



GÊNERO E SEXUALIDADE EM PERSPECTIVA SOCIAL

Adriano Azevedo Gomes León
Francisco Jomário Pereira
Emerson Erivan de Araújo Ramos
(orgs)

EJ Editora
UFPB

Gênero e Sexualidade em Perspectiva Social



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor

VALDINEY VELOSO GOUVEIA

Vice-reitora

LIANA FILGUEIRA ALBUQUERQUE



EDITORA UFPB

Diretor

NATANAEL ANTONIO DOS SANTOS

Conselho editorial

Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)
Eliana Vasconcelos da Silva Esval (Linguística, Letras e Artes)
Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)
Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)
Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Conselho científico

Maria Aurora Cuevas-Cerveró (Universidad Complutense Madrid/ES)
José Miguel de Abreu (UC/PT)
Joan Manuel Rodríguez Diaz (Universidade Técnica de Manabí/EC)
José Manuel Peixoto Caldas (USP/SP)
Letícia Palazzi Perez (Unesp/Marília/SP)
Anete Roese (PUC Minas/MG)
Rosângela Rodrigues Borges (UNIFAL/MG)
Silvana Aparecida Borsetti Gregorio Vidotti (Unesp/Marília/SP)
Leilah Santiago Bufrem (UFPR/PR)
Marta Maria Leone Lima (UNEB/BA)
Lia Machado Fiuza Fialho (UECE/CE)
Valdonilson Barbosa dos Santos (UFCEG/PB)

Editora filiada à:



Adriano Azevedo Gomes León
Francisco Jomário Pereira
Emerson Erivan de Araújo Ramos
(organizadores)

Gênero e Sexualidade em Perspectiva Social

João Pessoa
Editora UFPB
2020

Direitos autorais 2020 – Editora UFPB
Efetuado o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a
Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Todos os direitos reservados à Editora UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.
O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Projeto Gráfico
Editora UFPB

Imagens da Capa
Freepik.com

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G326 Gênero e sexualidade em perspectiva social / Adriano Azevedo Gomes León, Francisco Jomário Pereira, Emerson Erivan de Araújo Ramos (organizadores). - João Pessoa: Editora UFPB, 2020.
305 p.

Recurso digital (10MB)
Formato: PDF
Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-65-5942-067-4

1. Gênero e sexualidade. 2. Religião - Mulheres. 3. Religião - Homossexualidade. 4. Justiça social. 5. Transexualidade – Vulnerabilidade social. 6. Feminismo. 7. Transfeminismo. I. León, Adriano Azevedo Gomes. II. Pereira, Francisco Jomário. III. Ramos, Emerson Erivan de Araújo. IV. Título.

UFPB/BC

CDU 658.8

Livro aprovado para publicação através do Edital Nº 01/2020/Editora Universitária/UFPB - Programa de Publicação de E-books.

EDITORA UFPB
Cidade Universitária, Campus I, Prédio da editora Universitária,
s/n João Pessoa – PB • CEP 58.051-970

<http://www.editora.ufpb.br>
E-mail: editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216-7147

SUMÁRIO

PREFÁCIO	8
<i>Jaqueline Gomes de Jesus</i>	

GÊNERO, SEXUALIDADE E RELIGIÃO

O sexo no discurso espírita brasileiro	12
<i>Adriano Azevedo Gomes de Léon</i>	
<i>Francisco Jomário Pereira</i>	

Espiritismo e homossexualidade: norteando um debate	26
<i>Fernando Augusto de Souza Guimarães</i>	

“Fizemos a opção pelos oprimidos”: a abertura para o batismo de pessoas lgbt e relação com a gramática moral da igreja batista do pinheiro, Maceió-AL	38
<i>Carlos Lacerda Coelho Júnior</i>	

A participação das mulheres na igreja universal do reino de deus: desafios e conquistas	60
<i>Adriana Monyke Nascimento de Alencar</i>	
<i>Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout</i>	

Mulheres religiosas, trajetórias e experiências de cura holístico-religiosa entre comunidades vulnerabilizadas no brasil	84
<i>Maria da Conceição M. Cardoso van Oosterhout</i>	

GÊNERO, SEXUALIDADE E JUSTIÇA

(Sobre)Vivências trans: asseveramento da vulnerabilidade social e do cerceamento de direitos de travestis, transexuais e transgêneros frente à pandemia da Covid-19 105

Damião Ferreira da Silva Neto

Emilly Mel Fernandes

João Lucas do Nascimento Neto

Rebecka de França

A paisagem memorialista sexo-gênero dissidente e suas fronteiras coloniais 127

Sérgio Pessoa Ferro

Esfera pública e privada e mulheres negras: reflexões a partir do feminismo afrolatinoamericano 138

Bruna Stéfanni Soares de Araújo

Estupro e justiça: a ordem patriarcal de gênero na atuação do sistema de justiça penal 153

Cássius Guimarães Chai

Danielly Thays Campos

A transcendência social da doença. estigma e discriminação de pessoas que vivem com VIH 185

Marta Maia

Oswaldo Matavel

Gênero e geração: a epistemologia feminista como um olhar necessário ao enfrentamento da violência contra mulheres idosas 197

Cássius Guimarães Chai

José Manuel Peixoto Caldas

Kennya Regyna Mesquita Passos

Mariana Lucena Sousa Santos

Epistemologia transfeminista: uma nova política dos conceitos para os estudos de gênero 225

Emerson Erivan de Araújo Ramos

GÊNERO, SEXUALIDADE E PESQUISAS SOCIOANTROPOLÓGICAS

Infancia y homosexualidad en el Mexico rural 242

Mauricio List-Reyes

**Registros etnográficos en un lugar de encuentro sexual
para varones: un análisis sobre el amor y el sexo 255**

Manuel Méndez-Tapia

**Nas proibições, sob (des)controle: as relações afetivo-
sexuais de adolescentes internadas na casa educativa,
em João Pessoa/PB 275**

Luísa Câmara Rocha

O sexlog e a rede de sexo online 286

Edson Vasconcelos

Sobre os Autores 298

PREFÁCIO

O GÊNERO EM CONTEXTO: CAMINHADAS

Jaqueline Gomes de Jesus

Abalarei todo lugar ao qual eu for.
(Sojourner Truth, 1867, Nova Iorque/EUA)¹.

Desde que publiquei com minha orientadora de doutorado, Ana Lúcia Galinkin, em 2015, o artigo “Gênero e Psicologia Social no Brasil: entre silêncio e diálogo”², tenho observado um avanço significativo da produção em nosso campo. Isso é profundamente recompensador e me renova as esperanças. Como apontamos outrora, a Psicologia Social, por conta de sua aproximação com os estudos sociológicos (que tinham consolidado gênero como uma categoria estruturante das relações sociais), apresenta uma potencialidade ainda a ser plenamente explorada em nosso país, tanto nas vertentes psicológica quanto na sociológica, de renovar a nossa ciência-profissão.

É indisfarçável, apesar de pouco explorado academicamente, mas bastante criticado por intelectuais engajados nos movimentos sociais (o que de modo algum diminui, por si só, a qualidade de sua produção, ao contrário de um senso comum que ainda se faz presente, apesar das críticas à falácia da neutralidade em Ciência), o entremeamento de concepções sexistas em teorias psicológicas ainda correntes.

¹ JESUS, J. G. (2019). **Eu não sou uma mulher? e outros discursos de Sojourner Truth**. Belo Horizonte: Nandyala.

² JESUS, J. G.; GALINKIN, A. L. (2015). *Gênero e Psicologia Social no Brasil: entre silêncio e diálogo*. **Barbarói**, 43, 90-103. Disponível em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/4482/4410>

Lembro-me quando, durante a minha graduação, era inquestionável para alguns pesquisadores e docentes subordinados aos paradigmas curriculares vigentes, que poder-se-ia abranger o universo de possibilidades do humano, em termos de gênero, tão somente dispondo nos *surveys* os dados “sexo masculino” ou “sexo feminino”, para que os respondentes marcam-se uma das opções e, com isso, ter-se-ia apreendido, *a priori*, as causas para as diferenças e semelhanças entre os comportamentos de homens e mulheres. Peruchi (2009)³ apontou a falha central dessa simplificação à luz da caracterização de gênero como uma categoria histórica fundamentalmente relacional e construída no contexto social.

Tal compreensão definitivamente errônea, senão ingênua acerca de gênero, dado o seu reducionismo em termos biológicos e psicológicos, em um primeiro plano, servia para reiterar e assim justificar discursos vigentes na Psicologia Popular acerca da “naturalidade” do construto gênero.

Por isso a importância de interlocuções teóricas com o feminismo, mesmo que marginalizadas pelo *status quo* acadêmico-científico e por agências de fomento, conforme apontado por Galinkin, Santos e Zauli-Fellows (2010)⁴. Temos reações extremamente criativas e resistentes, em termos de produção bibliográfica, como as

³ PERUCCHI, J. (2009). *Dos estudos de gênero às teorias queer: desdobramento do feminismo e do movimento LGBT na Psicologia Social*. In: **Anais do XV Congresso da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO)**. Maceió: UFAL.

⁴ GALINKIN, A. L.; SANTOS, C.; ZAULI-FELLOWS, A. (2010). *Estudos de gênero na Psicologia Social*. Em: A. L. GALINKIN; C. SANTOS (Orgs.), **Gênero e Psicologia Social: Interfaces** (pp. 17-29). Brasília: Technopolitik.

das psicólogas sociais feministas, a exemplo de Strey (2001)⁵, até o delineamento de modelos teóricos como o de Crawford e Unger (2004)⁶, para a desconstrução de viesés recorrentes nas pesquisas em Psicologia e, particularmente, em Psicologia Social, oriundos da perspectiva masculinista das Ciências.

Em consonância com a caminhada teórico-empírica delineada nos parágrafos acima, o relevante “Gênero e sexualidade em perspectiva social”, organizado por Adriano León, Francisco Pereira e Emerson Ramos, possibilita uma compreensão empiricamente localizada em nossa cultura nacional, da intersecção, desencontros e paradoxos entre as categorias sexo, gênero e sexualidade (apontados criticamente nos estudos de Monique Wittig, escarafunchados e desconstruídos na obra de Judith Butler), ao considerar temas-chave como a religiosidade e a Justiça.

Esta publicação desenvolve um rico diálogo, de natureza epistemológica, com obras como “Gênero: uma perspectiva global”⁷, que reiteram a centralidade do processo colonial no desenvolvimento da nossa modernidade periférica, enquanto Sul Global, que mais do que ser um território no sentido mais raso, o é considerando a concepção de Milton Santos, que articula o espaço enquanto constituinte dos sujeitos, aos impasses da globalização desigual sobre os nossos corpos subalternizados: corporificação do social/econô-

⁵ STREY, M. N. (2001). *Gênero*. Em: M. G. C. Jacques (Org.), **Psicologia Social contemporânea** (pp. 181-198). Petrópolis: Vozes.

⁶ CRAWFORD, M.; UNGER, R. (2004). **Women and gender - a feminist psychology**. New York: McGraw-Hill.

⁷ CONNELL, R.; PEARSE, R. (2015). **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: nVersos.

mico, não em termos abstratos, mas concretos, no tecido do próprio gênero e da sexualidade.

Convido o/a leitor/a a descobrir, pelo mapeamento apresentado em cada capítulo, a variedade de tópicos, diferenças e semelhanças no amplo espectro das possibilidades de ser, sentir e pensar relativas a gênero e sexualidade em nossa cultura, a qual compõe um quadro reflexivo extremamente útil para o enfrentamento de problemas fundantes não apenas do Brasil, mas também da sociedade global, que somente podem ser respondidos a partir de um domínio de pensamento e ação outro que não unicamente o do Norte Global, não somente o da Metrópole econômica, política, cultural e militar, mas, isso sim, o das periferias do mundo, em termos geográficos mas também demográficos! Ou seja, considerando a produção científica de mulheres, população negra e LGBTI+.

Assim, tem-se uma perspectiva renovada, aprimorada pela Psicologia Social, para a compreensão das questões de gênero do Brasil hoje, e por conseguinte, da própria Sociedade do Conhecimento que ora principiamos a vivenciar e almejamos compreender, para empre-endermos caminhadas que nos permitam um bem viver.

*Bairro da Glória, Cidade do Rio de Janeiro, em 29 de julho de 2020,
há mais de 4 meses do isolamento físico, mas não social, decorrente
da pandemia da COVID-19.*

O SEXO NO DISCURSO ESPÍRITA BRASILEIRO

*Adriano Azevedo Gomes de Léon
Francisco Jomário Pereira*

1 INTRODUÇÃO

O interesse por estudar a produção discursiva espírita a respeito do sexo surge a partir de observações empíricas. Ocorreu que, durante participação em palestras públicas e eventos em centros espíritas em Campina Grande (PB), observamos que não existiam abertamente o debate sobre o sexo.

Essa observação inicial despertou em nós o desejo de averiguar mais à fundo, assim, buscamos analisar as obras e discursos espíritas na tentativa de compreender como elas representavam o sexo. Assim, nos deparamos com uma estratégia que se repetia, hipoteticamente, os conteúdos sobre sexo e sexualidade sempre eram dissolviam dentro de outros temas, como por exemplo, família, amor, reencarnação e outros mais variados.

Nossas escolhas e recortes (obras e discursos analisados), se justificam pelo fato de ganharem corpo e nortear as diretrizes do espiritismo brasileiro. Assim, analisaremos obras de Chico Xavier, Divaldo Franco, e duas obras básicas de enorme importância para o espiritismo, O Livro dos Espíritos, primeiro livro publicado (1857), e O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864), e terceira obra publicada, essas duas foram escolhidas pelo fato de serem os livros recomendados pela Federação Espírita Brasileira- FEB como base de estudos do espiritismo.

Para além da curiosidade pessoal, investimos nesse debate pelo fato de o espiritismo ter se tornado a terceira maior religião,

em números de fiéis no Brasil, cerca de 4 milhões (IBGE, 2010), além de ter um grande número de simpatizantes, algo em torno de 18 milhões. Fazendo com que ganhe notoriedade e influência em diversos meios de comunicação, como livros, revistas, programas de TV e Rádio.

2 BASES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

O espiritismo surge, se estabelece e se reproduz sustentado no discurso (PEREIRA, 2020), ou melhor dizendo, em vários discursos, se apropria da linguagem do positivismo, bem como de conceitos religiosos e filosóficos, essa será sua característica marcante, capacidade de aliar discursos antagônicos. Mas o que seria o discurso? Maria do Rosário Gregolin (2006) afirma de forma categórica que, tudo que é produzido por alguém e tem sentido, significância, para um outro sujeito, é discurso, sendo que esse discurso não será neutro, muito menos livre, ele será sempre controlado, direcionado a uma finalidade.

Assim, analisaremos os discursos proferidos, que constroem as representações sobre o sexo na doutrina espírita, utilizando à Análise de Discurso. De forma breve poderíamos afirmar que à AD é uma forma de analisar a história enquanto produto do discurso, esse, sob determinadas condições políticas, filosóficas e ideológicas.

A análise do Discurso, tendo o discurso como objeto de investigação, trabalha com a linguagem sob suas diferentes possibilidades de existência, e a considera

em uma relação direta com a história esta como o que determina as possibilidades de realização daquela e com os sujeitos. (FERNANDES, 2012, P. 16)

Existem vertentes da AD, elas são apropriadas ou desenvolvidas pelas diversas áreas do conhecimento, linguística, psicologia, história, sociologia e antropologia. Aqui nos orientamos pela perspectiva Foucaultiana de discurso, onde:

Chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; [...] é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência; [...] é, de parte a parte, histórico - fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às complicitades do tempo. (FOUCAULT, 2008, P. 133)

Foucault crer que o discurso é prática, não é algo estático, contínuo, linear, como se observa na noção tradicional de História. Observamos a materialização do discurso nos nossos corpos, e ao se materializar ganha significado, sentidos e exerce uma relação de força e poder. Nós somos os produtores dos discursos, mas o que interessa a Foucault é compreender a relação de poder entre o sujeito e o discurso (FERNANDES, 2012).

Foucault nos ensina que os procedimentos responsáveis pelo controle dos discursos e da sua materialização são externos e

internos. O controle existe e é exercido ao se definir o que é normal e o que é patológico, isso ocorre por meio dos rituais da palavra que separam em quem pode ou não pode falar, a vontade de verdade opõe em verdadeiro e falso o que é dito.

Creemos que o discurso espírita pode ser considerado um grande comentário, tendo em vista de que baseia nos evangelhos cristãos, bem como conceitos filosóficos e científicos. Deve-se ressaltar que os comentários não são estáveis ou absolutos, assim são os jogos discursivos. (PEREIRA, 2020).

3 A REPRESENTAÇÃO ESPÍRITA DO SEXO

As primeiras palavras ou debate sobre o sexo no discurso espírita podem ser encontradas no O Livro dos Espíritos que é dividido em questões e respostas, é a mesma estratégia encontrada nos demais livros da codificação⁸ doutrinária espírita. Vamos as questões e suas repostas:

200. Têm sexos os Espíritos?

“Não como o entendeis, pois que os sexos dependem da organização. Há entre eles amor e simpatia, mas baseados na concordância dos sentimentos”

201. Em nova existência, pode o Espírito que animou o corpo de um homem animar o de uma mulher e vice-versa? “Decerto; são os mesmos os Espíritos que animam os homens e as mulheres.”

⁸ O Livro dos Espíritos, O Livro dos Médiuns, O Evangelho segundo o Espiritismo, O Céu e o Inferno e A Gênese.

202. Quando errante, que prefere o Espírito: encarnar no corpo de um homem, ou no de uma mulher? “Isso pouco lhe importa. O que o guia na escolha são as provas por que haja de passar”

Os Espíritos encarnam como homens ou como mulheres, porque não têm sexo. Visto que lhes cumpre progredir em tudo, cada sexo, como cada posição social, lhes proporciona provações e deveres especiais e, com isso, ensejo de ganharem experiência. Aquele que só como homem encarnasse só saberia o que sabem os homens.

Segundo a doutrina, o espírito pode trocar, ou não, de sexo a cada encarnação, os espíritas acreditam que faz parte desse processo aprender e se educar em ambos os sexos, ficando a cargo do livre arbítrio do sujeito a escolha. Essa ideia é consenso. Pode ocorrer a definição do sexo como forma de prova e expiação mediante a situação anterior vivida bem como uma missão escolhida, tudo dependerá do nível evolutivo. Mas o que nos interessa é destacar que, para além dessas questões e respostas, o sexo não é discutido de forma explícita.

Compreendemos que o silenciamento sobre o tema é oportuno e racionalmente pensado, pois, se não se debate, logo não gera conflitos ou discordâncias, assim, se institui e consagra aqueles que podem e devem tratar do assunto, como apontado por Foucault quando afirma que “não se tem o direito de dizer tudo, [...] qualquer um não pode falar qualquer coisa” (FOUCAULT, 1996, P. 09).

Entre os escolhidos destacamos Divaldo Pereira Franco e Chico Xavier, os dois maiores médiuns contemporâneos. Eles

detêm a função de levar o sujeito a introjetar as ideias de forma sutil, acreditando que suas escolhas são unicamente suas e sem a interferências exteriores.

Buscando uma maior docilidade dos corpos e espíritos, a Doutrina Espírita incute e dissemina uma nova verdade sobre o sujeito, um saber sobre aquilo que o determina (Foucault, 2014) e o constitui, sendo essa verdade construída a partir da centralidade de um homem que é um espírito imortal, mas ao mesmo tempo falho ao se substanciar em carne.

As três questões encontradas no Livro dos Espíritos se vinculam diretamente com o que encontramos no Evangelho Segundo o Espiritismo.

2. No casamento, **o que é de ordem divina é a união dos sexos, para que se opere a substituição dos seres que morrem [...]** 3. **Mas, na união dos sexos**, a par da Lei divina material, comum a todos os seres vivos, há outra Lei divina, imutável como todas as Leis de Deus, exclusivamente moral: **a lei de amor**. (Págs. 2077- 278) (Grifos nossos)

O entendimento sobre o sexo enquanto função reprodutiva não é algo novo ou específico do espiritismo, “os discursos são expressões do tempo em que foram produzidos” (LÉON, 2000. p. 28). Em outras palavras, essas considerações reverberam o contexto sócio-histórico de racionalização do mundo (MACHADO et al 2010), onde tratam do sexo e sua finalidade procriativa entre homem e mulher, acrescentando o determinismo onde os indivíduos devem se unir e procriar, proporcionando a oportunidade de reencarnação a outros espíritos em fase escolar.

As articulações realizadas pelo espiritismo na tentativa de construir um saber religioso e científico, agem via produções discursivas que produzem verdades, ao passo que desqualificam ou requalificam outros saberes, como é o caso da biologia ou genética. A “ciência espírita” é levada a cabo de forma não imperativa, sendo apresentada como conselhos, dicas, um caminho a ser seguido ou não. A não imperatividade é marca fundamental da doutrina espírita (PEREIRA, 2020).

A representação de Sexo construído a partir das ideias de Divaldo Pereira Franco, são cristalizadas em seus textos, como por exemplo, Amor e Sexualidade a Conquista da Alma (2018) e Sexo e Consciências (2016). Na concepção encontramos a apropriação dos termos da biologia e psicologia, assim:

Sexo: Conceito- Os lexicógrafos conceituam o sexo como a “conformação particular do ser vivo que lhe permite uma função ou papel especial no ato da geração”. Biologicamente, são os “caracteres estruturais e funcionais pelos quais um ser vivo é classificado como macho e fêmea...” [...] Fundamental na espécie humana para o “milagre” procriativo é dos mais importantes fatores constitutivos da personalidade [...] O sexo, porém, queira-se ou não, nas suas funções importantes em relação à vida, procede do Espírito, cujo comportamento numa existência insculpe na vindoura as condições emocionais e estruturais necessárias à evolução moral. (FRANCO, 2018, págs 17-18)

A adoção de termos da biologia e psicologia transpessoal dão um ar de cientificidade ao conteúdo, não ocorrendo um

processo de contestação entre os adeptos, especialmente pelo fato de existir um discurso de autoridade quando falamos de Chico Xavier e Divaldo Franco.

Estes, requalificam os discursos de autoridade estabelecidos, o bíblico através da introdução de conceitos como força genésica, reencarnação, plasma, os da Biologia ao se apropriar da teoria da evolução, e Psicologia com termos como *Anima*, *Animus* e polaridades, próprios da teoria de Carl Gustav Jung, fazem uso da hegemonia destes, se utilizando das bases para a construção das verdades espíritas, configurando-se como um processo de produção e redefinição das mesmas.

Mas voltemos ao conceito de sexo. Podemos dizer sem medo de errar que a principal função, traçada pela lógica espírita, é o sexo como meio de concepção, via para a reprodução, assim “o sexo como qualquer outra função biológica, tem a sua finalidade precípua, que é a continuidade da vida na Terra” (FRANCO, 2016, p. 17), logo, o sexo é o mecanismo adotado para a reencarnação dos espíritos, sem esse meio não teríamos novos sujeitos na Terra.

Observa-se a partir da Doutrina Espírita um desvirtuamento do mecanismo biológico utilizado para a reencarnação, pois, aliamos o ato ao prazer, que é visto como errado, pois, seria o prazer animalesco, resquícios do nosso processo evolutivo. Assim explica:

Como prazer sensual é imediato, desde remotos tempos o sexo tem sido utilizado de maneira irresponsável e desastrosa. Tendo por objetivo essencial a fecundação para que se reproduzam os seres, tornou-se vício, ora elegante, noutras

ocasiões vulgar, a que se fixaram gerações sucessivas e organizações poderosas para os crimes e a glória terrestre. (FRANCO, 2018, p. 07).

Observamos a tentativa de normalização do ato sexual. Foucault em *Os Anormais* (2001), nos ensina que o processo de constituição do conceito de normalidade advém do Direito Penal do século XVIII, passando pela medicina legal no século XIX, e a invenção das tecnologias positivas do poder, onde teremos o exemplo dos confessionários católicos, onde se instituiu o processo de confissão dos pecados, imperativo para o processo de educação sexual da classe burguesa (FOUCAULT, 2008).

Assim, se institui que, a sexualidade externada pelo ato sexual não poderia ser vilipendiada pelos prazeres mundanos, muito menos desvirtuado da função exclusiva da procriação, devendo-se reger com amor, ternura e compaixão, nada que seja vinculado ao prazer pelo prazer. O hedonismo fere a lógica do uso das forças vitais e genésicas, essa lógica pertence tanto ao espiritismo quanto ao cristianismo, sendo representada por termos específicos, tais como, erro, pecado e desvio, eles devem orientar a conduta moral.

Em *Vida e Sexo* (2016), psicografado por Chico Xavier, se analisa o comportamento sexual aliado a conduta moral na perspectiva espírita.

[...] o Espírito se revela, no plano físico, pelas tendências que registra nos recessos do ser, tipificando-se na condição de homem ou de mulher,

conforme as tarefas que lhe cabe realizar. (XAVIER, 2016, P. 09)

Observamos o reforço a lógica aplicada pela doutrina espírita, o espírito reencarna conforme suas necessidades evolutivas. Ao passo que corrobora com a biologia sobre a conformação biológica dos corpos, discordando do processo evolutivo e biológico ao afirmar que o sexo é definido em esferas espirituais antes da sua concepção.

Para além da biologia, observa-se a constituição de um padrão, uma normalização do sexo.

O sexo se define, desse modo, por atributos não apenas respeitáveis mas profundamente santo da natureza. Exigindo educação e controle. Por meio dele dimanam forças criativas, às quais devemos, na Terra, o instituto da reencarnação, o templo do lar, as bênçãos da família, as alegrias revitalizadoras do afeto e o tesouro inapreciável dos estímulos espirituais. (XAVIER, 2016, P. 09-10)

O uso incorreto do sexo incorre em uma sexualidade desregrada, quando na verdade “deve obedecer a um código de ética moral, a fim de que não se envileça nem sofra perturbações” (FRANCO, 2018, p. 23). Divaldo e Chico nos ensinam que, na perspectiva espírita a energia sexual deve ser direcionada para o ato de criar, até esse ponto corrobora com a ideia católica. O espiritismo expande essa ideia, que é anterior a doutrina. Essa concepção do uso das energias sexuais, segundo Miskolci é balizada e reforçada pela lógica heterossexista, que:

Heterossexismo é a pressuposição de que todos são, ou deveriam ser, heterossexuais. Um exemplo de heterossexismo está nos materiais didáticos que mostram apenas casais formados por um homem e uma mulher. A heterossexualidade compulsória é a imposição como modo dessas relações amorosas ou sexuais entre pessoas do sexo oposto. Ela se expressa, frequentemente, de forma indireta, por exemplo, por meio da disseminação escolar, mas também midiática, apenas de imagens de casais heterossexuais. Isso relega a invisibilidade os casais formados por dois homens ou duas mulheres. A heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violência simbólica e física dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero. Em outras palavras, heterossexismo, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade são três conceitos importantes que nos auxiliam a compreender a hegemonia cultural, hétero em diferentes dimensões. (MISKOLCI, 2012, Págs. 43-44)

Assim, a sexualidade bem como todo e qualquer ato sexual devem ser sublimados, limpos de qualquer desejo pernicioso. Quando não mais direcionado para a reprodução, deverá ser direcionada para a criação das artes, música, literatura, ou o trabalho. Para a doutrina, o sexo sensual é um estágio evolutivo que todos deverão superar para deixar a animalidade e alcançar o estágio angelical.

4 CONSIDERAÇÕES

A partir das leituras e análises, observamos que, reforça-se na cosmologia espírita que o sexo é algo necessário, ele tem uma finalidade, a procriação, assim, baseado no processo de racionalização e utilitarismo, o sexo surge na comologia atrelado e guiado pelo autocontrole.

Assim, os conceitos cristãos adaptados, reinterpretados e inseridos na Doutrina Espírita, se ancoram no heterossexismo onde se pauta, orientando as identidades e as representações coletivas que devem gerir as relações sociais dentro da religião, ou dentro do espaço público religioso, ainda, a partir de uma lógica patriarcal. Percebe-se claramente que os discursos são orientados pelo modelo heterossexual ancorado na lógica reprodutiva, familiar e religiosa.

Por fim, leva o sujeito a se perceber como o único responsável pelas ideias introjetadas, já que a doutrina informa o que pensa de modo sutil, dissolvido em demais temas, afirmando e justificando, que somente o sujeito pode escolher, tornando assim possível o controle dos impulsos sensuais, ou seja, tolhendo o sexo sensual que não tenha por finalidade uma missão específica, de forma muito sutil, microfísico, diria, se desresponsabilizando por tudo que foi dito.

5 REFERÊNCIAS

BRASIL. IBGE. **Sinopse do Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/>. Acesso em: 10 de outubro de 2011.

FERNANDES; Claudimar Alves. **Discurso e sujeito em Michel Foucault**. Intermeios. São Paulo. 2012.

FOUCUALT, Michel. **História da Sexualidade**. Vol. 1. Paz e Terra. Rio de Janeiro/São Paulo. 2014

FOUCUALT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCUALT, Michel. **Os Anormais**. Curso no Collège de France (1974-1974). Martins Fontes. São Paulo. 2001.

FOUCUALT, Michel. **A ordem do discurso**. Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso- diálogos & duelos**. São Carlos. Editora Clara Luz. 2006.

LÉON, Adriano Azevedo Gomes de. **Bola no pé e caneta na mão: futebol e direito em busca do falo perdido**. Verba Juris. Ano 7. Vol. 7. 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos; PICCOLO, Fernanda Delvalhas; NETO; José Pedro Simões; ZUCCO; Luciana Patricia; ALVES, Andrea Moraes. **As Lideranças mediúnicas e o debate sobre as homossexualidade in: Religiões e homossexualidades**. FGV. 2010. Org. Maria das Dores Campos Machado e Fernanda Delvalhas Piccolo.

MISKOLCI, Richard. **Desejos Digitais. Uma análise sociológica da busca por parceiros on-line**. Belo Horizonte. Autêntica. 2017.

NOGUEIRA, Conceição. **Análise do discurso. Em L. Almeida e E. Fernandes (Edts), Métodos e técnicas de avaliação: novos contributos para a pratica e investigação.** Braga: CEEP.

PEREIRA, Francisco Jomário. **“TRANSAR PODE, MAS VOCÊ NÃO DEVERIA”: A Representação da Homossexualidade no Discurso Espírita Brasileiro.** Tese de Doutorado em Sociologia- Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2020.

Obras analisadas.

EMMANUEL (Espírito). **Vida e Sexo.** Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Editora FEB. Brasília. 2016.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo.** Editora Petit. 1997.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos.** Editora Petit. 1997.

LOPES, Luiz Fernando (org). **Amor e Sexualidade:** A conquista da Alma. Editora Leal. Salvador. 2018.

LOPES, Luiz Fernando (org). **Sexo e Consciência.** Editora Leal. Salvador. 2016

ESPIRITISMO E HOMOSSEXUALIDADE: NORTEANDO UM DEBATE

Fernando Augusto de Souza Guimarães

1 INTRODUÇÃO

A atuação de movimentos sociais, especialmente, de grupos feministas e LGBT, em prol da equidade de gênero, da união civil entre pessoas do mesmo sexo e da descriminalização do aborto, pautaram debates e agendas políticas na sociedade brasileira nos últimos anos. Tais debates foram atravessados por discursos religiosos, sobretudo em defesa de valores morais cristãos. Dado o pluralismo cristão no país, onde três denominações: católicos (64,6%), evangélicos (22,2%) e espíritas (2%), representam a fé de quase todos os brasileiros (SOUZA, 2019)⁹. Alinhavado à alta religiosidade da população, já que o segmento dos “sem religião” (8,07%) representa aqueles que abandonaram suas identidades religiosas, mas nutrem sua religiosidade, diferenciando-se de ateus e agnósticos - que somados representam apenas 0,32% do todo - (AMARAL, 2013).

Nesse contexto, é possível classificar duas posturas antagônicas adotadas por grupos e líderes religiosos. De um lado, há quem defenda projetos políticos conservadores em torno das questões que envolvem a moral sexual e a família, sobretudo no chamado discurso de combate a “ideologia de gênero”. (MACHADO, 2017 e 2018; MIGUEL, 2016; MISKOLCI, 2013; MISKOLCI e CAMPANA, 2017; NATIVIDADE, 2013). Por outro

⁹ Os dados apresentados são do censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Entretanto, Souza apresenta os dados divulgados pelo Instituto Data Folha, em 2017, que aponta 53% de católicos, 32% de evangélicos e 4% de espíritas.

lado, existem iniciativas que tentam reconciliar diversos discursos religiosos às novas concepções da sexualidade, gênero e família.

No que tange ao espiritismo, terceira maior filiação religiosa do país e considerado denominação cristã em razão do culto a Jesus Cristo, da centralidade da caridade e da ênfase nos estudos do Novo Testamento (SOUZA, ARRIBAS e SIMÕES, 2020), é possível estabelecer dois momentos em que houve produção de novas interpretações da diversidade sexual a partir da ‘questão homossexual’. Primeiro, na década de 1970, a partir de Francisco de Paula Cândido Xavier – consagrado Chico Xavier, e após os anos 2000, quando vários outros médiuns e intelectuais espíritas passam a se debruçar sobre as explicações de Chico Xavier e expandir as explicações sobre diversidade sexual e homossexualidade. A pretensão dessas linhas é abordar algumas explicações espíritas sobre a homossexualidade por meio da análise bibliográfica de espíritas notórios (Chico Xavier e Andrei Moreira) e da experiência etnográfica em dois centros espíritas do interior paulista.

Destacando como as especificidades do espiritismo, sua doutrina e organização institucional, possibilitam a produção de novas explicações sobre a diversidade sexual a partir da explicação da homossexualidade.

2 DESDE O PRINCÍPIO

Embora reconhecido como religião, o espiritismo se apresenta ao mesmo tempo enquanto religião, filosofia e ciência (ARRIBAS, 2010). Essa singularidade é fruto da concepção do

“codificador” do espiritismo, Allan Kardec - pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, que ao estudar o fenômeno das “mesas girantes e falantes”¹⁰, por meio de métodos experimentais, acabou codificando uma doutrina filosófica com implicações morais. Desse modo, a base teórico-doutrinária do espiritismo repousa no trabalho de Allan Kardec, especialmente nos “livros da codificação”: *O livro dos Espíritos* (1857), *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868). Sendo *O Livro dos Espíritos* a pedra angular, marco inicial do espiritismo.

Segundo Kardec, a doutrina espírita busca explicar a totalidade do mundo por meio da aplicação de método científico experimental, revelando o funcionamento das relações entre o mundo material e o espiritual. Pela dimensão científica as verdades da vida são descobertas e posteriormente apreendidas de forma religiosa, resultando na prescrição de modos de agir.

Assim como a ciência propriamente dita tem por objeto o estudo das leis do princípio material, o objeto especial do espiritismo é o conhecimento das leis do princípio espiritual. Ora, como este último princípio é uma das forças da natureza, a reagir incessantemente sobre o princípio material e reciprocamente, segue-se que o conhecimento de um não pode estar completo sem o conhecimento do outro. O Espiritismo e a Ciência se completam reciprocamente; a ciência, sem o espiritismo, se acha

¹⁰ Entretenimento popular no século XIX que consistia em grupos de pessoas reunidas para assistir o fenômeno das mesas que giravam junto dos barulhos que ocorriam nesses episódios. Tais fenômenos eram creditados à manifestação de espíritos.

na impossibilidade de explicar certos fenômenos só pelas leis da matéria; ao espiritismo, sem a ciência, faltariam apoio e comprovação. (KARDEC, 2013, P. 23b)

Duas grandes características do espiritismo podem ser ressaltadas: a importância da relação entre religião e ciência e o dinamismo da doutrina resultante da descoberta científica de novas verdades. Como apresentado por Célia Arribas (2010), a consolidação do espiritismo no Brasil se deu num processo de disputa entre espíritas que priorizavam a dimensão religiosa e aqueles que priorizavam a dimensão científica. Ao longo do século XX, a definição do espiritismo enquanto religião se tornou hegemônica, especialmente devido à atuação dos presidentes da Federação Espírita Brasileira – FEB, instituição criada em 1884 com intuito de protagonizar a organização do campo espírita. Embora a FEB seja reconhecida como maior instituição espírita, ela não detém autoridade para estabelecer o que é ou não é o espiritismo. E não há nenhuma outra instituição regulatória ou pessoa com autoridade legítima ou responsável por definir as interpretações certas e erradas da doutrina.

