo feminino é concebido desde o mito da criação descrito na Bíblia. Por conseguinte, as bases ideológicas são utilizadas na definição da identidade sexual, comportamental e também dos arquétipos dos indivíduos inscritos no período contemporâneo. Instituída pela história cristã, a representação de Eva é vinculada às características de luxúria, de transgressão, fomentando também a imagem de criatura profana e diabólica por ter, segundo a Bíblia Sagrada, persuadido Adão a experimentar do “fruto proibido”. A imagem de Eva fixada no imaginário coletivo é de que ela é portadora do “pecado”, pois foi a responsável por orientar a figura masculina a sucumbir aos seus desejos, resultando na expulsão do paraíso.

Na história cristã, a figura de Eva é reconhecida por “fazer” o homem pecar. Diante das considerações aqui expostas, percebemos como os princípios bíblicos respondem por institucionalizar e relacionar a imagem de Eva ao diabólico e, portanto, distante da supremacia celestial. Tendo como base que o gênero feminino é personificação de Eva, os indivíduos do sexo feminino também transportam o estigma de mulher pecadora e impura, sobretudo na cultura cristã e ocidental à qual pertencemos. A constituição da figura feminina foi historicamente permeada por esse e por outros tipos problemáticos de representações.

Voltamo-nos à contemporaneidade e observamos as mudanças no perfil identitário em ambos os sexos, principalmente no período pós-moderno. Tais transformações são mencionadas por Hall (2006, p.12). Segundo ele,

a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente.

Diante dessa afirmação, entendemos que o “segundo sexo”, historicamente silenciado e submisso aos modelos sociais predestinados, vem lutando e se

significando com mais autonomia e liberdade. Ao mesmo passo em que as novas gerações buscam a ruptura dos velhos arquétipos de mulher, há, nesse mesmo espaço temporal e social, imagens solidamente fixadas para serem confrontadas. As identidades femininas, ao longo do tempo, como mencionado, foram paulatinamente mudando e se moldando aos novos rumos sociais, culturais e históricos. Nesse sentido, as tentativas do sujeito feminino de se libertar dessas amarras chocam-se com os papéis sociais de outras épocas, caracterizando um passado ainda presente na memória discursiva dos indivíduos sociais.

Atrelando tais considerações às letras de música, reconhecemos o discurso musical como um potencial produtor de representações, de valores, de significações e de identidades. Partindo desse princípio, as canções podem contribuir tanto para manutenção dos velhos moldes identitários carregados de estereótipos destinados às mulheres, como também ser um espaço para que a identidade feminina seja ressignificada.

Optamos, aqui, por analisar duas canções em detrimento de outras do mesmo compositor, de modo a entender vários dos estereótipos arraigados ao sexo feminino. Procuramos também situar, nas canções escolhidas, as condições de produção e as relações de gênero – especialmente o feminino. A escolha das músicas possibilitou reflexões acerca das representações femininas no discurso musical, bem como a constatação das problemáticas de gênero da década de 1980.

## AS CANÇÕES

A seguir, tecemos considerações sobre as canções: *Mulher* (1981) e *Mesmo que seja eu* (1982), à luz do que enunciemos acima<sup>2</sup>. As duas canções foram compostas em parceria, a primeira com Narinha, sua esposa, e a segunda com Roberto Carlos, parceiro de tantas outras composições.

### 1. MULHER (1981)

Preliminarmente, antes de adentrarmos na canção de maneira mais profunda, faz-se necessário ressaltar a importância da união dos princípios teóricos da Análise do Discurso de Linha Francesa e dos Estudos de Gênero para as considerações e reflexões aqui pautadas. Além disso, tendo como diretriz uma perspectiva discursiva da linguagem, o discurso musical é encarado como um elemento simbólico e ideológico. Ademais, ao encararmos a canção como produto

---

<sup>2</sup> As letras das canções encontram-se ao final, em anexo.

social, oriunda de determinado contexto, reconhecemos as filiações históricas, sociais, culturais e ideológicas da época.

O cenário dos anos 1980 seguia favorável aos debates e reflexões acerca da condição feminina e das relações de gênero. Neste cenário, surgiu *Mulher* (1981), música aclamada pelo público e pela crítica, reconhecida como um hino de valorização da figura feminina. Observamos, no caso da canção analisada, na parceria com Narinha, um vestígio da voz feminina, muito embora não se considere a firmeza dessa parceira. Sendo assim, ao longo da análise, é possível constatar a predominância da voz masculina na enunciação enquanto o feminino, mais uma vez, restringe-se à posição de musa.

Dizem que a mulher é o sexo frágil  
mas que mentira absurda  
eu que faço parte da rotina de uma delas  
sei que a força está com elas

No trecho acima, o eu-lírico faz uma alusão a uma característica utilizada para expressar uma condição de inferioridade da mulher perante o homem. É possível perceber que o eu-lírico adota uma postura supostamente contrária a esse adjetivo falacioso. Para sustentar seu posicionamento, o sujeito da canção expõe a experiência com sua mulher, elogiando a força que ela imprime em sua rotina.

Vejam como é forte a que eu conheço  
sua sapiência não tem preço  
satisfaz meu ego se fingindo submissa  
mas no fundo me enfeitiça

Na segunda estrofe da canção, o discurso laudatório do sujeito masculino é bastante representativo, principalmente pela satisfação expressa em ter uma mulher que simula ser submissa para agradar o seu ego, ou seja, a submissão torna a esposa perfeita. Partindo do princípio de que a subjetividade dos indivíduos se manifesta na linguagem, sendo formada pelo sujeito e pela conjuntura em que se insere, pode-se compreender, no discurso do eu-lírico, o peso ideológico dessas palavras.

O discurso valorativo sendo empregado ao sexo feminino pode conjecturar uma das armadilhas da desigualdade de gênero, uma vez que as habilidades reconhecidas pela supremacia masculina são atividades oriundas dos papéis sociais socialmente impostos, como o de mãe e o de esposa. Na fala do enunciador, por exemplo, não observamos quaisquer menções às aptidões intelectuais, so-

mente elogios aos modelos estereotipados de gênero. Em virtude das muitas facetas do patriarcado, esse enaltecimento do sexo feminino pode ser uma estratégia utilizada para manter o próprio *modus operandi* da dominação masculina, pois, dessa forma, a figura feminina aceita, resignada, a sua condição.

Quando eu chego em casa à noitinha  
quero uma mulher só minha  
mas pra quem deu luz não tem mais jeito  
porque um filho quer seu peito  
o outro já reclama a sua mão  
e o outro quer o amor que ela tiver  
quatro homens dependentes e carentes  
da força da mulher

Neste recorte, o eu-lírico expressa a sua vontade ao chegar a casa: uma mulher só dele, capaz de obedecer e corresponder à imagem de esposa dedicada, no entanto essa necessidade expressa pelo sujeito masculino esbarra nas “obrigações” da maternidade. É curiosa a dependência a qual o eu-lírico expõe, pois esse princípio se relaciona com o ideário positivista de que a figura feminina é a sustentação, o pilar da família; contudo, a sua reclusão à esfera privada está eminentemente ligada a esse lugar sacralizado institucionalizado pelo Positivismo.

Ainda nessa perspectiva, alocamos a fala de Beltrão (1991) para sustentar nossa reflexão. Sendo assim, segundo o autor, a “canonização” empregada à mulher serve como ferramenta para o homem praticar sua dominação. Dessa maneira, interditando-a, o lar torna-se uma espécie de alicerce para fundamentar a subordinação feminina, visto que o sujeito masculino sacraliza a mulher como “rainha do lar”. Na canção, é possível ver como o discurso de submissão é sustentado pelas relações de poder, neste caso, do masculino em relação ao feminino.

Historicamente, as mulheres foram ensinadas a aceitar de bom grado as imposições patriarcais. Tais considerações, por sua vez, nos remetem a uma das máximas de Simone de Beauvoir acerca da questão do “aprisionamento” institucionalizado ao sexo feminino: “Em troca de sua liberdade, presentearam-na com os tesouros falazes de sua ‘feminilidade’” (Beauvoir, 2009, p. 923-924). É possível, portanto, estabelecer uma relação entre os dizeres da filósofa feminista e a figura feminina versada na canção. Diante dos apontamentos aqui postos, entende-se que essa forma de controle usa artifícios morais e sentimentais, para que a mulher se assujeite em prol da manutenção da instituição familiar.

Mulher, mulher  
do barro de que você foi gerada  
me veio inspiração  
para decantar você nessa canção

Ainda extasiado e contemplando a mulher, o eu-lírico continua a exprimir seu encantamento pela força feminina, retratando-a como inspiração e, de certa maneira, amenizando o comportamento hierárquico nas relações de gênero. Contudo, analisando criticamente, tais elogios e devoção à figura feminina não excluem as relações de poder submersas no discurso de enaltecimento à mulher e às suas ações dentro da restrita esfera privada: o lar. Ainda assim, o viés machista continua a ser expresso nas canções da música popular brasileira com mais “sutileza” e ponderação, mas não menos presentes, subsidiando, então, nossas intenções de pesquisa.

Sendo a canção um elemento capaz de retratar a realidade, o pensamento e a ideologia de uma época, esse material pode ilustrar os valores incutidos no inconsciente dos indivíduos e também a difícil ruptura da herança patriarcal e do ranço machista que ressoa no imaginário coletivo. Após algumas asserções acerca da submissão da mulher, podemos depreender que os padrões de gênero foram internalizados e perpetuados, de maneira inconsciente, até mesmo pela própria mulher, diretamente atingida, que não consegue conceber a sua condição de vítima, encarando as desigualdades de gênero de forma orgânica. À vista disso, é notório como as ações de exaltação, disfarçadas de elogios, mascaram a discrepância das relações entre homens e mulheres.

Mulher, mulher  
na escola que você foi ensinada  
jamais tirei um dez  
sou forte mas não chego aos seus pés

Nesse trecho, o arquétipo masculino de sujeito hierarquicamente superior à figura feminina é aparentemente desfeito, pois a fala do eu-lírico expressa certa recusa desse protótipo masculino. Todavia, reitera-se, mais uma vez, que o nosso olhar se fixa na tentativa de buscar os implícitos, o não-dito, dando devida atenção aos agentes sociais, históricos e ideológicos manifestos na enunciação do eu-lírico.

Em suma, reconhecemos que *Mulher* foi considerada uma espécie de presente para as mulheres, na época de lançamento, sendo, inclusive, utilizada como homenagem até os dias atuais. Não obstante, ao desbravarmos as amarras enunciativas, tomando a canção como produto simbólico e discursivo, fomos direcionados a ir além da estrutura superficial da língua, na tentativa de entender como algumas problemáticas e práticas excludentes e sexistas perpassam décadas. Por fim, a referida análise não se pauta em apontar de modo tirânico os problemas da voz masculina e da valorização mencionada, mas, sim, questionar as implicaturas desse tipo de discurso aparentemente dócil e insuspeito – mas constituído por uma ideologia dominante – na construção identitária e na representação da mulher.

2. MESMO QUE SEJA EU (1982)

Na análise de *Mesmo que seja eu*, procuramos expor e desvendar as particularidades presentes no discurso musical, analisando como algumas problemáticas enraizadas na memória coletiva dos indivíduos ainda incidem no atual período. Partindo do pressuposto de que as ideologias e os preceitos patriarcais – o que se objetiva aqui comprovar – se materializam por meio do discurso dos sujeitos, apontamos as maneiras como as relações de poder e as problemáticas de gênero se manifestam no discurso, neste caso, tendo como escopo a canção, considerada por muitos uma fonte inócua.

Seguindo a concepção bakhtiniana de que todo signo é ideológico e, por isso, a serviço de uma ideologia dominante, é esperado que lidemos de forma menos “inocente” com a matéria discursiva, visto também que todo discurso é construído por fatores externos à ordem linguística. Na visão de Bakhtin (2009, p. 124), as “palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais”. Sendo assim, a não neutralidade da linguagem e de seus respectivos signos faz parte de todo e qualquer discurso.

A canção aqui selecionada nos fornece elementos plausíveis para desvendar e problematizar as representações de gênero nela presentes.

Sei que você fez os seus castelos  
e sonhou ser salva do dragão  
desilusão, meu bem  
quando acordou estava sem ninguém

Nesse excerto, é possível perceber uma analogia aos contos de fada utilizada pelo eu-lírico. A figura tematizada é a mulher no papel de donzela, submissa e à espera do “príncipe encantado” que irá salvá-la dos perigos e presenteará-la com o tão ansiado “felizes para sempre”, no final. Os contos de fadas possuem arquétipos que se relacionam com algumas referências culturais e sociais da sociedade ocidental, principalmente acerca das relações de gênero e dos estereótipos.

Dessa maneira, tecemos algumas considerações acerca da interdiscursividade do discurso do sujeito enunciador com as concepções dos contos de fadas. Aqui, a voz do eu-lírico parece debochar da aparente solidão da interlocutora, de modo que ser sozinha remete ao fracasso moral, pessoal e social, outro pressuposto exacerbadamente machista da nossa sociedade, ainda recorrente nas esferas sociais.

Sozinha no silêncio do seu quarto  
procura a espada do seu salvador



que no sonho se desespera  
jamais vai poder livrar você da fera  
da solidão...

Aqui, percebemos o eu-lírico explanando acerca da solidão da mulher, estigmatizando o *status* de solteira como algo pejorativo. É notório como o fato de a interlocutora não ter um companheiro causa estranhamento ao sujeito masculino, revelando como algumas convenções sociais construíram historicamente uma cultura de dependência da mulher perante o indivíduo masculino. As mulheres que não pertenciam ao ideário feminino, sendo restritas aos estatutos do casamento, do lar e da família, eram subjugadas e socialmente inferiorizadas por subverter a lógica patriarcal, despojando-se das amarras socialmente impostas.

Ainda que a pressão social em torno da mulher solteira tenha sido revista nas últimas décadas e esteja em processo de desconstrução atualmente, essa visão acerca da “solidão” feminina ainda conduz as relações sociais e se materializa na identidade da mulher contemporânea. Indo além, a criança do sexo feminino, por exemplo, desde pequena é programada e incentivada a procurar pelo príncipe encantado dos contos de fadas – contos, aliás, que muitas vezes corroboram a visão estereotipada do sexo feminino, algo preocupante, tendo em vista seu público alvo – diferindo bastante da criação do indivíduo do sexo masculino.