Na prática, diversas posturas dos intelectuais espíritas podem ser pensadas a partir da visão que estes têm da relação espiritismo-ciência. Luiz Signates (2014) formula quatro posturas (tipos ideais) frente à questão, divididas entre as categorias conservadoras e não conservadoras. Dentre os conservadores existem os que defendem a relação espiritismo-ciência, pois o progresso científico iria aos poucos confirmar a doutrina espírita.

Ainda entre os conservadores existem intelectuais que não veem necessidade de tal relação, já que a revelação dos espíritos seria por si só prova da veracidade da doutrina. Por outro lado, no grupo dos não-conservadores se defende a necessidade do espiritismo acompanhar os avanços da ciência, alguns acreditam que isso levaria a reafirmação da doutrina, já outros, que levaria à sua reconsideração. Tais tipos ideais não esgotam a realidade, mas servem de norte à compreensão das múltiplas posturas possíveis no campo espírita. Pois no fim, como dito por Arribas (2019, P. 98), o espiritismo acaba sendo o que homens e mulheres fazem com a doutrina.

Outra especificidade do espiritismo reside nos princípios doutrinários da reencarnação e da imortalidade do espírito. De modo geral, a doutrina espírita contida nos livros da codificação considera que cada pessoa possui um espírito imortal que evolui por meio de processo reencarnatório. Sendo os acontecimentos da existência encarnada submetidos à lei de *causa e efeito*, resultado da justiça divina que impõe aos espíritos as consequências de todos os seus atos. Dado a dinâmica da reencarnação, os efeitos das ações individuais dos espíritos se impõem sobre estes, mas não obrigatoriamente na mesma existência, pois dependem das necessidades evolutivas individuais.

A implicação dessa doutrina reside na possibilidade de se compreender os acontecimentos da vida como efeitos de ações em encarnações pretéritas, não como punição¹¹, mas antes, enquanto

¹¹ Há controvérsias sobre esse ponto, pois alguns espíritas consideram os efeitos da lei de *causa e efeito* como carma. Nesse caso, certos acontecimentos

oportunidades de aprendizagem para evolução espiritual, fruto da justiça divina e não de sua ira.

O espírito, que não é deus nem matéria, é considerado sinônimo de inteligência, visto como atributo essencial do espírito: “uma e outro, porém, se confundem num princípio comum, de sorte que, para vós, são a mesma coisa” (KARDEC, 2013a, p. 82). Desse modo, podemos caracterizar o espírito como princípio inteligente responsável pelo senso moral e o pensamento que anima os corpos físicos. Corpo e espírito são distintos um do outro, o corpo é visto como algo transitório e enquanto matéria, morre e se decompõe, já o espírito imortal guarda a inteligência e a individualidade, ‘carregando-os’ consigo na próxima existência material (KARDEC, 2013a, P. 147).

A imortalidade do espírito é essencial a compreensão do princípio da reencarnação e de seu mecanismo de funcionamento. Segundo Kardec, o objetivo da reencarnação é possibilitar que os espíritos alcancem a perfeição por meio das vivências num corpo material, já que é preciso “sofrer todas as vicissitudes da existência corporal” (KARDEC, 2013a, P. 136). Essas experiências conferem aos espíritos a possibilidade de evolução e se apresentam como expiação ou missão. No primeiro caso, como mecanismo compensatório por erros cometidos em existências anteriores e no segundo, visando aumento da evolução espiritual individual ou coletiva.

podem ser considerados punições por erros cometidos em outras vidas, sendo afirmado o aspecto pedagógico do processo.

Assim, é possível destacar quatro especificidades do espiritismo: 1) a relação entre religião e ciência implícita na formação da doutrina e fator de disputas no campo espírita. 2) a importância dos princípios da reencarnação e da imortalidade do espírito. 3) a consideração da reencarnação como dinâmica constitutiva do universo, compreendida como fato natural. 4) a ausência de instituições regulatórias na organização da doutrina. Tais especificidades devem ser consideradas nos estudos sobre o espiritismo, sobretudo nas análises acerca das explicações sobre a homossexualidade.

3 COMO SE EXPLICA O HOMOSSEXUALISMO?¹²

As explicações espíritas sobre a homossexualidade retomam a obra seminal de Kardec (2013a) nas questões de número 200 a 202, que relatam sobre o sexo dos espíritos e a possibilidade de um espírito animar tanto o corpo de homens quanto o de mulheres. Como dito anteriormente, as primeiras explicações sobre a homossexualidade foram formuladas na década de 1970 por Chico Xavier (2013 e 2015), ditadas pelos espíritos de André Luiz e Emmanuel. E ampliadas nos anos 2000 por outros médiuns e intelectuais espíritas, para os objetivos dessa exposição, destaca-se apenas as obras de Andrei Moreira (2016 e 2017) sobre a homossexualidade e a transexualidade.

¹² Pergunta feita a Chico Xavier em episódio do Programa Pinga Fogo, na extinta TV Tupi em 1971.

De modo geral, Chico Xavier (2015) lista três razões para a homossexualidade: 1) resultado de reencarnações consecutivas em um mesmo tipo corporal, 2) necessidades de aprendizado do espírito, resultado de lides expiatórias, 3) escolha do próprio espírito, visando se resguardar de relações afetivas e sexuais, dedicando-se a realização de tarefas específicas. Já Moreira (2016) amplia as três explicações de Chico Xavier e lista cinco razões: 1) consequência natural do reflexo mental e emocional condicionadas pelas memórias de vida num mesmo tipo corporal; 2) como condição facilitadora no cumprimento de objetivos nobres; 3) situação de prova e expiação resultante de uso descontrolado da energia sexual; 4) resultado de influências obsessivas; 5) reação decorrente de traumas na infância.

A primeira vista, parece que essas explicações foram ampliadas e refinadas com os passar dos anos, entretanto, existem conflitos nessas explicações, não apenas ao compará-las às explicações de outros autores, como também, entre as falas e produções de um mesmo autor.

Por exemplo, nas obras de Chico Xavier (2013) ditadas por André Luiz, a homossexualidade poderia ser condição de expiação de pecados (tal como o poderia ser para Moreira), contudo, essa condição não é reafirmada pelo espírito Emmanuel, nas obras psicografadas pelo mesmo médium (XAVIER, 2015). Já no caso de Andrei Moreira (2017), em seu livro mais recente sobre a transexualidade, o autor se retrata por ter considerado esta enquanto patologia e afirma sua legitimidade e normalidade.

Não obstante, ao compararmos as explicações de Chico Xavier com as de Moreira, verificamos que para Chico Xavier

(2013 e 2015), a homossexualidade não poderia ser resultado da influência de espíritos obsessores, possibilidade reconhecida por Moreira.

Essas poucas linhas servem para enfatizar outras duas características importantes do campo espírita: 1) a posição que os indivíduos ocupam no campo espírita, seja como médiuns, dirigentes institucionais ou intelectuais¹³ altera as referências e discursos nos quais suas falas se embasam. Chico Xavier era médium e Andrei Moreira é médico homeopata, o primeiro afirmou que tal qual o espiritismo, a ciência concluiria que não há anormalidade na diversidade sexual; o segundo, afirmou que dado a postura científica de despatologização das homossexualidades, o espiritismo deveria fazer o mesmo e seguir a ciência.

Aqui, as tipologias propostas por Signates (2014) e Arribas (2017) se tornam relevantes à compreensão das nuances presentes nos discursos espíritas. 2) Não se deve tomar falas de personalidades espíritas reconhecidas, nem obras isoladas como representativas *do* espiritismo como um todo, especialmente em se tratando de questões que envolvem temas sensíveis como sexualidade e aborto. Pois existem muitas nuances e contradições nesses discursos, possibilitadas pelas trajetórias de vida desses indivíduos e de seus lugares dentro do campo. Em suma, a percepção de que o espiritismo aceita a homossexualidade não é de todo errônea, mas está longe de expressar toda a diversidade de posturas e explicações espíritas sobre o tema.

¹³ Baseado nos tipo ideais propostos por Célia Arribas (2017).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, a percepção de que o espiritismo aceita a homossexualidade não é errônea, mas está longe de expressar a diversidade de posturas e explicações sobre o tema, já que há disputas sobre ele. Além disso, o trabalho de campo em centros espíritas indica que lideranças locais contribuem à expansão dessas explicações e se tornam referências regionais sobre o tema. Não obstante, essas formulações ainda expressam o dinamismo da doutrina derivado da relação entre espiritismo-ciência e dos princípios doutrinários da imortalidade do espírito e da reencarnação.

5 REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante. O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. *In*: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Vozes, 2013.

ARRIBAS, Célia. **Afinal o espiritismo é religião?** São Paulo, Alameda, 2010.

ARRIBAS, Célia. Autoridades espíritas: critérios para tipologias e repartições das lideranças no espiritismo. *In*: SOUZA, André R. de; SIMÕES, Pedro e TONIOL, Rodrigo (org.). **Espiritualidade e espiritismo: reflexões para além da religiosidade**. São Paulo, Porto de Ideias, 2017.

ARRIBAS, Célia. O sexo dos espíritos: gênero e sexualidade no espiritismo. **Revista USP**, n. 121, p. 97-108, 06 de maio de 2019.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Brasília: FEB, 2013a.

KARDEC, Allan. **A gênese**. Brasília: FEB, 2013b.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Religião, homofobias e direitos LGBT. **Latitude**, v. 07, p. 31-49, 2013.

MACHADO, Maria das Dores Campos Machado. Pentecostais, sexualidade e família no congresso nacional. **Horizontes antropológicos**, v. 23, n. 47, p. 351-380, jan./abr. 2017.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. **Revista Estudos Feministas**, v. 26, n. 2, p. 1-18, 11 de jun. de 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” – Escola Sem Partido e as leis da mordça no parlamento brasileiro. **Revista Direito & Práxis**, v. 07, n. 15, p. 590-621, 2016.

MISKOLCI, Richard. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. **Cadernos Pagu**, n. 53, p. 1-14, 2013.

MISKOLCI, Richard e CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, set./dez., 2017.

MOREIRA, Andrei. **Homossexualidade sob a ótica do espírito imortal**. Belo Horizonte: AME Editora, 2016, 410 p.

MOREIRA, Andrei. **Transexualidades sob a ótica do espírito imortal**. Belo Horizonte: AME Editora, 2017, 272 p.

SIGNATES, Luiz. Espiritismo e racionalidade: o intelectual espírita e o lugar da ciência no espiritismo brasileiro. **Fragmentos de Cultura**, v. 24, n. 4, p. 435-450, 2014.

SOUZA, André Ricardo. Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro. **Revista USP**, n. 120, p. 13-22, 11 março de 2019

SOUZA, André Ricardo de; ARRIBAS, Célia da Graça; SIMÕES, Pedro. Feições expressivas do movimento espírita brasileiro. *In*: SIMÕES, Pedro e SOUZA, André Ricardo de (org.). **Dimensões identitárias e assistenciais do espiritismo**. Curitiba: Appris, 2020, 297p.

XAVIER, Francisco Cândido. **Vida e sexo**. Brasília: FEB, 2015.

XAVIER, Francisco Cândido; VIEIRA, Waldo. **Sexo e destino**. Editora FEB, 2013.

“FIZEMOS A OPÇÃO PELOS OPRIMIDOS”: A ABERTURA PARA O BATISMO DE PESSOAS LGBTI E A RELAÇÃO COM A GRAMÁTICA MORAL DA IGREJA BATISTA DO PINHEIRO, MACEIÓ-AL

Carlos Lacerda Coelho Júnior

1 INTRODUÇÃO

Por muito tempo, houve quem decretasse, na pior das hipóteses, o fim melancólico da religião ou, em uma perspectiva menos radical, seu confinamento ao âmbito privado, em uma clara leitura pautada na ideia de um contínuo progresso da razão ou mesmo a partir de uma leitura apressada do sociólogo alemão Max Weber e de seu conceito de desencantamento do mundo. Uma voz importante, refiro-me a Peter Berger (2000), dentro do âmbito da sociologia da religião, por um bom tempo defendeu a tese clássica da secularização. Porém, a partir da análise de dados empíricos, reconfigurou sua maneira de pensar.

Na atual conjuntura global, qualquer interpretação e análise do tecido social que não levem em conta o fator religioso, tendem a construir uma narrativa limitada e empobrecida da realidade (BERGER, 2000). A partir desses pressupostos, entendo que não há como compreender a complexidade da realidade brasileira sem considerar a variável religiosa.

Em um outro aspecto da realidade social, tem sido observado, nas últimas décadas, o crescente debate sobre as identidades LGBTI¹⁴, a diversidade sexual e a inclusão dessa

¹⁴ Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e transgêneros.

parcela da população, graças, sobretudo, aos processos de luta por reconhecimento travados pelos movimentos sociais.

Tais grupos têm conseguido, mesmo que de forma paulatina, conquistar direitos e importantes espaços na sociedade. A cidadania religiosa tem sido um outro objetivo de luta de determinados segmentos de pessoas LGBTI. O fenômeno das “igrejas inclusivas”, por exemplo, tem tido um destaque por parte da mídia no Brasil por volta do final dos anos 90 e início dos anos 2000. As “igrejas inclusivas” constituem-se enquanto grupos religiosos de matrizes cristãs protestantes que congregam pessoas LGBTI sem qualquer demonização de suas identidades de gênero e/ou orientações sexuais (NATIVIDADE, 2008).

Este artigo, portanto, tem como objetivo apresentar brevemente algumas características do *ethos* de um igreja evangélica batista¹⁵, e dos discursos do pastor-presidente Wellington no púlpito¹⁶, localizada na cidade de Maceió-AL, conhecida como Igreja Batista do Pinheiro (IBP)¹⁷, e a relação com a abertura para o batismo de pessoas LGBTI, ocorrida em 2016.

Tais dados foram coletados através de uma pesquisa de campo, com duração de 10 meses, realizada entre o final de 2017 e a metade do primeiro semestre de 2018, em que fiz uso da

¹⁵ Este artigo é fruto de um recorte da minha tese de Doutorado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, defendida em dezembro de 2019.

¹⁶ Os pastores preferiram e autorizaram que seus nomes originais e o da igreja fossem abertamente utilizados na pesquisa.

¹⁷ O termo Pinheiro advém da localização geográfica da igreja, situada no bairro do Pinheiro, Maceió – AL.

etnografia como método. Nesse texto, assim, costuro um diálogo com autores como: Axel Honneth (2003), Émile Durkheim (2008), Gerd Theissen (2009), Zigmunt Bauman (2003; 2005), Peter Berger (1985; 2000), Stuart Hall (2000).

2 ETHOS COMUNITARISTA

Diferentemente de boa parte do universo evangélico brasileiro, bastante pentecostalizado, a IBP, denominação que existe desde a década de 70, carrega consigo uma visão de mundo coletivista, mantendo diálogo com alguns movimentos sociais, tais como o movimento feminista, movimento negro e de trabalhadores do campo. Tais peculiaridades, ao que pude observar, favoreceram o processo de abertura para uma série de discussões que aproximaram de forma positiva as temáticas da diversidade sexual e religiosidade cristã evangélica.

Os atuais pastores líderes, Odja Barros e seu esposo Wellington Santos, assumiram a denominação em 1993. Desde então, a igreja tem cada vez mais se aproximado de grupos vulneráveis da sociedade, sobretudo na década de 2000 (SANTOS, 2017). Em 2005, nasce a Pastoral da Negritude, grupo de crentes negras e negros que debatem as questões raciais e a relação com os textos sagrados. Em 2006, comandado pela pastora Odja, nasce o Flor de Manacá, grupo de mulheres que leem a Bíblia em uma perspectiva feminista, dando visibilidade ao papel feminino nos textos sagrados.

Em 2016, a igreja, depois de uma série de debates de longos anos, resolveu, a partir de uma decisão realizada em assembleia

geral com lideranças e a membresia, permitir a realização de batismo de pessoas assumidamente LGBTI. A decisão provocou ruídos no meio evangélico local e nacional, ocasionando o desligamento da instituição da Convenção Batista Brasileira (CBB). Apesar do ocorrido, a igreja do Pinheiro permaneceu firme com a decisão.

Segundo o informante, no ano de 2016, o pastor teria se ausentado por diversas vezes, em viagens de estudo e outros trabalhos – era comum o religioso receber inúmeros convites para palestrar dentro e fora do Estado -, o que gerou descontentamento e um certo esvaziamento, culminado, também, com a decisão da igreja se abrir para o batismo de pessoas LGBTI, o que teria gerado desconforto em algumas/uns evangélicas/os.

De todo modo, o público que frequenta a IBP geralmente costuma ser fiel e está na comunidade há muitos anos ou mesmo décadas. Há uma variedade de pessoas, das mais diversas profissões (advogadas/os, professoras/es, arquitetas/os, comerciantes, vendedoras/es artesãs/aos, funcionárias/os públicas/os de modo geral etc), predominantemente do sexo feminino. Boa parte dos homens, que pude observar nos cultos, era composta por jovens ou adultos que estavam sempre acompanhados de suas parceiras. Parte do grupo, uma média de um terço, é visivelmente composta por pessoas acima dos 50 anos.

Nas celebrações noturnas de domingo, é possível ver um número maior de jovens de ambos os sexos (contabilizei, auxiliado pelo meu principal informante, uma faixa de dezoito jovens gays/lésbicas). A maior parte de classe média, de maioria negra e parda. A igreja costuma ser liberal no tocante aos costumes,

inclusive, o próprio pastor dispensa qualquer formalismo (usando terno apenas em cerimônias festivas) desde sua vestimenta até mesmo na forma de conduzir suas pregações, sempre muito divertidas, descontraídas, repletas de jargões que evocam a cultura nordestina e de uma linguagem que mescla elementos coloquiais e um certo intelectualismo.

1.1 VISÃO DE MUNDO INCLUSIVA

Acerca dos valores doutrinários, a igreja carrega consigo elementos caros da Reforma Protestante, como a crença na Bíblia como fonte de toda a revelação sagrada, assim como o direito à livre interpretação dos textos sagrados por parte das adeptas e adeptos. Acredita igualmente na Santíssima Trindade, bem como em Jesus enquanto único salvador. Crê na ideia de igreja enquanto uma comunidade de fé que celebra a ceia como sinal da unidade em torno dos valores éticos do cristianismo.

No tocante a esses valores, a IBP destaca-se ao fazer menção ao que chama de *justiça social*, alegando que o Evangelho está do lado dos mais pobres e discriminados/os socialmente. Seria uma das facetas do cristianismo, segundo a igreja, a busca por essa justiça.

No imaginário da IBP, o cristão deve carregar consigo o espírito do combate à desigualdade, não se conformando com as condições objetivas do mundo atual. A igreja do Pinheiro, através de seu corpo eclesial, afirma que tem por missão: “formar discípulos de Jesus Cristo, exercitar a comunhão e a justiça social” e por visão: “ser uma igreja missionária, distribuída em pequenos

grupos¹⁸, trabalhando de acordo com os seus dons, ajudando-se mutuamente e a comunidade em que está inserida, através da ação social”.

No tocante à menção aos dons do Espírito Santo, a IBP acaba por revelar uma certa faceta pentecostal, o que ficou visível em uma das falas do pastor. Porém, não a colocaria no rol do movimento pentecostal, seja qual onda for, pois faltam-lhe elementos para tal classificação. Trata-se de uma certa apropriação por conta, tal como afirma Clara Mafra (2001), de uma tendência de homogeneização “pentecostalizante” dentro do tecido religioso evangélico brasileiro.

Ao que pude constatar em entrevista realizada com o pastor, ao mencionar sua trajetória de vida, a Teologia da Libertação – um ramo teológico de origem latino-americano muito difundida nos anos 1970 -, assim como o contexto mais humanista e progressista do seminário Batista no qual obteve formação, ajudou a torná-lo mais sensível para questões ligadas aos movimentos sociais. Essa cosmovisão da igreja no tocante a esse olhar mais social vem sendo lapidada ao longo do tempo, ganhando maior força do anos 2000 em diante, já na gestão do atual casal de pastores.

A IBP tem um fundamento muito forte no ensino bíblico pautado em elementos que contextualizam a cultura da época pela qual os textos sagrados foram forjados. Portanto, algumas expressões acadêmicas são comuns nas pregações. Muitos dos cultos carregam uma faceta bem pedagógica e racional em que o pastor explica a etimologia das palavras, desmistifica alguns

¹⁸ A igreja possui outras unidades em alguns povoados do interior alagoano.

personagens colocando-os como alegorias do escritor bíblico etc. Abaixo, reproduzo alguns dos registros realizados ao longo da pesquisa de campo:

O culto de domingo começa às 18h. A igreja estava com quase todos os seus bancos ocupados. Mulheres (a maior parte), homens, crianças e idosos constituem a paisagem do ambiente. No púlpito, o pastor trajava uma camisa de tecido jeans de mangas cumpridas, calça também jeans. No fundo, a cruz de madeira seguia desde dezembro ornamentada com um manto branco cintilante. Nas laterais do púlpito, a equipe de louvor estava presente para abrir a cerimônia. As duas principais vozes eram das duas únicas filhas do pastor, uma delas vem construindo carreira no estado como cantora de Música Popular Brasileira (MPB), ganhando aos poucos reconhecimento e cantando com importantes nomes da música alagoana.

Ao iniciar o culto, o pastor faz uma oração na qual pede proteção à toda igreja, aos enfermos, como ocorre de costume em todas as aberturas. (...) O texto desse domingo, lido por uma senhora com aproximadamente 60 anos, estava no livro de Salmo, capítulo 72. No texto, conhecido como Salmo de Salomão, é feita uma súplica a Deus pedindo que o governo do rei seja justo com os fracos e proteja as famílias pobres, perpetuando um ambiente de homens justos.

O pastor reforça a ideia de que Deus faz uma escolha pelos mais pobres e oprimidos da sociedade. Não é um deus dos ricos e privilegiados, mas dos necessitados. Fazendo uma analogia com o país na atualidade, critica figuras evangélicas que apoiam governos de cunho “neoliberal”, que, de acordo com o religioso, são duros com as populações pobres, favorecendo as camadas mais enriquecidas da

sociedade por meio de privatizações de serviços essenciais à sociedade, como saúde, educação, previdência etc. Conta, indignado, o caso do dono da Riachuelo, uma rede de lojas de departamento, uma das maiores redes de confecções do Brasil, que é protestante e em um culto na igreja neopentecostal Sara Nossa Terra, na presença do Ministro da Fazenda do governo Temer, afirmou que o Brasil precisava de um político liberal na economia e conservador nos valores.

Com um tom de indignação, o pastor pergunta a igreja se alguém sabe o que é um governo neoliberal. Ao mesmo tempo explica o que, em sua visão, seria um governo de poucos, dos grandes grupos empresariais, destacando que conservadorismo traz injustiça e desigualdade. Seria um governo de “capitalistas”. E que as pessoas poderiam chama-lo de esquerdista ou comunista, como quisessem, mas a bíblia fez uma escolha pelos mais humildes e não o contrário. Uma realidade de desemprego traz muito mais problema que a homossexualidade, que combatem tanto, de acordo com o religioso. (Diário de Campo, 10 de janeiro de 2018)

Cada culto possui um certo significado, embora ambos mantenham a centralidade na compreensão da adoração de uma divindade que possui *amor infinito* e que se expressa não somente na vida individual de cada um, mas sobretudo na comunidade. A IBP, ao que pude observar, preza pelo comportamento ético de suas adeptas e adeptos no mundo.

Apesar da igreja não possuir códigos rígidos de conduta, garantindo a liberdade de ação de seus fiéis, sempre explicita que o cristão precisa ter uma atitude ética perante o próximo. A instituição foca em suas pregações o valor da relação social entre

as pessoas, questionando o individualismo exacerbado. Não há uma crítica ao que os crentes fazem em suas vidas íntimas com relação aos locais que frequentam, relações amorosas ou questões em torno da sexualidade de cada indivíduo.

O teor do culto segue uma lógica que recorda em algumas nuances as cerimônias dos protestantes de missão no começo da inserção evangélica no país, pautadas em um discurso metódico-racional, mas envolvida também em uma atmosfera de emoção, produzindo impactos importantes no processo de conversão e fixação dos preceitos religiosos que se queiram passar.

Apesar de, segundo Mendonça (2008), a mentalidade protestante, que acabou sendo paulatinamente formada no Brasil, ter traços de um individualismo conservador - alimentados pelo tripé escolasticismo-pietismo-apocalipsismo - afastando-o dos movimentos sociais, a IBP é uma exceção a essa suposta regra de tendência evangélica no Brasil. Suas pregações estão longe de abstrações idealísticas ou marcadas pela crença de um fim do mundo iminente (apocalipsismo).

O posicionamento social do pastor é bem claro e incisivo. Advogando uma *teologia bíblica*¹⁹, afirma contundentemente que Deus encarnou em um corpo humano pobre e periférico para dar-nos uma lição e uma mensagem de que está do lado dos que são esmagados pelos sistemas político-econômicos pautados em ganância e poder.

Expressões como *comunidade* e *família* são bastantes comuns nos discursos, em púlpito, do pastor. A solidariedade é

¹⁹ Termo utilizado pelos próprios pastores.

anunciada como a marca da comunidade, sobretudo o engajamento em projetos sociais da igreja, contribuindo direta ou indiretamente com esses.

O foco do discurso da IBP geralmente tende a um certo coletivismo. Das vinte cerimônias observadas, muito raramente foram visíveis pregações que focassem no indivíduo isolado, ou qualquer tema que remetesse à prosperidade pessoal, bastante comuns em vertentes evangélicas de cunho hegemônico.

As decisões da igreja passam sempre pela votação da membresia, em uma espécie de assembleia durante os cultos. Ou seja, há um processo coletivo. Apesar disso, não são homogêneas em suas visões de mundo, ficando muito a critério do corpo eclesialístico e da comunidade uma tendência mais conservadora ou menos conservadora nos seus discursos e práticas. A igreja do Pinheiro, por sua vez, coloca-se como uma comunidade *progressista* por conta da defesa irrestrita do que compreende como justiça social e crença da predileção dos Evangelhos pelos mais pobres e oprimidos de modo geral.

O pressuposto doutrinário da igreja do Pinheiro se alicerça a partir da noção de comunidade enquanto corpo coeso e manifestação do sagrado. Os crentes dentro do grupo teriam que, por amor fraternal, garantir o espaço de solidariedade interna e externa, colaborando com os projetos sociais da denominação.

É importante ressaltar as engrenagens sociais da construção desse tecido religioso, tal como Peter Berger (1985) elucidou. Conforme também expressa Émile Durkheim (2008), a manutenção da coesão é fator essencial para a harmonia grupal, e a religião – enquanto fato social – teria que, por sua própria

natureza, manter um elo entre suas adeptas e adeptos, ao ponto que as coerções já não são sentidas como obrigações, mas naturalizadas e cumpridas aparentemente por “livre” e “espontânea vontade”.

É hábito consolidado e introjetado na IBP, entre suas e seus fiéis, o imaginário da doação, da partilha e comunhão. A reflexão de Bauman (2003), portanto, acerca do conceito de comunidade pode nos ajudar a entender como funciona esse sistema que acaba por unir “iguais”, produzindo uma rede de consensos e, conseqüentemente, acolhimento.

A comunidade religiosa significa um espaço de elo, acolhimento e proteção, diante de um mundo caótico. Além do mais, caberia ao grupo organizar meios de promover a partilha e o cuidado de uns pelos outros. Corriqueiramente os pastores promovem visitas a algum integrante da membresia que esteja enfermo, encontrando-o em casa ou em hospitais. Ou mesmo participam de almoços, churrascos, jantares com membros mais próximos. Evocava-se constantemente, no culto, o exemplo da comunidade primitiva de cristãos, que tudo partilhava como uma família. Não à toa é comum entre o pastor e a pastora anunciar a igreja como “Família IBP”.

Fora do espaço do culto, a igreja disponibiliza um dia da semana em que o pastor Wellington atende e dá aconselhamentos aos fiéis, fortalecendo, assim, os laços mútuos de solidariedade e sentimento de pertença contra qualquer anomia externa.

2 A IGREJA COMO LOCAL DE ACOLHIMENTO IRRESTRITO: AMOR INCONDICIONAL E RENÚNCIA AO STATUS

De acordo com o discurso em púlpito do pastor Wellington, a igreja deve ser o local do acolhimento por excelência, uma vez que a própria criação divina é complexa tal como a natureza do respectivo deus a quem prestam culto. Há uma tendência entre as lideranças da IBP de partir do pressuposto de que ninguém deve ser excluído ou marginalizado, mas compreendido na sua dimensão complexa, tanto que para participar da Ceia do Senhor – cerimônia que ocorre uma vez ao mês – não há restrições, exceto àqueles que não creem em Jesus como Salvador e Deus encarnado.

Ao ser entrevistado e perguntado como enxergava a própria IBP, o pastor reforça a compreensão da igreja como comunidade reunida pelo amor, em contraposição à ideia de instituição ou corpo administrativo, repleta de dogmas e leis canônicas:

Essa é uma concepção de um recorte de cristãos, que insistem em dizer que a fé cristã não é apenas a institucionalização, não é o seu corpo dogmático, não é seu corpo doutrinário, não é seu corpo administrativo, mas a igreja é o conjunto de pessoas que se reúnem para cuidar umas das outras, né? o querer bem, e desse querer bem, mútuo, poder querer bem também do mundo e cuidar do mundo, então essa grande família, ampliada, é família de Deus. E essa perspectiva é uma perspectiva, inclusive, para quebrar de fato com esse individualismo que não está presente só nos movimentos mais, digamos, verticalistas, né? 'Eu me basto na minha relação com deus', mas está presente

no mundo secular, né? 'Cada um por si e dane-se'. Então, uma fé de resistência é exatamente isso, voltar aquela coisa lá da igreja primitiva, da multidão dos que creram, eram um só coração (...). (Wellington, pastor presidente).

De forma sintética, seria possível resumir a cosmovisão teológica da IBP enquanto um sistema pautado na crença da existência de uma divindade que não tem apego tampouco monopoliza uma religião em específico. O cristianismo seria o anúncio da boa nova da salvação e a reabilitação humana do pecado (entendido enquanto negação a Deus e ao próximo), não fazendo parte de sua constituição natural a sacralização dos rituais da religião por si só²⁰ tampouco o apego à ideia de uma religião exclusiva e unicamente verdadeira, que burocratizaria uma mensagem que teria como base o amor incondicional e a liberdade, mantendo-se flexível às ondas da existência humana dentro do tempo histórico, repleto de elementos culturais que imputam uma identidade a um determinado povo.

A igreja seria, portanto, a assembléia dos que partilham a esperança da transformação do mundo pelo poder de pessoas restauradas através do Espírito Santo e comprometidas com a justiça social. O ser humano não tem poder por si só, mas refletiria a transcendência do Criador. Logo, a noção de comunidade enquanto expressão do amor-comum e a crença de que fazendo a opção pelos oprimidos estar-se-ia cumprindo radicalmente a

²⁰ Nesse ponto pode ser usado como exemplo as vestimentas dos próprios pastores, que geralmente não seguem critérios litúrgicos. Sequer usam os tradicionais ternos muito comum no universo evangélico brasileiro.

proposta do evangelho, constitui a linguagem de sinais, ou em outros termos, a gramática moral da IBP.

Cosmovisão essa, a qual tento demonstrar com mais clareza na tese de doutorado, que foi sendo construída paulatinamente, mediada pelas histórias de vida dos pastores, entre outras lideranças, as influências recebidas dentro do seminário teológico, fruto também de uma reflexividade que ajudou na construção da Pastoral da Negritude e, sobretudo, do Flor de Manacá. Além de possibilitar que questões relativas à abertura para o batismo LGBTI viessem a tornar pautas de discussões internas.

Indubitavelmente, pressões de segmentos dentro da própria membresia ajudaram no processo de configuração do que a Igreja do Pinheiro tornou-se nos últimos anos. A seguir, exponho mais alguns fragmentos do que registrei em diário de campo, de um culto de Santa Ceia, a respeito da forma pela qual a igreja do Pinheiro, através de suas lideranças, constrói sua ação mediante a cosmovisão que relatei:

(...) O pastor titular agradece a presença de um morador de rua, que estava sentado em um dos bancos, mais ou menos no centro do templo, que participou do projeto "banho solidário", e em gratidão resolveu aparecer no culto. Este aparentava ter mais de 50 anos, negro, rosto com fortes traços, carregando um semblante de sofrimento, corpo franzino em trajes simples e performance corporal efeminada. Após a fala do pastor agradecendo, Pedro (nome fictício) levanta-se e em voz alta e embargada, com uma postura corporal não convencional aos padrões de masculinidade hegemônicos, diz que não

era cristão, mas acreditava em algumas doutrinas como a do batismo e que se sentia grato de estar naquele local, que não era puro o suficientemente para estar ali, que precisava ainda se livrar de alguns vícios para ser digno. O pastor reforçou o agradecimento.

Após um outro louvor, como de costume, é começado o ritual da Santa Ceia. A pastora, que estava sentada em um dos bancos ao lado direito da igreja, dirige-se ao altar, permanecendo em posição contida, semblante reflexivo e calmo, ao lado da mesa com os pães. O pastor pede que o senhor-morador de rua participe do ritual segurando um dos pães, chamando-o ao púlpito. Profundamente emocionado, sob olhar de todas e todos, ele se levanta do banco, aparentando não acreditar que tal convite tinha sido feito. Simplesmente dirige-se ao altar, não contendo as lágrimas. Uma mulher sobrevivente de um acidente, negra, altura mediana, trajando um longo vestido estampado, e que tinha prestado um depoimento acerca do “milagre” de sua salvação, também é convidada para segurar uma das taças de vinho, juntamente com a pastora. As pessoas começam a fazer fila para a comunhão. Pedro se emociona e chega a enxugar as lágrimas na manga de sua camisa, já que suas mãos seguravam a bandeja com o pão, porém tentando manter postura um tanto séria e focada no ato. Seus olhos permaneciam fechados em quase todo o ritual. Aparentava conectar-se com algo sagrado. As pessoas iam até ele e tiravam seu fragmento de pão, dirigindo-se à moça ao lado para molha-lo na taça com o vinho. O pastor dirigiu-se a Pedro, pegou o seu fragmento de pão e comungou. Ao fim, a pastora recolheu o pão e aparentemente perguntou se o mesmo desejaria participar comendo do alimento, Pedro balança a cabeça negativamente e retorna ao seu banco, coloca as mãos no rosto, já devidamente

acomodado, e começa a chorar. Do banco em que eu estava, consegui ouvir os ruídos do seu choro, pois os ventiladores do salão por um tempo tinham sido desligados, facilitando escutar com mais clareza todo e qualquer som.

(...) O pastor sabia muito bem o que estava fazendo. Pedro, dentro de sua condição de vulnerabilidade social, foi percebido, enxergado, sendo retirado simbolicamente da invisibilidade, colocado como protagonista de um momento de extrema importância, na igreja, que é a Santa Ceia. Essa hipótese fica clara na fala do pastor, que salienta, depois, que Jesus comeu ao lado dos excluídos do seu tempo, dos que eram tratados como escória da sociedade. O culto dessa quarta-feira foi regado por forte emoção por conta dos testemunhos ali presentes. As pessoas estavam nitidamente emocionadas. (Diário de Campo, 27 de dezembro de 2017).

De acordo com Theissen (2009), em sua teoria do cristianismo primitivo, a religião cristã, que começa a se constituir nos primeiros séculos, ampliará a tendência judaica do *amor ao próximo* para os inimigos, estrangeiros e pecadores. Aglutinado à *renúncia ao status*, esses dois elementos tornar-se-ão a marca fundamental do cristianismo, divergindo de um antigo código de honra comum, pelo qual cada indivíduo deveria comportar-se mediante sua condição social.

No cristianismo primitivo, o amor ao próximo é amor entre os pares, portanto pressupõe um nível de igualdade através da renúncia por parte do superior de sua superioridade e valorização da condição dos socialmente inferiores. A humilhação passa a combinar com a elevação, o exemplo da entrada de Jesus

em Jerusalém montado em um jumento é a expressão maior dessa nova gramática de sinais (THEISSEN, 2009).