Considerando as mudanças culturais, sociais e históricas acerca da condição feminina, muitas mulheres passaram a subverter o *status quo*, fazendo crescer potencialmente os perfis femininos dispostos a contestar a lógica patriarcal. Giddens (1993, p. 17) diz que, após as lutas e conquistas feministas,

as mulheres não admitem mais a dominação sexual masculina, e ambos os sexos devem lidar com as implicações deste fenômeno. A vida pessoal tornou-se um projeto aberto, criando novas demandas e novas ansiedades.

Sendo assim, entendendo as mudanças femininas vigentes naquele período, refletimos sobre a dificuldade de se adaptar aos meios restritamente masculinos e ainda assim lutar para desmitificar os paradigmas acerca da sua condição, desvinculando-se da imagem de mãe, esposa e dona de casa, restrita ao lar, porém “amada”. Dito isto, somos capazes de inferir que a declaração do eu-lírico é um tanto quanto enviesada nos modelos e referenciais antigos acerca da figura feminina, visto que a maioria das mulheres da década de 1980 carregavam em si a ânsia de conquistar ainda mais o exercício de poder fazer suas escolhas com menos interferências sociais e morais.

Com a força do meu canto  
esquento o seu quarto pra secar seu pranto

aumenta o rádio  
me dê a mão...

Nessa parte da canção, o sujeito se autodeclara o homem capaz de cessar o choro da interlocutora, na visão apresentada por ele, visto que o simples fato de a mulher tê-lo por perto já a torna livre da tristeza e da solidão. Nesse espaço dialógico, o eu-lírico é reprodutor e também portador das vozes sociais da época, como já dito, principalmente no que diz respeito à relação da mulher com suas escolhas.

Filosofia e poesia  
é o que dizia minha vó  
antes mal acompanhada do que só  
você precisa é de um homem  
pra chamar de seu  
mesmo que esse homem seja eu ...  
Um homem pra chamar de seu  
mesmo que seja eu...

Por um viés discursivo, captamos a voz social que penetra na enunciação do eu-lírico corroborando na produção de significados e de sentidos. Aqui, percebe-se uma referência ao ditado popular “antes só do que mal acompanhado”; entretanto, esse pensamento é reformulado, ganhando novas significações. Nesta circunstância, por exemplo, observamos o locutor apresentar a crença arbitrária, calcada na heteronormatividade, de que a figura feminina precisa, obrigatoriamente, se relacionar com um homem.

Em virtude das pistas e das possíveis formas de acepção do discurso, entendemos que, apesar de reiterada a necessidade de o sexo feminino ter de se relacionar com a figura masculina, atribuindo-lhe certo *status* moral e social, podemos visualizar a imagem do eu-lírico acerca de si mesmo, revelando, neste caso, certo sentimento de inferioridade. Apesar disso, mesmo o sujeito masculino sendo inferior, é afixada à mulher a seguinte máxima: não importa a conduta ou a falta de qualidades, ela precisa de uma figura masculina ao seu lado.

Dessa maneira, os dizeres socialmente inscritos contribuem para ratificar as desigualdades de gênero, resignando o sujeito feminino à condição inerte diante da sua própria vida. Ademais, é importante frisar a influência das concepções sociais da canção na construção identitária da mulher. Afinal, ao que parece, na visão que emerge do imaginário coletivo, quando a mulher não se relaciona com um homem, a sua existência passa a ser motivo de pré-julgamento ou até mesmo sinônimo de infelicidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises e as considerações aqui pautadas se originaram ancoradas por uma perspectiva discursiva da linguagem, levando em consideração os efeitos de sentido e a multiplicidade de significações presentes no discurso musical. Entendemos também como os princípios patriarcais sedimentaram as imagens estereotipadas – e cristalizadas no imaginário coletivo – das mulheres, contribuindo para a perpetuação das desigualdades de gênero ao longo da história e, principalmente, nas imbricações de problemáticas na identidade feminina.

Nesse sentido, alinhamo-nos à premissa de que a letra de música é um produto social e ideológico, regido por fatores sociais, históricos, políticos e culturais; sendo assim, a canção é vista como um retrato da sociedade e dos indivíduos que a constituem. Em linhas gerais, o discurso musical não é um espaço inofensivo, mas, sim, uma fiel materialização da complexidade das relações de gênero, das relações de poder, das imagens e das posições ocupadas por homens e mulheres.

Em suma, entendemos que enxergar o passado é uma tentativa de compreensão do presente e um processo essencial para reflexão sobre o futuro, principalmente no que concerne à desigualdade de gênero e a sua incidência nas identidades dos sujeitos inscritos na contemporaneidade. Por fim, acreditamos que o objetivo de expor as tramas ideológicas do discurso do eu-lírico nas canções, com intuito de investigar o caráter dos discursos padronizados e muitas vezes preconceituosos direcionados à figura feminina, foi cumprido e comprovado nas letras selecionadas<sup>3</sup>.

## REFERÊNCIAS

- Alves, Maria Marcelita Pereira. “A Primeira feminista das Américas: as marcas da ousadia e da repressão nas cartas de Sor Filotea de La Cruz e de Sor Juana Inés de La Cruz”, in: Ghilardi-Lucena, Maria Inês. (org.). *Representações do feminino*. Campinas: Átomo, 2003, pp. 15-37.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovitch (Volochínov, V. N.). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2009.
- Beauvoir, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- Beltrão, Junior Synval. “A cultura brasileira e a mulher: uma leitura através da música popular”, in: *Caravelle*, n. 57, 1991. Disponível em: <http://www.persee.fr>.

<sup>3</sup> Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/erasmo-carlos/67612/> > Acesso em: 9 Jun. 2017.

Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/erasmo-carlos/45776/> > Acesso em 9 Jun. 2017.

frweb/revues/home/prescript/article/carav\_1147-6753\_1991\_num\_57\_1\_2472.

Acesso em: 05 Jun. 2017

Carlos, Erasmo. *Minha fama de mau*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

Faour, Rodrigo. *História Sexual da MPB - A Evolução do amor e do sexo na canção brasileira*. São Paulo: Record, 2006.

Giddens, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Santa Cruz, Maria Áurea. *A musa sem máscara: a imagem da mulher na música popular brasileira*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

#### **Artigo recebido em 06/06/2017; aprovado para publicação em 11/08/2017**

**RESUMO:** Este artigo propõe uma reflexão acerca da representatividade da figura feminina e das relações de gênero em duas canções do cantor e compositor Erasmo Carlos, cuja temática, essencialmente, é o sexo feminino. Procuramos mostrar as diferenças hierárquicas nas relações de gênero, os estereótipos de gênero e a imagem da mulher sedimentada no pensamento social da época. Constatamos, a partir do exame das letras, que a lógica do patriarcado, responsável por legitimar as desigualdades de gênero ao longo dos tempos, ainda continua presente no imaginário coletivo da sociedade atual. À medida que olhar para o passado se conjectura uma forma de interpretar o presente e também refletir sobre o futuro, as questões e os dilemas referentes à imagem da mulher expostos nas canções de Erasmo Carlos tornam-se um meio de fomentar reflexões acerca das problemáticas de gênero que conduzem as relações sociais e as identidades dos indivíduos contemporâneos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Discurso musical. Gênero feminino. Identidade. Representação. Erasmo Carlos.

**ABSTRACT:** This article proposes a reflection about representativeness of the woman figure and gender relations in two songs of Erasmo Carlos, whose thematic is essentially the female sex. We intend to show the hierarchical differences in the gender relations, the gender stereotypes and the woman image consolidated on the social thought of that period. We confirm from the examination of the lyrics that the patriarchy logic, responsible for legitimating the gender inequalities over the years, is still present on the collective imaginary. As looking to the past conjectures a form to interpret the present and also to reflect about the future, the questions and dilemmas regarding the woman image exposed in Erasmo Carlos' songs become a way to foster reflections about gender problematics that lead to social relations and the identity of contemporary individuals.

**KEY-WORDS:** Musical discourse. Female gender. Identity. Representation. Erasmo Carlos.

ANEXO: LETRAS DAS CANÇÕES ANALISADAS

**Mulher – Erasmo Carlos e Narinha (1981)**

Dizem que a mulher é o sexo frágil  
mas que mentira absurda  
eu que faço parte da rotina de uma delas  
sei que a força está com elas

Vejam como é forte a que eu conheço  
sua sapiência não tem preço  
satisfaz meu ego se fingindo submissa  
mas no fundo me enfeitiça

Quando eu chego em casa à noitinha  
quero uma mulher só minha  
mas pra quem deu luz não tem mais jeito  
porque um filho quer seu peito  
o outro já reclama a sua mão  
e o outro quer o amor que ela tiver  
quatro homens dependentes e carentes  
da força da mulher

Mulher, mulher  
do barro de que você foi gerada  
me veio inspiração  
pra decantar você nessa canção

Mulher, mulher  
na escola que você foi ensinada  
jamais tirei um dez  
sou forte mas não chego aos seus pés

**Mesmo seja eu – Roberto e Erasmo Carlos (1982)**

Sei que você fez os seus castelos  
e sonhou ser salva do dragão  
desilusão, meu bem  
quando acordou estava sem ninguém

Sozinha no silêncio do seu quarto  
procura a espada do seu salvador  
que no sonho se desespera  
jamais vai poder livrar você da fera  
da solidão...

Com a força do meu canto  
esquento o seu quarto pra secar seu pranto  
aumenta o rádio  
me dê a mão...

Filosofia e poesia  
é o que dizia minha vó  
antes mal acompanhado do que só  
você precisa é de um homem  
pra chamar de seu  
mesmo que esse homem seja eu...  
Um homem pra chamar de seu  
mesmo que seja eu...

## Conforto e agonia: *A viúva Simões* e conflitos da maternidade nas obras de Júlia Lopes de Almeida

GABRIELA SIMONETTI TREVISAN

Mestranda em História Cultural na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

e-mail: trevisan.gabriela@gmail.com.

### 1. A DESNATURALIZAÇÃO DO AMOR MATERNO

Logo no início do romance *A viúva Simões* (1897), a personagem Ernestina apresenta um sentimento bastante conflitante acerca da experiência da maternidade: sua filha “era o seu conforto e a sua agonia”, uma vez que era, ao mesmo tempo, uma felicidade, mas “por causa dela renunciava aos divertimentos do mundo, exagerando as suas atribuições caseiras” (Almeida, 1999, p. 37). É essa condição dúbia que permeia diversas obras de Júlia Lopes de Almeida (1862-1934), uma escritora carioca de bastante prestígio na virada entre os séculos XIX e XX (Telles, 2012, p. 482). Preocupada com assuntos do mundo privado e, logo, das vivências das mulheres, a autora abordou em suas obras, além da maternidade, o casamento, o adultério, o desejo e a casa de formas críticas, muitas vezes denunciando discursos machistas.

Ainda em *A viúva Simões*, por exemplo, Ernestina é uma recém-viúva de 36 anos, mãe da jovem Sara, de 18 anos. Envolvida no tédio do luto, ela se vê em uma vida “sem emoções”, longe dos “gozos e triunfos mundanos” (Almeida, 1999, p. 38). É então que ressurge um antigo amor de sua adolescência, Luciano, reacendendo a paixão e a juventude que ainda existiam em Ernestina. Ao longo do enredo, porém, o rapaz se apaixona por Sara, gerando na viúva o sentimento da competição em contraponto ao amor pela filha:

A rivalidade com a filha exacerbava isso. A mocidade de Sara era a sua tortura. Invejava aqueles dezoito anos, aquela alma primaveril, aquele rosto fresco e tranquilo. Estremecia com medo da velhice, da sua fatal e terrível decadência que sentia já perto, muito perto!

Suprimir Sara, pelo casamento, era o seu sonho de ouro! Na sua imaginação

doente surgiram ideias extravagantes. Pensou em ir ela mesma, procurar o Eugênio Ribas, ou fazer-lhe constar, pelo Nunes, que daria um grande dote à filha...

Ernestina era delicada e repeliu depressa essa lembrança. Seria expor a filha a comentários, isso nunca! Como sair daquele embaraço? Queria vencer, custasse o que custasse. Seria abominável que Luciano lhe fugisse uma segunda vez! A sua esperança era de que a filha não retribuiria nunca o amor dele! (Almeida, 1999, p. 164).

O trecho que Júlia nos coloca nesse romance, no qual uma mãe se vê nutrindo inveja e raiva pela própria filha, vai de encontro a um ideal de dedicação total à prole e de abdicação de si por parte das mães. A noção de amor materno incondicional, porém, como pontua Elisabeth Badinter (1985), não é natural, mas histórica, e tem seu início na modernidade, com a emergência de uma série de discursos médicos e jurídicos postos como verdades científicas. Sobre essa “nova mãe”, ela comenta:

Cuidar dos filhos, vigiá-los e educá-los exige sua presença efetiva no lar. Totalmente entregue às suas novas obrigações, não tem mais tempo nem desejo de frequentar os salões e fazer vida mundana. Seus filhos são suas únicas ambições e ela sonha para eles um futuro mais brilhante e mais seguro ainda do que o seu. A nova mãe é essa mulher que conhecemos bem, que investe todos os seus desejos de poder na pessoa de seus filhos (Badinter, 1985, p. 212).

Segundo Jurandir Freire Costa (2004), esses cientistas, médicos e juristas ganharam força no Brasil a partir do século XIX e, em concomitância com a defesa da nação e a regulação da sociedade, elegem o modelo da família nuclear como o mais higiênico e moral. Dessa forma, argumenta-se a favor da figura da mãe abnegada e da criança como necessitada de cuidados especiais. A mulher burguesa, em suas palavras, sofre a “emancipação feminina do poder patriarcal”, isto é, deixa a família expansiva do mundo rural, para passar pela “colonização da mulher pelo poder médico”, uma nova normatização de seu corpo e comportamento como naturalmente inferior e materno (Costa, 2004, p. 255).