Dito isso, é possível enxergar na cosmovisão da IBP certa nostalgia do modo de vida da comunidade dos primeiros cristãos, relatada nos textos do Segundo Testamento. A pregação centrada no valor e importância da comunidade como corpo de Cristo – pautada na solidariedade mútua -, a construção de uma pastoral para debater as mazelas da população negra de Alagoas e do país, as discussões em torno das questões sobre desigualdade de gênero e o acolhimento, liberação do batismo e participação de membros LGBTI nas comissões da igreja, refletem esse *ethos* de amor incondicional e renúncia a todo tipo de *status*, marcas do sistema de sinais elaborado pelo cristianismo primitivo e incorporado na gramática moral da referida denominação.

A problemática da renúncia ao *status* fica mais evidente quando o pastor não poupa críticas incisivas às igrejas evangélicas hegemônicas. A crítica à *Bancada Evangélica*, assim como aos discursos das igrejas de cunho neopentecostal, estava muito presente nos cultos comandados pelo pastor Wellington. Sabe-se que uma das características do movimento pentecostal de terceira onda (MARIANO, 2012) é a defesa irrestrita da teologia da prosperidade, na qual defende-se que a prosperidade material do indivíduo seria o sinal palpável da graça divina.

Implicitamente, o religioso denuncia uma *falsa conversão dos crentes*, pois conversão real também acarretaria, segundo o religioso, em uma transformação social. Ao mesmo tempo em que lança essa crítica aos setores neopentecostais brasileiros, o religioso denuncia o que chama de hipocrisia moral dessas vertentes em torno da

homossexualidade, que fingiriam não enxergar fiéis homossexuais em seus templos, mantendo a visão que associa diversidade sexual ao pecado, porém usufruindo do dinheiro – através de dízimos e ofertas – dessa parcela da população.

3 A CONSTITUIÇÃO DA GRAMÁTICA MORAL DA IBP COMO REFLEXO DE MÚLTIPLOS FATORES

Segundo Santos (2017), em sua dissertação de mestrado intitulada *As fronteiras mutantes do pecado: Informalização erótico-religiosa, formação pastoral e o batismo de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro*, o discurso mobilizado pelo pastor da IBP, que acusa as outras igrejas evangélicas de se constituírem, em parte, em meio à extorsão do dinheiro de sua membresia, refletiria uma estratégia de atrair um outro tipo de público, uma espécie de disputa por novos membros dentro de uma lógica de concorrência do mercado religioso.

A partir do que pude observar em termos de constituição do *ethos* da IBP, discordo parcialmente dessa compreensão, pois seria reducionista e monocausal associar uma maior sensibilização das questões discutidas nos espaços da igreja do Pinheiro à disputa concorrencial, uma vez que uma série de outros fatores dialogam nos processos que constituem a visão de mundo da igreja nas quase últimas duas décadas.

Com isso, não estou negando o fator concorrencial, as disputas por um nicho nesse tão amplo mercado, todavia, saliento que outros elementos mobilizaram e mobilizam a construção desse *ethos* que, em certos casos, vão além de uma decisão

verticalizada, a exemplo das pressões internas por parte de grupos como a pastoral da negritude e o Grupo de Gênero e Identidade (GGI)²¹.

Caso o processo que culminou na forma como pensa hoje a igreja tratasse primordialmente de uma estratégia racional de disputa no mercado de bens religiosos, tal empreitada estaria sendo um tanto mal sucedida uma vez que a igreja perdeu uma percentagem considerável de seus membros e necessariamente não ganhou um público mais arejado na mesma proporção que perdeu fiéis, tornando-se mais ainda estigmatizada dentro do campo evangélico local.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível compreender as atuais tendências dentro da igreja do Pinheiro como reflexo de um mosaico de fatores. Desde os de âmbito externo, no tocante ao que vem sendo discutido dentro da sociedade mais ampla – os processos de maior sensibilização às pautas identitárias, fruto de lutas travadas em torno da busca e do reconhecimento da dignidade humana (BAUMAN, 2005; HONNETH, 2003), que acabam, inevitavelmente, por afetar correntes contemporâneas do pensamento teológico; às brechas encontradas dentro da igreja, por alguns grupos, a partir

²¹ O GGI surgiu por volta do ano de 2011, a partir do interesse de jovens homossexuais crentes da IBP como uma iniciativa de organizar estudos e reflexões, realizadas nas casas dos adeptos, acerca da relação entre Bíblia e homossexualidade. Por divergências internas e conflitos externos, o grupo acabou desfazendo-se alguns anos depois.

do fomento de um pensamento crítico que visibilizasse debates em torno de desrespeito à alteridade, além da própria história de vida do casal de pastores, perpassada por todos esses elementos no Seminário Teológico no qual se formaram, a convivência com diversos movimentos sociais etc.

A decisão pelo batismo de pessoas LGBTI reflete igualmente uma necessidade de se manter coerente com o que a igreja, ao longo de quase duas décadas, já vinha trilhando em termos de sua gramática moral em torno de denúncia ao que se entende por opressões de gênero, do que necessariamente apenas o interesse pragmático por um determinado nicho evangélico dentro de um campo de disputas mais amplo, como subentende-se no trabalho mencionado. Salientando, igualmente, que houve pressão interna de homossexuais crentes que cobravam essa coerência da igreja, pois achavam contraditório tal debate não ocorrer quando se discutiam com tanta energia as questões de gênero e do racismo.

O reforço de *denunciar*, por parte dos pastores, o que se considera como *desvio* das igrejas neopentecostais, ancoradas nas noções de prosperidade e em um moralismo conservador e inquisidor, trata-se igualmente de uma estratégia de reforço da identidade batista do Pinheiro, que seria exatamente o inverso do que é criticado no campo evangélico hegemônico. Uma vez que, dialogando com Stuart Hall (2000), parto do entendimento de que as identidades são socialmente construídas e, portanto, relacionais.

Nesse sentido, a IBP coloca-se como uma exceção dentro do campo evangélico, pregando o comunitarismo ao invés do individualismo; a defesa de uma renúncia ao *status* do que a

convivência com os poderosos. Apesar de ser uma igreja comandada por pastores heterossexuais, todo o histórico de aproximação com os movimentos sociais favoreceu o processo de construção de uma visão inclusiva em torno do público LGBTI.

5 REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BAUMAN, Zigmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. I, p. 9 – 24, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 3ªed. São Paulo: Paulus, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

JÚNIOR, Carlos Lacerda C. **“Batizamos e aceitamos pessoas homoafetivas”**: um estudo sobre a produção de discursos acerca de sexualidades não hegemônicas na Igreja Batista do Pinheiro, Maceió/AL. 2020. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, Maceió, 2020.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARIANO, Ricardo. **Pentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste povir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. **“Deus me aceita como sou?”**: A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos do Brasil. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SANTOS, Andréa Laís Barros. **As fronteiras mutantes do pecado**: Informalização erótico-religiosa, formação pastoral e o batismo de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas T. (org), HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 9ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: DESAFIOS E CONQUISTAS

*Adriana Monyke Nascimento de Alencar
Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout*

1 INTRODUÇÃO

Nossa arguição se baseia em pesquisas anteriores²², estudos bibliográficos e de campo junto aos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)²³. A IURD é uma Igreja que se destaca no cenário religioso brasileiro por se propor a solucionar os mais diversos problemas dos fiéis. Os pastores têm a missão de curar, exorcizar os demônios e de promover uma vida próspera ainda neste mundo, entre outros.

A IURD é a maior Igreja neopentecostal no Brasil e pertence à “terceira geração” ou “terceira onda” de Igrejas pentecostais no Brasil.²⁴ Conforme afirma Paul Freston (1998), a terceira onda caracteriza a expansão do pentecostalismo no Brasil. Denominado Neopentecostalismo, a base teológica tem sua ênfase na “guerra espiritual” travada contra o Diabo, e na Teologia da Prosperidade. Os neopentecostais dualizam o mundo espiritual

²² Cf. Essas pesquisas envolveram dentre outros as discentes: Maria Edilza Fernandes Araújo, Taiza Nunes dos Santos Lima e Adriana Monyke Nascimento de Alencar.

²³ A IURD foi instalada em Campina Grande na década de 80.

²⁴ No Brasil, o pentecostalismo se divide em três grupos distintos: os pentecostais históricos (Assembleia de Deus e Congregação Cristã), os pentecostais da segunda geração (Quadrangular, Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Deus é Amor) e os neopentecostais surgidos na década de 70 em que se inclui a IURD.

em “Deus x Diabo”; na análise de Oliva (1987), na IURD o “diabo” é responsável por todos os males que afligem a humanidade. Através das aparições, tentações, possessões corporais, o diabo age sobre as pessoas de pouca fé. Ele se adapta ao espírito da época, ou ao contexto social, e encontra solo fértil em épocas de crise. A IURD eleva Cristo para combater o poder do diabo e declara guerra contra o espírito maligno (Oliva 1987, P. 08). Os ‘iurdianos’ creem que o grande conflito entre o bem e o mal perpassa tudo o que ocorre no mundo, ou seja, o conflito entre as forças espirituais do bem (que representam Deus) e as forças espirituais do mal (que representam o diabo e os demônios). Assim, nas palavras do bispo Edir Macedo²⁵

São inúmeras as maneiras pelas quais os espíritos se apossam das pessoas. [...] Por hereditariedade, pela participação direta ou indireta em centros espíritas, por trabalhos ou despachos, por maldade dos próprios demônios, por envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo, por comidas sacrificadas a ídolos, por rejeitarem a Cristo.” Os sinais de possessão [...] nem todos os sinais de possessão, quando analisados separadamente, indicam possessão; contudo, em muitos e muitos casos, esses sintomas caracterizam a ação de demônios na vida das pessoas [...] nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios constantes, desejo de suicídio. (MACEDO, 2016, Págs. 84-89).

Nas reuniões da IURD, é comum as entidades espirituais consideradas como demoníacas serem interrogadas pelo pastor

²⁵ Edir Macedo é o bispo fundador e até hoje administrador e principal líder da Igreja Universal do Reino de Deus.

ou bispo que estiver conduzindo a reunião, com o intuito de revelar todos os pactos malignos realizados por seu “cliente” (o visitante ou frequentador das reuniões desta igreja). A atuação demoníaca também é atribuída à “infidelidade” dos fiéis quanto às doações financeiras à Igreja. (ARAÚJO, 2009, p. 55).

Segundo os líderes da Igreja Universal, todos os males que afligem as pessoas são causados pelos demônios. Por isso todos que frequentam a IURD devem passar por um processo de “libertação”, pois as pessoas que chegam à igreja estão com algum tipo de “encosto” ou “aprisionamento” espiritual e por isso necessitam de “libertação espiritual.” Essa “libertação” espiritual se realiza através de rituais de oração, unção e algumas vezes de exorcismo. Travam-se batalhas fervorosas entre o bem e o mal, entre deus e o diabo; que expõem o fiel a ser um perdedor ou um vitorioso na batalha contra o mal.

Além da guerra espiritual contra o diabo e seus anjos, uma outra característica que diferencia o Neopentecostalismo do Pentecostalismo Tradicional, é a ênfase na Teologia da Prosperidade, com mensagens, palestras, sermões e pregações repletas de trechos bíblicos, descontextualizados de suas histórias reais e aplicados ao discurso destes líderes neopente-costais, objetivando uma maior adesão dos fiéis às doações, como dízimos, ofertas, “votos” financeiros, “campanhas” e “sacrifícios”, prometendo em “troca” prosperidade financeira e material, além de bênçãos nas mais diversas áreas da vida dos fiéis.

2 PENTECOSTALISMO E A ÊNFASE NA VIDA DOMÉSTICA

Para Francisco Rolim (1985), a feminização do Pentecostalismo tem sido facilitada pela ênfase na vida doméstica. Mariz e Machado assinalam que Weber (1991) já chamou a atenção para a grande suscetibilidade das mulheres para todas as profecias religiosas não exclusivamente orientada por ideias “militares” ou “políticas” (como é o caso do Cristianismo). O Pentecostalismo promoveu a “redefinição de papéis” das mulheres no sentido de ter redefinido a relação de gênero com o espaço público e privado. Até certo ponto conseguiu “domesticar” os homens pela ênfase na família e pela restrição das condutas masculinas nocivas à mulher como o alcoolismo e a paternidade irresponsável. (Cf. TARTUCCI, 1993 apud MARIZ e MACHADO 1996).

Elizabeth Brusco apud Mariz e Machado (1996) argumenta que o pentecostalismo na Colômbia se constitui numa “reforma” do machismo. A adesão aos grupos pentecostais ajudaria as mulheres na luta por interesses práticos ou na resolução de questões cotidianas específicas. Mesmo que essas conquistas não expressem uma superação da posição subalterna das mulheres, elas refletem mudanças nas relações conjugais e trazem benefícios materiais e emocionais às esposas e aos filhos (Cf. MARIZ e MACHADO 1996, P. 142).

De acordo com o último Censo do IBGE (2010) o (neo)pentecostalismo continua atraindo mais as mulheres (55,6%) e demonstra idade mediana menor em comparação aos demais grupos religiosos numa faixa de 27 anos.

2.1 MULHERES SÃO MAIORIA, MAS ENCONTRAM-SE À MARGEM DA HIERARQUIA RELIGIOSA

Temos constatado que na IURD as mulheres são maioria, mas encontram-se à margem da hierarquia religiosa. São os pastores quem detém o poder. Apesar de destaque nas práticas religiosas, as mulheres ainda estão distantes da esfera das decisões na Igreja. Entretanto, a Igreja Universal possui projetos e ministérios internos para engajar às suas mulheres em atividades missionárias, evangelísticas, de caridade, de apoio emocional, espiritual e familiar, como podemos observar com os projetos “Raabe” e “Mães em Oração”.

O *Projeto Raabe* foi criado pela escritora e apresentadora Cristiane Cardoso, filha mais velha do bispo Edir Macedo. Trata-se de um grupo de apoio às mulheres vítimas de abusos e violências domésticas, e tem como objetivo resgatar a autoestima destas mulheres, além de lhes prestar orientações, consultorias e apoio psicológico, jurídico e espiritual. Consiste em palestras ministradas por esposas de pastores das igrejas locais e pela idealizadora do projeto, através de vídeos na internet que compõem um curso sobre estas questões.

Quando são constatadas vítimas de violência ou de algum tipo de abuso entre as mulheres que fazem parte do Projeto Raabe ou da IURD, antes de serem encaminhadas para registrar a denúncia e de fazerem o Boletim de Ocorrência, as voluntárias do Raabe conversam com as vítimas, e as orientam emocionalmente. Depois, há um acompanhamento jurídico por parte de advogadas da própria igreja, um acompanhamento com psicólogas e médicas,

não deixando a vítima sem apoio durante ou depois a tramitação do processo da violência.

O nome Raabe foi inspirado em uma personagem bíblica que era uma prostituta sem rumo na vida e com medo do que o futuro lhe reservava. Raabe soube que sua cidade, Jericó, seria invadida pelos Hebreus, o povo de Deus, e que não haveria escapatória. Porém, ela teve a oportunidade de ajudar e acolher em sua casa espiões hebreus, ao invés de denunciá-los. O contato com os hebreus transformou a vida da personagem. Se antes era uma mulher desvalorizada e discriminada pela sociedade, a partir deste episódio, Raabe percebeu o seu valor, a sua importância, e passou a ter um papel importante nesta história bíblica, e por tê-los ajudado, teve sua vida poupada da invasão e destruição impostas à cidade, além de ter tido a sua história relatada neste livro sagrado.

Todos os meses são realizadas reuniões do Projeto Raabe, nos templos da Universal no Brasil e em vários outros países, acolhendo novas Raabe que recebem, inclusive, o apoio de outras “sobreviventes”, conforme são denominadas as mulheres que fazem parte do grupo. O Projeto Raabe é aberto a qualquer mulher que sofra violência ou intimidação doméstica ou familiar.

O Projeto Mães em Oração é voltado para as mães que fazem parte da igreja, para que possam “assistir” seus filhos por meio da oração. Destina-se principalmente àquelas mães que enfrentam problemas com os filhos que ainda não estão na igreja. O projeto oferece suporte também para atender às necessidades de mulheres de “fora” da igreja que também tenham filhos em

situações adversas. Estas mulheres são assistidas, ensinadas e incentivadas nesse programa para orar por seus filhos.

Por meio da fé, da oração e da amizade com outras mulheres em circunstâncias semelhantes, mães se unem com um mesmo propósito - melhorar as suas vidas e a vida dos seus filhos. O grupo também possui um site com a mesma denominação: “Mães em Oração”. Nesse site, mães de todo o país compartilham experiências e orações buscando as melhores formas de auxiliar seus filhos.

Em virtude do alcance exitoso deste grupo, em 2013 foi lançado o primeiro livro intitulado: “Mães em Oração”. O livro reúne entre mensagens de fé os depoimentos de pessoas testemunhando a eficácia desse projeto.

2.2 A MULHER OBREIRA, A ESPOSA DE PASTOR E O ATO DE SERVIR AO SENHOR

Conforme temos constatado, embora as mulheres não ocupem cargos na hierarquia da IURD, elas não estão isentas de atribuições relevantes no cotidiano da Igreja. São as mulheres que auxiliam e oferecem apoios a outras mulheres; tanto às que congregam na Igreja, quanto às visitantes e até mesmo ao público feminino de fora da Universal. São atribuições relacionadas ao ato de “servir”, como ocorre com os trabalhos desempenhados pelas obreiras, que “auxiliam” aos pastores e bispos na organização e serviços das reuniões diárias. Tais como ministrar orações com imposição de mãos sobre os fiéis; acolher e recepcionar os visitantes e membros que chegam na Igreja para participar das reuniões, instruí-los sobre as campanhas e correntes da Igreja, na

distribuição de envelopes, jornais, livros, revistas, CD's. As obreiras ainda atuam no recolhimento das ofertas, dos dízimos e das doações monetárias relacionadas a alguma campanha que esteja sendo realizada num dado culto, e na manipulação e distribuição de objetos utilizados durante os rituais litúrgicos dessas reuniões.

Uma obreira recebe vários ensinamentos e passa por treinamentos para saber desenvolver as funções desse cargo na Igreja; também lhe são ensinadas as técnicas de exorcismo, de expulsão de entidades espirituais do corpo das pessoas que, segundo relatos, “manifestam demônios” na Igreja.

Uma obreira solteira também recebe ensinamentos e instruções que lhe capacitam a se tornar uma esposa de pastor. Porém, isso não é garantia que se tornará uma. Na Universal, toda esposa de pastor deve ter sido obreira, para saber servir à Igreja, ao seu marido e sua família, como uma mãe, esposa e auxiliadora, dedicada, sábia, espiritual e exemplar, segundo as compreensões propagadas na instituição.

Fomos informados que as esposas de pastores não podem ter empregos seculares, assim como acontece com os seus esposos, pois o seu tempo deve ser dedicado às atividades do lar, da família e também da Igreja; auxiliando seus esposos em algumas atividades pastorais, tais como, visitas a membros e interessados; nas orações e nos aconselhamentos às mulheres que frequentam à Igreja; sejam visitantes ou mulheres integrantes da instituição. São atribuições ainda das esposas dos pastores, as atividades de assistência social, voltadas aos mais necessitados que formam o público assistido pela Igreja. Inclusive, são as

esposas de pastores que ministram as palestras e treinamentos voltadas ao público feminino da Igreja, tal qual no Projeto Raabe.

3 O LUGAR DA RELIGIÃO NO COTIDIANO DAS MULHERES

A religião atua como espécie de âncora na vida das mulheres para o enfrentamento dos problemas que surgem nos seus cotidianos. O acúmulo de tarefas diárias e a responsabilidade para com a família, para algumas, pode resultar em intensos sofrimentos em que a religião opera como “sustentação” de suas vidas. Talvez por isso são elas que, na maioria das vezes, chegam primeiro à Igreja. Em seguida batalham para “trazer a Igreja à família”. Esta busca pela solução de problemas, no âmbito religioso, não se restringe às mulheres das camadas menos assistidas economicamente - ela perpassa todas as camadas sociais.

O pentecostalismo atrai aqueles e aquelas que vivenciam crises e problemas de opressão. Entre estes são os mais pobres, os negros, os mais velhos, os enfermos, os desempregados e um considerável segmento de mulheres. A promessa de soluções mágicas para problemas concretos seria um dos apelos do pentecostalismo para os sofridos, tanto para as classes subalternas como para as mulheres. (Cf. MARIZ e MACHADO, 1994).

3.1 CULTOS OU REUNIÕES TEMÁTICAS E SEUS PROPÓSITOS

Na IURD os cultos seguem sempre o mesmo padrão. Os cultos começam com uma oração em que o pastor introduz o tema

religioso do dia. Orações e/ou cantos são relacionados ao tema ou à campanha que vigora no momento. Simbologias diversas marcam o culto do começo ao fim. Água, fogo, óleos são frequentemente referendados.

Na observação de um culto sobre a família, por exemplo, o pastor pediu para que entregassem um cartão aos fiéis. O cartão continha a foto da família e tinha por título: *Minha Família ao pé da Cruz*, com a frase, *Eu e a Minha Casa Serviremos ao Senhor* (Josué 24:15). Alguns dos fiéis presentes já estavam com esse cartão e o colocaram no altar em uma mão que representava a mão de Deus. O envelope para ofertas vem com espaço para colocar o nome e endereço do ofertante e uma passagem bíblica que dizia *Acaso, não o cercaste com sebe a ele, a sua casa e a tudo quanto tem? A obra de suas mãos abençoaste, e os seus bens se multiplicaram na terra.* (Jó, 1-10).

Ao som de músicas e orações o pastor entrega uma pedra aos dizimistas com a inscrição “pedra da cidade de Betel” (“casa de Deus” em hebraico). A pedra deve ser colocada no traveseiro para proporcionar bênçãos e prosperidade à pessoa, assim como fez Jacó que utilizou a pedra como traveseiro. Em seguida os obreiros entregaram aos fiéis uma sacola de pano amarelo com colunas que lembram a Grécia Antiga. A sacola tinha por título: “Coluna da Casa de Deus” e também continha uma passagem bíblica *Ao vencedor, fá-lo-ei coluna no santuário do meu Deus* (Ap, 3;1-2). Esta sacola era destinada à contribuição financeira para o templo.

Na IURD, costuma-se seguir um ritmo de cultos que se compõe por temas de acordo com cada dia da semana. Na

segunda-feira, a reunião da Prosperidade ou Nação dos 318; *Corrente do Crescimento Financeiro*; na terça-feira reunião de curas e libertações ou culto da saúde; a quarta-feira é a Busca do Espírito Santo; para a *Reunião dos Filhos e Filhas de Deus*; na quinta-feira a *Terapia do Amor*; e na sexta-feira ocorre a *Sessão do Descarrego* ou o *Combate à Inveja*, é um culto de libertação espiritual; *Corrente da Libertação Total*. No sábado trata-se do *Jejum das Causas Impossíveis* e culto Jovem, do FJA (Força Jovem Universal) e o domingo é o culto da família, reservado para a *Concentração de Fé e Milagres*, no qual há um resumo dos temas abordados em cada culto da semana.

Conforme o título sugere, o culto da segunda-feira é direcionado à reunião dos empresários, ou à Nação dos 318. A oração de recepção direciona-se para que, através do poder de Deus, o maligno (Satanás) seja amarrado das finanças e dos bens das pessoas presentes. O pastor encerra a oração com um canto que aborda a vitória e enfatiza o quanto é importante que os fiéis devolvam parte dos seus benefícios a Deus. Segundo o pastor, a oferta serve para que Deus continue operando na vida do fiel; caso contrário poderá cair em maldição. O cenário simbólico ainda inclui uma grande lâmpada elaborada em estrutura plástica, com lâmpadas incandescentes em seu contorno. Para ofertar, em envelope em formato de lâmpada, as pessoas devem passar pela grande lâmpada. No envelope está escrito o nome do empresário e inventor da lâmpada elétrica incandescente (Thomas Edison). O fiel deve pronunciar *eu [nome], quero uma ideia nova e maior*. Ao passar pelo ritual da lâmpada, o pastor pede que as pessoas se sentem e peçam a Deus uma ideia brilhante para se tornarem

inventores famosos, empresários brilhantes assim como aqueles nomes que se encontravam escritos nos envelopes - Thomas Edson e o empresário da Apple, Steve Jobs .

Nesse sermão, o culto serve para que as pessoas não temam em “correr riscos”, com o preço para o sucesso e a necessidade de fazer uma sociedade com Deus. Para fechar a sessão, depoimentos de vitórias são apresentados. Cada fiel recebe uma mão desenhada numa folha de papel tamanho A4. O desenho é para ser levado para casa; outro fica com os obreiros e o pastor, para as orações diárias em conexão com os fiéis em sua casa. O pastor ainda orienta as pessoas para retornar aos outros cultos e diz para guardar 10% do recebido para devolver a Deus.

4 AS REUNIÕES PARA CURA E LIBERTAÇÃO ESPIRITUAL

A IURD acredita que todas as pessoas que começam a frequentar a Igreja precisam passar por uma libertação espiritual, pois julga que todos aqueles que estão fora da Igreja, são atormentados por demônios que tentam destruir as suas vidas, das mais diversas formas, através das dificuldades financeiras, dos vícios, dos conflitos familiares, das traições conjugais, de doenças emocionais como depressão, ansiedade, estresse, tentativas de suicídio, além das enfermidades físicas. Nas palavras dos pastores, são as forças espirituais das trevas, agindo na vida da pessoa e por isso ela precisa passar por um processo de libertação, que é sempre espiritual e que se inicia assim que ela começa a ir à Igreja. Esse processo é composto de assiduidade aos cultos além de uma série de ações que precisam ser praticadas pelo fiel, tais como

momentos de oração e de leitura da Bíblia em casa; orações com imposições de mãos pelos obreiros e pastores na Igreja; mudança de hábitos de vida, como abandono de vícios, de más amizades, abandono do contato com pessoas e lugares de religiões de matriz africana. Exige-se uma busca fervorosa pelo Espírito Santo e pela presença de Deus, tanto na Igreja quanto em casa. A fidelidade nas doações monetárias e na participação das campanhas, correntes e propósitos financeiros, organizados pela Igreja, também compõe as exigências.

Seja como for, a necessidade de cura e libertação é confirmada por fiéis que, dentre outros, narram os motivos de suas idas à Universal. O depoimento a seguir informa alguns aspectos dessa necessidade de “libertação”. Observa-se que as pessoas reúnem problemas que sugerem causas diversas, porém, conforme se apresentam estão imbuídos de um mal maior atribuído a *forças demoníacas*, justificando-se a necessidade de libertação.

(...) quando eu cheguei na Igreja eu tava precisano de libertação; que eu tive muito problema, por eu ter esse problema sentimental, acarretou uma certa depressão, tentativa de suicídio, entendeu? Eu tentei suicídio. Então isso foi o principal... deu participar principalmente na sexta-feira (...) aonde houve um processo de libertação na minha vida, eu passava mal. (...) Só descobri lá. (na Igreja). Porque assim, quando você tem um problema que você não consegue resolver, que você vê que aquele problema, porque não é normal você tentar suicídio;

não é normal você ter o desejo de se jogar na frente de um carro.

Então através desse trabalho de libertação na sexta, foi que eu vim entender que esse tipo de sentimento que eu tinha, era de problema espiritual. Então eu comecei a ter esse trabalho de libertação, e lutar pela minha vida, pela minha libertação.

Porque você escuta tudo, mas você não sabe o que tá, é como se algo movesse o seu corpo sem você saber, tipo, você era levada por algo que você, que o seu corpo fazia quando a gente passa pelo processo de libertação que a gente (manifesta naquele momento, a gente escuta bem longe a pessoa falando; mas depois você volta; quando você volta, você não entende nada. Você fica, não entende... Não sabe o que aconteceu. Mas eles falavam para mim, porque na Igreja tem o trabalho dos obreiros, os obreiros, eles estão ali para orientar a gente.

...Quando eu cheguei na Igreja estava precisando de libertação; que eu tive muito problema, por eu ter esse problema sentimental, acarretou uma certa depressão, tentativa de suicídio, entendeu? Eu tentei suicídio. Então isso foi o principal deu participar, principalmente na sexta-feira... Houve um processo de libertação na minha vida, eu passava mal. (Obreira, R:33 anos, cinco anos de IURD).

As/os obreiros/as desenvolvem papéis importantes nos rituais de desobsessão e cura. Vestidos de branco, recebem os fiéis que chegam à igreja. A reunião se inicia com cantos, apelando para a cura divina e a libertação. O pastor procede em orações intercaladas com o público presente. O fiel coloca sua mão sobre a

parte afetada e a outra sobre a cabeça. Suas mãos, já unguidas no altar, não são mais as mãos do fiel, mas a mão de Deus. Aqueles que não possuísem nenhuma enfermidade, são orientados para colocar as mãos sobre a cabeça.

Após proceder com a oração de cura o pastor direciona o culto para o *pacto* com Jesus, convidando e induzindo a necessidade de o fiel voltar no dia seguinte. Convida para levar seus familiares ao próximo culto.

Enquanto cada membro leva a oferta do dízimo ao altar, o pastor profere a oração: que essas mãos unguidas e abençoadas terão o poder tornar próspero tudo em que toquem. *Quem doa de coração aberto Deus dá em dobro ao doador. Aquele que não tiver o que doar no momento, se possuir fé, no outro culto, terá o que doar!* diz o pastor.

4.1 O “SACRIFÍCIO” NA IURD E SUAS MÚLTIPLAS FACES

Na Igreja Universal, realizar o sacrifício é sintetizado no ato de “dar o seu tudo” para obter o seu sonho. Pastores sinalizam elementos importantes do sacrifício. Primeiro, a *dor*; porque abre-se mão de algo que se possui, entregando-se nas mãos de Deus. A pessoa torna-se dependente de Deus. Segundo a *segurança*; a atitude de *dar*, porque traz uma segurança interior. Ele (Deus) realizará o sonho daquele que deu o seu tudo. Terceiro o desafio e a *renúncia*; são fatores necessários para que o sacrifício se realize.

(...) aí ela atribui a isso. Eu digo: ah! Eu falhei. Eu prometi uma coisa e não cumpri. Problema meu, entendeu?

Bom, a Fogueira Santa é o seu tudo! A Fogueira Santa é assim: é medido pelo tamanho da fé de cada um. Se você tem um carro e se você tem a fé de vender aquele carro, ou então pegar a chave daquele carro e chegar assim e dar a chave do carro para o pastor isso aqui é o meu tudo é o meu sacrifício.

Por não ter tido a coragem de doar o seu tudo, essa senhora relata que não alcançou o seu sonho, naquele momento.

4.2 A EFICÁCIA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS PARA ALGUMAS MULHERES CRENTES DA IURD

Olhe, era assim: eu tive bênçãos financeiras, eu sou costureira. Aí tinha época que sumia cliente, sumia tudo. Aí eu dizia: meu Deus chega aqui, que eu tenho que arranjar alguma coisa pra fazer. Eu tenho contas para pagar. Aí eu fazia um propósito com Deus. Vou uma semana, de domingo a domingo. Aí eu fazia jejum, eu orava...Eu tinha uma vida bem regrada com Deus e eu era muito abençoada. Fui, e ainda hoje eu sou muito abençoada.

Bênçãos de curas para os meus filhos. Eles eram doentes e eu orava entregava na mão de Deus. Rafaela quando era bebê, tinha uns dois aninhos, ela teve pneumonia assim, de um dia pro outro. E aí fiquei em oração. Levei a bíblia lá pro hospital, eu sei que 21 dias talvez mais, sem previsão de quando ela poderia sair e eu sei que 06 dias ela saiu do hospital boazinha. (M.J.S., 59 anos, 13 na IURD).

Situações dessa natureza sinalizam a âncora que a religião significa na vida das mulheres que creem. Outra senhora fiel da IURD há 4 anos enfrentava problemas nas relações familiares. Em sua casa faltava diálogo; sua presença ou ausência não era

considerada. Insatisfeita com a situação e através de uma amiga ela chegou a Universal. Na Universal adquiriu mais maturidade espiritual. Com isso conseguiu enxergar o valor de quem está ao seu lado; através de tarefas e mudança de atitudes pode valorizar e mostrar que Deus estava com ela, que ele (Deus) tinha um propósito em sua vida. Hoje a família reconhece a mudança e vive muito bem.

Entretanto, ao perguntar se além de buscar a palavra de Deus, como essa fiel demonstra, ela buscava algo a mais, ela, acima citada, responde:

(...) Era nas quintas feiras a reunião das causas impossíveis. Eu ia de três horas da tarde, a depois era assim a reunião para as mulheres que tinham problema e se quisessem falar com as mulheres dos pastores, aí elas estavam lá para aconselhar. Entendeu?

O que era impossível pra mim assim? Era uma casa própria. Eu dizia assim: Meu Deus eu não tenho família rica, que morra e deixe herança pra mim... Só o senhor pra me dar uma casa própria.

Aí o pastor dizia assim: Quem mora de aluguel traga a chave da casa que você mora. E eu fiz essa campanha. Eu acho que foram sete quintas-feiras. E era assim, depois que eu deixei de fazer, eu fazia e eu me esquecia. Era assim, eu não ficava cobrando a Deus. Aí um belo dia, a gente já tinha mudado de casa, de rua, só que morávamos no mesmo bairro. Aí quando foi uma tarde, assim, depois de uns dois meses, três meses depois, aí chegou o rapaz que morava na casa que a gente morou, aí chegou e disse olhe, isso aqui é para seu Wellington (o marido). É uma carta da CEHAP. Era uma carta pra renovar a inscrição. É a casa que o senhor se inscreveu, vai ter sorteio tal dia. E aí pronto.!

Veio uma questão assim: Meu Deus! O Senhor existe mesmo! É uma sensação muito grande de gratidão, de tudo assim que passa na cabeça da gente.

M. J. S nos informou que trazia objetos ungidos, relíquias, para dentro de casa: água benta, rosa ungida, dentre outros. A água era destinada para curar, era para tirar vício, era para tudo. Mas, nada teria efeito se a pessoa não tivesse a fé. Ela levou peças de roupas do marido, que era o mais perturbado, para benzer. Travesseiro, até a fronha. Levou fotografias do marido, da família.

Após o alcance de uma vitória pessoal ocorre uma mudança de atitude na vida da pessoa que busca a Igreja (ou vice-versa). Em geral, conforme introduzimos aqui, as mulheres dedicam-se “a cura” da família. A própria dinâmica da Igreja leva a isto: Observem trechos da narrativa bíblica propagada na Igreja: “Porque a Palavra de Deus diz assim, *“que eu e a minha casa serviremos ao Senhor!”*”

(...) Então, Ele automaticamente vai fazer o trabalho de salvar os meus familiares, que através, por eu estar na Igreja, hoje eu tenho familiares na Igreja, pessoas que vieram depois de mim. Então hoje eu vi o agir de Deus através a minha vida, na vida dos meus familiares.

(...) o principal é a vida espiritual, porque eu me coloquei no altar como sacrifício vivo. Porque quando você diz se colocar no altar como sacrifício vivo, é você renunciar sua vontade, o meu eu, dizer não pra mim mesmo, colocar nas mãos de Deus. Porque é assim, eu tinha que fazer pra mim, eu tinha que renunciar, são muitas coisas que a gente tem que renunciar, mas o principal de tudo é quando você diz não para você mesmo. Você quer fazer alguma coisa, você quer comprar algo pra você, aí você diz, aí você

chega, acontece alguma coisa na sua vida, você, não vou comprar isso pra mim, eu vou sacrificar. Por quê? Mais você tá precisando daquilo, mais eu vou sacrificar, eu vou colocar o meu tudo no altar. Então a nossa vida é assim também, colocar o nosso tudo no altar. Então não foi só em si o dinheiro, de entrega também. Isso é o principal de tudo. Então eu vi o agir de Deus através da minha vida. (M.J.S., 59 anos, 13 na IURD).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aos que a buscam a IURD abre portas para mudar suas vidas. As pessoas são chamadas para se colocar como vencedores e não perdedores. As mulheres, que compõem a maior parte dos fiéis, apostam na melhoria dos relacionamentos familiares, na aquisição de um bem, de um emprego, na superação de um vício, na autoestima, nas curas. O marketing, os slogans, a organização dos cultos e suas dinâmicas prometem a cura para todos os males. Pare de Sofrer! Blinde seu casamento! Está amarrado em nome de Jesus! Faça um pacto com Deus! Seja um vencedor e não um perdedor!