Essas mudanças são destacadas também por Fabíola Rohden (2002), ao apontar que, no século XIX, emerge a ginecologia moderna, especialidade médica que se preocupava com o corpo feminino a partir da ideia da maternidade. Partindo de uma noção de natureza biológica, a medicina de então pensava as mulheres como intrinsecamente ligadas à função reprodutiva, supostamente comprovada em sua anatomia e em seus comportamentos de cuidado e submissão, fruto de seu próprio organismo:

É a partir das funções diferenciadas na reprodução que se prescreve papéis sociais muito distintos para homens e mulheres. Os primeiros seriam mais apropriados para as atividades públicas, do trabalho, polícia e comércio, enquanto que



as segundas prestam-se às atividades na esfera privada da família, como mães e esposas.

A ginecologia teria legitimado essa visão. Mais do que isso, é a crença na singularidade do corpo feminino como determinado à reprodução que possibilitou a formação dessa especialidade, que definiu as mulheres como um grupo particular de pacientes e um tipo distinto na espécie humana (Rohden, 2002, p. 115).

Júlia Lopes de Almeida não escapa às malhas dessa naturalização da maternidade, fato perceptível em suas obras. Nos manuais de comportamento feminino que publicou durante sua carreira, *Livro das noivas* (1896) e *Livro das Donas e Donzelas* (1906), a autora exalta o papel materno e instrui as mulheres a cuidarem da família e abdicarem de si mesmas em nome dos filhos, como no trecho abaixo:

Ser mãe é renunciar a todos os prazeres mundanos, aos requintes do luxo e da elegância; é deixar de aparecer nos bailes em que a vigília se prolonga, o espírito se excita e o corpo se cansa no gozo das valsas; é não sair sem temer o sol, o vento, a chuva, na desgraçada dependência do terror imenso de que sua saúde sofre e reflita o mal na criança; é passar as noites num cuidado incessante, em sonos curtos, leves, com o pensamento sempre preso à mesma criaturinha rósea, pequena, macia, que lhe suga o sangue, que lhe magoa os braços, que a enfraquece, que a enche de sustos, de trabalho e de prevenções – mas que a faz abençoar a ignota Providência de a ter feito mulher, para poder ser mãe! (Almeida *apud* Costruba, 2011, p. 141).

Nesse sentido, a escritora defende, nesses manuais, o autossacrifício feminino, assim como o recato e a natureza materna, aproximando-se dos médicos e higienistas da época, que se preocupavam com uma moralização do âmbito familiar. Essas publicações tiveram grande vendagem, destacando Júlia no mundo literário e, segundo Deivid A. Costruba, garantiram certa aceitação social da mesma como escritora (Costruba, 2011, p. 83-84).

Para além de analisar supostas intencionalidades de Júlia em suas obras, porém, destaca-se como a figura da mãe é complexa em suas ficções. Como pontua Virginia Woolf (1882-1941), “matar” o “Anjo do Lar” era uma tarefa muito árdua para as mulheres, e a escrita, portanto, podia se deparar, muitas vezes, com esses conflitos subjetivos (Woolf, 2012, p. 11-12). Em alguns momentos, como em *Livro das noivas*, *Livro das Donas e Donzelas* e mesmo em *Correio da roça* (1913) – romance epistolar no qual Maria e suas quatro filhas devem recomeçar a vida a partir da única herança deixada pelo marido, uma fazenda abandonada –, essa autora explora predominantemente a postura doce e abnegada das mulheres em relação à sua prole. Em outros momentos, porém, como na já citada obra *A viúva Simões*, a maternidade se desdobra em uma série de desafios e esforços indesejados pelas próprias mulheres. Essa situação conflui para a análise de Badinter, a qual defende

que o discurso da naturalização da maternidade foi insistentemente reforçado, pois era, para as próprias mulheres, algo questionável e contraditório. Em suas palavras:

Durante todo o século XIX e até na França petainista, os ideólogos voltarão incansavelmente a este ou aquele aspecto da teoria rousseauiana da mãe. Para que essa repetição monótona dos mesmos argumentos, se todos os efeitos desejados já tivessem sido obtidos? Não seria isso a prova de que nem todas as mulheres haviam sido definitivamente convencidas? Se muitas se submeteram alegremente aos novos valores, grande número delas apenas simularam acatá-los e puderam ficar em paz. Outras resistiram e foram combatidas (Badinter, 1985, p. 147).

Badinter pontua, portanto, que há diversas resistências em relação à biologização dos corpos femininos, o que se torna perceptível quando analisamos as várias publicações de Júlia. Em seu conto intitulado “Os porcos”, por exemplo, publicado na coletânea *Ânsia Eterna* (1903), a autora trata de uma jovem que engravida do filho do patrão e, amaldiçoada e ameaçada de ter seu bebê jogado aos porcos, passa a gestação preocupada com seu destino e o de seu filho. No desfecho, ela entra em trabalho de parto na mata, sozinha, e, muito fraca, tenta arrastar-se carregando o recém-nascido. Todavia, ela morre sem conseguir sair do lugar e sua última visão é o bebê sendo levado floresta adentro entre os dentes de uma porca.

Em outro conto da mesma obra, “A caolha”, Júlia conta a história de uma mulher desprezada por seu filho por não possuir um dos olhos. Quando ele se apaixona por uma jovem de sua vizinhança, tenta esconder a mãe e desvencilhar-se dela com o intuito de não causar repúdio em sua amada. A mãe, porém, percebe a vergonha do filho e, após uma briga, expulsa-o de casa. Pouco tempo depois, o rapaz descobre pela tia que quem causou a retirada do globo ocular da mãe foi ele mesmo, ainda muito pequeno, quando feriu-a por brincadeira com um garfo.

Essas histórias carregam uma sensação de estranhamento ou mesmo de repulsa, dada a crueldade de seus desfechos. Contudo, mais do que isso, o incômodo também está presente na associação da maternidade ao sofrimento emocional e físico, contrariando uma visão adocicada e angelical da experiência de ser mãe. Nas palavras de Norma Telles, essa monstruosidade de um destino supostamente natural às mulheres se destaca em relação a outras obras da autora, nas quais elogia a maternidade:

A maternidade tão exaltada por Júlia Lopes de Almeida nos livros das donzelas e noivas, torna-se algo atormentado e monstruoso. Ela perdera dois filhos pequenos, o que pode ter agravado suas angústias, mas não resta dúvida que faz uma relação entre o nascimento e morte, entre maternidade e deformidade. Em vários romances a mãe é vampirizada pela filha, em sentido metafórico, não sobrevive ao seu

crescimento e morre. O que diz do desespero das personagens ante a repetição do inevitável destino feminino; mas mostra também que, a aparente docilidade ao lidar com a cultura patriarcal, esconde monstruosas imagens de cólera (Telles, 2012, p. 481).

Ainda que Júlia trate algumas vezes de um relacionamento harmonioso das mulheres com o lugar de mãe, grande parte de suas ficções conta com personagens que esbarram na questão da maternidade de formas mais críticas. Em *A família Medeiros* (1892), a esposa do Comendador Medeiros, modelo de mulher casta e submissa, nem mesmo tem um nome na trama, buscando ensinar a mesma atitude às filhas. Nesse sentido, seu apagamento da história e as violências que sofreu ganham um caráter simbólico e crítico diante do incômodo e da autonomia de Eva, a personagem principal, que se nega a levar uma vida de abnegação. No trecho abaixo, a vida dessa personagem não nomeada é descrita:

A mãe trabalhava, fazia doces desde manhã até à noite, para o noivado da filha, deliberava costuras, examinava com escrúpulo o enxoval, recomendando zelo, muito zelo, às lavadeiras e engomadeiras, que lidavam sem descanso. A sua opinião nunca fora ouvida nem pedida em assuntos de outra importância. Era a governante da casa e isso bastava-lhe. Casara-se aos treze anos, sem amor, sem simpatia, mas também sem repugnância. Sujeitou-se à vontade do marido e ao seu mando, no começo por medo, depois por hábito. De índole bondosa, não se queixava nunca; desculpava sem esforço as faltas dos outros, mas não advogava perante o marido a causa de ninguém, justa que fosse, porque ele zangava-se, ela temia-o. Aceitava os fatos como eles se lhe impunham, sem tentar nem de leve averiguar-lhes o fundo; e assim deixava correr diante de si, idiotamente, como se os não visse, todos os acontecimentos domésticos. De doze filhos, restavam-lhe três. A morte sucessiva dos mais velhos, já criados todos, já homens dois, tinha acabado de acentuar na sua alma dolorida a indiferença por todas as paixões, amesquinhas pelo grande vulto desses intensos desgostos.

O marido nunca lhe falara de negócios; dispunha de tudo, livremente, e, como se temesse indiscrições, evitava comunicar-lhe até os receios que nutria a respeito de Eva (Almeida, 2009, p. 145-146).

Assim como em *A família Medeiros*, a maternidade como caminho único de valorização social da mulher também é criticada por Júlia na coletânea de ensaios *Eles e elas* (1910). Nesse conjunto de textos, que intercalam narradores femininos e masculinos, as mulheres criticam sua posição de subordinação no casamento e a ideia de que isso as levaria a sua realização pessoal. Em uma dessas narrativas, uma narradora afirma, indignada, que só seria vista com mais igualdade em relação marido quando engravidasse, uma vez que, de acordo com os discursos normativos, apenas a maternidade garantiria a realização plena de existir como mulher. Em suas palavras, “se eu tivesse um filho, deixaria de ser a boneca de carne e

osso, para ser a mulher!" (Almeida, 1910, p. 25).

Retomando *A viúva Simões*, percebe-se que, nessa história, Júlia também desnaturaliza a maternidade como um caminho de harmonia e realização para todas as mulheres. A competição entre a mãe e sua própria filha cada vez mais se intensifica, sendo evidenciada pelas comparações de Luciano, o homem por quem ambas se encontram apaixonadas. Nos pensamentos do personagem, Sara se torna o símbolo virginal da juventude e da doçura, enquanto Ernestina se mostra envelhecida, mais ligada ao desejo, ao corpo:

Era como se de repente o vácuo da sua casa solitária se tivesse tornado em um corpo de mulher moça e contente, e lhe reclamasse tudo o que lhe faltava... e parecia-lhe então que Sara fora momentaneamente a alma daquele ninho que ele enfeitava, amava, e que encontrava sempre mudo, frio, morto, incapaz de corresponder ao seu carinho!

E Ernestina? Parecera-lhe nesse dia um pouco avelhantada, medrosa de expansão. E teve pena daquela alma de criança, fechada em um corpo já em decadência... Entretanto ela era mais formosa que a filha, e não era à filha certamente que ele amava!

Desde esse dia Luciano não deixou de ir nem uma só tarde a Santa Teresa. E era sempre Sara quem o vinha receber, enquanto Ernestina o esperava, risonha e calma, na sua varanda entrelaçada de flores (Almeida, 1999, p. 143).

A maternidade, nesse romance, sai do plano da natureza feminina e aparece, então, como um problema para Ernestina. A filha a atrapalha mais do que lhe dá alegrias, uma vez que Sara se torna uma mulher qualquer que devia ser combatida, simbolizando o casamento passado que a personagem quer esquecer e um obstáculo para sua paixão. Jovem, inocente e virgem, lembra a mãe de seu envelhecimento, que a torna para o amado apenas um fruto de perdição, e não alguém ainda em tempo de se casar, como a própria personagem pensa consigo:

A carta de Luciano tinha-a amargurado. Era evidente que ele fugira à entrevista com o Eugênio Ribas. Amaria então muito a filha? Era isso o que a desesperava.

Compreendia finalmente que não soubera inspirar a Luciano mais do que uma paixão carnal. O coração e o espírito tinham vivido alheios. Ele quisera um galanteio e ela dera-lhe todo seu amor.

Envergonhava-se de ter sido tão crédula; se o tivesse tratado com desdém, ele, adorá-la-ia talvez! pensava ela (Almeida, 1999, p. 163).

Júlia, portanto, traz um lado perverso da maternidade. A vida autossacrificante de Ernestina só a levava ao tédio, e não à realização, contrariando as noções normativas de que se tornar mãe traria às mulheres sua felicidade plena. A viúva,

com o ressurgimento de Luciano, encontra uma oportunidade de permitir-se alegrias, porém, depara-se com o empecilho da maternidade. No momento em que Sara se torna amada por ele, Ernestina cultiva a ira e a inveja, culminando, então, em um desfecho ácido: o ódio entre mãe e filha. Um ápice de desnaturalização do amor materno.

## 2. DESEJO E EROTISMO: DE MÉNAGÈRE A BACANTE

Ernestina esforçava-se para manter a postura de “ménagère exemplar”, ainda que, nos momentos de distração, fosse traída por pensamentos de “desejos idílios irrealizáveis...” (Almeida, 1999, p. 37). O ressurgimento de Luciano, porém, não deixou dúvidas: a viúva sentia em seu corpo o incomôdo do luto, da lã preta que a envelhecia e tirava os contornos de suas curvas: “vestia-se devagar, demoradamente. A lã preta do luto repugnou-lhe; aquele traje áspero e triste não era o que o seu corpo desejava. A pele bem tratada queria seda, um contacto macio que caísse sobre ela como uma carícia...” (Almeida, 1999, p. 81).

Logo, ela cede às suas vontades e quebra as convenções sociais, deixando o luto antes do tempo e alegando para sua filha que ele era apenas uma tolice (Almeida, 1999, p. 105). Também é de forma sexual que Luciano vê Ernestina, chamando-a de “bacante” e descrevendo seu corpo e o desejo que por ela sentia:

O corpo esbelto e ondeante da moça, o negro azulado do seu cabelo farto, a doçura dos seus olhos rasgados e úmidos, o moreno quente da sua pele rosada, acendiam-lhe no coração, não o amor puro e casto que o homem deve dedicar à companheira eterna, mas o fogo sensual de uma paixão violenta e transitória (Almeida, 1999, p. 117-118).

Entre os séculos XVIII e XIX, ocorre uma grande mudança na forma de tratar o sexo. Com a emergência da medicina e seus discursos de verdade, os atos sexuais se tornam preocupação da ciência ocidental, que institui o sexo como determinante na constituição dos indivíduos. De acordo com Michel Foucault, a partir de então, “cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo” (Foucault, 1999, p. 27).