Nesse sentido, as pessoas chegam à Igreja Universal do Reino de Deus sempre através de um convite após diagnosticarem o “problema”. Entre as mulheres ocorrem problemas semelhantes em geral. Problemas sentimentais; relacionados a uma traição; seqüela causada por um processo depressivo; caso de alcoolismo familiar ou consumo de outras drogas; perda de emprego; sonho de casa própria; dentre outros. Em geral, as pessoas falam de vazio

que o trabalho na Igreja preenche. Nesses termos, Deus opera seus milagres. O acolhimento, o ser recebido, a energia do encontro, a promessa e a esperança de cura, motivam o pertencimento. Ocorre uma mudança de perspectiva. As pessoas relatam que entram tristes e saem alegres. De acordo com o problema diagnosticado, escolhem os dias a participar, que indicam as correntes a serem seguidas. Observamos que ocorre uma mudança de foco. O que poderia acontecer com qualquer outra inserção de crédito religioso. Mas, a universal estabelece um propósito. As pessoas são envolvidas e “levadas” a envolverem-se diariamente na extensão de suas casas, através da corrente simbólica construída por objetos que fazem a conexão entre a Igreja e os lares, às vidas.

Nesse aspecto um papel relevante nesse propósito é desempenhado por mulheres. Somam o maior número nessa igreja. Na hierarquia encontram às margens, ocupam lugares inferiores na esfera do poder na Igreja, porém, ocupam funções que favorecem um “certo empoderamento” da presença. Essa questão não acontece apenas na IURD, em outras denominações religiosas, são também os homens, pastores, que detém o destaque maior na instituição. Porém, conforme temos demonstrado, o trabalho das obreiras é fundamental e, mulheres dos pastores ocupam um certo poder de participação. Elas realizam atendimentos pós ou antes dos cultos e demonstram certa flexibilidade na partilha da orientação, isso não tem, ainda, muita interferência nas relações de poder na esfera do gênero, mas, sinaliza um certo “empoderamento das mulheres, embora ocorra

dentro de uma ideologia que promove a hierarquia na esfera da participação”.

Por outro lado, o fato dos homens serem chamados a assumirem certas tarefas familiares indiretamente acaba por resultar numa maior participação destes na esfera familiar e doméstica e influi na responsabilidade para com os filhos, confirmando, em parte, o que define Tarducci, 1993 apud Mariz e Machado 1996 quando afirma mesmo que essas conquistas não expressam a superação da posição subalterna das mulheres. As conquistas refletem pequenas mudanças nas relações conjugais. As religiões evangélicas estão de alguma forma redefinindo papéis entre homens e mulheres²⁶.

A água era destinada para curar, era para tirar vício, era para tudo. Mas, nada teria efeito se a pessoa não tivesse a fé. Ela levou peças de roupas do marido, que era o mais perturbado, para benzer. (M.J.S.)

Quando M.J.S. apresenta a narrativa acima, indica uma forma particular de se exercer a fé na Igreja Universal. Essa forma de proceder na Universal, nos faz remeter a análise ao antropólogo Fraser 1982, quando trata da “Arte da Magia” nas sociedades primitivas e aborda a questão da magia simpática. Para Fraser (1982, P. 34) “O semelhante produz o semelhante, ou que o efeito se assemelha a causa: segundo que as coisas que estiverem em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”.

²⁶ Cf. Oosterhout, maria da Conceição et al.

Conforme se observa, depois de ungidos, os objetos são apresentados aos fiéis como imbuídos de um poder para resolver problemas específicos. “(...) dotados de funções e qualidades terapêuticas servem para curar doenças, libertar de vícios, fazer prosperar”. (MARIANO, 1999, P. 133). E assim seguem as mulheres em suas batalhas motivadas pelo viés da religião.

A ênfase dada aos símbolos na IURD não é específica dessa Igreja, mas, é recorrente a toda as religiões. Cada religião, elege, cria, ou recria suas referências simbólicas. O antropólogo Clifford Geertz (1978) afirma que os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita na maioria das vezes), em que uma confere autoridade à outra. Na IURD essa questão é revelada em cada culto realizado. As mulheres exercem funções importantíssimas na manipulação dos objetos sagrados, seja para si, seja para suas famílias. Deixamos, entretanto, para pesquisa posterior a reflexão sobre os sonhos ou desejos de mudança em relação à hierarquia ‘de gênero’ vivida na IURD *versus* o consentimento por parte das mulheres para com essa hierarquia: se por um lado, há certas iniciativas que explicam o caráter da participação e até certo empoderamento das mulheres, por outro, conforme temos demonstrado aqui, o poder de forma ampla concentra-se nas mãos dos pastores.

6 REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Kielce Marne Silva de. **Consumo Religioso e do Sagrado: “usos e táticas” de fiéis em relação aos produtos simbólicos da IURD**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PPGCS, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2009.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus e o Campo Protestante no Brasil. *In: Estudos da Religião*, n 15.: Estratégias Religiosa na Sociedade Brasileira. São Bernardo do Campo, UMESP, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** 17^a ed., Rio de Janeiro: Unipro editora & gráfica, 2016.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: Sociologia do novo pentecostalismo**. SP, Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto e MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostalismo e Redefinição do Feminino. *In: Religião e Sociedade* 17/1-2. Pentecostes e Nova Era: Fronteiras e Passagens. Rio de Janeiro, ISER, 1996.

OLIVA, Margarida. **O Diabo no “Reino de Deus”**. São Paulo: Musa, 1997.

OOSTERHOUT, Maria da Conceição M. Cardoso van. **A Cura Pela Fé: Crenças, saberes, práticas e poderes, no mundo rural do Nordeste brasileiro**. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – PPGS, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **O Que é Pentecostalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostes no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MULHERES RELIGIOSAS, TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS DE CURA HOLÍSTICO-RELIGIOSA ENTRE COMUNIDADES VULNERABILIZADAS NO BRASIL

Maria da Conceição M. Cardoso van Oosterhout

1 INTRODUÇÃO

Este artigo reflete sobre tratamentos de cura holístico-religiosa desenvolvida por mulheres religiosas no Centro Bom Samaritano em Pirpirituba, no Brejo da Paraíba. Chama-nos a atenção a importância que a cura holístico-religiosa tem na vida da população carente, tanto em relação ao tratamento físico individual, como em sua consideração da família, de aspectos da comunidade e de outras dimensões da vida. Na maioria, trata-se de mulheres vulnerabilizadas e à margem dos atendimentos médicos e psicológicos que dependem exclusivamente do Sistema Único de Saúde (SUS).

A motivação para aprofundar a presença e a participação das mulheres em torno da cura holístico-religiosa surge a partir de pesquisa anterior de práticas de cura na região. Queremos entender o “receituário” dos atendimentos do Centro Bom Samaritano: os procedimentos adotados e suas referências a elementos da natureza, às orações e demais aspectos atribuídos à fé.

2 A CURA RELIGIOSA E SEUS ITINERÁRIOS

A perspectiva “holístico-religiosa” focaliza a cura em sua totalidade. (Csordas 2008. P. 33) entende a perspectiva “totalizante” da cura enquanto um “compósito tripartite” que situa o processo de cura em três dimensões: o corpo, a mente e o

espírito. Procuramos entender a cura religiosa para além da cura de um mal de natureza física. Ela é principalmente uma cura psíquica e com isso, torna-se também uma cura social. “A cura não apenas tenta recompor a saúde física e mental, mas serve para recuperar a segurança, o prestígio, a honra, contribuindo, assim, para reorganizar o caos” (CSORDAS, 2008). Thomas Csordas é um dos autores que muito tem contribuído à interpretação da cura religiosa no país. Com sua obra *Corpo, Significado, e Cura*, Csordas (2008) aborda diretamente a questão da cura religiosa e explora as implicações teóricas e metodológicas que visam dar conta da experiência de quem passa pela cura.

A oração está presente em todas as modalidades de cura analisadas. Em “A Prece” (1909), Marcel Mauss abordou a questão do poder de oração nas sociedades “arcaicas”. Segundo Mauss, “a prece” é o ponto de convergência: mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. A prece é sempre, em algum grau, um credo em que o crente age e pensa (1909, P. 103). A invoca a proteção de um ser adorado e trazido ao presente. Vemos em Mauss que a virtude própria das preces sobressai melhor que em qualquer outra instituição, pois a prece só atua através da palavra e a palavra é o que há de mais formal no mundo.

Para as Irmãs, “a cura com a oração é mais rápida”.²⁷ Por isso, quando alguém procura a Irmã e sua equipe para fins de

²⁷ Inicialmente, o Centro contava com três Irmãs religiosas. Atualmente (julho de 2020), uma Irmã continua viva e atuante no Centro, junto a uma pequena equipe.

saúde, a primeira pergunta feita ao “paciente” é: “você tem fé?”. Maués (2002, P. 71) relata que, após uma tarde de oração, a pessoa pode passar a rever seu comportamento, principalmente, quando escuta depoimentos daqueles que deixam suas vidas serem *guiadas por Jesus*, desenvolvendo a capacidade de perdoar sem ressentimentos. Mesmo que a cura completa não venha de imediato, a busca do fortalecimento, da paz interior, já contribui à cura. A aceitação de uma doença e de seus problemas já é considerada uma espécie de cura.

3 SITUANDO O CENTRO BOM SAMARITANO

Só vem aqui quem tem fé em Deus. Porque já sabem que aqui não tem médico, não é? O pessoal tem muita fé porque sabe que as irmãs são fiéis ao trabalho que fazem e já vem porque não tem jeito no médico. (Irmã Tereza).

O Centro Bom Samaritano, ou Centro Difusor de Práticas Alternativas Integrativas, foi criado em 1991 inspirado por experiência semelhante em Pernambuco. As Irmãs começaram a atender num salão paroquial e nas suas casas; posteriormente, com apoio da Alemanha, foi realizada a construção de sede própria. Atualmente, o Centro tem registro como entidade jurídica com qualificação OSCIP.²⁸

²⁸ Organização de Sociedade Civil de Interesse Público. OSCIP é um instrumento jurídico criado pela Lei 9.790/99. Através do Termo de Parceria a OSCIP pode ser contratada para a execução de projetos e programas do setor público.

Antes da criação do Centro as Irmãs se envolviam em atividades sociopolíticas inspiradas pela Teologia da Libertação. As Irmãs entendem o foco em cura holística-religiosa como evolução dessas atividades, pois dá continuidade à ênfase nas comunidades carentes e à opção pelos pobres.

O Centro Bom Samaritano passou por diversas fases. No início, tinha apoio financeiro de entidades estrangeiras, podia remunerar pessoas e realizava até internamentos de pessoas em tratamento. Porém, a partir do final da década de 1990 passou a enfrentar dificuldades financeiras e tiveram que encerrar a internação de pessoas para tratamentos prolongados. Desde então, a principal fonte de recursos consiste na cobrança de taxa mínima ou contribuição em espécie, somado à venda de alguns produtos.

Como expressou a Ir. Maria do Socorro: *“Essa casa é a Casa de Jesus. Não tem como, é impressionante! Parte e não se acaba. Perseguição. Fecha, não fecha. Mas está aí, não é? Construída sobre a rocha. Impressionante”*.

É nessa construção sobre a rocha que o Centro continua vivo e sob a responsabilidade de uma pequena equipe de três mulheres. Glória, Marluce e Verônica assumem os atendimentos e o dia a dia da organização. Duas irmãs faleceram; uma, a Irmã Socorro, continua viva e atuante, mas com menos intensidade que antes.

De acordo com as informações fornecidas por Glória, o Centro oferece atendimentos baseadas na aromaterapia, utilização de óleos e essências, fitoterapia, fitoenergética e radioestesia (utilização de determinadas radiações de elementos

da natureza), e inclui, ainda, práticas de Reiki e meditação. Além dessas iniciativas, a equipe promove cursos e estudos relacionados às suas práticas.

4 AS QUEIXAS DAS MULHERES QUE PROCURAM A CURA

O termo *doenças dos nervos* foi muito frequente entre as mulheres rurais. O sofrimento multifacetário revela aspectos de lutas silenciosas constituídas e enfrentadas pela mulher, de forma isolada, sustentada apenas pela espiritualidade e pelo apoio recebido dos agentes de cura.

Neste contexto, a categoria *sofrimento* deve ser compreendida a partir da vinculação dos indivíduos às relações domésticas e às responsabilidades a elas vinculadas. Em Morris (1998) o sofrimento não é um dado em bruto – não é um fenômeno natural que possamos classificar, nada, apesar de seus elos com processos biológicos – mas, estado social fluído: um estado que alargamos e retemos.

O sofrimento nas experiências das mulheres rurais nem sempre é um caso a ser enfrentado; muitas vezes trata-se de uma situação silenciosa que não prevalece em meio a outros problemas que mulheres classificam como mais urgentes, como os do corpo. Há, entre algumas mulheres, situações de desavença com seus cônjuges que carregam silenciosamente até mesmo os últimos dias de vida. Outra esfera de sofrimento está relacionada aos filhos, expressa em atitudes e comportamentos, dentre outros.

No universo religioso o silêncio das mulheres é uma atitude com certa valorização social que consiste, quase sempre, em

manter o casamento e a família em paz. Encontramos mulheres que preferem considerar o que há de bom nos comportamentos dos seus cônjuges e focalizar na continuidade do casamento e, conseqüentemente, em manter a família integrada. Essa atitude promove certas idoneidades como de mães, de esposas, diante de Deus e da comunidade envolvente. Mas, é uma atitude que pode levar ao adoecimento.

Se, por um lado, o silêncio aparenta submissão, ele também é expressão de resistência e pode ser entendido como uma *luta silenciosa* no sentido das “formas cotidianas de resistência” propostas por James C. Scott com base em pesquisa numa pequena aldeia da Malásia. Na “luta prosaica” do cotidiano surgem o “fazer corpo mole”, a “dissimulação”, a “fuga” e a “fantasia” (SCOTT, 1985, Págs. 32-3 *apud* MENEZES, 2002, P. 33). Diferente dos movimentos sociais institucionalizados, coletivos, formais, públicos, as práticas cotidianas requerem pouca ou nenhuma coordenação, são informais, ocultas (SCOTT, 1985, Págs. 29-33 *apud* MENEZES, 2002, P. 33).

Em uma pesquisa com operárias, Lobo (1991) afirma que a expressão do conflito pelas mulheres através da raiva, dos nervos, da recusa em enxergar o sofrimento causado na própria casa, são ações com repercussões que podem ser graves não só para elas, mas para toda sua família. *A fala sobre os nervos às vezes se transforma em “doenças dos nervos”. Os sentimentos de fracasso, exploração e insegurança sociais convertem-se em problemas psiquiátricos e sua gênese é atribuída à “doença dos nervos”* (COSTA 1987, *apud* LOBO 1991).

Na visão da Irmã Socorro os maiores problemas detectados entre a população que atende são as toxinas geradas por somatizações de vários níveis. As toxinas causam distúrbios maiores na vida das pessoas. Os problemas são decorrentes do estresse, provocando variadas preocupações – o pagamento de contas, o dízimo à Igreja, uma promissora... as deixam doentes do intestino, com dores de cabeça, depressão, entre outros. Irmã Socorro: *“antes eu dizia intoxicação medicamentosa, alimentícia... isso não desapareceu não. Mas há também a intoxicação emocional. Ela é terrível. Mata as pessoas. O câncer prova isto”*. No âmbito da cura no Centro, as Irmãs atuam como terapeutas dessas mulheres.

Quando perguntei quais são as principais queixas das mulheres ela me respondeu: *“Os maridos”*. Em sua análise, o *machismo dos maridos* é um dos fatores condicionantes das doenças das mulheres. As Irmãs relatam que muitas mulheres mantêm relações de sofrimento com os maridos e não de harmonia e prazer, em que são forçadas a praticar o sexo, mesmo quando não querem. Elas se deparam com muitos casos de depressão entre mulheres.

As relações sexuais são amargentas, sem encantamento; ela não quer estar com o outro. Na relação com os filhos, ela faz, ele desfaz. Os filhos vão crescendo seguem o espírito do pai, repetem o que cresceu vivendo. Há mães já idosas que os filhos arranjam uma mulher trazem para casa e a mãe tem que aceitar. Quando aposentadas... essas recebem o dinheiro e as vezes passam para as mãos dos filhos, netos.

Escuto as pessoas aqui nesses quartinhos modestos, simples, sem ar condicionado, sem um fichário, nem

computador. Aqui, se estas quatro paredinhas falassem, esse espaço aqui, tem coisas lindíssimas de cura. As pessoas chegam aqui, contando sofrimento, choram, choram, choram e eu escuto. Depois dizem ir. Eu já estou bem. Já saem melhor. A gente dá uns remedinhos, chazinhos, mas já saem melhores. Aqui veio uma mulher gestante, completamente doente. Horrível. Queria matar o filho, não queria o filho, não que isso? Ela era do Sítio Tanques aqui. Uma, duas, três conversas, na conversa o menino nasceu, hoje está uma criança e isso é bonito, não é? (Ir. Socorro).

Nos relatos da Ir. Tereza, os vermes e as toxinas são os piores causadores de distúrbios na saúde. Ela faz referência à *fascíola solitária* e à *tripanosoma cruzi*, que causam problemas no intestino e cérebro e hidropisia (barriga d'água). O uso do marmeleiro é bastante eficiente no tratamento dos vermes e quase não tem contraindicação, exceto em gestantes ou para algumas mulheres menstruadas. Recomendam o uso da casca para o chá.

Com fé em Deus, a gente vai fazendo outras descobertas que não têm nem nos livros. Facilita para mim usar o pendulo radiestésico tenho facilidade, tenho muita sensibilidade as radiações aí a me ajudam a fazer as pesquisas e a descobrir as doenças e os remédios. É isso. E eu faço isso pela fé! A fé em Deus porque é um dom que ele dá a cada pessoa e a mim deu esse. Eu vou descobrindo e eu procuro ser muito fiel. E as pessoas vão acreditando que Deus é quem cuida da gente. (Ir. Tereza)

A forma de classificação das doenças bem como dos aspectos de cura, conforme adotadas pelo Centro, remete à análise

a Maués (2002) quando tratou da cura na Renovação Carismática Católica. Ele demonstrou que as doenças passam a ser qualquer tipo de desajuste na vida de uma pessoa. O importante é ter a coragem e a fé de se submeter a cura de Deus.

5 PROCESSO DE ATENDIMENTO: O FOCO NA *ESCU*TA

Não estudei como o médico estudou e tenho essa condição de que as pessoas - de curar - de curar não - Deus é quem cura, não é? Das pessoas melhorarem de saúde e ou ficarem curadas quando o médico não descobriu. (Ir. Tereza)

A prioridade que as Irmãs dão às “fórmulas” terapêuticas e alimentares visa “integrar a pessoa à natureza” para promover um acompanhamento total que inclui igualdade e respeito entre as pessoas e entre pessoas com a natureza. Para Ir. Socorro, até a maneira como se colhe uma planta, para se fazer um extrato ou um chá, revela aspectos da conduta humana.

Utilizam a argila, a trofoterapia (cura pela alimentação, ou alimentação inteligente) e a radiestesia, bem como chás desintoxicantes (folha de mangueira, de limão) e a cura pela água. Orientam para evitar o consumo de carne. Não adianta entrar em terapias, ou tomar remédios com um corpo doente por dentro. É preciso dar atenção aos aspectos sociais. Para os casos provocados pela somatização (as dores, a depressão) Socorro indica movimento físicos, dentro das possibilidades, de cada um. Mas, destaca a “*cura pela libertação*”.

Libertar-se é buscar o equilíbrio. Através da misticoterapia ela diz orientar para o amor e a misericórdia. O foco é em Jesus. Porém, não se fala em religião, fala-se em Jesus, pois nem todos os que as procuram são cristãos. Mas, todos têm um intuito espiritualoso e isso é, para elas, o importante. “Minha filha, essa casa é aberta a todos”. Um espírita já identificou a atuação de Dr. Bezerra de Menezes no local - para ela, tudo bem. Não sabe, mas se ele estiver ali, ele é bem-vindo! Inclusive muitos espíritas frequentam a casa. Destaca essa irmã: *“um espírita me falou: Irmã eu estou vendo com a senhora duas irmãs, duas freiras rindo com a senhora. Tem gente que vê as coisas aqui. Diz que vê. Eu vou reprimir? Quem sou eu”?*

(...) eu trabalho com Nossa Senhora direto. Aqui veio um espírita que trabalha no Laureano e disse Irmã: aqui em cima tem um hospital. Que tem um médico Bezerra de Menezes. Passou, passou, outro tempo aqui chegou outro espírita e disse irmã: tem um hospital aqui em cima. E ele protege vocês! O fato é que por Maria e por Jesus na Bíblia, a gente sente aqui uma paz muito grande. É um lugar misterioso. Muita energia boa. Muito mesmo!

O atendimento pode ser efetuado através de uma fotografia. Numa certa ocasião chegou uma senhora de um sítio para consultar sua mãe. Elas olharam a foto. Fizeram revisão do tratamento que tinham iniciado anteriormente. E receitaram uma oração para a filha levar e rezar com a mãe. Recomendaram que a oração deveria ser feita pausadamente e com concentração. E destacou que o remédio cura, mas se não fizer a oração não vai

curar. *Oh! Maria concebida sem pecado; rogai por nós que recorremos a vós!* Duas vezes por dia.

A equipe do Centro procura estabelecer um elo de afetividade com as pessoas escutadas. Após cada consulta dá um abraço a quem quer que for, independente do problema que tiver e relatam que já houve homenzarrões que choraram em seu ombro que dizem que nunca foram abraçados assim. São abraços que combatem a tensão.

Cura significa cuidado. Este termo derivado de gestos pertinentes às relações cotidianas entra no vocabulário médico como uma das etapas de resultados do sistema terapêutico, lembrando procedimentos técnicos, o mesmo que “retorno de um organismo a seu estado funcional normal. (MINAYO 1994, P. 65).

6 A CURA COM A BÍBLIA E O PÊNDULO

Vou lhe dar uma demonstração. Eu pego o pêndulo, a bíblia, vou lhe mostrar como faço: abro a bíblia. A pessoa fica do lado de lá da cadeira. A pessoa bota a mão aqui em cima da bíblia. As duas mãos. E eu boto as minhas mãos em cima da dela. Energizo. (Fez a demonstração comigo).

Meu pai (pronuncia-se o nome da pessoa) *está tocando o Teu corpo, Tua vida, Tua história, Teu poder, Teu senhoril. Tua Fraternidade. Meu pai do céu olha o que eu não pude dizer; o que eu não pude fazer; o que eu não pude observar.*

Penetra todas as artérias, todos os elementos mais fininhos dos nervos, todas as pequenas células. Meu pai do Céu. Em nome de Jesus conceda a cura a

fulana/o de tal. Com toda certeza que tua palavra penetre nele.

CANTO: Toca senhor, toca senhor, com teu amor! E nome de Jesus. Amém.

Após o ritual com a bíblia, a Irmã utiliza o óleo, bento pelo bispo na quinta-feira Santa. Para ela a oração atua diretamente nos chacras. Os chacras abrem-se com a oração. É importante a canalização e distribuição de energia. Receber e doar são dois lemas importantes nesse processo. Conforme esclarece a irmã, a técnica do uso das mãos é importante: a mão direita dá e a esquerda recebe.

A pessoa deve demonstrar que quer ficar boa. Porque para elas, a cura está dentro de nós! Como elas dizem:

Quando a pessoa tem uma fé fraca, chega em casa não consegue fazer os regimes. Principalmente quem tem pedra na vesícula. Pedra nos rins, então tem um regime mais exigente. Tem gente que não consegue fazer e volta. Diz que não conseguiu, eu animo, conto com a força de Deus. Eu digo conte com Deus você consegue os outros conseguem. Até que as pessoas conseguem. Tem uns que não conseguem e nem vêm mais aqui. (Tereza)

Qualquer momento é oportuno para se introduzir os conceitos de integração com a natureza. Com agricultores falam sobre o amor às plantas. Fala-se em conversar com as plantas; conversar com os animais; dizem que as pessoas precisam ser despertadas, porque a pessoa humana não é o centro da natureza.

Elas fazem analogias entre homens e natureza e os animais visando conscientizar que é preciso compreender que o homem

não é superior à natureza. Porém, é sempre lembrado que o Centro é Jesus. Ou seja: *cada um de nós deve ser como um educador, um cristão consciente; eu me assumo como um profeta, sacerdotisa, entendeu? Representante. Para dizer a verdade tem que ser encarnado no meio de tudo isso. Não posso matar. Não posso comer carne, peixe. Não sou cúmplice do destino.*

7 PODER DA ORAÇÃO

As orações conectam as pessoas com as forças divinas. São palavras e frases capazes de provocar emoções intensas naqueles que as compartilham (Mauss 1909). Nas sociedades ditas arcaicas, não há uma esfera da vida social onde a prece não tenha tido algum papel. No Centro, as Irmãs usam orações nas práticas de cura. Registrei alguns exemplos de oração que elas utilizam, das quais algumas formuladas por elas mesmas. Reza-se o terço em momento de grandes aflições. A cada mistério, segue-se uma invocação:

Oh! Maria Concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a vós. (Reza dez vezes essa jaculatória).

Por vossa Conceção Imaculada, ô Maria purificai o meu corpo santificai a minha alma. (Reza dez vezes essa jaculatória).

Vinde em meu Socorro, ó minha mãe poderosa. (dez vezes). Nossa Senhora do desterro a desterreis e não demoreis (dez vezes). Pensa no que quer desterrar. O esposo que está maltratando. Isso também é válido para doença espiritual, emocional, mental.

Aos vossos pés Senhora Minha, peço socorro, salve Rainha. (dez vezes).

8 PODER DA PALAVRA

Observamos que as irmãs estavam sempre se referindo à uma espécie de luta: Elas diziam: “lutar sempre; vencer, talvez, desistir jamais”! Para elas o poder da palavra é associado às palavras do evangelho: “Tudo posso naquele que me fortalece”. (Filipenses, 4.13).

“Usamos o poder da palavra para a restauração das células. Aquele que tem células cancerosas vai haver essa restauração de células”. As Irmãs afirmam que nosso limite consiste em não usar todo o poder da mente e, principalmente, não acreditar nele. Elas usam as palavras como “poder positivo”, “eu estou bem”, “eu estou ótimo”, “cada dia melhor”, “amanhã é quinta, melhor que ontem”.

Anote aí Isaias, 53.5. Todavia eram as nossas doenças que ele carregava. Eram as nossas dores que ele levava nas suas costas e nós achávamos que ele era um castigador, homem ferido por Deus e humilhado. Mas ele estava sendo traspassado por causa de nossas revoltas. Esmagado por nossos crimes e por suas feridas é que veio a cura para nós. Agora eu digo a você: Toda doença tem cura. Porque basta acreditar na ferida dele (Jesus) que a pessoa pode ser curada. Já me curaram. Eu com uma dor, sem poder me virar. Mas com as suas feridas, Jesus eu estou curada. E a dor? A dor são sintomas. Estou curada. Sem angústia, né? Aliás, não precisa nem você pedir cura. O senhor já curou todas as minhas feridas quando sofreu por mim. Eu estou curada no senhor. Agora não se fala disso na Igreja. Para que sofrer? “Pelas tuas feridas eu estou curada”. Jesus morreu foi crucificado por mim, para curar as

minhas feridas. Para salvar e curar é a mesma coisa. A raiz da palavra em hebraico, para curar e a mesmo para salvar.

Nos atendimentos do Centro o foco tem que ser a fé em Deus. “Deixar Deus agir”. Somos seres fracos, mas Deus é a força dos fracos. É preciso ter essa consciência. Somos apenas um instrumento e toda base vem da fé. “Fé é a pessoa acreditar. Vou te dar uma definição de fé que faz muito feliz: fé é a teimosia indomável do coração sem receios de sonhar com o impossível”. (Ir. Socorro).

Hoje veio uma senhora aqui para que eu atendesse a mãe dela. A mãe dela não podendo andar estava muito velhinha eu disse não traga não. Estava muito doente. Teve trombose, né? Eu disse não traga sua mãe não venha só você. Ela veio e trouxe a fotografia. Mas mesmo sem a fotografia eu atendo. Mas se ela me traz acho melhor. Mas eu faço direitinho pensando que é Deus que está cuidando daquela pessoa. Porque eu sou apenas um instrumento. E eu não me ligo assim muito não porque eu já acredito nisso. Que Deus é quem cuida da gente! (Irmã Tereza).

Porém, quem cura é Deus.

Eu podia ficar vaidosa com isto, mas eu vejo que é um dom que ele me deu para eu transmitir para as pessoas e cuidar das pessoas, quer dizer ele cuidando por meu intermédio. E ainda digo as pessoas, vocês ensinem as (romeiras) tomar o chá do marmeleiro que mata os vermes. Mas as pessoas lá não têm fé naquela pessoa que diz. Só quer vir. E dizem: eu dou graças a Deus e a senhora em segundo

lugar. Eu digo, não tem segundo lugar não. Eu sou instrumento de Deus. Vocês também são.
Porque na bíblia fala assim: *Que o demônio anda ao redor de nós como um leão que ruge, procurando a quem devorar*”

A oração tem um lugar privilegiado que indica seu “poder” no processo de cura. As irmãs ainda introduziam a prática de uso dos produtos da natureza, como o barro, a água, bem como a cromoterapia.

A religião ela não está separada da vida da gente. A fé ela não está separada da vida da gente. Não é na hora que a gente está rezando que a fé funciona não. Ela funciona cem por cento durante o dia todo. Porque a gente tem de cuidar da vida. (Ir. Tereza)
Uma prece não é apenas a efusão de uma alma, o grito de um sentimento. É o fragmento de uma religião. Nela ouve-se ressoar o eco de toda uma imensa sequência de fórmulas; é um trecho de uma literatura, é o produto do esforço, é o produto do esforço acumulado dos homens e das gerações. (MAUSS, 1909 P. 117)

A oração pode ser praticada por um indivíduo ou em grupo como ocorre com o *terço*. Uma mesma oração pode ser adaptada de acordo com a situação. Mesmo o *terço* é suscetível a adaptações. Em geral, as orações têm espaço para incluir o nome de alguém ou a súplica.

9 CONCLUSÃO

A cura holístico-religiosa das Irmãs curadoras e de sua equipe se esforça para pensar o doente na sua “totalidade”.

Remete-nos e enfatiza o “modelo tripartite” de corpo, mente e espírito como proposto por Thomas Csordas (2008). Este modelo reúne três tipos de cura: a cura física da doença corporal, a cura interior da perturbação e da doença emocional e a liberação dos efeitos adversos de demônios e espíritos malignos. É neste sentido que entendemos a presença do princípio holístico, praticado no Centro Bom Samaritano. O que distingue essas modalidades de cura da intervenção médico-hospitalar é o fato de sentir-se assistido e escutado. Fica implícito que o “paciente” precisa saber cuidar de sua parte, precisa entender e “querer” ficar bom. Nota-se além dos pré-requisitos da fé, os cuidados para com o corpo, cuidando da alimentação, o uso dos fitoterápicos, dentre outros.

Nos processos de cura, há acordos especiais e prévios que atuam como reguladores das relações e reciprocidades que possam se constituir entre curador e pacientes, podendo envolver a família e a comunidade, Deus e deuses, mortos, vivos. Parafraseando Mauss (1950) a dádiva entre homens é de alguma forma uma dádiva aos deuses. Nas narrativas das Irmãs há sempre a referência: fazemos nossa parte, mas, a pessoa precisa fazer a parte dela! Ela estabelece o compromisso de cumprir as regras em cuidar de si próprio.

A oração tem papel especial que indica seu “poder” no processo de cura. É importante entender que tanto a cura como a doença têm conotações culturais fortes. Morris (1998) descreve a possibilidade de “partilha cultural” a partir da doença. É necessário compreender, na sua relação com o contexto social, como a doença é definida, bem como as pessoas acham que é concebida.

A partir do problema físico são abordadas as outras esferas da vida doméstica-familiar, psicológica e espiritual. A escuta é também um exercício de assistência emocional da vida materna, conjugal e do perdão e encontro das pessoas consigo mesmo. Embora qualquer pessoa possa recorrer à cura holístico-religiosa, na maioria são as mulheres pobres, principalmente as rurais. Elas não participam de igual forma nas decisões e poder da esfera familiar, mas a elas são atribuídas as tarefas mais difíceis – que envolvem a harmonia na família e o funcionamento do núcleo familiar.

Os procedimentos de cura utilizados no Centro são híbridos. Se há um remédio para cada mal, há também males que precisam de vários remédios. Conforme demonstram os autores aqui referenciados, *as doenças tratadas nos ambientes religiosos se agrupam em ordens diferenciadas e, dependendo dessa ordem, se faz necessário o uso de uma ou mais técnicas no processo de cura.* No caso analisado, a crença a Nossa Senhora do Carmo pelos os católicos; ou a referência ao Dr. Bezerra de Menezes pelos os espíritas, como protetores da casa, confirmam a abertura da casa aos que dela precisam e apontam para a configuração de um campo fértil para o sincretismo religioso. Em relação às técnicas utilizadas, seja o procedimento da escuta, o uso do chá, a referência às orações ou às palavras de poder, atuam no sentido de provocar nas pessoas a responsabilidade por sua parte no tratamento e crença de que a cura de seus problemas começa dentro de cada um. É uma atitude que introduz o resgate da autoestima, a descoberta de potencial e a crença na recuperação, enquanto mantêm o elo de ligação entre ministrante e pacientes e

destes com as forças divinas. Como elas dizem: “lutar sempre; vencer talvez, desistir jamais”.

As mulheres rurais, por estarem até certo ponto à margem das políticas públicas e programas sociais, tornam-se mais vulneráveis diante de certos problemas que afetam suas vidas. Para esta categoria, as alternativas oferecidas pelos *espaços de cura* têm alta relevância e significado. Do ponto de vista das mulheres ministrantes da cura, suas trajetórias mantêm vivos os aspectos da militância enfatizada ainda na Teologia da Libertação. As trajetórias dessas Irmãs, mesmo que distintas, se cruzam e se encontram pela opção que compartilham.

Há alguns desafios relativos à continuidade da experiência. A transformação do Centro Bom Samaritano numa associação e o investimento na formação de novos ministros são passos para este trabalho seguir adiante e para manter acesa a chama da esperança.

10 REFERÊNCIAS

CSORDAS, T. **Corpo, Significado, Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

LOBO, Elisabeth Souza. **A Classe Operária tem dois sexos**. Trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

MAUÉS, Raimundo Heraldo; SANTOS, Kátia Bárbara; SANTOS, Marinéa Carvalho. Em Busca da Cura: Ministros e “Doentes” na Renovação Carismática. In: **Humanitas. Religiosidade e Cura**. Vol.18. No. 1. Belém: UFPA, 2002.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Algumas Técnicas Corporais Na Renovação Católica**. Texto apresentado na IX jornada sobre

alternativas religiosas na América Latina. Rio de Janeiro: 21 a 24 de setembro, 2000.

MAUSS, Marcel. A prece (1909). In: **Oeuvres**. Ed. Cit. Liv. I, v.I, p.357-414. (Introdução definitivamente acabada de tese inconclusa). Trad. por Regina Lucia de Moraes Morel.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENEZES, Marilda Aparecida de. O Cotidiano Camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James. C. Scott. In **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**. Vol. 21, nº 01- Janeiro a Junho de 2002.

MENEZES, Marilda Aparecida de. O Cotidiano Camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James. C. Scott. In **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**. Vol. 21, nº 01- Janeiro a Junho de 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Representações de Cura no Catolicismo Popular. In: ALVES, Paulo César; MINAYO Maria Cecília de Souza (Orgs). **Saúde e Doença. Um olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

MORRIS, David B. **Doença e cultura na era pós-moderna**. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

OOSTERHOUT, Maria da Conceição M. Cardoso van. A Cura pela Fé: Crenças, Saberes, Práticas e Poderes no Mundo Rural do Nordeste Brasileiro. PPGS-UFPE, 2010.