O filósofo interpreta essa centralidade do sexo como parte da emergência de um “dispositivo da sexualidade”, formado a partir de uma rede de saberes e poderes que produzem um discurso de verdade sobre o sexo. Segundo ele, o sexo não foi alvo de repressão na modernidade, mas de uma normatização. As práticas sexuais teriam sido capturadas, nomeadas e classificadas, gerando uma multipli-

cidade de sexualidades que passaram a ser identificadas como normais ou patológicas, rotulando, dessa forma, os próprios indivíduos.

É também nesse período que a estrutura familiar se redefine como nuclear, segundo a moralidade da burguesia urbana em ascensão, que propunha uma higienização do lar e da sociedade com a intervenção da medicina no seio da família (Costa, 2004). Essa normatização teria como principais protagonistas as mulheres e as crianças, ainda que pretendesse abranger toda a população. Nesse sentido, os discursos e práticas médico-jurídicas tentavam convencer as mulheres de seu importante papel como mantenedoras do lar, assim como do futuro do país: cabia a elas vigiar o marido e os filhos e também se autovigiarem, com o intuito de garantir a manutenção da moral familiar e nacional (D’Incao, 1997, p. 236).

Foucault também pontua essa especificidade das mulheres no processo de moralização burguesa da sociedade. Dentro do dispositivo da sexualidade, ocorre uma normatização dos corpos femininos e a produção de duas imagens: a mulher histórica, associada à anormalidade e à patologia, e a figura modelar da Mãe, como ele pontua:

Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado — qualificado e desqualificado — como corpo integralmente saturado de sexualidade; (...) foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; (...) enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é a "mulher nervosa", constitui a forma mais visível desta histerização" (Foucault, 1999, p. 99).

A histerização do corpo da mulher, portanto, seria parte desse dispositivo que institui e classifica o normal e o patológico nas práticas sexuais dos indivíduos. Segundo os discursos médico-científicos, a mulher “normal” se caracterizaria biologicamente pela passividade, pela assexualidade e pelo instinto de cuidado com o marido e com os filhos. Aquela que fugisse a esse modelo era entendida como uma incontrolável, uma histórica, uma anormal que se desvia de sua natureza.

Esses discursos científicos também se instituem no Brasil, especialmente no século XIX e início do século XX, momento em que diversas teses médicas emergem nas Faculdades de Medicina, preocupadas em avaliar a biologia das mulheres. O médico sanitarista Vitorino Assunção, por exemplo, escreve em 1909 que

a mulher que contrai casamento deve ser convencida das leis naturais e morais que a obrigam a exercer o círculo completo das funções de mãe. Se a isto recusas é que

há uma falsificação dos sentimentos contrariando as manifestações naturais e sacrificando o dever que é sacrificar a si, a prole e a humanidade (Assunção *apud* Rago, 2014, p. 109).

Essas concepções de normalidade do desejo feminino que então se espalhavam atravessam a ficção de Júlia Lopes de Almeida. Em *A viúva Simões*, Ernestina busca manter-se dentro do comportamento modelar normativo, isto é, anular suas próprias vontades em nome do lugar de mãe e dona-de-casa. Todavia, desde o ressurgimento de Luciano, passa a libertar-se de algumas amarras: “Luciano aproximava-se dela, envolvendo-a com a sua voz quente e o seu olhar macio e caricioso”, diz o narrador (Almeida, 1999, p. 51). Queria embelezar-se, deixar seu corpo erotizar-se. Observava seus ombros e seus braços, desejando o perfume e o toque da seda, “que caísse sobre ela como uma carícia” (Almeida, 1999, p. 81).

De acordo com Margareth Rago (2008), a dessexualização das mulheres seria parte constitutiva dos discursos sobre sua inferiorização biológica, pois eram vistas como naturalmente frias, menos ativas e motivadas apenas pela realização do instinto materno, diferentemente dos homens. Um exemplo são as palavras do médico J. B. de Moraes Leme, em 1926, o qual afirma que “na mulher domina, sobre o instinto sexual, o instinto materno, ou melhor, o apetite sexual decorre do instinto materno, enquanto que no homem o instinto paterno tem parte muito pequena no coito, em que aquilo que ele procura é o prazer” (Leme *apud* Rago, 2008, p. 170).

Não é esse comportamento recitado que se observa na viúva de Júlia Lopes de Almeida. Pelo contrário, ela se entrega, ainda que entre segredos, aos braços do homem que ama, como pode ser percebido na sutileza da descrição dessa escritora:

Ernestina, meio oculta pela cortina de renda preta, deixava-se abraçar, amolecida, tonta, sem forças para resistir; o busto vergado para Luciano, os braços pendentes, o corpo trêmulo.

Nas paredes cinzentas da sala, os arabescos de ouro cintilavam, como se os milhares de gafanhotos que estampavam no papel as suas asas agudas e as duas pernas finíssimas, se embaralhassem numa dança endiabrada!

O gás a toda força chamejava no cristal do espelho, amornando a atmosfera e fazendo uma bulha de sopro surdo, como riso abafado!

Toda a energia da viúva tinha fugido. A luz? que lhe importava a luz?! Ela não via, não pensava, resvalava sem pena nem cuidado, sentindo-se feliz, mais nada! (Almeida, 1999, p. 103).

No Brasil, diversas eram as mulheres que desviavam à normatividade do dispositivo da sexualidade e dialogavam, então, com os conflitos da personagem Ernestina acerca da naturalização da maternidade e da ausência de desejo feminino. Maria Lacerda de Moura, por exemplo, nos anos 1920 e 1930, foi uma das

figuras dentro do movimento anarquista que lutaram pelo amor livre e criticaram a moralidade burguesa da época (Rago, 2014, p. 129). Ela acreditava que o casamento era uma prisão para as mulheres e se posicionava contra a sacralização da maternidade, argumentando em favor da divisão igualitária entre sexos na criação dos filhos (Rago, 2014, p. 142).

Entretanto, ela não era a única que, especialmente dentro de movimentos de esquerda, defendia um amor e uma sexualidade mais libertários para as mulheres. Em um jornal anarquista do início do século XX, vê-se o seguinte poema, exaltando a busca do prazer sexual feminino fora do casamento:

I

Virgens: erguei o olhar que as sombras do convento  
acostumou a andar cerrado para a luz.  
Deixai um instante só os êxtases de cruz,  
e enchei-vos deste sol que brilha turbulento.  
[...]  
Vinde gozar a vida em toda a plenitude  
e não faneis assim a vossa juventude  
com sonhos infantis duma banal pureza.

II

A virgindade é quase um crime. Cada seio  
deve florir num ser tal como a terra em flores.  
Vencer o preconceito e os falsos vãos pudores  
em que vos abumais num subitâneo enleio.

(Leite *apud* Rago, 2014, p. 138-139).