OOSTERHOUT. Concepções e Práticas de Cura no Mundo Rural: a fé como âncora, histórias, sofrimentos, curas, obrigações e devoções. Trabalho apresentada ao VIII Congresso Latino-americano de Sociologia Rural, Porto de Galinhas, 2010.

SCOTT, James C. Formas Cotidianas da Resistência Camponesa. In: **Raízes. Revista de Ciências Sociais e Econômicas** Vol.21, nº 01- janeiro a junho de 2002.

(SOBRE)VIVÊNCIAS TRANS: ASSEVERAMENTO DA VULNERABILIDADE SOCIAL E DO CERCEAMENTO DE DIREITOS DE TRAVESTIS, TRANSEXUAIS E TRANSGÊNEROS FRENTE À PANDEMIA DA COVID-19

*Damião Ferreira da Silva Neto
Emilly Mel Fernandes
João Lucas do Nascimento Neto
Rebecka de França*

1 INTRODUÇÃO

Desde que a humanidade começou a escrever sua história e retratar sua evolução, inúmeros grupos a ela pertencentes, contemporaneamente nominados como minorias sociais, vivenciaram o repúdio e o distanciamento da vivência dos avanços, esse repúdio se torna determinante para inauguração e consolidação do sistema de classes. Historicamente, esses setores, ao longo de décadas, vêm lutando por visibilidade, liberdade de expressão e por direitos igualitários. Com o novo Coronavírus, que desencadeou na pandemia da Covid-19, um dos grupos minoritários, vêm sofrendo as consequências da invisibilidade. É o caso de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, gêneros *queer*, intersexuais e assexuais. Essa comunidade que historicamente é atacada, seja por agendas políticas de direita, neoliberais e neo-fascista, a fim de produzir legislações para implantações de supostas “curas gays”, anti-casamento igualitário, ou por religiosos extremistas e conservadores, declaradamente contra o aborto legal e direito ao simples uso do banheiro conforme a identidade de gênero, sofrem ainda o vilipêndio do agravamento da desigualdade diante da pandemia, do desemprego e da violência

institucional dos aparatos de polícia direcionada aos LGBTI+ (FORTES; APOLINÁRIO, 2019).

Nessa comunidade, com sujeitos e sujeitas tão diversos, ainda assim, como afirmam Alves e Pereira (2020), durante a crise sanitária, os números de violência continuam entre os maiores do mundo, sobretudo em uma população ainda mais invisibilizada; travestis; transexuais (homens trans e mulheres transexuais) e transgêneros. Pessoas, que representam o “TI+” da sigla LGBTI+, vivem isolados da sociedade antes mesmo da pandemia. São expulsas de seus lares, da escola, e nem chegam nos empregos ditos formais, em ampla maioria, muitas vezes buscando na prostituição um meio para sobrevivência. Algo que de certo modo, produz a obrigação de terem que, sozinhas, descobrirem as dores e os prazeres de ser quem são (BENEDETTI, 2005).

Ainda assim, desde que a homossexualidade foi retirada do rol de doenças da Organização Mundial de Saúde - OMS, majoritariamente pessoas cisgêneros da sigla, se dedicam à luta pelo “Direito de Amar”, enquanto as travestis, transexuais e transgêneros continuam uma luta pelo simples direito civil de ter um nome, de ser reconhecidos e reconhecidas e de existir. Segundo Aran et al (2009):

[...] o transexualismo continua a ser visto como uma síndrome, identificada pelo Transtorno de Identidade de Gênero – TIG, considerado um estado psicológico no qual a identidade de gênero está em desacordo com o sexo biológico e em que existe uma pulsão psicológica de pertencer ao sexo oposto ao genético, sempre acompanhada de um desejo obsessivo de libertar-se de sua genitália para adquirir a do sexo oposto. (ARAN et al, 2009, P. 1114)

De encontro com o que afirmam os autores, a transexualidade foi retirada do rol de doenças da OMS em 2018, 28 anos após a homossexualidade ter sido removida do mesmo rol. Esse fato revela o descompasso histórico da pauta “LGB”, em suma, formada por pessoas cisgêneros, em detrimento da “TI+”, que é extremamente invisibilizada fora e dentro da comunidade pelo *cistema* em que, segundo Kaas (2013):

o termo *cistema*, em detrimento de sistema, a partir da noção de cisnormatividade, que impõe ao sistema capitalista normas referentes à cisgeneridade (identidade de gênero de quem não é trans, ou seja, de quem se identifica com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer), normas que, por sua vez, integram os processos de exploração e as opressões sobre os corpos, especialmente os trans. (KAAS, 2013, S/P)

Pessoas transexuais ao longo de suas vidas, renunciam às escolas por não terem suas identidades de gêneros reconhecidas e seus nomes sociais respeitados (NOGUEIRA et al, 2016). Como consequência não conseguem se inserir ao mercado de trabalho por não terem, muitas vezes, nem mesmo o ensino básico, ou mesmo quando conseguem títulos acadêmicos, são vetadas pelo próprio preconceito e discriminação existentes na sociedade, tendo a prostituição como uma das únicas alternativas.

Apesar de, no imaginário social, prevalecer a ideia de que o trabalho sexual pode dar um alto valor em dinheiro, a realidade de muitas e muitos é bem diferente. Quando uma trabalhadora sexual cobra determinado valor, é refutada com uma contraproposta menor, para que seja feito um abatimento do valor

inicial, conforme traz Ferreira (2009). A travesti/transsexual muitas vezes desvalidada e sem dinheiro para pagar seu aluguel, que geralmente se trata da diária na casa em que está tendo ainda despesas com transporte, gás, alimentação e uma série de contas, na maioria das vezes aceita as condições do cliente.

O aspecto justificativo deste trabalho se embasa na necessidade de retirar este tema das indagações casuais e mostrar sua realidade. Por compreender que o alertar dessas situações traz positivos resultados para o fortalecimento de ações sociais voltadas para este público, e que este apresenta indicadores excelentes, quando está relacionado à preservação; conservação da integridade dessas pessoas; busca por direitos iguais e de proteção social. Deixando espaço para buscar evidências científicas que mostrem os impactos, voltados a este público, ocasionados por uma pandemia.

Desta maneira, deve-se considerar ainda a importância e necessidade de estudos que auxiliem no entendimento deste tema. Se fazendo primordial uma revisão sistemática e a apresentação de dados que venham trazer a junção dos principais estudos voltados à área, bem como, possibilitar o uso deste estudo para indivíduos que desejam aprimorar seus conhecimentos e, quem sabe, desenvolver ações a partir dos dados e revisões deste trabalho.

Diante do exposto, objetivou-se, de maneira geral, entender a forma como a pandemia causada pela Covid-19, afeta diferentemente travestis, transexuais e transgêneros em situações mais vulneráveis dentro da comunidade LGBTI+.

2 METODOLOGIA

A proposta inicial deste trabalho, consiste em uma revisão bibliográfica sistemática da literatura, que envolve trabalhos publicados a respeito das vivências transexuais: asseveramento da vulnerabilidade social e do cerceamento de direitos de travestis, transexuais e transgêneros frente à pandemia da Covid-19.

Foram rastreados artigos que tenham as palavras-chave pesquisadas no título ou resumo nas bases de dados eletrônicas, jornais e sites governamentais: Scientific Electronic Library On Line – SciELO, Tribuna do Norte, entre outros. Utilizando-se dos seguintes descritores na busca: “direitos LGBTI+”, “pandemia e transgênero”, “vulnerabilidade de travestis, transexuais e transgêneros”,

Em seguida foram selecionados os manuscritos que se encaixaram nos seguintes critérios de inclusão: o tipo de estudo (ensaios) e estudos que abordassem as vivências transexuais: asseveramento da vulnerabilidade social e do cerceamento de direitos de travestis, transexuais e transgêneros frente à pandemia da Covid-19, importância, contraindicações, entre outros.

Logo, após a análise dos trabalhos e conteúdos pré-selecionados, serão selecionados trabalhos de acordo com critérios usuais na área científica, se destacando por serem de plataforma com boas indicações e de impacto na área, levando em consideração os termos discutidos e os autores mais comuns.

3 A PANDEMIA E A PARALISAÇÃO DOS SERVIÇOS PÚBLICOS

É necessário, antes de tudo, fazer um recorte dentro do próprio movimento, sendo imprescindível perceber a pluralidade da comunidade LGBTI+, ou seja, é preciso apontar os atravessamentos variados que fazem parte dessa comunidade. É necessário rememorar que muitos gays e lésbicas conseguem se inserir devido a sua cisgeneridade e às vezes, podem facultar falar ou não sobre suas sexualidades nos locais de trabalho formal. Por outro lado, a população “T”, se quer tem trabalho formal, ou podem facultar esconder suas identidades. São incapazes de escapar do sentimento que as pessoas expressam ao expor seus preconceitos, violências verbais e físicas, muitas vezes seguida de morte. Em descompasso com o que lideranças homossexuais-cisgêneras, que no passado afirmavam que a vulnerabilidade e a violência sofrida pelo segmento LGBTI+, seriam homogêneas, vendo um falsa “homogeneidade” em uma comunidade que luta pelo reconhecimento da sua própria diversidade (OLIVEIRA; DE CARVALHO; DE JESUS, 2020).

Quando um indivíduo cisgênero é questionado sobre sua convivência com pessoas transgêneros, nos espaços de educação, de trabalho ou de poder na sociedade, as respostas costumam ser irrisórias. Para essas pessoas a luta por reconhecimento e direitos, é a luta pela vida, é necessário reafirmar o que apontava a Professora Leilane Assunção, sobre ser travesti no Brasil: "Quando a gente é trans, a militância não é uma opção. É um imperativo ético sobre as nossas vidas: ou a gente luta ou a gente morre. E mesmo lutando a gente morre" (SILVA; SOUZA, 2017).

Com a pandemia causada pelo Covid-19, que segundo Alves e Pereira (2020) afeta tanto à saúde, quanto às relações de trabalho de pessoas LGBTI+, a prostituição, atividade laboral que majoritariamente uma travesti consegue para sobreviver e já não lhe garantia segurança, hoje se torna inviável e mais perigoso, visto que as pessoas que outrora as procuravam, não estão indo até os pontos e nem aos seus domicílios, tementes ao possível contágio com o vírus, deixando essa população ainda mais vulnerável e sem renda. Sem ajuda e somada à exclusão do meio familiar, uma travesti só pode contar com outra - mesmo que muitas vezes, essa ajuda fique impossibilitada, pois ambas estão vivendo a mesma dificuldade financeira, sem alimentação e sem contar com a sensibilidade do restante da sociedade.

Observando e vivenciando esse abandono social herdado pelas travestis e transexuais, ainda se faz necessário apontar o fechamento dos ambulatórios TTs, compreendidos como espaços destinados a hormonioterapia e acompanhamento na esfera da saúde para pessoas Travestis e Transexuais (ROCON et al., 2018). Único local específico, público e institucionalizado de acompanhamento para essa população conseguir ter acesso a psiquiatras, psicólogos, endocrinologistas, ginecologistas e demais profissionais que integram uma equipe multidisciplinar de acompanhamento a essa população. Por esse ângulo, tal questão fica mais evidente em uma matéria do jornal “Tribuna do Norte”, escrita pela repórter Mariana Ceci e publicada em 04 de março do ano corrente:

Excluídas do mercado de trabalho formal e sem acesso à maior parte das políticas públicas sociais, impactos do

coronavírus são ainda mais sentidos por travestis e transexuais. Em natal, organizações não governamentais voltadas à causa LGBT iniciaram um cadastro com o objetivo de coletar dados sobre idosos pertencentes a esses grupos, a fim de arrecadar doações e prestar alguma assistência. Em menos de 24 horas, 37 inscrições foram recebidas, de pessoas dos 20 aos 60 anos, que relatam que o isolamento social já é uma realidade, para muitas há anos, sendo um dos efeitos do preconceito contra essa parcela da população. Com a pandemia, o isolamento social e a invisibilidade passam a andar aliados ao aumento da vulnerabilidade social e muitas temem não conseguir pagar as contas e se alimentar. (TRIBUNA DO NORTE, 2020).

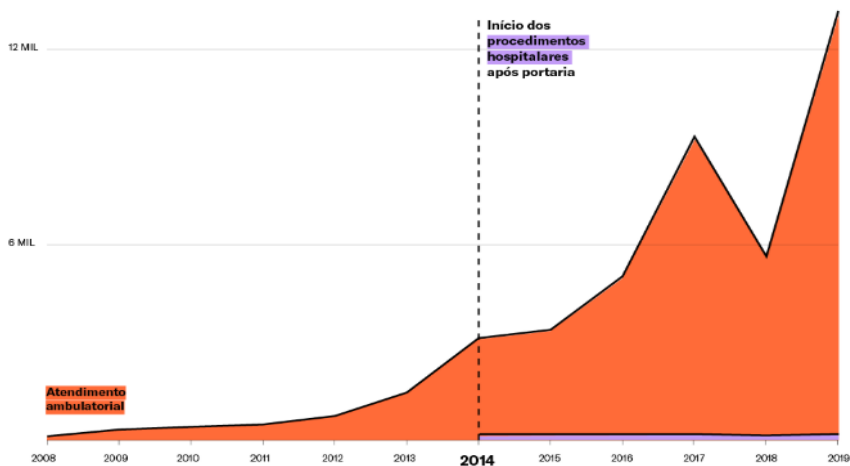
Por estar se referindo a uma população que já luta sob toda as circunstâncias pela sobrevivência e pelo direito de ter o domínio sobre seus corpos, é inaceitável que se retire a única forma de se ter acesso a seus medicamentos e acompanhamentos.

É importante frisar a inauguração do Ambulatório Estadual do Rio Grande do Norte, em homenagem a Murilo Gonçalves, jovem homem transexual, que cometeu suicídio em janeiro de 2020, na cidade de Pau dos Ferros-RN. O espaço foi lançado perto do dia nacional da visibilidade transexual (29 de janeiro) no dia 31 de janeiro de 2020, mas funcionou apenas alguns meses, suas atividades foram paralisadas no final de março devido à pandemia. Pessoas transexuais, que marcaram um agendamento ficaram na expectativa e as que já eram atendidas foram colocadas em espera. Não muito diferente do Rio Grande do Norte, é possível encontrar relatos em todo Brasil, de quem interrompeu suas hormonioterapias, como, por exemplo, em São Paulo:

Minha prioridade nessa pandemia é manter o meu hormônio.” A angústia vem do DJ e dançarino Aru Macedo, de 23 anos. Recém-chegado à capital paulista, ele não conseguiu se cadastrar em um ambulatório da cidade para manter o tratamento hormonal em sua nova casa. Com o avanço do novo Coronavírus, Macedo reviveu um problema já conhecido para homens e mulheres transgênero: o distanciamento entre o sistema de saúde e os corpos trans. A preocupação do DJ é a mesma de outras pessoas transgênero ouvidas nesta reportagem: o medo dos efeitos da suspensão do tratamento hormonal agora se soma ao medo de serem contaminados pelo vírus. Este é também o caso de Marina Mathey, artista de 27 anos, moradora do Grajaú, na zona sul de São Paulo. A travesti, como se identifica, começou o tratamento hormonal pelo Sistema Único de Saúde (SUS) em meados de 2019. Mas o avanço da covid-19 interrompeu seu tratamento. Após mudar de unidade de saúde, pouco antes do início do isolamento social, Mathey não conseguiu ir além da primeira consulta. Ela ainda tem mais uma receita dos hormônios necessários, mas teme sair às ruas e comprar o medicamento, por medo da contaminação. (GÊNERO e NÚMERO, 2020).

Como abordado anteriormente, a população de transexuais foi imensamente afetada pelos atendimentos nos ambulatórios por todo o Brasil. Porém, quando se fala do acesso à cirurgia de redesignação sexual, o contexto é extremamente surpreendente. O portal do Ministério da Saúde aponta que essa cirurgia, que já foi de apenas 4 (quatro) por ano, aumentou imensamente ao longo da criação de sua portaria em 2013, como aponta o DATASUS (2019):

Figura 01: Cirurgias do processo transexualizador do SUS



Fonte: DATASUS (2019)

Apesar da Portaria nº 2.803, de 19 de novembro de 2013 do SUS, que estabelece e marca o início as cirurgias de redesignação sexual para as pessoas transexuais no Brasil, aponta no gráfico anterior um possível aumento dessas intervenções, sabe-se que essa curva se achatará em 2020. Diferentemente da curva que calcula os números de casos do Coronavírus no país, a maioria dos ambulatórios pelo país sofreram adiamentos temporários de suas atividades. Portanto, conseqüentemente, até uma oclusão final se a economia dos estados não se restabelecer.

Concretizando, assim, algo que essa população mencionada descreve sempre, “as políticas para Travestis e Transexuais são as mais difíceis de ser incluídas e executadas em suas localidades

espaciais e são as primeiras a se extinguir quando se passa por algo que estremece a economia” (REDE TRANS, 2019).

4 IMPACTOS DA PARALISAÇÃO DO ACESSO AOS SERVIÇOS PÚBLICOS NA PANDEMIA

Com a necessidade de suprir a ausência do poder público, as instituições do terceiro setor da economia assumem o dever estatal, com o intuito de possibilitar que a população trans ultrapasse os desafios de sobreviver à pandemia da Covid-19. Visando essas ações, afiliadas da Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil – REDE TRANS BRASIL, empreenderam campanhas locais, em suas respectivos unidades federativas, fazendo com que essa população conseguisse vivenciar a pandemia com um pouco mais de assistência. A seguir, apresentar-se-á um quadro com a distribuição das afiliadas da instituição mencionada anteriormente pelo Brasil, que atuam na garantia dos direitos mínimos da população trans no país.

Quadro 01: afiliadas Rede Trans Brasil

	INSTITUIÇÃO	ESTADO
1	Natrape	Pernambuco
2	Astra SE	Sergipe
3	Astral GO	Goiás
4	Atrac	Acre
5	Atrato	Tocantins
6	Attransparência	Rio Grande do Norte
7	Dignidade	Paraná

8	Estrela Guia	Santa Catarina
9	GPTRANS	Piauí
10	Grupo Comocil	Rondônia
11	Grupo Conexão G	Rio de Janeiro
12	Grupo Esperança	Paraná
13	Igualdade	Rio Grande do Sul
14	Rede paraense de pessoas trans	Pará
15	Transgrupo Marcela Prado	Paraná

Fonte: Rede Trans Brasil 2020

A ilustração acima constrói uma imagem de norte a sul do país, que infere à perseverança de instituições em “abraçar a causa”, conduzindo a uma reflexão sobre quando se percebe que algumas lideranças do movimento LGBTI+ e do restante da sociedade civil, discordam de que as pessoas transexuais não estão vulneráveis e que todo o segmento segue prejudicado na mesma proporção.

Auxiliar com igualdade é diferente de auxiliar com equidade. Doar uma cesta para uma pessoa transgênero, que não tem vínculo empregatício formal, tem um peso diferente de doar para uma pessoa cisgênero gay/lésbica/bissexual/heterossexual, que recebe o mesmo, mas conta com geladeira, água encanada, saneamento básico na sua rua e uma moradia digna. Na maioria das vezes, as pessoas transexuais irão apenas contar exclusivamente com a cesta ou apoio pontual de quem dela se recordar, o que gera sentimento de solidão e vários problemas psicossociais, de acordo com Oliveira et al (2020) “Um aspecto que dificulta o mapeamento das condições psicossociais que afligem a comuni-

dade LGBTI+ diz respeito ao fato de que estamos tratando de uma comunidade cujas informações oficiais são subnotificadas.”

5 OS AVANÇOS LENTOS E TARDIOS DOS DIREITOS LGBTI+ NO BRASIL E A PARALISAÇÃO COM O CONSERVADORISMO

Os Tratados e legislações internacionais, tanto junto à Organização dos Estados Americanos (OEA) quanto junto à ONU, bem como a Carta Magna Brasileira, visam garantir direitos a todos sem distinção, porém na prática, há uma profunda contradição quando observamos a realidade de travestis, transexuais e transgêneros. O pacto de São José da Costa Rica, o qual o Brasil é signatário, que objetiva proteger os direitos humanos, bem como outros tratados específicos estabelece garantias que as nações signatárias devem oferecer aos seus cidadãos, como o direito à vida; à integridade pessoal; à liberdade. Esses direitos são reiterados na Constituição como direitos sociais à saúde; à educação; à alimentação; ao trabalho; à moradia; ao lazer; à segurança; à previdência social; à proteção; à maternidade e à infância; a assistência aos desamparados.

Essas garantias que as leis e normas visam oferecer, chegam na população LGBTI+, que vinham juntos ainda que de forma extremamente desigual, avançando lentamente desde 2002. Mas a população “TI+” ainda hoje é privada de direitos básicos, pois não há como falar em educação e proteção à infância, para uma população que se quer chegar à escola e não há política pública para sua permanência quando se chega. De segurança, alimentação, trabalho e previdência social, para quem depende

dos perigos rua para sobreviver, não estar no trabalho formal para se aposentar e tem na prostituição como único meio de subsistência, todas essas já graves violações ainda potencializadas por uma pandemia e avanços de agendas conservadoras no Brasil, que desde 2016, abruptamente interrompem o processo de reconhecimento de direitos através da ascensão do regime de Michel Elias Temer, “coroadada” com a chegada do Bolsonarismo (OLIVEIRA; DE CARVALHO; DE JESUS, 2020).

5.1 DESEMPREGO E TRABALHO DAS ONGS NO AMPARO E NA LUTA POR POLÍTICAS PÚBLICAS

Uma pesquisa lançada em 2016, visou de obter dados das pessoas transexuais potiguaras. Oliveira (2016) traçou uma pesquisa pautada no grau de escolaridade, empregabilidade e inserção no mercado de trabalho de pessoas transgêneros em Natal, chegando aos seguintes dados:

A pesquisa evidenciou que, entre as 8 (oito) entrevistadas, 37,50% das travestis realizavam trabalhos formais, o que não significa, porém, que, de modo geral, exista uma grande inserção delas nessa modalidade de contrato. A representatividade, presente na pesquisa, foram intencionalmente escolhida para apresentar as dificuldades que enfrentam nessas ocupações, mesmo em condições de contrato formal. A pesquisa também revelou que 12,50% das entrevistadas atuavam na informalidade; a mesma proporção exercia atividades autônomas (que também fazem parte da informalidade), e 37,50% se encontravam desempregadas, no momento da pesquisa (OLIVEIRA, 2016, p. 111).

Quando esta população não está em subempregos, está desempregada, consequências da expulsão de suas casas e o contato precoce com substâncias tóxicas. Então, como muitas vezes são invisibilizadas, não acessam às políticas públicas. Tendo todo esse histórico, as ONGs de transexuais do RN entraram em campanhas que vislumbravam conseguir doações para essas populações.

Deixaram canais abertos para que as pessoas doassem nas suas sedes e até por contas bancárias, uma delas a ATREVIDA-RN, chegou a ganhar 10.000 reais em um projeto com a PACT BRASIL, para executar ações em prol das Travestis e Transexuais do Rio Grande do Norte, prefeitura de Natal e Governo do Estado também apoiaram essas ações sociais nas terras Potiguares, expondo a necessidade de construção de redes mais solidárias, mas também a emergência de pensarmos políticas públicas reais e concretas.

A ATTRANSPARÊNCIA, Organização Não Governamental que luta pela vida de transgêneros e que tem um amplo histórico de lutas na cidade do Natal, em meio a pandemia se tornou mais necessária ainda às pessoas assiste. Segundo sua coordenadora XXXXXX XX XXXXX “A ATTRANSPARÊNCIA distribuiu mais de 500 cestas básicas, para mais de 500 Jéssicas, nós ajudamos milhares de Jéssicas todos os dias. E elas estão nas periferias, nas comunidades, estão com seus salões de cabeleireiro fechados e estão sem poder ir à rua ganhar o seu dinheiro” em referência à Jessica Piovani, mulher transexual que deixou sua terra natal, em virtude do assassinato de sua irmã e mulher transexual, Luana Piovani.

O caso ganhou notoriedade, após a ONG paulista EXISTIMOS, ter gravado o vídeo de Jéssica, que se encontrava em situação de rua. No vídeo ela relata, que foi embora do Rio Grande do Norte após o assassinato da irmã, ainda hoje impune, que perdeu seu salão na pandemia e chorando fala “Um dia eu vou te buscar mãe, eu não te abandonei não mãe, é pra não me matarem”.

Como assevera a coordenadora da ATTRANSPARÊNCIA, iguais Jéssica, existem milhares no Brasil e no mundo, nos subempregos, longe de seus lares, sem o mínimo de direitos, abaixo da linha da pobreza, expostas às violências do *cistema* capitalista, transfóbico, logo, as ONGs se fazem tão necessárias. Sem a mobilização as associações das próprias pessoas transexuais a situação seria ainda mais calamitosa. Portanto, destaca-se a relevância dos movimentos sociais que lutam pela garantia dos direitos da população LGBTI+. Graças a esse tensionamento constante que brechas se abrem para que pessoas, associações e instituições se pronunciem e denunciem o que ocorre contra a comunidade (OLIVEIRA; DE CARVALHO; DE JESUS, 2020).

Figura 02: mapa da distribuição de cestas básicas por bairro e região metropolitana da cidade do Natal



Fonte: ATRANSPARÊNCIA (2020)

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com a pesquisa realizada e a apresentação dos resultados, o trabalho permite concluir que a pandemia revelou mais ainda ao mundo a face de um país desigual. O Brasil possuidor de

dimensões continentais, uma das maiores economias mundiais, e de população de 210 milhões de brasileiros, desde de 2016 com a implantação de agendas neoliberais e conservadoras, vem vendo sua desigualdade aumentar após anos de diminuição, um Sistema Único de Saúde cada vez mais enfraquecido com a implantação da Emenda Constitucional 95, que diminuiu consideravelmente o investimento em saúde e em outras áreas, em uma pandemia atinge populações desiguais de forma desigual.

Para além das inúmeras dificuldades já enfrentadas por essa comunidade, a violência, os números altíssimos de mortes e o desemprego, o novo Coronavírus que escancarou a desigualdade no Brasil, parece não ter causado comoção na sociedade civil em torno da vulnerabilidade já vivida pela comunidade LGBTI+, sobretudo vivida pelas pessoas transexuais. Assim, fazendo com que as Organizações Não Governamentais tomem para si a incumbência de tentar minimizar os impactos sofridos e a ausência do poder público.

Os direitos sociais conquistados no Brasil chegam na mesma comunidade em descompasso. As garantias conquistadas estão fundamentadas em acordos e tratados internacionais, os quais o Brasil é signatário, pois o que foi conquistado praticamente não decorre de legislação própria, mas sim de representações das ONGs, junto à Justiça, a exemplo do casamento civil, da doação de sangue e da decisão de Juizado de Violência Doméstica Contra a Mulher de Arapiraca (AL), decidiu que a Lei Maria da Penha pode ser aplicada em casos de agressão contra mulheres trans.

As pessoas travestis, transexuais e transgêneros, precisam de políticas públicas efetivas nas suas vidas, nos momentos de crise e fora deles. A assistência social se faz necessária, mas como afirma Érica Malunguinho, é necessário perceber essa população não só receptora de políticas públicas, mas escreventes dela.

Artigo em memória às mortes das militantes trans que morreram em 2020 vítimas da COVID 19 ou outras comorbidades:

- Fernanda Benvenutty PB
- Thina Rodrigues – CE
- Agatha Lima SP
- Brunna Valin – SP
- Amanda Marfree – SP

7 REFERÊNCIAS

ALVES L. F.; PEREIRA F. F. S., **A necessidade de políticas públicas de trabalho específicas para a comunidade lgbti+ durante a pandemia.** Revista da Seção Judiciária do Rio de Janeiro, [S.l.], v. 24, n. 48, p. 106-129, jul. 2020. ISSN 2177-8337. Disponível em: <<http://177.223.208.8/index.php/revistasjrj/article/view/355>>. Acesso em: 19 jul. 2020

ARAN, Márcia; MURTA, Daniela e LIONÇO, Tatiana. **Transexualidade e saúde pública no Brasil.** Cienc. Saúde coletiva. V14, n.4. p.1141-1149, jul/ago.2009. in http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141381232009000400020&lng=pt&nrm=iso, acessado em 19 jun. 2013.

BENEDETTI, M.R. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis.** Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BRASIL. **Constituição (1988). Constituição** da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado **Federal**: Centro Gráfico, 1988, 11 p.

BRASIL. **PORTARIA Nº 2.803.** Ministério da Saúde. Redefine e amplia o Processo Transsexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). 9 de novembro de 2013.

DATASUS. **Cirurgias do processo transsexualizador do SUS.** 2019. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802016000200260. Acesso em: 08 de julho de 2020.

FORTES, L; APOLINÁRIO A. **Gênero e sexualidade: educação em Direitos Humanos e conservadorismo no Brasil.** In: Comunicación, sociedad y derechos humanos. Egregius, 2019. p. 49-70.

GÊNERO E NÚMERO. **Isolamento social limita acesso de população a tratamento transsexualizador no SUS.** 2020. Disponível em: <http://www.generonumero.media/isolamento-acesso-trans-saude/>. Acesso em: 07 de julho de 2020.

KAAS, H. **O que é e porque precisamos do transfeminismo.** In: SAKAMOTO, L.; KUBIK MANO, M. (Org.). A quem pertence o corpo da mulher? Reportagense ensaios. São Paulo: Repórter Brasil. 2013. p. 103-112.

NOGUEIRA. S. B. XXXXXX X.. ARAÚJO, M. C. C.. **A Importância do uso do nome social no exame nacional do ensino médio – ENEM.** Revista Geoconexões. V-2.2016. pg 21-25. Edição on line. 2016.

OLIVEIRA, F. A. G.; CARVALHO, H. R.; JESUS, J. G. **LGBTI+ em tempos de pandemia da covid-19.** diversitates International Journal, [S.l.], v. 12, n. 1, p. 61 - 96, jun. 2020. ISSN 1984-5073. Disponível em: <<http://diversitates.uff.br/index.php/1diversitates->

uff1/article/view/313/179>. Acesso em: 19 jul. 2020.

OLIVEIRA, Tibério Lima. "**Meu corpo, um campo de batalha**": a **inserção precária das Travestis no mundo do trabalho em tempos de crise capital**. 2016. Dissertação de Mestrado. Brasil.

REDE TRANS BRASIL - REDE NACIONAL DE PESSOAS TRANS DO BRASIL. **A Exclusão das Identidades e das Existências de Pessoas Trans** – da Morte Social à Morte Física – Monitoramento: Assassinatos e Violações de Direitos Humanos de Pessoas Trans no Brasil – Dossiê, 2019.

ROCON, P. C.; DA SILVA, A. I.; SODRÉ, F. **Diversidade de gênero e Sistema Único de Saúde**: uma problematização sobre o processo transexualizador. *SERSocial*, v. 20, n. 43, p. 432-448, 13 nov. 2018.

SILVA, G. W. S.; MEIRA, K. C.; AZEVEDO, D. M.; SENA, R. C. F; LINS, S. L. F.; Dantas, E. S. O.; Miranda, F.A.N. **Fatores associados à ideia suicida entre travestis e transexuais assistidas por organizações não governamentais...** Disponível em:
<http://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/fatores-associados-a-ideacao-suicida-entre-travestis-e-transexuais-assistidas-por-organizacoes-nao-governamentais/17489?id=17489>.

SILVA, L. A. **Quando a gente é trans ou a gente luta ou a gente morre**. Entrevista concedida a Jéssica Petrovna. *Lide Jornal*: 11 dez. 2018. Disponível em:
<https://lidejornal.wordpress.com/2017/12/11/quando-a-gente-e-trans-ou-a-gente-luta-ou-a-gente>. Acesso 16 nov. 2018.

SILVA, L. A. de. SOUZA, E. M. F.. **A Epistemologia Do Barraco**: uma breve história do movimento LGBTI em geral. *Inter-Legere – Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN Natal RN*, ISSN 1982-1662, nº 21, jul./dez. de 2017

TRIBUNA DO NORTE. **População Trans em Natal sofre efeitos da**

Covid-19 e pede doações. 2020. Disponível em:<http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/populaa-a-o-trans-em-natal-sofre-efeitos-da-covid-19-e-pede-doa-a-es/476564>. Acesso 05 de julho de 2020.

A PAISAGEM MEMORIALISTA SEXO-GÊNERO DISSIDENTE E SUAS FRONTEIRAS COLONIAIS

Sérgio Pessoa Ferro

1 INTRODUÇÃO

A memória deslocada, apreendida pela matriz cis-heteronormativa de nossa cultura, não guarda as lembranças de nossas resistências. Sem passado, as gerações que cresceram na fase de conquista de direitos podem se esquecer das lutas dos movimentos sociais pela diversidade, caindo na ilusão mercantil do reconhecimento das identidades divergentes, ou converter-se à ameaça conservadora.

A educação, os cuidados com a saúde, o trabalho, o arranjo familiar, os relacionamentos afetivos, a luta por direitos, todo um estilo de vida representado como se a heterossexualidade, cisgenereidade e branquitude fossem dados compulsórios. No Brasil, fora dos papéis de gênero e sexuais distribuídos pela imagem da casa grande e da senzala, parece não ser possível sobreviver.

Assim, pretendemos entrecortar o conceito de memória com os problemas de gênero, sexualidade, raça e território, inventando ferramentas para repensar a história da comunidade sexo-gênero dissidente brasileira. Para tanto, realizaremos uma revisão bibliográfica, fundamentada em estudos sobre a Memória Coletiva, Nova Geografia Cultural e Teoria Queer, em seus deslocamentos ao Sul do Equador.

2 ESCRITA, CONSCIÊNCIA E MEMÓRIA

Acerca dos escritos da memória, nossa perspectiva teórica parte de Maurice Halbwachs, em sua obra, *A memória coletiva*, na qual se contrapõe à visão de Henri Bergson, divulgada em seu livro *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Num profundo reexame da natureza das memórias, Maurice Halbwachs (1990) assinalaria o caráter de construto social e coletivo das recordações, se opondo, assim, à concepção de Bergson (1990), em que a memória seria armazenada de forma natural e espontânea.

O pensamento de Halbwachs continua hodierno, como demonstra a atualização do filósofo Paul Ricoeur. Em suas ponderações sobre os modos de produção da memória, condensadas no livro, *A memória, a história e o esquecimento* (2007), o autor endossa a visão de Halbwachs ao acentuar o caráter coletivo, cultural e social da memória:

Deve-se a Maurice Halbwachs a audaciosa decisão de pensamento que consiste em atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva que ele chama de grupo ou sociedade. [...] O passo dado em *A memória coletiva* consiste em desimplicar a referência à memória coletiva do próprio trabalho da memória pessoal enquanto se recorda de suas lembranças. O capítulo 2, intitulado “Memória individual e memória coletiva”, é escrito do princípio ao fim na primeira pessoa do singular, num estilo quase autobiográfico. O texto diz fundamentalmente isto: para se lembrar, precisa-se dos outros. (RICOEUR, 2007, P. 130)

Na teoria literária de Luiz Costa Lima (1986, P. 300), a narrativa memorialista ocupa um entre-lugar, em especial o autobiográfico, marcadamente assinalado pela duplicidade, que não nos autoriza a confundi-lo com o ficcional e com o documento histórico: “Essa flexibilidade, contudo, não torna ficção e autobiografia espécies discursivas indistintas. Elas se separam pelo papel que, respectivamente, concedem ao eu”. Nesse avizinhamento discursivo, os estudos da memória, em seu ofício de registro das lembranças de si e do outro, embora não se confunde com a história ou com a ficção, se posiciona entre ambas.

Em *Memórias de Nós: o Brasil no redemoinho do capital* (2014), Wilma Mendonça, tratando dos discursos memorialísticos dos conquistadores brancos acerca dos Tupinambá na costa brasileira, discute o uso das memórias enquanto textualidade e instrumento de pesquisa. A autora localiza epistemologicamente a produção de memórias diante da desfragmentação histórica causada pelo colonialismo, que nos coagiu a aceitar uma realidade construída em cima de nossas dores.

No emaranhado da história nacional, apesar da imagem conservadora sustentado pelo casamento cristão, os senhores de engenho controlavam os corpos de mulheres africanas e indígenas, sendo a violência sexual o doloroso e decisivo meio de branqueamento físico e cultural – ou, como queiram, miscigenação – da população brasileira (NASCIMENTO, 1978).

Segundo Lélia Gonzalez, a ideologia do branqueamento impõe a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais, estabelecendo uma “consciência” da brancura, que, para a população negra, será “o lugar do desconhecimento, do

encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber”. Nestes termos, a autora distingue consciência de memória:

Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso ta aí... e fala. (GONZALEZ, 1984, Págs. 226-227.

Em perspectiva semelhante, Grada Kilomba (2010) pensa a máscara, dispositivo de tortura utilizado durante a escravidão, como projeto de silenciamento dos/as colonizados/as, vedando a boca que fala e que come, controlando seus atos de elaboração discursiva. Sem poder ser ouvidos/as, os corpos colonizados/as “não pertencem” ao grupo social que tem direito à voz.

3 LEMBRANÇAS SUBTERRÂNEAS: RETRATAR ALÉM DA MOLDURA

Não só as relações do espaço público foram impostas pelos invasores colonialistas, mas, principalmente, as do espaço privado. O pernambucano Gilberto Freyre (1994) pensava a organização cultural da família colonial patriarcal brasileira, chefiada pelo senhor de engenho, dono de terras, a quem devia total submissão a esposa e as/os filhas/os. A dominação masculina escravocrata estruturava e transferia os poderes do patriarca da esfera privada para a pública. Neste ambiente, foi gestada a formação cultural, social, econômica e política de nosso país.

Neste sentido, Durval Muniz Albuquerque (2003) analisa a história do gênero masculino no Nordeste no começo do século XX, percorrendo a genealogia do “cabra macho” na reprodução do papel do homem na cultura e sociedade. Nos sertões nordestinos, a performance masculina se relaciona com a própria imagem áspera, árida e rude da paisagem, de maneira que o homem será o macho capaz de enfrentar a dureza da seca.

Um projeto de virilidade (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2013) herdado da tradição patriarcal das famílias de coronéis, que vem se transformando em face dos processos de modernização, desenvolvimento, urbanização, conquista dos direitos das mulheres, direitos da diversidade e, justamente por isso, vem sendo retomado pela ingerência conservadora em posturas fascistas.

Em sua *História da Sexualidade*, Foucault (1988) questiona a noção repressiva do poder sobre o sexo, oriunda da teoria psicanalítica do recalque. Ao invés de uma proibição às práticas

sexuais, o poder, por meio de saberes como a psicologia e psiquiatria, exerce uma coerção prescritiva, produtora da (hetero)sexualidade.

Discutindo a categoria de gênero, Judith Butler (2003), a desloca do conceito biológico do sexo designado ao nascer, delineando-a como construção social estilizada no corpo e na performance. Como memórias da pele, a performance de gênero não é tão fluida como muitas(os) pensam. Teresa de Lauretis (1987) criou o conceito de tecnologias de gênero (escola, judiciário, televisão, pornografia, religião, medicina) para falar dos dispositivos biopolíticos que produzem os gêneros, o que é ser homem e ser mulher, bem como o seu excesso, as dissidências abjetas.

A heteronormalidade assegura a reprodução das relações no capitalismo. Ela opera por meio de procedimentos tecnológicos de inscrição dos papéis e práticas sexuais atribuídas ao masculino e ao feminino, inscrevendo nos corpos os códigos que asseguram a exploração de um gênero sobre o outro, de modo que a diferença sexual corresponda a uma heterodivisão do corpo (PRECIADO, 2014).

Afirmamos que nossa matriz cultural é cis-heteronormativa porque pressupõe uma produção discursiva anterior às relações de gênero e sexualidade, presumindo a heterossexualidade e o corpo cisgênero como dados compul-sórios, naturalizados (BUTLER, 2003).

Para Guy Hocquenghem (2009), os movimentos sociais e a cultura de resistência sexo-gênero dissidente confrontam diretamente o projeto civilizatório das ideologias fascistas de heteronormalização do corpo burguês, desafiando as tecnologias

de sublimação da sexualidade desviante ordenadas pelos valores da família e do Estado falocêntricos.

Lembremos as manifestações contrárias da extrema-direita à vinda de Judith Butler ao Brasil em novembro de 2017, acontecimento contemporâneo ao fechamento da exposição *Queer Museu* e a interdição judicial da peça teatral de Renata de Carvalho, chamada *O Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu*, em que a protagonista é representada por uma mulher trans (MOMBAÇA, 2017).

Maria Joseli Silva (2009) lê a cidade como paisagem/texto desenhada pelas relações entre gênero, sexualidade e espaço. A autora observa a microfísica das correlações de força na cidade através de memórias de travestis sobre o espaço escolar, sua territorialização em espaços marcados pela agressão e pela rejeição.

Assim, Benhur Pinós da Costa (2008) discute na interface de território, gênero e sexualidade, a territorialização de uma comunidade gay imaginada, diante da estigmatização de nossos corpos em espaços públicos, a formação de guetos marcados pela sensação de pertencimento, trocas de afeto e livre expressão de identidades de gêneros e sexualidades divergentes. As boites, cinemas, shows de transformistas, concursos drag seriam lugares de territorialização de nossas identidades.

Que território nós ocupamos na imagem congelada da família branca patriarcal brasileira? “No que se refere ao direito à memória, atualmente a comunidade LGBT tem um único direito, o de não ter nenhum”, denunciam Jean Baptista e Tony Boita (2017, P. 118), em estudos sobre nosso lugar nos espaços de memória.

Castor Ruiz (2014) destaca a naturalização da violência, e o conseqüente embrutecimento, como hábito cultural na América Latina. Segundo o autor, a abertura para uma cultura dos direitos humanos no continente tem por obstáculo a política de esquecimento instaurada pela barbárie, apagando os atos de memória e as possíveis reparações.

A memória coletiva das comunidades sexo-gênero dissidentes tem sido silenciada no Brasil, exterminada na materialidade das violências letais motivadas por ódio. A memória oficial soterra nossas lembranças, nos faz perder os rumos da história, produzindo memórias subterrâneas (POLLAK, 1989). Da borda, temos a identidade despedaçada, sem pertencimento afetivo e social à nação que também construímos.

Ao longo de nossa história, a luta dos movimentos sociais pelos direitos da população LGBT tem inventado espaços de pertencimento e participação na sociedade (GOMES, 2016). Na Paraíba, o grupo “Nós Também”, considerado o primeiro criado no estado para defesa dos direitos da diversidade, em 1981, atuava por meio de intervenções artísticas, num exercício da dimensão cultural da cidadania.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura sexo-gênero dissidente está na borda do patrimônio histórico nacional, de forma que a compreensão de nosso passado implica na produção memorialista em gesto de resistência ao silenciamento e na elaboração de narrativas para educação em direitos sexuais. Para além das políticas de reconhecimento,

recontar nossas memórias consiste numa ação combativa aos aparelhos fascistas de significação e seus discursos que ditam o extermínio de nossos corpos.

5 REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR, D. M. de. **Nordestino**: uma invenção do falo. Uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940). Maceió: Catavento, 2003.

BAPTISTA, J.; BOITA, T. Memória e esquecimento LGBT nos museus, patrimônios e espaços de memória no Brasil. **Revista do centro de pesquisa e formação SESC SP**, São Paulo: SESC SP, nº 5, setembro, pp. 108-119, 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COSTA, Benhur Pinós da. Reflexões sobre a geografia e homoerotismo: representações e territorialidades. In: SERPA, Angelo (Org.) **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008.

CORBIN; COURTINE; VIGARELLO (Org.) **História da virilidade**. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis: Vozes 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 29ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1994.

GOMES, José Cleudo. **Direitos humanos, educação e cidadania LGBT**: uma análise das ações do programa Brasil sem Homofobia em João Pessoa-PB. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2016.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Rio de Janeiro, Anpocs, p. 223-244, 1984, p. 226

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homossexual**. Prólogo de René Schérer. Espanha: Mulusina, 2009.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAURETIS, Teresa. **A tecnologia do gênero**. Publicação original em 1987. Disponível em: <http://marcoareliosc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf> Acesso em: 17 ago 2016.

LIMA, Luiz Costa. **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MENDONÇA, Wilma. **Memórias de nós**: o Brasil no redemoinho do capital. Porto Alegre: KariokaMultimedia Produções Ltda., 2014.

MOMBAÇA, Jota. **Sob Butler**: cruzando a distopia brasileira. Tradução de Natália Affonso. Disponível em: <https://monstruosas.milharal.org/tag/jota-mombaca/> Acesso em: 22 fev 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Prefácio de Florestan Fernandes; prefácio à edição nigeriana de Wole Soyinka. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RUIZ, Castor Bartolome. Mimese, memória e violência: aberturas críticas para uma cultura dos direitos humanos. In: RODINO, Ana Maria [et al.] (Org.) **Cultura e educação em direitos humanos na América Latina**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

PRECIADO, Paul. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

SILVA, Maria Joseli. A cidade dos corpos transgressores da heteronormatividade. SILVA, Joseli Maria (Org.) **Geografias subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidade. Ponta Grossa: Toda Palavra, 2009.

ESFERA PÚBLICA E PRIVADA E MULHERES NEGRAS: REFLEXÕES A PARTIR DO FEMINISMO AFROLATINOAMERICANO

Bruna Stéfanni Soares de Araújo

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo visa discutir como as teorias feministas e suas categorias analíticas centrais precisam incorporar outros elementos fundamentais para a análise dos processos de desigualdade entre os gêneros em sede de Brasil, a partir da crítica ao universalismo proposto pelo uso de alguns conceitos, como as categorias que iremos analisar nesse artigo; esfera pública e esfera privada, (PATEMAN, 1996) que precisam ser aproximadas à realidade das posicionalidades estruturais que mulheres negras e periféricas em sede de Brasil e América Latina vivenciam. O silenciamento de nossas especificidades e a subordinação de nossos conhecimentos e produções aos saberes eurocentrados constitui a colonialidade do poder, que é parte estrutural e determinante do sistema de construção e validação de conhecimentos na América Latina, ou América Ladina (GONZÁLES, 1988), constituindo a parte ideológica da constituição dos saberes reconhecidos. (QUIJANO, 1992, P. 16).

Dessa forma, visa situar projetos que se pretendem críticos ao status quo da sociedade enquanto construções teóricas e políticas passíveis de reproduzirem lógicas de poder excludentes em que a legitimação do conhecimento produzido é constituída de contingências formadas por essas dinâmicas de poder. Assim, é fundamental para complexificar os desafios reais que temos para o enfrentamento mais efetivo em torno das desigualdades a discussão sobre as bases formadoras desses conhecimentos e teorias feministas.

A presente proposta dessa forma visa discutir; a partir de um diálogo horizontal entre a ideia do feminismo afrolatino-americano (CARNEIRO, 2006 GONZÁLES, 2018) e a noção de colonialidade de gênero (QUIJANO 2000; LUGONES, 2008) se a crítica à dicotomia esfera pública, enquanto ambiente masculino, e esfera privada, enquanto ambiente feminino, se aplica para analisar as trajetórias de todas as mulheres, incluindo as mulheres negras latino-americanas nos territórios da Diáspora negra. De que forma, os processos de desigualdades de gênero incidem nas mulheres de maneira diferente a partir de um crivo racial e de classe? Como as contribuições do feminismo afrolatinoamericano, e as noções de racismo estrutural e institucional tensionam as análises eurocentradas das experiências de mulheres negras no Brasil e América Latina?

2 FEMINISMOS, EPISTEMOLOGIAS E AS ESFERAS PÚBLICAS E PRIVADAS

O presente tópico tem a proposta de relacionar as discussões presentes nos feminismos, suas proposições epistemológicas, e as noções de esfera pública e privada que se tornam centrais para as contribuições feministas no seio dos movimentos sociais, organizações políticas, bem como em variados campos teóricos que derivam de tais discussões.

Sobretudo, “se há algo que identifica um pensamento como feminista é a reflexão crítica sobre a dualidade entre a esfera pública e a esfera privada” (BIROLI, 2014, P. 31). Pretende-se discutir nesse artigo alguns apontamentos a como essa estrutura analítica epistemológica continua a determinar os diagnósticos e leituras

teóricas sobre as mulheres negras latino-americanas e o Sistema de Justiça Criminal, mas como outras contribuições teóricas estão sendo mobilizadas e tensionando outras abordagens para essas questões.

Consideramos que uma base epistemológica sob a qual um conhecimento se estrutura e se legitima, elege categorias de análise e pressupostos pelos quais várias teorias e estudos irão se guiar. É nesse sentido que destacamos o conceito de esfera pública e privada (PATEMAN, 1996; OKIN, 2008) que o feminismo ocidental, a partir da crítica a democracia liberal coloca como central para questionar os diversos papéis sociais das mulheres e homens.

Na modernidade, a esfera pública estaria baseada em princípios universais, na razão e na impessoalidade, ao passo que a esfera privada abrigaria as relações de caráter pessoal e íntimo. Se na primeira os indivíduos são definidos como manifestações da humanidade ou da cidadania comuns a todos, na segunda é incontornável que se apresentem em suas individualidades concretas e particulares. (BIROLI, 2014, P. 32)

Nesse diapasão, queremos explicar que nossas considerações já partem das críticas que os feminismos ocidentais fazem à dicotomia esfera pública e esfera privada apregoada pelo liberalismo político, em que considera-se como esfera pública, o âmbito de realização da subjetividade masculina, o lugar do trabalho reconhecido, regida pelos princípios da igualdade, da liberdade, o lugar da criação política e intervenção estatal, o lugar de tomada das decisões sociais, e a esfera privada, o reduto da reprodução e das necessidades biológicas, o espaço do afeto, da

família, tradicionalmente longe da intervenção estatal e espaço de expressão da identidade feminina.

Nesse sentido, grande parte da produção feminista e sua epistemologia passam a utilizar tais categorias como centrais em suas análises e proposições, quer exigindo a participação das mulheres nessa esfera pública, como protagonistas dos lugares de decisão na sociedade, pelo acesso ao “mercado de trabalho formal”, pelo direito de participação política, pela liberdade e respeito aos seus corpos nesses espaços, como também problematizando a esfera privada como espaço reprodutor de desigualdades e que comunicaria a esfera pública, através da suma muito conhecida “o pessoal é político”, em que passou-se a criticar acentadamente a família monogâmica patriarcal e todas práticas opressoras inserida no seio da família como a violência doméstica, abusos, e a autonomia da mulher.

O que, então, outras feministas, querem dizer com “o pessoal é político”? Nós queremos dizer, primeiramente, que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de poder, que tem tipicamente sido vista como a face distintiva do político. E nós também queremos dizer que nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro (OKIN, 2008, P. 314)

É notável o lugar que Carole Pateman em suas contribuições identifica como sendo da mulher no arranjo social que conforma a sociedade, através do contrato social, que determina as esferas pública e privada, e como ela o critica através da sua teoria que cunha a expressão contrato sexual:

No estado natural, todas as mulheres se tornam servas, e todas as mulheres são excluídas do pacto original. Isso significa que todas as mulheres deixam de se tornar indivíduos civis. Nenhuma mulher é sujeito livre. Todas são “servas” de um tipo especial na sociedade civil, isto é, “esposas” (PATEMAN, 1993, Págs. 80-81)

Assim, pois, Pateman relaciona de forma direta e imbricada a estruturação da esfera pública, da esfera social, com a conformação da ordem da esfera privada, do mundo doméstico, segundo uma ordem patriarcal de submissão das mulheres. Então para que os sujeitos masculinos possam exercer a suposta liberdade de ação na esfera pública, contratos laborais, protagonismo político, acesso às instituições do Estado, contratos mercantis, é necessária a existência de uma esfera doméstica onde as mulheres são confinadas e onde desenvolvem todo aquele trabalho que assegura a sobrevivência e a manutenção dos indivíduos homens e da esfera pública. Flávia Biroli(2015) sobre a presença feminina na esfera privada:

Somam-se, a essa percepção, estereótipos de gênero desvantajosos para as mulheres. Papéis atribuídos a elas, como a dedicação prioritária à vida doméstica e aos familiares, colaboraram para que a domesticidade feminina fosse vista como um traço natural e distintivo, mas também como um valor a partir do qual outros comportamentos seriam caracterizados como desvios. (BIROLI, 2015, P. 32)

Acerca desse breve resumo sobre as origens e discussões sobre a dicotomia esfera pública e privada inserida nas discussões

feministas e suas críticas e compreensões acerca dela, ressaltamos que esta ainda tem servido de baliza para a epistemologia do pensamento feminista moderno e sua práxis.

3 POR UMA ABORDAGEM RACIALIZADA E DESCOLONIZADA DA CRÍTICA A ESFERA PÚBLICA E PRIVADA NAS ANÁLISES FEMINISTAS

Um das principais rupturas propostas pelos feminismos é a desnaturalização das desigualdades entre os gêneros, apontando que os diversos papéis sociais criados para homens e mulheres não são destinos naturais e conformados por um poder divino ou biologia e anatomia humana, e sim, construções históricas e culturais feitas através de dinâmicas de poder.

Como diria Lélia Gonzáles, (2018), o feminismo como teoria e prática apresenta novas questões, ao centralizar sua análise sob o conceito de capitalismo patriarcal, ele evidencia as bases materiais e simbólicas da opressão às mulheres, demonstrando a natureza política do mundo privado desencadeia um debate público em que se tematiza vários questionamentos – sexualidade, violência, direitos reprodutivos e etc, que se revelaram pertencentes às tradicionais relações de dominação/submissão.

No entanto é notável que ainda impera nas teorias feministas o que os estudos decoloniais e das feministas negras e latino-americanas, chamam de “colonialidade de gênero” (QUIJANO 2000; LUGONES, 2008) situação em que a realidade de mulheres advindas de contextos históricos diferenciados e marginalizados, é observada e analisada sob a ótica dos países centrais e exploradores, que acabam

por tentar universalizar as categorias e padrões elencados por eles sobre mulheres na sua própria realidade, à realidade de mulheres pertencentes a outras relações sociais que no caso da América Latina, acabam por se omitir e não trazer conceitos fundamentais como raça e etnia, segregação racial, colonialismos, autoritarismo, território, capitalismo dependente e formação de classe. Nesse sentido, as contribuições de Lélia González são fundamentais para a compreensão do tema,

É importante insistir que, no contexto das profundas desigualdades raciais existentes no continente, se insere de maneira muito bem articulada, a desigualdade sexual. Esta é uma dupla discriminação contra as mulheres não brancas na região: as mulheres africanas e ameríndias. O duplo caráter de sua condição biológica – ou racial e sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de um capitalismo patriarcal-racista. Precisamente porque esse sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: os ameríndios e afro-americanos fazem parte, em sua grande maioria, do imenso proletariado afro-latinoamericano. (GONZÁLEZ, 2018, P. 314)

Assim apontamos para uma diversidade de identidades e experiências relacionadas ao sujeito histórico “mulher”, e apontamos o fato de que as mulheres negras e mestiças, latino americanas pobres, desde o início dos processos de colonização estão ocupando os espaços públicos de forma diferente dos homens brancos pois hiperprecarizada, conforme a divisão racial e sexual do trabalho vai se aprofundando. Lugones, explicando

sobre colonialidade de gênero, enfatiza as diferenças entre os diversos grupos de mulheres:

Também é parte de sua história que no Ocidente, apenas as mulheres burguesas eram contadas como mulheres. As fêmeas excluídas por esta descrição não eram somente suas subordinadas, mas também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, com as crianças e com os animais pequenos. As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido profundo de serem seres sem gênero, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. (LUGONES, 2008, P. 94).

Mulheres negras e moradoras das grandes periferias das cidades e do campo, possuem uma imagem, ideário social e trajetória de vida diversas da mulher branca e europeizada que possuía os papéis sociais atribuídos de fragilidade, castidade e destinada para a vida familiar somente.

“Nós, mulheres negras, (...) nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalhou durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas...” (CARNEIRO, 2001, P. 1).

Nesse sentido, nos perguntamos como outras epistemologias advindas de contribuições feministas negras e afrolatinoamericanas sobre a situação da mulher, podem nos

ajudar a mudar as perguntas e repensar outras abordagens para as novas formas de controle social e desigualdade entre gêneros, a fim de se pautar uma construção de políticas públicas e enfrentamento a violências.

Se reter a uma análise restrita que discute gênero sob uma lógica meramente patriarcal, mononuclear, heterossexual e branca, não é suficiente para abordar a problemática da criminalização de mulheres negras no Brasil. Por isso foi necessário iniciar a discussão identificando tais matrizes de conhecimento e entendendo-as a partir da insuficiência das epistemologias brancas quando das suas críticas a esfera pública e privada e à quebra de vários estereótipos relacionados, pois elas nunca fizeram sentido para as mulheres negras pois estas circulavam nos dois ambientes; como escravas domésticas, escravas de ganho, amas de leite, coletoras e trabalhadoras braçais nas monoculturas dos latifúndios escravocratas, vendedoras nas ruas, perigosas quilombolas insurgentes e revoltosas.

O feminismo afrolatinoamericano proposto conceitualmente por Lélia González, intelectual negra brasileira e fundadora do MNU – Movimento Negro Unificado, mas fruto das sínteses políticas de séculos de agência e resistência das mulheres negras, promove a necessidade de refletir radicalmente sobre o encontro das diversas dimensões e sistemas de exploração presentes simultaneamente nos territórios da América Latina e produção de desafios próprios. Não é possível falar sobre sexismo, violência de gênero e emancipação feminina se não levamos em conta a racialização, a posição de classe, sexualidade e localização geopolítica para a construção de uma agenda política efetiva e proposição de políticas públicas focadas.

Nesse sentido, sobre as mulheres negras nos EUA em contexto de Diáspora, Patricia Hill Collins ressalta sobre as diferentes construções de família e esfera privada:

Dois elementos do ideal tradicional de família são especialmente problemáticos para as mulheres afro-americanas. Primeiro, a divisão presumida entre a esfera pública do emprego remunerados e as esfera privada das responsabilidades familiares não remuneradas nunca se aplicou a elas. Sob a escravidão, as mulheres negras estadunidenses trabalhavam sem remuneração na esfera supostamente pública da agricultura do Sul do país e tinham privacidade familiar diariamente violada. (COLLINS, 2019, P. 103).

Racializar as experiências das mulheres no Brasil é ir além de questionamentos advindos da noção de esfera pública e privada, mas refletir a partir de um violento contínuum de posicionalidades estruturais que têm constituído o projeto de nação brasileira.

Assim, como oportunamente, nos ensina Judith Butler (2003, p. 33), a crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia significativa masculinista, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo.

Nesse sentido, a pretensão universalista do sujeito e identidade “mulher” acaba por silenciar diferenças fundamentais para a compreensão da concretude da vida de mulheres em sede de América Latina e Brasil,

No desenvolvimento dos feminismos do século XX, não foram explicitadas as conexões entre gênero, classe e heterossexualidade como racializados. Esse feminismo focou sua luta, e suas formas de conhecer e teorizar, contra uma caracterização das mulheres como frágeis, fracas, tanto em corpo e mentalmente, detida ao espaço privado, e como sexualmente passiva. Mas não explicitou a relação entre essas características e raça, visto que constroem a imagem da mulher branca e burguesa. Dado o caráter hegemônico que atingiu a análise, não somente não explicitou, mas também ocultou a relação. Começando o movimento de "libertação da mulher" com a caracterização da mulher como alvo da luta, as feministas burguesas brancas se ocuparam de teorizar o sentido branco de ser mulher, como se todas as mulheres fossem brancas. LUGONES (2008, P. 94)

As reflexões advindas dos estudos afrodiáspóricos e dos feminismos negros e afrolatinoamericanos, constroem e incidem em propostas epistemológicas que questionam esse sujeito mulher apresentado pela epistemologia feminista ocidental. A ideia da imposição de uma imagem frágil, dócil, da mulher restrita ao ambiente doméstico e privado, a destinada a ser mãe, esposa e filha, com atributos de pureza e castidade não é uma caracterização e estereotipificação contra a qual as mulheres negras, grupo que compõe a maior parte da quantidade de mulheres negras na América Latina e especialmente no Brasil tiveram que lutar para se livrar.

Abandonar as lentes exclusivamente eurocêntricas de alguns feminismos é parte fundamental para a elaboração das perguntas e respostas para a situação das mulheres negras no Brasil e América Latina.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da ótica do feminismo afrolatinoamericano e das reflexões trazidas pelo conceito de colonialidade de gênero, o presente artigo pretendeu discutir categorias analíticas consideradas chaves para as teorias feministas: a esfera pública e esfera privada, eixos centrais da crítica proposta pelos feminismos baseados nas epistemologias eurocêntricas. Foi debatida a partir das relações raciais e contradições de classe e dinâmicas de poder geopolítico, a capacidade de incidência dessas chaves analíticas na apreensão e formulação acerca da realidade de mulheres negras na América Latina.

A despeito da criação do sujeito mulher nas teorias feministas modernas baseadas num ideário universalizante que permeou durante muito tempo a hegemonia das produções nas ciências sociais sobre as desigualdades enfrentadas pelas mulheres, trabalha-se nesse artigo com a noção de feminismos, advindos de diversas estruturas epistemológicas para propor a descentralização de categorias analíticas binárias. Os aportes que outros conceitos e trajetórias podem trazer para analisar e propor reflexões sobre a situação de mulheres a partir de suas especificidades coletivas, como as contribuições dos feminismos negros, afrolatinoamericanos, decoloniais, Queer, são fundamentais para a realização de novas perguntas e

elaboração de agendas ativas de transformação da realidade de mulheres pobres, negras, indígenas, LGBTQs, amefricanas, que constituem a maior parte da população no Brasil.

Reposicionar as lentes de análise, racializando e geopolitizando as discussões em torno dos desafios enfrentados pelas mulheres a partir de suas trajetórias próprias, entre elas a utilização dos conceitos de esfera pública e privada, significa fortalecer um caráter dinâmico, histórico e dialético que as teorias políticas críticas devem primar.

4 REFERÊNCIAS

BIROLI, FLÁVIA. MIGUEL, Luís Felipe. **Feminismo e Política**. 1. Ed. São Paulo. Boitempo, 2014.

BUTLER, Judith; **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2003, p. 33

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Feusp, 2005. (Tese de doutorado).

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero**. LOLA Press. nº 16. 2001, pp. 1-2.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados 17 (49). São Paulo. 2003, p. 118.

COLLIN, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro.: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** 1ª ed. São Paulo. Boitempo. 2019. p. 103.

CURIEL, Rosa Ynés Ochy Pichardo. Descolonizando el Feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe. *In: Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, Junio 2009, Buenos Aires. – Disponível em: <http://www.bdigital.unal.edu.co/39749/#sthash.592CCwf4.dpuf>. Acesso em 02 set. 2016. pp. 3-8.

GONZÁLES, Lélia. **Por um feminismo afrolatinoamericano.** In Lélia Gonzales: Primavera para as rosas negras. UCPA. 2018.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

LUGONES, María. **Colonialidad y Género.** Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008. p. 93-94. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero9/05lugones.pdf>. Acesso em 09 set. 2016.

OKIN, Susan Moller. **Gênero, o público e o privado.** In: Rev. Estudos Feministas, (v16, n. 2), 2008.

PATEMAN, Carole. **Críticas feministas a la dicotomia público/privado.** *In: CASTELLES, Carme (Org.). Perspectivas feministas en teoria política.* Barcelona: Paidós, 1996. p. 47.

QUIJANO, Aníbal. 1992. **Colonialidad y modernidad/racionalidad.** En Perú Indígena Nº 13 (29). pp: 11-20.

RIBEIRO, Djamilia. **Entrevista concedida ao site Geledes**. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/feminismo-negro-violencias-historicas-esimbolicas/#ixzz3kbMBABE7>. Acessado em 02 set. 2015.

RIBEIRO, Djamilia. **Quem tem medo do feminismo negro?** 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2018.

ESTUPRO E JUSTIÇA: A ORDEM PATRIARCAL DE GÊNERO NA ATUAÇÃO DO SISTEMA DE JUSTIÇA PENAL

*Cássius Guimarães Chai
Danielly Thays Campos*

1 INTRODUÇÃO

O uso da categoria gênero se torna ímpar nos estudos sobre a violência contra as mulheres, já que agora, compreende-se que o masculino e o feminino são construções sociais, em um contexto onde o gênero se torna uma verdadeira categoria de análise das relações entre homens e mulheres, havendo assim, a abertura de novas possibilidades de entendimento da complexa rede de poderes desiguais que embasam a convivência social dos sexos e que comumente tem como manifestação, os eventos de violência (IZUMINO; SANTOS, 2005).

Existe uma estereotipia muito forte em torno da figura da mulher, na qual ela é construída como frágil, dócil, dominável e submissa, expressando claramente o grande estigma do simbolismo de gênero que existe em torno da mesma, o qual acaba por validar e reproduzir diferenças oriundas de aspectos culturais e históricos, tratando-as como se essa polaridade tivesse uma origem biologicamente determinada e conseqüentemente natural e irreversível, tanto que no Brasil, a tutela jurídica à mulher esteve envolta em aspectos patriarcais durante a maior parte do século XX (ALVES; CAVENAGUI, 2013). Nesse sentido, seguindo a linha de raciocínio de Vera Regina (ANDRADE, 2020), o sistema se expressa como androcêntrico, pois é um mecanismo público de controle que trata primordialmente os homens como operadores desse mesmo controle, e recai sobre a mulher, especificamente em sua sexualidade.

A lógica falocêntrica do sistema está tão perpetrada em suas raízes, que, ao se analisar o artigo que prevê o estupro no código penal pátrio é possível notar que mesmo com a retirada da palavra “*honesta*” do texto que o compõe, a carga simbólica desta ainda vive, premida pela mentalidade másculo-centrada, nas análises dos casos *in concreto*, fazendo com que a ação penal em que se busca esmiuçar todo o ocorrido quanto ao ato sexual violador ao qual uma mulher foi submetida, torne-se, na verdade, uma disputa entre as características morais dos envolvidos, com aspectos da vida pregressa sendo trazidos à tona, com questões acerca da vida sexual da mulher e seu papel dentro de seu respectivo seio familiar sendo tratadas como elementos que vão ajudar a validar ou descredibilizar a sua narrativa de violentada (ARDAILLON; DEBERT, 1987).

A presente elaboração científica tem como problemática e objetivo geral analisar como o Patriarcado condiciona o Sistema de Justiça Penal, observando a construção do discurso de culpabilização da vítima em sentido contra-democrático nos discursos de fundamentação do Direito, servindo de obstáculo para a efetividade da tutela jurídica, e para isto, vai identificar o conceito de patriarcado e seus subentendidos semânticos na identidade constitucional brasileira verificando em que medida é obstáculo para a proteção efetiva à mulher vítima de estupro.

Desenvolve ainda, em perspectiva histórica a influência e os reflexos da ordem patriarcal de gênero no Sistema de Justiça Criminal Brasileiro, analisando as disparidades entre a evolução no trato formal ao estupro e a posição social quanto ao crime, e por fim, investigar discursos de fundamentação em decisões

judiciais buscando compreender a (In) efetividade da tutela jurídica às vítimas de estupro considerando a dignidade da pessoa humana.

O problema enfrentado é o fato de que os elementos da sociedade patriarcal ainda alimentam as práticas e o olhar majoritário dos operadores do Direito e, por tanto, do Sistema de Justiça não reconhecendo as inalienáveis igualdade e liberdade, e, em consequência, aprofundando as práticas de subordinação e dominação patriarcais pela normatividade penal, à margem de uma sociedade democrática.

A pesquisa assume a hipótese que o tratamento jurídico destinado para as vítimas de violência sexual ainda se pauta naquele pensamento antagônico de atuação social com base em aspectos do binarismo biológico que fomenta a ideologia patriarcalista, onde a mulher é tratada como um ser a ser vigiado e inferiorizado nas mais diversas camadas da vida em sociedade, dentro de um cenário opressor e dominador, demonstrando que o Sistema de Justiça Criminal trata os crimes de estupro eivado de influência da ordem patriarcal de gênero não tendo superado verdadeiramente tal ideologia acerca do papel da mulher na sociedade. Hipótese essa que se confirma pela análise aqui perpetrada.

2 UMA BREVE DISCUSSÃO CONCEITUAL SOBRE GÊNERO E PATRIARCADO

O estudo desse aspecto, no Brasil, passa a ter maior visibilidade nos anos 80, com as obras de Marilena Chauí (1985),

a qual defende a teoria de que a violência contra as mulheres é o produto que se origina de uma ideologia da dominação masculina, cuja ideia principal é reproduzida tanto por homens quanto por mulheres, destacando o fato de que as diferenças sexuais que existem entre os indivíduos acabam se transmutando em “desigualdades hierárquicas”, que se reproduzem através dos discursos masculinos sobre a mulher, que a tratam, não como um sujeito, mas como um objeto totalmente desprovido de independência.

Quando a referida autora fala de discurso masculino, está se referindo aquele que propaga a ideia que a sociedade constrói de que o homem é superior à mulher, naturalizando a condição feminina de passiva e sem autocontrole, o qual incide diretamente sobre o corpo da mulher, definindo seus caracteres femininos como a capacidade daquela em se reproduzir, tendo as definições de esposa, mãe e filha, existindo para o outro, jamais para si mesma, e em contraposição, o homem tem reservada para si, inúmeras possibilidades de atuação no meio social, sendo pai, marido e filho de forma subsidiária.

Chauí (1985) coloca que a subjetividade feminina é completamente desprovida de autonomia e isso faz com que as próprias mulheres reproduzam a ideologia de dominação masculina, não por escolha ou vontade, mas sim pelo fato de que tal pensamento lhes é imposto pelo pensamento soberano de macho alfa, o que as torna, nas palavras de Chauí, “cúmplices da violência”, não de forma consciente, mas sim, por serem verdadeiros instrumentos monopolizados pela égide masculina.

A segunda corrente que ganhou voz no cenário brasileiro foi aquela elaborada por Heleieth Saffioti, a qual trás uma concepção de dominação masculina diferente da de Chauí, já que concebe o patriarcado como um sistema que, nos campos políticos e ideológicos prega a ideia de dominar e submeter e dentro do campo econômico, explorar. A autora não segue a ideia de “cúmplice da violência”, rejeitando o pensamento de que as mulheres consintam com a dominação por terem sua subjetividade monopolizada, mas sim, que essas mesmas mulheres tem a sua esfera de poder, e acabam sendo forçadas a ceder, já que seu poder é tão mitigado, que elas sequer podem consentir.

As pesquisas dos anos 80 fazem largo uso dos estudos de Marilena Chauí, mas deixam de lado a sua abordagem de cumplicidade feminina acerca da dominação sofrida, em um contexto onde a violência se aproxima mais do conceito defendido por Saffioti (1987), ligado à lógica patriarcalista de dominação, que determina que o homem e o que se constrói socialmente acerca dele deve se sobrepuzar à mulher e a tudo aquilo que a sociedade erige ao seu redor.

Os estudos brasileiros sobre a violência contra a mulher passam também, em sua terceira corrente teórica, por um processo de relativização da dominação e da vitimização, tendo como nome de destaque o da autora Maria Filomena Gregori (2002), que publicou no começo dos anos 90 a obra intitulada *Cenas e Queixas com base em suas experiências oculares no SOS Mulher de São Paulo*.

Gregori defende que as mulheres, na verdade, não são necessariamente dominadas, buscando, com esse raciocínio, derrubar a tese de Azevedo (1985), a qual é uma autora brasileira que defende a dualidade de vítima e algoz quando trata do tema em questão, e levantando a bandeira de que a mulher não é assim tão vitimizada, relativizando essa questão ao afirmar que em certos relacionamentos, por exemplo, a agressão sofrida pode ser uma forma de comunicação entre o casal.

Maria Filomena rejeita também a tese de Safiotti, pois não compreende a violência como reflexo de uma relação de poder, mas sim, como um instrumento do jogo relacional entre os sexos, no entanto, aceita a ideia de Chauí no que se refere à cumplicidade da vítima, desenhando uma nova perspectiva, que se define pelo fato de que a mulher só se coloca como vítima no momento em que apresenta uma queixa, em busca de prazer e proteção.

Essa visão de Gregori (2002) inaugura uma nova forma de lançar o olhar para a mulher que sofre violência, com a ideia de relativização do binômio da dominação-vitimização, que vai passar a fazer parte dos estudos feministas nacionais da década de 90 em diante, tanto, que algumas instituições especializadas em atender mulheres nessa situação, abrem espaço para a discussão em torno da cumplicidade daquela quando está inserida em um contexto de violência conjugal, o que teve como reflexo o fato de que se passou a usar a expressão “mulheres em situação de violência” ao invés de mulheres vítimas.