O desejo feminino, portanto, era abordado também por algumas mulheres contemporâneas a Júlia, que se preocupavam com a normatização dos corpos e o cerceamento da liberdade sexual das mulheres. Mesmo a escritora trata do tema em outros de seus escritos. Em *A falência*, de 1901, por exemplo, ela comenta sobre a excitação feminina quando Mila, a personagem central, algum tempo após enviuvar e privar-se de relações sexuais com o amante, sente novamente um “fulgor de desejo”, sufocado por um insuportável luto:

Invadia-a uma grande tristeza, um desejo vago de fugir, de sumir-se na transformação de uma essência diversa. A sua alma amorosa crescia-lhe dentro do peito na ânsia do calor do abraço e o sabor do beijo. Não podia mais, as roupas negras sufocavam-na. (...)

A sua carne forte acordava de um longo tempo de letargo com frêmitos de mocidade, capaz de todos os prodígios (Almeida, 1978, p. 224).



Assim como Ernestina, Mila sente desejos e se enfada com o peso do luto e com a exigência de portar-se segundo determinada moralidade. Júlia, nesse sentido, retrata uma situação que, nos discursos masculinos, não possui espaço, mas que, em seu imaginário, não só existe como é parte das subjetividades femininas das personagens, isto é, a multiplicidade das experiências femininas para além do modelo materno, casto e submisso.

### 3. REFLEXÕES FINAIS

Ainda que em seu desfecho *A viúva Simões* tenha certo fundo moralista, levando a mãe competidora a cuidar de sua filha pelo resto de sua vida devido a uma doença que atinge a jovem, esse romance não deixa de tecer uma crítica a um modelo único feminino, pontuando como as mulheres, nesse momento, eram trancafiadas no mundo doméstico e, mais do que isso, em uma identidade normatizadora segundo a qual deveriam agir como abnegadas e seguir o caminho do casamento e da maternidade sem qualquer tipo de desvio ou vontade própria. Como destaca Norma Telles:

Em *A viúva Simões* (1897) mãe e filha são de classe alta, estão bem financeiramente. Mas se apaixonam pelo mesmo homem. No conflito entre as duas, a mãe experiente e conhecedora das artes da sedução e a filha inocente e ingênua, ambas enlouquecem e permanecem encarceradas nos anseios e culpas de uma vida sem nenhuma perspectiva a não ser o casamento. Ficam literalmente trancadas em casa, as loucas da casa de janelas fechadas (Telles, 2005: n.p.).

A crítica da escritora se torna ainda mais nítida quando, já ao final do romance, Luciano percebe-se impotente diante da desgraça que causou a Ernestina e a Sara e se vê, então, sendo expulso daquele lar que frequentou por tanto tempo e onde teria alimentado uma discórdia familiar. Porém, ao conversar com uma amiga da família, ela ressalta como, na verdade, aquela situação pouco ou nada afetaria a vida do homem, ao contrário das mulheres:

-Está tudo acabado...  
-Para Ernestina e para Sara, com certeza.  
-E para mim...  
-Isso... duvido! Conheço os homens, as impressões neles não duram como em nós... (Almeida, 1999, p. 206).

E, de fato, o que ocorre no desfecho da história é a partida de Luciano para

a Europa, enquanto Ernestina assiste seu barco zarpar, condenada a assumir o papel materno de renúncia de si de que tanto buscou fugir. Assim como nessa obra, a maternidade se apresenta como um lugar de conflito durante diversos escritos de Júlia Lopes de Almeida, que por vezes a idealiza e, por outros, expõe seus desafios.

Mesmo com posições muitas vezes divergentes entre si, em romances como *A viúva Simões*, essa autora tem uma grande preocupação em abordar a desnaturalização de um comportamento feminino abnegado, baseado na moral burguesa e sustentado por diversos discursos científicos da época. Dessa forma, Júlia apresenta uma racionalidade masculina que busca normatizar as vidas femininas entre os séculos XIX e XX, mas que não condiz com as realidades subjetivas das mulheres, as quais, por sua vez, se revoltam, criticam e se desviam do “Anjo do Lar”.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Júlia Lopes de. *A família Medeiros*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009 (1ª publicação em 1893).
- \_\_\_\_\_. *A viúva Simões*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999 (1ª publicação em 1897).
- \_\_\_\_\_. *A falência*. Florianópolis: EDUNISC/Editora Mulheres, 2003 (1ª publicação em 1901).
- \_\_\_\_\_. *Ânsia Eterna*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2013 (1ª publicação em 1903).
- \_\_\_\_\_. *Eles e Elas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves & C.A., 1910.
- \_\_\_\_\_. *Correio da roça*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2014 (1ª publicação em 1913).
- Badinter, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. Tradução de Waltensir Dutra.
- Costa, Jurandir F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004, 2ª edição.
- Costruba, Deivid Aparecido. “CONSELHO ÀS MINHAS AMIGAS”: os manuais de ciências domésticas de Júlia Lopes de Almeida (1896 e 1906). Dissertação de Mestrado em História, Universidade Estadual Paulista (Unesp - Assis). Assis, 2011.
- D’Incao, Maria Ângela. “Mulher e família burguesa”, in: Priore, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, pp. 223-240.
- Foucault, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 11 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- Laqueur, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- Luca, Leonora de. “O ‘feminismo possível’ de Júlia Lopes de Almeida (1862-

- 1934)". *Cadernos Pagu*. Campinas, nº 12, 1999, pp. 275-299.
- Rago, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e resistência anarquista, Brasil 1890-1930*. 4 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- \_\_\_\_\_. "O prazer no casamento". *Cadernos CERU*. São Paulo (USP), série 2, nº 7, 1996, pp. 97-111.
- Rohden, Fabíola. "Ginecologia, gênero e sexualidade na ciência do século XIX". *Horizontes Antropológicos* Porto Alegre, 2002, ano 8, nº 17, pp. 101-125.
- Telles, Norma. *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX*. São Paulo: Intermeios, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Fragmentos de um mosaico: escritoras brasileiras no século XIX". *Labrys: estudos feministas*, nº 8, 2005. Disponível em: <http://www.labrys.net.br/labrys8/literatura/norma.htm>. Acesso em 14 jun. 2017, às 16h40.
- Wolf, Virginia. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas*. Trad. Denise Bottmann Porto Alegre: L&PM, 2012.

**Artigo recebido em 15/06/2017; aprovado para publicação em 01/07/2017**

**RESUMO:** Júlia Lopes de Almeida (1862-1934) foi uma escritora carioca que abordou em suas obras os conflitos acerca da maternidade. Em *A viúva Simões* (1897), por exemplo, Ernestina é uma viúva que compete com a própria filha pelo amor do mesmo homem. Nesse sentido, a escritora se preocupa em desnaturalizar o amor materno, ainda que, em outras obras, reproduza uma noção idealizada da experiência de ser mãe.

**PALAVRAS-CHAVE:** Maternidade. Literatura. Sexualidade

**ABSTRACT:** Júlia Lopes de Almeida (1862-1934) was a writer from Rio de Janeiro who approached in her literary works the conflicts of maternity. In *A viúva Simões* (1897), for example, Ernestina is a widow who competes with her own daughter for the love of the same man. In this sense, the author was concerned with denaturalizing the maternal love, although in other works she reproduces an idealized notion of the experience of being a mother.

**KEYWORDS:** maternity, literature, sexuality