Avançando na discussão, é imperioso destacar que, mesmo que o patriarcado não seja suficiente para explicar absolutamente toda as formas de violências sofridas pelo gênero feminino,

oriundas das desigualdades e disparidades sociais, a gênese da violência contra a mulher (sendo esta a forma de violência de gênero tratada de forma específica na presente pesquisa) é a ele imputado por muitas correntes teóricas feministas.

A teoria do patriarcado tem servido de embasamento para a compreensão da dominação imposta à mulher desde períodos que antecedem ao capitalismo, e tem como um dos seus caracteres principais o poder de propriedade sobre os bens da família, exercido pelo detentor do poder patriarcal (*patria potestas*), o pai. Em contraposição a esse poder absoluto do pai, o liberalismo surge afirmando que agora, haverá uma nova relação entre o Estado e a sociedade civil, no entanto, as crítica mais vorazes a essa corrente, afirmam que os aspectos relacionais oriundos do poder patriarcalista, apenas se modificaram pelas ideologias liberais, mas não foram superados.

A base do poder patriarcal na caracterização feita por Max Weber (1947) é a tradição, ou seja, é um sistema onde decisões são tomadas de certa forma, pelo simples fato de terem sido sempre assim, tendo ocorrido sempre do mesmo modo, e, se junta a isso, a obediência ao senhor, a qual, juntamente com o elemento anterior, compõe a estrutura da autoridade patriarcal, que se estacada por não poder ser questionada pelo viés judicial, sendo considerada absoluta. No entanto, um contraponto interessante se exemplifica pelo fato de que no sistema patriarcal, o senhor, pode ser levado a tratar os súditos de uma forma protetiva, fato esse que não ocorre no capitalismo.

O autor acima leciona que a autoridade da ideologia patriarcalista se apoia no fator pessoal, impondo uma grande

sujeição que tem semelhanças com a escravidão. No que se refere à mulher, o poder é parecido com aqueles que se exerciam sobre os animais, com o senhor tendo total poderio sobre ela, e os filhos que ela gera com ele, dependendo única e exclusivamente do reconhecimento dele para que aqueles fossem considerados legítimos. O distanciamento social que existe entre o patriarca e os demais membros que completam o grupo doméstico e a grande dependência desses indivíduos para com o senhor patriarcal são dois grandes elementos caracterizadores desse sistema, em um contexto onde o “pai” detém todo o poder sobre a propriedade familiar e sobrepuja os demais.

A estrutura do poder patriarcal estaria assim, superada, com a diferenciação das esferas econômicas e políticas ocorrida no modelo capitalista, o qual executa a separação do campo administrativo do campo doméstico, e cria um arcabouço de regras impessoais sobre investimento, finanças, força de trabalho e burocracia estatal, que seria uma perfeita contraposição à esfera econômica do patriarcalismo, que se caracteriza por uma organização familiar, cujos traços se refletem também na sua esfera política, com a ausência de normas impessoais que regulem as relações de poder, havendo a predominância de um arbítrio particularista (AGUIAR, 1997).

No entanto, mesmo com um estudo tão notável quanto o de Weber (1947), o que as teorias feministas perceberam é que o capitalismo não efetivou tais superações perante as notórias discriminações sofridas pelas mulheres mesmo nesse novo arranjo socioeconômico, penetrando nas relações de gênero, influenciando as relações de poder e sendo válvula propulsora da

violência que se impõem à mulher. As democracias liberais, na visão das autoras feministas, tem uma proposta de rompimento com o Estado autoritário, com inovações acerca do campo político, no entanto, os efeitos desse processo liberalizante raramente se expressa na vida privada e na autonomia das mulheres.

Em países industrializados com bases liberais, não é difícil perceber a sobrecarga das mulheres para melhor se adequarem ao arranjo econômico enquanto ainda são responsáveis pelas atividades domésticas de costume, não deixando de lado ainda, as obrigações sexuais e conjugais. Nessa orientação de raciocínio, Pateman (1988) afirma que a revolução liberal acabou ficando pelo meio do caminho no que se refere às relações entre marido e mulher, onde a separação entre esferas públicas e privadas, não se estende para o campo de poder dentro de casa.

Dessa forma, resta imaculada a dominação daquele que é o membro homem/masculino da relação e que interfere também na aplicação da força de trabalho da mulher no mercado, a qual acaba ficando comprometida pela sua autonomia reduzida, o que só demonstra que o cenário da Revolução Liberal não mudou o quadro de subordinação da mulher, e a evolução do Capitalismo acabou por mostrar as vísceras das contradições liberais em relação a elas, com o espaço público sendo tomado pelo privado, quando há, na verdade, a necessidade do oposto, de que o Estado se ocupe mais das questões concernentes ao campo doméstico.

Nos estudos teóricos feministas o termo em questão passou por várias fases, no entanto, fora largamente usado para descrever a condição feminina no campo social e as bases onde a dominação masculina se edifica, porém, pela heterogeneidade de suas raízes e

pela sua aplicação diversa, algumas autoras optaram em não fazer o uso do conceito, dentre elas, destaca-se Castro e Lavinias (1992), por considerarem que o termo é utilizado em sentido adjetivo, como por exemplo, família patriarcal, em detrimento da forma substantiva, e isso, remeteria ao conceito de patriarcado weberiano, cujo domínio sofrido pelas mulheres está ligado ao contexto de comunidades domésticas, conseqüentemente, não teria utilidade alguma para explicar a dinâmica social moderna onde a violência de gênero ainda acaba por ter como um dos principais alvos, a mulher. Para as autoras não existe uma concordância conceitual no uso do termo, o que faz com que se torne uma referência implícita de dominação sexual.

Christine Delphy (1981) também faz assertivas colocações sobre a falta de unanimidade no uso do termo, colocando que isso expressa de forma muito clara as inúmeras fístulas que existem no movimento feminista, onde, aquelas da linha socialista, consideram que o julgo às mulheres se dá como fruto do contexto capitalista, já o movimento feminista radical considera que a opressão é ocasionada por um sistema original, o sistema patriarcal, onde o homem é visto como uma categoria social e é o grande beneficiário desse sufocamento feminino. Na sua crítica ao uso do patriarcado, Delphy coloca que aquele, enquanto ideologia se encaixaria no aspecto adjetivo, e que nesse sentido, o conceito seria um clássico, utilizado vastamente por literaturas pré-feministas, como nas obras de Marx e Vitor Hugo, onde acaba tendo o caráter de natureza humana, e assim, enquanto natural, seria inevitável e sem explicação.

Carole Patemam (1993) coloca que essa visão adjetiva acerca do patriarcado, onde o mesmo é concebido como a gênese

da vida social, acaba por ser uma concepção literal e genérica de “governo do pai”, o que coloca o termo como tendo uma referência única de pertencimento ao âmbito familiar, tendo como consequência o fato de que esse sistema acaba sendo entendido e aceito como algo positivo, onde, houve a vitória do pai no nascimento da civilização, pois até então, havia o império materno, o que impossibilitava um crivo efetivo sobre a correta linhagem de herdeiros, no entanto, agora com o surgimento da família patriarcal, essa situação se modifica, e nesse contexto, coloca-se o termo como um triunfo tanto social quanto cultural, e isso torna seu uso não interessante.

A autora faz referência ao uso do termo *patriarcado moderno* para efetuar uma contraposição à concepção clássica e tradicional, afirmando que aquele surge com a sociedade moderna e sua lógica civil contratual, estabelecendo-se um contrato original que negligencia o contrato sexual, o que acaba por implementar o sistema patriarcal nesse campo contemporâneo, no intento de não se perder o uso do termo, e junto com ele, toda uma história política (MORGANTE; NADER, 2014).

Considerar o termo patriarcado sob o véu weberiano torna o conceito totalmente inapropriado para explicar as similitudes e características da violência que objetifica e vitimiza a mulher, tratando-a como animal e instrumento de satisfação sexual, no entanto, o seu uso na esfera substantiva possibilita englobar várias organizações sociais, pois, ao definir um sistema em que homens operam sua dominação sobre as mulheres, ele possibilita compreender que essa situação não tem seu locus reduzido ao contexto doméstico, mas se apresenta também no campo do

trabalho, na política, na educação e em toda a complexa malha social.

Nesse sentido, a autora Lia Zanota Machado (2000) coloca que é perfeitamente possível fazer uso do conceito de patriarcado, no entanto, com a ressalva de usar ao seu lado, o termo *contemporâneo*, para fazer alusão ao período ao qual ele se refere e impedir assim, a adjetivação do mesmo e que ele seja reduzindo aos moldes weberianos, os quais são inconsistentes e insuficientes para abarcar a dinâmica social como um todo. Apesar de citar essa possibilidade, a autora acaba fazendo ressalvas quanto ao uso do termo, pois considera que ele acabará sempre “lembrando” daquele tipo ideal defendido por Weber, onde uma divisão sexual é concebida como normal, fato esse, que nas sociedades contemporâneas é algo inconcebível de forma naturalizada.

Heleieth Safiotti (1992), autora cuja teoria e conceituação feita sobre o patriarcado é largamente utilizada na presente pesquisa, usada como base do arcabouço teórico que valida o seu uso, afirma que tal termo, sendo utilizado fazendo referência ao tipo ideal de Weber, não comporta de forma alguma as explicações e caracterizações necessárias para se explicar toda a profundidade da lógica relacional dos gêneros, que impõem dominação do feminino pelo masculino, no entanto, o termo não é propriedade weberiana e pode sim, ser utilizado para explicar a dominação e a exploração das mulheres longe daquele viés ideal, bastando para isso, que ele seja bem definido e precisado.

É essa possibilidade de uso do termo patriarcado que Saffiotti defende, colocando-a como perfeitamente possível em uso associado à ideia de gênero, partindo do pressuposto de que este

último se compõe por relações de poder que criam hierarquias sociais entre homens e mulheres através da história. Com esse desenvolvimento do conceito, a autora afirma que a ideologia patriarcal se forja no intuito de colocar as mulheres e todos os grupos que com elas se identificam, em uma posição inferior aos homens na dinâmica relacional do poder. Seguindo o raciocínio da autora, gênero é um conceito mais amplo, pois engloba também relações de igualdade, aspecto não concebido pelo patriarcado, desta forma, nos ensinamentos de Saffioti, este último é um caso específico de relações gênero, direcionado e focado naquilo que se refere à mulher como sujeito a ser inferiorizado, mostrando assim sua importância e validade de uso.

A violência e a opressão relacionadas à honra são definidas em vários relatórios como uma manifestação extrema da violência e opressão dirigida a mulheres e pessoas LGBT. A razão para isso é que ela se baseia em percepções explícitas da subordinação das mulheres em relação aos homens e em percepções sobre o direito de maridos e clãs para exercer controle sobre o comportamento, a sexualidade e a gravidez das mulheres. Além disso, a violência e a opressão em nome da honra diferem no fato de serem estatutos e práticas legitimados, p. por impunidade ou sentenças muito curtas, e é incentivado e sancionado pelo coletivo. (Johnsson-Latham, 2005)

O regime patriarcal estabelece um pacto masculino que visa garantir a fixação da mulher em um locus social de inferiorizada, sendo concebida por objeto de satisfação sexual e

instrumento de reprodução de herdeiros e de novas reprodutoras, para que o ciclo não se encerre e evolua constantemente. Essa dinâmica da ideologia patriarcalista como uma das especificidades do gênero, concebida no aspecto de desigualdade de poder entre os sexos, tem como principal reflexo a produção e a reprodução da violência que vitimiza a mulher, tendo reflexos em âmbitos múltiplos no campo social, indo desde a construção de um pensamento coletivo de culpabilização do feminino quando este é alvo de hostilidade, até a oficialização desse discurso, ainda que implicitamente, em normas e decisões judiciais.

3 A TUTELA JURÍDICA À MULHER VÍTIMA DE ESTUPRO NO BRASIL

No país, apesar dos passos positivos no tratamento jurídico legal dessa questão, é notório que isso não esgota toda a complexidade da trama social, fato esse que fica ainda mais claro quando se volta a atenção para situações reais e concretas de violência, onde o tratamento à agressor e vítima é determinado, não necessariamente, pela adequação de sua conduta a um tipo penal, mas sim, envolto em um conjunto de estereótipos que selecionam e filtram quem realmente “parece” ser vítima ou “parece” ser criminoso, com julgamentos pautados em padrões idealizados socialmente sobre os sexos, mostrando que a normal legal acaba por se adaptar à normal social, aplicando-se-lhas de acordo com as definições dos padrões coletivos, desta forma, a mesma lei que formalmente prega igualdade, na prática, embasa a disparidade de direitos e distorce a justiça.

O Conselho Nacional de Direitos da Mulher, na década de 80, elaborou uma pesquisa sobre os processos penais de estupro e espancamento, nesse período, o artigo 213 do Código Penal ainda definia estupro como o constrangimento da mulher à conjunção carnal, mediante violência ou grave ameaça, considerando ainda que vítimas menores de 14 anos eram presumidas, não havendo necessidade de se provar a realidade da violência, e, quando eram vítimas menores de 18, a queixa precisava de um representante legal, além da exigência de que, quando se tratava de mulheres casadas, esta precisava ainda da autorização do marido para realizar a queixa. (ARDAILON; DEBERT. 1987).

Constataram-se nessa pesquisa os inúmeros constrangimentos passados pelas mulheres violentadas sexualmente, desde o tratamento em delegacias, até os exames no Instituto Médico Legal, eivados de reflexos da sociedade patriarcal que trata o corpo da mulher como objeto de sua propriedade e parece querer esmagar qualquer ato que demonstre o contrário. Na prática, além de ser submetida ao constrangimento da violência carnal, a mulher é logo após submetida a um violento processo institucionalizado de revitimização. – O estupro já era veemente punido, no aspecto legal, sendo inclusive considerado como crime hediondo, no entanto, a grande dificuldade era fruto da comprovação da existência da violência, e é nesse ponto que se percebe a influência da ordem patriarcal de gênero imbricada na esfera social e que regula a aplicação da norma, mitigando por completo, suas promessas de igualdade.

Percebe-se que a preocupação maior, quando da ocorrência da violência sexual, se pauta muito mais em um aspecto moral do que na

agressão sofrida, onde a acusação tentava mostrar a mulher vitimizada, enquanto moça recatada, e a defesa lutava para desenhar a figura justamente oposta, de uma pessoa que frequentava bares, festas, que não era mais virgem e possuía um histórico de vários namorados. Aquele, que após sucinta análise (na maioria das vezes buscando inocentá-lo), passava a ser compreendido como criminoso, o era de forma patologizada, como um doente mental, no sentido de construir a ideia de que a razão para aquele comportamento está além da capacidade do homem social, naturalmente correto e superior, controlar.

Na violação sexual há uma nítida preocupação com a estrutura da família, ainda na lógica da mulher que tem como principal função, ser do lar e procriadora, onde não existe para si mesma, mas sim, para adequar-se aos fins sociais construídos para ela, nesse contexto, quando uma mulher sofria/sofre violência sexual, o ideal de preservação da família parece muito mais importante do que qualquer lesão que ela tenha sofrido, havendo um grande foco no ato sexual em si, no órgão genital da vítima que é usado para gerar novas vidas, no sentido de que o agressor, na verdade, não se apropriou daquilo que pertencia à mulher, mas sim, acabou por interferir na linha sucessória daquilo que é “por Direito” de outro homem (ARDAILON; DEBERT. 1987).

Há um avanço considerável no tratamento ofertado aos crimes de violência sexual no ordenamento jurídico penal pátrio que pode ser percebido pela alteração ocasionada pela Lei 12.015 de 2009, que altera a denominação do capítulo que trata desses ilícitos de *Dos Crimes Contra os Costumes*, para, *Dos Crimes contra a Dignidade Social*, com a tipificação agora, sendo definida por

constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso.

Nesse sentido, há também a Lei 11.106 de 2005, que efetuou a retirada do termo “honesta” do Código Penal na previsibilidade de quem poderia ser vítima de estupro, deste modo, há uma evolução formal no sentido de compreender que qualquer mulher pode ser violentada sexualmente, não culpabilizando, ao menos formalmente, aquela que passa por isso. No plano internacional, é imprescindível mencionar a Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de todas as Formas de Violência contra a Mulher, da qual o país se tornou signatário em 1981, destacando uma preocupação mais apurada com a violência sofrida pela mulher, pela ótica dos Direitos Humanos²⁹.

4 A AÇÃO DO SISTEMA DE JUSTIÇA CRIMINAL NOS CRIMES DE ESTUPRO

Nos ensinamentos de Vera Regina (2005), podemos encontrar o patriarcado e o capitalismo nas matrizes históricas do Sistema de Justiça Criminal, pois, só remetendo esse SJC a essas mencionadas estruturas é possível entender o seu real funcionamento, observando que ele expressa e relegitima esses caracteres. A estrutura de gênero está no Sistema nos seus aspectos mais profundos, sendo possível observá-la desde o seu nascimento, como instrumento de controle

²⁹ Para melhor entendimento acerca dos conceitos de Direitos Humanos, cfr. Chai e Sousa (2020).

seletivo de forma classista e sexista. O SJC acaba por refletir as similitudes do mecanismo de controle social, que em sentido micro, é uma tarefa de poder que busca construir subjetividades, como a seleção ligada ao binarismo biológico, à ideia de bem e mal, masculino e feminino, e em sentido macro, é um exercício de poder entre homens e mulheres, que resulta na reprodução de estruturas e simbolismos, onde o sistema atua notoriamente como mantenedor do *status quo* social.

O sistema é androcêntrico e trabalha pautado em uma perspectiva de gênero dicotômica e ultrapassada, a qual, por mais que já tenha sido superada pelos novos estudos e pesquisas feministas, ainda encontra solo de reprodução no terreno criminal nacional. Essa estrutura funcional faz com que haja uma divisão de espaços e de papéis, com cisões entre o campo público e privado e suas correspondentes divisões sociais de trabalho, implicando separações aos sexos nas esferas sociais e políticas³⁰, além da construção de estereótipos para cada um (ANDRADE, 2005).

O campo público, onde as relações materiais se concentram com foco na propriedade e no trabalho, é reservado ao homem, que tem em torno de si a construção de uma imagem

³⁰ Nesse sentido, Campos (2019): “Em uma democracia, o poder judiciário existe em um contexto em que está alinhado com as demais expressões do poder estatal e está vinculado com as políticas públicas elaboradas pelo Estado para atingir os fins estabelecidos na Carta Magna, sendo assim, quando o poder público acaba por não agir da forma correta para tutelar os direitos fundamentais dos indivíduos, é completamente possível, e mais, é verdadeiramente necessário, que o poder judiciário faça uso de seus instrumentos coercitivos, para que os interesses maiores transmutados em direitos sejam finalmente observados”.

estereotipada, não sendo, no entanto, qualquer homem, mas aquele forte, potente e viril. Já o campo privado é destinado para a figura feminina, onde ocorre a reprodução natural e as relações familiares, com a mulher sendo algemada à ideia de que sua sexualidade tem unicamente a função reprodutora e o seu trabalho é exclusivamente cuidar da casa e da prole.

Nos crimes sexuais contra a mulher resta claro a lógica seletivista do sistema penal, pois, quando da ocorrência de tal fato típico, a atenção se concentra muito mais no autor e na agredida, do que necessariamente na ação criminosa, onde os estereótipos de violentadores e de vítimas tem uma prevalência absurda na análise do crime, com a atuação de uma lógica, chamada por Andrade, de *Lógica da Honestidade* (ANDRADE, 2005, p.90), que a autora sabiamente coloca como uma sublógica da seletividade (BARATTA, 2011), pois ampara e direciona o olhar do sistema criminal de forma severa, atuando de acordo com o binarismo biológico, determinando papéis no campo social baseado nas diferenças orgânicas sexuais, naturalizando-os e buscando torná-los imutáveis.

O arcabouço probatório quanto ao crime de estupro é, normalmente, bastante frágil, o que faz com que não seja um julgamento que, de fato, consiga abarcar a veracidade dos fatos, nesse contexto, as provas mais aceitas são as periciais e testemunhais, no entanto, como normalmente ocorrem em locais ermos e vazios, a comprovação do ato fica adstrita ao exame pericial, o que ressalta a grande valia que a palavra da vítima tem, pois esta, juntamente ao exame, formam os expoentes probatórios desse tipo de ilícito. Percebe-se então, a presença de um

verdadeiro senso comum judicial que fundamenta as sentenças, havendo, como ressalta Vera Regina, uma verdadeira inversão do ônus da prova em casos que envolvem crimes de estupro, por existir nesse tipo especial, uma grande valorização da moral sexual dos envolvidos, e, principalmente, da vítima.

A mulher etiquetada como desonesta, será o verdadeiro alvo das análises e julgamentos, e não o agressor, situação essa que permite visualizar o fato de que há um intenso processo de criminalização envolvendo a vítima e o autor, com o comportamento da agredida, sendo interpretado como um verdadeiro elemento criminógeno, sendo assim, resta claro que o SJC acaba por não diferenciar o seu senso comum do social, estando eivado dos mesmos preconceitos e patriarcalismos daquele, e construindo assim, um cenário de revitimização institucionalizada contra aquela que deveria amparar (LARRAURI, 1994).

Todo esse processo complexo que envolve a comprovação do crime sexual, indo além dos aspectos materiais probatórios, acaba tendo como resultado uma grande faixa de impunidade, ocorrendo sanções apenas em casos extremos, havendo ainda, além desta, a imunidade, envolta na escuridão dos casos não denunciados, como no cenário da violência sexual doméstica, deixando esses agressores completamente fora do alcance das amarras judiciais. No que se refere à motivação do crime, observa-se que não há essencialmente uma busca de satisfação sexual, mas sim, o ato é executado para expressar toda uma estrutura de poder, dominação e status, podendo ter autoria diversa, não havendo um padrão de estuprador, um conjunto de características

que definam um indivíduo como agressor, com a percepção de que qualquer um pode ser autor e qualquer uma pode ser a agredida por esse tipo de violência (JOHNSON; KOLODNY; MASTERS, 1982 *apud* ANDRADE, 2005).

No entanto, mesmo com as provas científicas de que o estupro não é um padrão estereotipado de anormal e alguém estranho à vítima, sendo, em muitos casos ligado a ela no aspecto íntimo e privado, ainda se percebe que o Sistema de Justiça Criminal trabalha com base nessas figurações, agindo exatamente dentro do conceito de seletividade e etiquetamento elaborado por Alessandro Baratta (2011), no sentido de que o sistema acaba por não agir da mesma forma em relação a todos os criminosos, e essa sua atuação é motivada pelos mesmos mecanismos, interações, antagonismos e relações de poder, que dentro de uma estrutura social, estabelecem a desigualdade de bens e de acesso a oportunidades, havendo assim, uma delinquência latente e a delinquência verdadeiramente perseguida, nesse sentido, o SJC acaba por selecionar, com base em critérios estereotipados e pré-moldados, quem realmente foi vítima e agressor em um crime de estupro³¹.

A definição formal de que aquele que foi indicado pela vítima como agressor, o é, de fato, vem pela sentença, a qual tem o

³¹ Nesse sentido, Chai *et al.* (2018): “No âmbito da violência de gênero, as desigualdades biológicas fortalecem um estado de acesso desigual a direitos e de submissão a um modelo histórico de violações cotidianas que carecem de uma luta de resistência e combate. Nesse contexto, é extremamente importante a análise do conteúdo dos discursos jurídicos, de modo a verificar as formas de perpetuação da dominação masculina dentro desses sistemas”.

condão de estabelecer a sanção considerada cabível no caso real, deste modo, pode-se auferir que, a prolação de uma sentença é um dos momentos mais esperados por uma mulher vítima de estupro, visto que quando o juiz, devidamente competente, após minuciosa análise do arcabouço probatório levado a juízo pela acusação e pela defesa, vai convencer-se da veracidade ou não, da situação. Nessa linha de pensamento, é importante destacar como o magistrado, enquanto figura essencial para a aplicação de uma punição àquele que é acusado como agressor sexual de uma mulher, estrutura e elabora a sua decisão.

Nesse sentido, desloca-se o olhar para as sentenças proferidas no bojo dos processos criminais de estupro, tomando como base a influência que elas possam receber dos estereótipos e das ideologias que se pautam na ordem patriarcal de gênero, no sentido de identificar como esse cenário acaba por ser um obstáculo às mulheres vítimas desse tipo de violação e que buscam a justiça para a punição do seu agressor. Dentro dessa discussão, nasce a necessidade de se observar então, como a decisão judicial vai sendo construída, com a norma válida de um sistema ordenatório se aplicando aos casos concretos, edificando o discurso de fundamentação de um veredito.

Os estudos sobre a elaboração de discursos que permeiam a atividade do juiz tem uma importante referência na obra do autor Klaus Gunther (1993), o qual, maestralmente, coloca que a validade de uma norma deve ser auferida de forma separada à sua aplicação, dessa forma, o autor faz uma separação lógica entre os discursos de justificação e de fundamentação. O autor alemão ressalta que há a necessidade de que o agente jurídico, na busca

da melhor aplicação da norma, tenha como instrumento, um princípio universalizante, o qual, na filosofia do Direito, melhor explique a situação de se aplicar a regra a um caso concreto.

Nesse sentido, o autor assevera que a “regra de ouro” e sua respectiva proposta de troca de lugar entre agente jurídico e o afetado pela decisão, não é o suficiente para se garantir a justeza moral de uma ação, e, em contraposição propõem que a melhor decisão é aquela que faz uma análise com base em três posições: a do agente, a do afetado e do espectador. Dessa forma, se busca uma justificativa geral, tanto moral como jurídica, para uma norma, e nesse ponto, Gunther tem como referência, Habermans (1987), o qual, com seu princípio de discurso, afirma que uma norma de ação é válida quando todos aqueles que possivelmente seriam afetados por ela, lhes dariam assentimento.

No que se refere à validade da norma, o autor reconhece que aquela não consegue fazer referências de previsibilidade a todas as situações possível de ocorrer nos casos reais, e nesse sentido, uma norma que é considerada válida, com base em um discurso universalizante, pode, aparentemente se chocar com outra norma. Nesse ponto, demonstra-se necessidade de se criar um conceito normativo de coerência, através do qual, não se deve levar em consideração uma incompatibilidade empírica entre as regras de um sistema, pois, é perfeitamente aceitável que as normas, apenas aparentemente se choquem, mas na verdade, só devem ser aplicadas em situações concretas, pelo qual também, salienta-se que existe uma colisão interna entre normas (PEDRON, 2013).

Neste caso, a aplicação de uma acaba por lesionar os interesses protegidos por outra, e, com essa configuração, a regra será, de fato, considerada inválida. Assim, uma norma só é válida quando protege um adequadamente um interesse universalizável e a sua aplicação ao caso concreto, não signifique a quebra de outros interesses universais sustentados por outra norma (colisão interna).

No conceito normativo de coerência, defendido por Gunther, um sistema de princípios é válido por se amparar em pretensões de validades normativas e se apresentar como produto de um discurso universalizante, em um contexto onde as normas válidas coexistem sem hierarquias entre si e sem afetar os direitos universalizáveis que cada uma defende. Há, nesse sistema, uma colisão externa, a qual ocorre quando se analisa um caso concreto e duas normas igualmente válidas, aparentemente são aplicáveis, mas, essa possibilidade é apenas “prima facie”, pois, ao se fazer uma descrição do estado de coisas reais, se filtram os elementos verdadeiros e significativos da situação em prol de melhor interpretá-la e definir qual norma aplicar, é o que o autor chama de *descrição de estado de coisas* para a *interpretação de um sistema de coisas*.

Essas colisões externas só são perceptíveis nos casos sub judice, onde, através do discurso de aplicação, é possível interpretar os elementos válidos e significativos de um caso real, para definir qual regra válida do sistema se vai aplicar, alcançando-se assim, a coerência normativa defendida pelo autor. Com base nessas colocações pode-se auferir que existe uma divisão de tarefas, com a legislativa se responsabilizando pelo

discurso de justificação, ao criar normas válidas em um sistema ordenatório, e a jurisdicional, elaborando um discurso de fundamentação/aplicação (PEDRON, 2013).

Deste modo, quando um caso particular vai ser analisado pelo juiz, este vai tomar uma decisão no intuito de corrigir a ação que está sub judice, usando as normas elaboradas pelo legislador, com base nas razões normativas que ele achou pertinentes, escolhendo entre aquelas a mais adequada ao caso concreto, construindo-se assim, um modelo novo, onde o discurso de fundamentação toma uma decisão pautada em um sistema de normas válidas, fazendo a reconstrução da narrativa dos fatos, interpretando seus pontos mais significativos, para assim, decidir qual norma vai se adequar ao caso real, e essa decisão é conjunta, tendo-se com base a tríade de pólos do agente jurídico, daquele que será afetado e do espectador, ou seja, as partes envolvidas participam pelo contraditório e ampla defesa, e a sociedade, espectadora que o é, age através da crítica pública.

Sendo assim, quando um juiz analisa um caso de violação sexual, ele vai buscar a razão normativa no sistema jurídico, e, analisando o caso concreto, vai interpretar qual regra melhor se adequa a esse fato real, devendo-se levar em consideração os efeitos da decisão no agressor, na vítima, na sociedade e nos sistema de justiça como um todo.

No entanto, sabe-se que especialmente nesses casos, o tratamento ofertado é fortemente direcionado pela lógica androcêntrica da ordem patriarcal de gênero, a qual, não raras vezes, se posiciona contra a vítima, culpalizando-a e diminuindo a violência por ela sofrida, no sentido de naturalizar o ato sexual

como uma necessidade masculina e contra o qual uma mulher, principalmente aquela considerada socialmente desajustada, não pode resistir.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É notório que, por mais que existam alterações legislativas, inovação de regras e sanções, a violência sexual continua sendo praticada e utilizada como instrumento de opressão, humilhação, imposição de poder e reprodução de dominação patriarcal, e as vítimas ainda se sentem duplamente punidas, por terem o corpo violado e por não assistirem ao agressor ser penalizado com o rigor da Lei, passando por inúmeros questionamentos e tendo grande dificuldade em ter sua palavra creditada como real, pois, ao desvencilhar-se do agressor, ela cai na teia do Sistema de Justiça Criminal, com todos os seus instrumentos e burocracias, onde muito das estruturas é reflexo da ordem patriarcal de gênero, criando-se uma árdua luta na busca de justiça.

Com o intento de ofertar maior proteção à mulher vítima de violência sexual, firmam-se alterações normativas formais em prol dessa tutela específica, onde se observa a busca da superação da ideologia patriarcal no ordenamento jurídico e a clara influência da ideia de que cada indivíduo tem seu papel socialmente construído dentro de uma complexa dinâmica comunitária, no entanto, mesmo em face dessa ampliação jurídico-legal, o que se nota no cenário social brasileiro, é que a violência sexual tem sua ocorrência cada vez maior.

A alta taxa de concretização desse ilícito se expressa em numerificações consideráveis como as constatadas nos dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, elaborado pelo Fórum Brasileiro, que atesta um quadro de 66 mil eventos dessa natureza no ano de 2018. Nesse contexto nota-se que os elementos da sociedade patriarcal ainda alimentam as práticas e o olhar majoritário dos operadores do Direito e, por tanto, do Sistema de Justiça não reconhecendo as inalienáveis igualdade e liberdade, e, em consequência, aprofundando as práticas de subordinação e dominação patriarcais pela normatividade penal, à margem de uma sociedade democrática.

O que é possível fazer nesse contexto em que o ser humano mulher ainda agoniza socialmente, além das desigualdades estruturais, os abusos conjunturais de uma democracia que não lhe é substantiva, mas, provoca e promove no binômio violência e opressão a perpetuação das diferenças biológicas contra si, marcando seu lugar de fala e de existência?

– Urge uma reação institucional ampla em educação pelos direitos humanos reformulando o paradigma da dignidade humana, com processos educacionais em todos os níveis formais de ensino e atividades culturais sobre os respeitos às diferenças com a ressemantização das violências travestidas em “brincadeiras” e das abordagens sociais que, ao contrário de marcar a cortesia do gracejo, são em si atos de constrangimento.

É necessário combater a naturalização do abuso em todos os seus matizes: o abuso sexual, o abuso econômico e o abuso emocional, praticados de modo, nem sempre sub-reptício, ou com

desfaçatez, mas sempre impregnados de violência contra a dignidade da mulher e sua liberdade de ser no mundo.

6 REFERÊNCIAS

AGUIAR, Neuma. **Perspectivas Feministas e o Conceito de Patriarcado na Sociologia Clássica e no Pensamento Sociopolítico Brasileiro**. Centro de Ciências Humanas e Educação da Universidade de Santa Catarina, V.15, Nº 2, Disponível em:
http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/1416/aguiar_neuma_genero_e_ciencias_humanas.pdf. Acesso em: 08. jan.2020.

ALVES, José Eustáquio Diniz; CAVENAGHI, Suzana Marta. Indicadores De Desigualdade de Gênero no Brasil, **Mediações**, Londrina, V. 17 N. 2, p. 83-105, Jul./Dez. 2012. Disponível em:
<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/16472> Acesso em: 16 jul.2020.

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA: Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Ano 13,2019. Disponível em:
<http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Anuario-2019-FINAL-v3.pdf> Acesso em: 16. abr.2020.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A Soberania Patriarcal: O Sistema de Justiça Criminal no Tratamento da Violência Sexual Contra a Mulher. **Periódicos UFSC**, V.26, Nº50, p.71-102, 2005. Disponível em:
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15185>. Acesso em: 19. mar.2020.

ARDAILLON, R.; DEBERT, G. **Quando a vítima é a mulher**. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, 1987.

AZEVEDO, Maria Amélia. **Mulheres Espancadas: A Violência Denunciada**. São Paulo: Cortez Editora, 1985.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: Introdução á Sociologia do Direito Penal**. Tradução: Juarez Cirino dos Santos. Rio de Janeiro: Ed. Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 6^o edição, outubro de 2011.

BRASIL. **Código Penal**. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.

BRASIL. **Constituição (1988)**. **Constituição** da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado **Federal**: Centro Gráfico, **1988**.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Diário Oficial da União. Lei Maria da Penha. Cria mecanismo para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Brasília: Casa Civil, 8 ago. 2006. Seção 1, p. 1.

CAMPOS, Danielly Thays; CHAI, Cássius Guimarães; SOUSA, Monica Teresa Costa. Saúde dos transexuais na sociedade heteronormativa: judicialização de políticas contra o (des)conhecimento da identidade de gênero. *In*: ALVES, Verena Holanda de Mendonça; NEVES, Rafaela Teixeira Sena; RESQUE, João Daniel Daibes (Orgs). **Direitos Humanos em Tempos de Crise**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

CHAI, Cássius Guimarães; CHAVES, Denisson Gonçalves. SANTOS, Jéssica Pereira dos. Violência Institucional Contra a Mulher: O Poder Judiciário, De Pretensão Protetor A Efetivo Agressor. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 13, n. 2 / 2018 p.640-665.

Disponível em:

<https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/29538>. Acesso em: 15 jul. 2020

CHAI, Cássius Guimarães; SOUSA, Maria do Socorro Almeida de.

Direitos Humanos: Uma Aproximação Teórica. *Conpedi Law Review*, Uruguai, V.2, n.4, p.335-354, Uruguai, jul/dez 2016. Disponível em:

<https://www.indexlaw.org/index.php/conpedireview/article/view/3668>. Acesso em: 14 jul. 2020.

CASTRO, Mary G.; LAVINAS, Lena. Do feminino ao gênero: a construção de um objeto. *In*: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina.

Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992.

CHAUÍ, Marilena. Participando do Debate sobre Mulher e Violência. *In*: Franchetto, Bruna, Cavalcanti, Maria Laura V. C. e Heilborn, Maria Luiza (org.). **Perspectivas Antropológicas da Mulher.** São Paulo: Zahar Editores, 1985.

DELPHY, Christine. Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles. **Nouvelles Questions Féministes**, n 2, Féminisme: quelles politiques? p. 58-74, out. 1981.

GREGOI, Maria Filomena. **C'enas e queixas. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista.** São Paulo, Paz e Terra/ANPOCS, 1992.

GÜNTHER, Klaus. **The sense of appropriateness: application discourses in morality and law.** Trad. John Farrell. New York: State University of New York, 1993.

JOHANSSON-LATHAM, Gerd. **Patriarchal violence – an attack on human security. A broad survey of measures to combat patriarchal violence and oppression, particularly acts committed in the name of honour directed at women, homosexuals, bisexuals and transgender persons.** Sweden-Stockholm: EO-Print, Governo Suécia, 2005. Último acesso em 18 de jul. de 2020:
<https://www.government.se/49b730/contentassets/87a9c5e22af14395aff3411dbd197f58/patriarchal-violence---an-attack-on-human-security>

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa.** Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. 2 v. (Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social; Tomo II: Crítica de la razón funcionalista).

LARRAURI, Elena (Comp.). Mujeres, derecho penal y criminología. *In: Control formal y el derecho penal de las mujeres.* Contexto. Madrid: Siglo Veintiuno, 1994b, p.102.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? *In: Sociedade Brasileira de Sociologia (Ed.) Simpósio Relações de Gênero ou Patriarcado Contemporâneo, 52ª Reunião Brasileira para o Progresso da Ciência.* Brasília: SBP, 2000

MORGANTE, Mirela Marin. NADER, Maria Beatriz. O Patriarcado nos Estudos Feministas. **Anais do XVI Encontro de História da ANPUH, 2014.** Disponível em:
http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399953465_ARQUIVO_textoANPUH.pdf. Acesso em: 21. mar.2020.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Rearticulando gênero e classe social. *In*: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992.

PEDRON, Flávio Quinaud. A Contribuição e os Limites da Teoria de Klaus Gunther: A Distinção Entre Discursos de Justificação e Discursos de Aplicação como Fundamento Para uma Reconstrução da Função Jurisdicional. **Revista da Faculdade de Direito - UFPR**, Curitiba, nº 48, p.187-20, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/15748>. Acesso em: 08. Mar.2020

WEBER, Max (1947), **The Theory of Social and Economic Organization**, T. Parsons (org.), Glencoe-III, The Free Press e The Falcon Wing Press.

A TRANSCENDÊNCIA SOCIAL DA DOENÇA. ESTIGMA E DISCRIMINAÇÃO DE PESSOAS QUE VIVEM COM VIH

*Marta Maia
Oswaldo Matavel*

1 INTRODUÇÃO

A discriminação e os Direitos Humanos foram a base das campanhas mundiais de luta contra a sida, para prevenir e eliminar todas as formas de discriminação das pessoas que vivem com VIH (PVV). Além de corresponder a uma violação dos Direitos Humanos, a discriminação representa um obstáculo à prevenção da infeção por VIH. O medo de uma doença marcada pelo estigma leva as pessoas a não se identificarem com o risco, a rejeitarem a possibilidade de terem a infeção por VIH e a evitar fazer o teste de diagnóstico (Ferreira e Maia, 2014; Parker e Aggleton, 2003).

Ora, uma pessoa que desconhece o seu estatuto serológico tem maior probabilidade de ter comportamentos de risco pois não sabe que é um potencial veículo de transmissão viral, ao passo que quem se sabe portador tem, regra geral, comportamentos preventivos. Além disso, havendo acesso ao tratamento e uma carga viral indetetável há pelo menos 6 meses, o risco de transmissão do VIH é nulo (Foreman *et al.*, 2003; Neuman et al, 2013).

A ONUSIDA e a OMS, no âmbito da avaliação dos progressos na aplicação da Declaração de Dublin de 2004, salientam que uma minoria dos países da Região Europeia adotaram uma abordagem sustentada para reduzir o estigma, a discriminação e a violação dos Direitos Humanos, ao abrigo dos compromissos a que se encontram vinculados nos termos da Declaração (OSCE, 2004).

Em 2016, foi assinada por vários Estados a Declaração de Paris (UNAIDS, 1994), que apela a todos os países para uma

resposta acelerada face ao VIH e sida, com vista a acabar a com epidemia até 2030. Enquanto parte integrante da Agenda de Desenvolvimento Sustentável 2030 (UNAIDS, 2015; UNRIC, 2015), a Declaração de Paris afirma a necessidade de intensificar esforços para atingir os objetivos de diagnóstico, prevenção, tratamento, seguimento e apoio das PVV, num quadro de proteção dos Direitos Humanos e da dignidade das pessoas (ECPP, 2004; UNAIDS, 2010).

As instituições internacionais, tais como a Onusida, o Conselho Europeu e a OMS, sublinham a importância da prevenção através da informação, da educação em matéria de saúde, do acesso aos tratamentos e do combate a qualquer discriminação ou estigmatização das PVV (European Commission, 2008; UNAIDS, 2013, 2020b). Os Direitos Humanos e a igualdade de género na resposta à pandemia de VIH fazem parte dos objetivos para alcançar a meta dos 3 zeros: zero novas infeções, zero mortes por sida, zero casos de discriminação (UNAIDS, 2010; UNRIC, 2015).

No entanto, a realidade mostra-nos cenários que parecem muito distantes destes objetivos, ainda que com diferenças significativas entre os diversos países. Exporemos aqui um caso e uma situação paradigmáticos da discriminação das PVV, em Portugal e Moçambique respetivamente.

2 ESTIGMA E DISCRIMINAÇÃO: A TRANSCENDÊNCIA SOCIAL DA DOENÇA

O caso do cozinheiro seropositivo ficou tristemente célebre e serve aqui de exemplo paradigmático da existência de estigma, preconceito, desinformação, discriminação e violação do sigilo profissional e dos Direitos Humanos.

Em 2007, um cozinheiro da cadeia de Hotéis Sana foi despedido, invocando-se a caducidade do seu contrato de trabalho por impossibilidade absoluta de cumprimento das suas funções, dado ser seropositivo para o VIH.

O Tribunal legitimou a declaração da caducidade do vínculo laboral, decretando a impossibilidade absoluta e definitiva da prestação de trabalho. Este caso suscitou grande controvérsia pública e foi para o Supremo Tribunal de Justiça, que veio a confirmar a decisão do Tribunal da Relação de Lisboa, em Acórdão de 24 de setembro de 2008, tornando definitiva a decisão de afastamento do trabalhador da empresa (Rueff, 2010).

Vários problemas se colocam. Em primeiro lugar, o médico tomou conhecimento da seropositividade do trabalhador numa consulta de medicina do trabalho e revelou esta informação à Direção do Hotel.

Este facto consubstancia um caso de violação do sigilo profissional. Em segundo lugar, a Direção do Hotel moveu um processo de despedimento do trabalhador com fundamento na sua seropositividade, o que configura um despedimento sem justa causa e a prática de um acto de discriminação, dado que a profissão de cozinheiro não pertence ao grupo das profissões de

risco qualificado. Em terceiro lugar, o Acórdão considerou ‘provado’, contra os pareceres científicos, que o VIH pode ser transmitido no caso de haver derrame de sangue, saliva, suor ou lágrimas sobre alimentos servidos em cru e consumidos por quem tenha na boca uma ferida qualquer. Em quarto lugar, atribuir-se ao médico do trabalho a legitimidade para proferir a última palavra sobre a impossibilidade de trabalhar pode despertar um efeito perverso em termos de política de saúde pública, pois pode fomentar a inibição dos trabalhadores na revelação de dados de saúde ao médico do trabalho. Pode mesmo levar as pessoas a não recorrerem ao diagnóstico, incentivando-as a não saber (Rueff, 2010).

Como afirma Maria do Céu Rueff (2010), estamos perante um sistema semelhante ao de exclusão dos leprosos de séculos passados. O que, na era dos Direitos Humanos em que nos encontramos, constitui uma aberração.

O que aflige, não é a infeção – controlada com a terapêutica antirretroviral (TARV) (Eggleton e Nagalli, 2020) –, mas o estigma e a discriminação. A discriminação acontece numa estrutura de desigualdades sociais e políticas onde se articulam instrumentos de dominação e opressão. Deve, pois, ser olhada no seu contexto de desigualdade social e política. É o que a situação que a seguir descrevemos desvela.

3 MULHERES, MOÇAMBICANAS, POBRES E SEROPOSITIVAS: VULNERABILIDADE À INFEÇÃO, AO ESTIGMA E À DISCRIMINAÇÃO

A prevalência da infecção por VIH nas mulheres vem crescendo nas últimas décadas. Na África subsariana, o centro da epidemia global, as mulheres representam mais de metade das PVV (AWA, 2012; UNAIDS, 2020a, 2020b).

Num estudo levado a cabo por Matavel (2019) em Maputo, Moçambique, as mulheres são confrontadas com situações em que os homens não informam as suas parceiras da sua seropositividade, nem procuram acompanhamento médico. Por conseguinte, não beneficiam de uma TARV capaz de evitar a imunodepressão e de impedir que as suas parceiras contraíam a infecção. Esta situação pode persistir durante algum tempo, até que as mulheres começam a apresentar sintomas que as levam a fazer o teste e a descobrir que têm VIH. Muitas vezes, quando os homens são confrontados com o diagnóstico das parceiras, acusam-nas de os terem infetado (Matavel, 2019).

As mulheres entrevistadas por Osvaldo Matavel (2019) relatam episódios de quebra de sigilo, culpabilização, rejeição, discriminação, exclusão e maus tratos diversos por parte da família e da comunidade. As mulheres são levadas a manter a sua seropositividade em silêncio.

Existe, na população moçambicana em geral, como no resto do mundo, uma grande falta de conhecimentos sobre as formas de transmissão do VIH, os meios de prevenção e os tratamentos, a par com mitos e ideias erradas em torno da infecção (Andrade e Iriart,

2015; Foreman et al, 2003; Neuman et al, 2013; Parker e Aggleton, 2001). Esta situação gera discriminação e exclusão social assim como barreiras à prevenção das infeções sexualmente transmissíveis (ITS) e ao acesso a cuidados de saúde, tratamento adequado e apoio social (AWA, 2012; UNAIDS, 2010, 2013, 2017, 2020b). Esta situação não é exclusiva do continente africano, existindo, embora em graus diferentes, em todo o mundo (European Commission, 2008; Maia e Ribeiro, 2015; Parker e Aggleton, 2003; Sacramento e Ribeiro, 2016; Weiss et al, 2000).

Uma mulher entrevistada por Osvaldo Matavel (2019) relatou como o impacto combinado da doença com a morte por sida do marido foi enorme, pois além da dor da perda do seu companheiro e da redução drástica no rendimento da sua família, sofreu a usurpação dos seus bens pelos familiares do marido, que a acusaram de ser responsável pela sua transmissão do VIH e morte por sida.

Em algumas regiões de Moçambique, há uma prática ilegal de usurpação dos bens da viúva por parte dos familiares deste. Esta prática cultural assenta numa tradição que dita que o legado económico deve ser transmitido ao filho mais velho e, na ausência deste, ao seu irmão ou outro parente da linhagem paterna. O matrimónio é virilocal, ou seja, após o casamento, a mulher muda-se para a casa do esposo. Os laços de filiação dão-se através da linha paterna. Nesse contexto de patrilinearidade e domínio masculino, os homens assumem a propriedade dos recursos do agregado familiar e são eles que têm o poder de autorizar ou não as mulheres a usar estes recursos.

A usurpação de bens da viúva pela família do marido após sua morte é ilegal, mas por desconhecimento dos seus direitos ou por falta de meios de defesa, muitas mulheres são lesadas. Esta vulnerabilidade é tanto maior quanto as mulheres são pouco letradas, pobres e não têm um emprego formal, dedicando-se a atividades como vendas no mercado ou em bancas, no espaço público, que rendem muito pouco dinheiro.

Consequentemente, têm dificuldade em responder às necessidades diárias e às relacionadas com os cuidados de saúde de que precisam, a começar pelo custeamento do transporte para aceder a cuidados médicos nas Unidades de Saúde (US). Com efeito, num esforço de ocultação da seropositividade, estas mulheres procuram ser acompanhadas em US distantes do seu local de residência, o que acresce às dificuldades de acesso ao tratamento. Por vezes, não conseguem custear a deslocação mensal à US necessária ao acompanhamento médico e acesso à TARV (Matavel, 2019).

4 NOTAS FINAIS

Embora a discriminação das PVV esteja, nalguns casos, contemplada juridicamente como ilegal e punível por lei, a sua implementação, de facto, e a existência de políticas que promovam a sua erradicação, de facto, escasseiam (GAT, 2009; Sacramento et al, 2016).

Considerando que o estigma e a discriminação continuam a estar fortemente presentes em todo o mundo, a maioria dos países considerou importante prosseguir com ações envolvendo

os governos nacionais e as organizações não-governamentais que trabalham na defesa dos Direitos Humanos no sentido de prevenir a discriminação. No entanto, importa avaliar em que medida as disposições políticas vão além da mera discursividade e se traduzem, de facto, em instrumentos e formas de intervenção eficazes a nível da prevenção, da deteção precoce e dos apoios às populações mais vulneráveis, que se debatem frequentemente com constrangimentos severos, desde logo aqueles que remetem para o estigma e a discriminação (Sacramento et al, 2016).

O desconhecimento, o estigma e a discriminação permitem que sejam ignorados e permaneçam sem consequências os vários atropelos aos Direitos Humanos das PVV. A discriminação representa não só uma violação de Direitos Humanos como também um obstáculo à prevenção e ao objetivo dos três zeros – zero novas infeções, zero mortes por sida, zero casos de discriminação – da ONUSIDA (UNAIDS, 2017).

É, pois, agora, tempo de acabar com as desigualdades de género, a exclusão social, o preconceito, o estigma e a discriminação, em suma respeitar os Direitos Humanos, para poder pôr fim à pandemia de VIH/SIDA, e outras.

5 REFERÊNCIAS

ANDRADE, Rosário Gregório; IRIART, Jorge Alberto Bernstein. Estigma e discriminação: experiências de mulheres HIV positivo nos bairros populares de Maputo, Moçambique. **Cadernos de Saúde Pública**, 31(3), 565-574, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311x00019214>. Acesso em: 18 jul. 2020.

AWA – AIDS Watch Africa. **Quadro Estratégico 2016-2030.**

Observatório da SIDA em África, Escritório Regional da OMS para a África, 2012. Disponível em:

<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/78333/9789290340515.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 18 jul. 2020.

ECDC. Monitoring Dublin Declaration. **European Commission for Diseases Control**, 2020. Disponível em:

<https://www.ecdc.europa.eu/en/all-topics-zhiv-infection-and-aidsprevention-and-control/monitoring-implementation-dublin>

ECPP. Paris Declaration. Paris AIDS Summit. **European Coalition of Positive People**, 1 December 2004. Disponível em:

<http://www.ecpp.co.uk/parisdeclaration.htm>. Acesso em: 15 jul. 2020.

EGLTON, Julie; NAGALLI, Shivaraj. **Highly Active Antiretroviral**

Therapy (HAART). StatPearls Publishing LLC, 2020. Disponível em:

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK554533/>. Acesso em: 18 jul. 2020.

EUROPEAN COMMISSION. Declaração da União Europeia. **Uma palavra: Liderança. Cumprir a promessa de erradicar o VIH/SIDA.**

Bruxelas: Conselho da União Europeia, 1 de dezembro de 2008.

Disponível em:

https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/pt/PRES_08_357. Acesso em: 15 jul. 2020.

FERREIRA, Pedro Moura; MAIA, Marta. Realizar ou não o teste do VIH: razões e determinantes sociais. *In*: Marta Maia e Pedro Moura Ferreira (orgs.). **VIH/sida e Ciências Sociais: diversidade e percursos de investigação**. Porto: Afrontamento, 189-204, 2014.

FOREMAN, Martin, Patrick LYRA, and Cecilia BREINBAUER.

Understanding and responding to HIV/AIDS related stigma and stigma and discrimination in the health sector. Pan American Health Organization: Washington, DC, 2003.

GAT. Transmissão do VIH. **Ciência, Direito e Discriminação, Ação & Tratamentos**, 20, 2009. Disponível em:

https://www.gatportugal.org/public/uploads/publicacoes/revista_acao_tratamentos/AT020.pdf. Acesso em: 13 jul. 2020.

MAIA, Marta; RIBEIRO, Fernando Bessa (orgs.) **VIH/sida: experiências da doença e cuidados de saúde.** Famalicão: Húmus, 2015.

MATAVEL, Osvaldo Augusto. **Vulnerabilidades das mulheres, violência de gênero e a infecção pelo VIH/SIDA na Cidade de Maputo, Moçambique.** Tese (Doutoramento em Saúde Internacional) – IHMT, Universidade Nova de Lisboa, 2019.

NEUMAN, Melissa; OBERMEYER, Carla Makhlouf, CHERUTICH, Peter; DESCLAUX, Alice; HARDON, Anita; et al. Experiences of Stigma, Discrimination, Care and Support Among People Living with HIV: A Four Country Study. **AIDS and Behavior**, 17, 1796-1808, 2013.

OSCE. **Dublin Declaration on Partnership to fight HIV/AIDS in Europe and Central Asia.** Organization for Security and Co-operation in Europe, 2004. Disponível em:

<https://www.osce.org/files/f/documents/b/a/29873.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2020.

PARKER, Richard; AGGLETON, Peter. HIV and AIDS related stigma and discrimination: conceptual framework and implications for action. **Social Science & Medecine**, 57, 13-24, 2003.

RUEFF, Maria do Céu. **O Segredo Médico como Garantia de Não-Discriminação**. Coimbra: Coimbra Editora. 2010.

SACRAMENTO Octávio; RIBEIRO, Fernando Bessa (orgs.) Planeta Sida. **Diversidade, políticas e resposta sociais**. Famalicão: Húmus, 105-126, 2016.

SACRAMENTO, Octávio; RIBEIRO, Fernando Bessa; MAIA, Marta. Sida. Estado e sociedade civil: contornos da epidemia, políticas e intervenção social em Portugal. *In*: Octávio Sacramento e Fernando Bessa Ribeiro (orgs.) **Planeta Sida. Diversidade, políticas e resposta sociais**. Famalicão: Húmus, 105-126, 2016.

UNAIDS. **Acabar com a epidemia da AIDS: Cidades acelerando a resposta para alcançar as metas 90-90-90 até 2020**. Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS, 2015. Disponível em: <https://unaids.org.br/wp-content/uploads/2015/12/Declaração-de-Paris-PORT-1.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2020.

UNAIDS. Chegando a zero. **Estratégias para 2011 a 2015**. JC2034E. Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS, 2010.

Disponível em:

https://files.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/documents/unaidspublication/2010/JC2034_UNAIDS_Strategy_pt.pdf. Acesso em: 16 jul. 2020.

UNAIDS. **Confronting discrimination** Overcoming HIV-related stigma and discrimination in healthcare settings and beyond. Geneva: Joint

United Nations Programme on HIV/AIDS, 2017.

https://www.unaids.org/sites/default/files/media_asset/confronting-discrimination_en.pdf. Acesso em: 18 jul. 2020.

UNAIDS. **Global Aids Update 2020**. Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS, 2020a. Disponível em:

<https://www.unaids.org/en>. Acesso em: 16 jul. 2020.

UNAIDS. **Seizing the moment – Tackling entrenched inequalities to end epidemics**. Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS, 2020b. Disponível em:

<https://aids2020.unaids.org/report/>. Acesso em: 16 jul. 2020.

UNAIDS. Tratamento 2015. **Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS**, 2013. Disponível em:

<https://unaids.org.br/wp-content/uploads/2016/03/Tratamento-2015.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2020.

UNRIC. **Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. United Nations Regional Information Centre for Western Europe**, 2015. Disponível em: <https://unric.org/pt/objetivos-de-desenvolvimento-sustentavel/>. Acesso em: 16 jul. 2020.

WEISS, Ellen, WHELAN, Daniel, GUPTA, Geeta Rao. **Gender, sexuality and HIV: Making a difference in the lives of young women in countries**. *Sexual and Relationship Therapy*, 15(3), 233-245, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14681990050109836>. Acesso em: 18 jul. 2020.

GÊNERO E GERAÇÃO: A EPISTEMOLOGIA FEMINISTA COMO UM OLHAR NECESSÁRIO AO ENFRENTAMENTO DA VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES IDOSAS

*Cássius Guimarães Chai
José Manuel Peixoto Caldas
Kennya Regyna Mesquita Passos
Mariana Lucena Sousa Santos*

1 INTRODUÇÃO

O envelhecimento humano é um processo universal e inequívoco: todos envelhecem, passando por transformações físicas e mentais que interferem de forma direta nas relações entre os indivíduos. Entretanto, o fenômeno do envelhecimento é atravessado de formas distintas pelos sujeitos, de acordo com outros marcadores lhes determinam experiências diversificadas. Entre eles, o gênero é um dos primeiros a estabelecer signos de diferenças entre os sujeitos, e desde o ventre materno, afeta-lhes – sobre os corpos sexuados – a subjetividade, os papéis, as funções e os lugares sociais.

O objetivo do presente estudo é analisar como essas duas dimensões, gênero e geração, inter-relacionam-se e constroem e afetam as experiências das mulheres no interior das relações sociais, notadamente quanto ao fenômeno da violência, a fim de compreender suas especificidades de modo interseccional e propor reflexões para o seu enfrentamento, partindo das críticas propostas pelo pensamento teórico feminista ao modo como esses sujeitos são conhecidos e tratados pelo Sistema de Justiça.

As mulheres correspondem a mais da metade da população brasileira, que, seguindo a tendência mundial, passa pela “Era do envelhecimento”, período que tem início em 1975, devendo chegar a 2025, segundo projeções da ONU. Elas são atualmente

55% das pessoas idosas no Brasil e 61% das que têm mais de 80 anos (IBGE, 2010).

Estima-se que em duas décadas, no Brasil, o número de idosos irá superar, pela primeira vez, o número de crianças e adolescentes, e que, até 2043, as pessoas com mais de 60 anos serão um quarto da população. Nesse contexto, seguindo o que já ocorre, a expectativa de vida das mulheres deve permanecer mais elevada que a dos homens, chegando, nos próximos 50 anos, a ter uma diferença de 10 anos. – Atualmente, a média da longevidade feminina é de 78 anos, e da masculina, 71 anos (IBGE, 2010; 2018).

Entretanto, a extensão dessa expectativa de vida, em que pese representar um avanço em termos médicos e científicos, é um significativo desafio no que diz respeito às políticas públicas para este grupo, notadamente para as mulheres, atravessadas por dois marcadores de vulnerabilização social: o gênero e a geração.

As relações de gênero e geracionais são basilares da vida em sociedade e que se moderam na produção de subjetividades e trajetórias, constituindo-se em dimensões analíticas fundamentais (MOTTA, 1999). A categoria gênero permite a compreensão e a crítica das relações de poder e fatores ideológicos que informam a vida das mulheres, enquanto a perspectiva geracional permite a identificação de como a sociedade se organiza e reorganiza com a passagem do tempo, alterando as dinâmicas sociais dos indivíduos entre o ontem e o hoje.

BEAUVOIR (1970, p.106), destacando a existência de uma aproximação entre velhice e infância, decorrente da fragilidade e dependência desses dois momentos, afirma que os velhos, embora em alguns casos, valorizados pela experiência possuída, são

afastados das atividades de maior relevância, “exonerados das tarefas dos adultos”, o que os leva a um status de menos crédito em relação às pessoas consideradas produtivas, tornando-se assim “indivíduos marginais”.

Debert, fazendo uma atualização desta condição, afirma um novo status marginal para os idosos, escamoteado pela “invenção da terceira idade”, que cria um compromisso social e políticas públicas voltadas a um determinado padrão de envelhecimento, que é ativo e saudável, enquanto “A etapa mais sombria da velhice permanece um segredo [...]” (2013, P. 32). – Para ela, a narrativa que construiu a “imagem” dos idosos como pessoas que continuam produtivas e que – embora destituídas dos papéis proeminentes e sérios dos “adultos” estariam materialmente asseguradas pela aposentadoria, que permitiu o surgimento de produtos e serviços voltados para este público - embora tenha trazido vantagens, sobretudo em relação à afirmação da autonomia dessas pessoas, mascara a realidade daqueles que não se encontram nas mesmas condições, inclusive em razão do avanço maior da idade, tornando-os ainda mais excluídos e desvalorizados por não se adequarem ao padrão do “envelhecimento ativo”.

Nesse sentido, vale refletir que se atualmente o elevado índice de desemprego feminino no Brasil, 36% maior que o masculino (IBGE, 2020), torna o acesso das mulheres à aposentadoria, uma realidade distante, muito maior é o abismo entre as já idosas – que foram ainda mais excluídas do mercado de trabalho formal e remunerado – e o acesso ao “envelhecimento saudável” e suas políticas públicas.

Outra reflexão feita por Beauvoir (1970) está no fato de que a perda da capacidade reprodutiva, no envelhecimento, faria com que as mulheres deixassem de ser vistas como “seres sexuais”. Tal condição, embora lhes confira certo grau de liberdade, uma vez que a sexualidade feminina está socialmente sujeita a controles e interdições, também lhes retira a relevância social, que estaria intimamente ligada às funções perdidas, isto é, não mais servindo como objeto de desejo sexual e nem como reprodutora e cuidadora, a “velha” torna-se um ser pouco ou nada útil, cujo corpo torna-se objeto de zombaria e escárnio.

A relação gênero-geração assinala para as mulheres uma liberdade deficitária no envelhecimento, que transita entre uma maior autonomia em relação aos papéis (1) que o gênero se lhes impõe e (2) a irrelevância que advém exatamente da perda desta condição. Nesse sentido, embora as idosas, adequadas ou não à noção de “envelhecimento ativo” ou “terceira idade”, possam, em alguma medida gozar de liberdade de corpos e comportamentos, o fazem num status de inferioridade, como afirma MOTTA “[...] já não importam tanto: já não são bonitas (velho = gasto, feio), não irão atrair os homens, nem os de sua idade, já não reproduzem, não há muito o que preservar (2006: p. 233).

É sob tais prismas que pesquisa passa então a analisar fenômeno da violência contra mulheres idosas e considerar um viés epistemológico para o seu enfrentamento, quanto à identificação da origem da própria violência e sua estrutura e o senso comum.

2 VIOLÊNCIA NO BRASIL: ASPECTOS INTERRELACIONAIS DE GÊNERO E GERAÇÃO

Embora gênero e geração tenham ganhado espaço nas pesquisas sobre violência no Brasil, ainda se verifica uma escassez de dados que relacionem estas dimensões.

Nesse cenário, observa-se a preponderância de pesquisas que tratam das mulheres em idade reprodutiva, concentrando nesse público as discussões acerca das respostas do Sistema de Justiça, permanecendo as especificidades das mulheres idosas ocultadas na “vala comum” dos estudos de violência contra “o idoso”, ou, quando muito, relacionadas às questões de saúde pública. Esta realidade revela que o olhar sobre processo de envelhecimento, o concebe como uma experiência homogênea, na qual o recorte de gênero perde significado (MOTTA, 1990).

Esse apagamento das mulheres idosas produz uma percepção incipiente da violência contra a mulher, e em especial, da violência doméstica e familiar, produzindo respostas igualmente incipientes, haja vista que a percepção das manifestações de violência são variáveis de acordo com as experiências sociais dos indivíduos (WANDERBROOKEI; MORÉ, 2012).

Já na década de 80, dados da publicação “Justiça e Vitimização”, do IBGE, identificavam que a violência sofrida por homens e mulheres possuía características diferentes, variáveis de acordo a ocupação dos espaços público e privado por esses sujeitos.

Segundo a pesquisa, 63% das mulheres que sofreram violência física foram agredidas em suas próprias casas, e em 32% dos casos por familiares ou cônjuges. Em relação aos homens, esses dados se inverteram, pois em apenas 37% das ocorrências de agressão se deram na residência das vítimas e menos de 10% eram seus parentes ou cônjuges.

Mais de dez anos depois, observa-se a mesma distinção público-privado no Mapa da Violência 2012 revelando que as agressões letais contra mulheres ocorreram, em 40% dos casos, na própria residência ou habitação da vítima, o que, em relação aos homens, verificaram-se em apenas 14% dos registros.

Tais diferenças de ambientes e perfis de agressores demonstram que a violência que atinge mais significativamente homens e mulheres tem uma natureza distinta, cujo cerne está relacionado aos papéis e espaços por si ocupados, e à hierarquização destas condições.

Não se trata de mera pressuposição, mas de uma premissa resultante da interpretação de dados e de fatos. Nessa esteira, em pesquisa realizada no âmbito dos serviços de saúde no Brasil, em 2010, observou-se que a análise da categoria gênero também permite a identificação de notórias diferenças no perfil da violência praticada contra pessoas idosas (MASCARENHAS et al., 2011).

Entre as violências relatadas, o abuso físico foi a manifestação mais registrada entre os idosos do sexo masculino, enquanto que para as mulheres observou-se com maior intensidade a ocorrência de violência psicológica (duas vezes mais frequente para elas), de negligência (com destaque para o grupo

acima de 70 anos), violência sexual (cinco vezes mais comum para as idosas), abusos financeiros e tortura. – Cabe assinalar que a violência nessas relações intergeracionais também está marcada pela variável econômica, ou seja, a motivação da violência subjaz na dependência econômica do agressor à vítima, permitindo a caracterização da violência em uma violência de estrutura face precariedade de programas, ações e projetos de acolhimento e de efetiva atenção em prioridade absoluta e proteção da integridade da pessoa idosa, intra e extra familiarmente, e coetaneamente, é também uma violência de conjuntura, porque a violência tem suas marcas chanfradas na vida indigna na convergência das violências emocionais, físicas, psicológicas e econômicas, pessoais e institucionais. Violência estrutural porque está acentuada pelas deficiências e tensões políticas e econômicas da sociedade, e é conjuntural pelo desencontro entre as expectativas individuais e o desenho e funcionamento das instituições sociais, públicas e privadas, e na falta de densificação do próprio direito fundamental da vida digna pelo sistema de Justiça.

Outra diferença significativa apontada pela pesquisa está relacionada ao perfil dos agressores e locais de ocorrência dos fatos. Em 66,4% dos casos, as agressões foram praticadas por homens, registrando-se esse perfil em 72,1% das vítimas do sexo masculino. Entretanto, em relação aos idosos, as agressões foram praticadas em sua maioria fora do domicílio e por pessoas que não possuíam relações de parentesco com as vítimas, embora pudessem pertencer ao seu círculo de conhecidos. Já em relação às idosas, as agressões foram praticadas no próprio domicílio das

vítimas e na maioria dos casos por parentes, notadamente filhos e cônjuges.

Ainda segundo dados da saúde, através do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (MAPA DA VIOLÊNCIA, 2015) no que diz respeito especificamente à violência doméstica e familiar, observou-se que preponderam os atendimentos do público feminino em todas as fases da vida, chegando a 71,3% dos casos na idade adulta, enquanto o atendimento do público masculino, no mesmo contexto, soma apenas 28,6% das ocorrências, havendo entretanto um equilíbrio na proporção desses atendimentos entre as pessoas idosas, quando o número de notificações se eleva entre os homens.

Em relação à reincidência das violações, aponta-se que a violência sofrida pelas mulheres é mais repetitiva e sistemática e que independe de idade, características só verificadas em relação aos homens, quando são idosos.

No que diz respeito aos vínculos entre vítimas e agressores, a pesquisa revela uma notória distinção entre homens e mulheres, havendo uma preponderância de pessoas conhecidas entre os agressores de vítimas femininas e de pessoas desconhecidas entre as vítimas masculinas, embora este perfil sofra variações em relação às faixas etárias em que os sujeitos se encontram.

Mulheres jovens e adultas são agredidas majoritariamente por parceiros e ex-parceiros (43% dos registros com vítimas entre 18 e 29 anos e 34,1% com vítimas de 30 a 59 anos), enquanto os homens na mesma faixa etária sofrem mais agressões de amigos e colegas (27% dos casos). Parceiros e ex-parceiros surgem em menos de 15% das ocorrências.

Já quando as vítimas são pessoas idosas, agressores pertencentes às relações intrafamiliares como filhos, amigos e parentes surgem em percentual igualmente elevado, identificando-se, entretanto, distinções no perfil relacionadas à violência perpetrada contra cada gênero.

Enquanto os filhos são os principais agressores das idosas (24% dos registros), amigos e colegas estão entre os mais agredem os idosos (26,7% dos casos).

Os dados levantados até aqui permitem observar que a violência sofrida por homens e mulheres ao longo da vida, passa por transformações mais ou menos acentuadas não apenas pelo processo de envelhecimento, mas também pelas dinâmicas das relações de gênero.

Desse modo, identifica-se que a violência sofrida por homens idosos, repousa em grande medida nos conflitos geracionais e na mudança do status desses sujeitos nas relações interpessoais, nas quais passam a ser percebidos como pessoas sem autonomia, possuidoras de debilidade física e mental, ainda que esta não exista de fato.

Enquanto jovens e adultos, os homens são significativamente menos afetados pela violência perpetrada nos espaços e relações intrafamiliares, e as relações íntimas de afeto não representam para eles, um perigo. As violências nessa fase da vida são praticadas nos espaços públicos e por pessoas desconhecidas. A chegada da velhice promove a transição desse locus de vitimização, fazendo com que seja nessa fase que a violência doméstica e familiar tenha maior impacto na vida desses

indivíduos, surgindo como fenômeno intimamente ligado ao processo de envelhecimento.

Já em relação às mulheres, percebe-se como a violência doméstica e familiar está presente em todas as fases da vida, sendo a mais expressiva manifestação da sua posição de subalternidade nas relações de gênero, principalmente nas relações íntimas de afeto, reflexo de uma cultura de controle e repressão, que atrela o status feminino à função de sua corporalidade, ditadas pela reificação sexual, pela capacidade reprodutiva e de manutenção da prole.

A deterioração do copo pela velhice e a conseqüente perda dessas funções, longe de significar a libertação feminina, promove apenas uma troca dos sujeitos ocupantes das posições privilegiadas de poder nas relações familiares, que deixam de ocupadas pelos parceiros e ex-parceiros, e passam ao domínio dos filhos, os quais se tornam, via de conseqüência, os principais agressores das mulheres idosas.

Tal cenário evidencia que, para as mulheres, o envelhecimento surge como fator que acentua seu status de desigualdade, que por sua vez, é fruto de todo um processo de socialização no qual elas são direcionadas ao auto-sacrifício em nome dos cuidados e do bem estar da família (DINIZ, 2006) ao mesmo tempo em que são ensinadas a suportar a violência no interior dessas relações (SAFFIOTI e ALMEIDA 1995), num processo de naturalização e apagamento dessa sujeição.

Desse modo, a análise da violência contra a mulher idosa, em sua dimensão de gênero e geracional, permite um aprofundamento das discussões acerca das políticas de

enfrentamento e prevenção desse fenômeno, buscando respostas a partir de novas formas de conhecê-lo.

3 EPISTEMOLOGIA FEMINISTA

Enquanto disciplina filosófica, a epistemologia ocupa-se detidamente do campo do conhecimento – cuidando de questões acerca de sua definição, de suas possibilidades e de como justificar o processo do conhecimento. Em outras palavras, busca analisar o que é o próprio conhecimento, como é possível conhecer, e o que dá validade àquilo que é conhecido – questões centrais para que qualquer ciência possa estabelecer suas bases.

A máxima cartesiana “penso, logo existo”, ilustra o surgimento de uma epistemologia que, ao romper com a escolástica, inaugurando a razão humana como o filtro e fundamento seguro do pensamento moderno. A própria existência do sujeito do conhecimento passa assim, a ser fruto de uma conclusão fundada na razão, negando o corpo e as experiências dos sentidos, tomadas como fontes de dúvidas e incertezas, de modo que a racionalidade torna-se a única responsável, não apenas por garantir um conhecimento seguro e objetivo, mas antes disso, é ela o próprio signo de reconhecimento dos indivíduos como seres humanos (Granger, 1983, P. XIX).

Essa identidade cartesiana faz com que se identifique, na racionalidade, a existência de uma “essência humana”, concebida como centrada, universal, a-histórica e livre de influências externas, cuja consequência, no campo epistemológico, seria a produção de um conhecimento seguro, objetivo e neutro.

A epistemologia da modernidade é assim tradicionalmente marcada pela ideia de um conhecimento socialmente asséptico, produzido na individualidade, por um sujeito-homem-racional, que só passou a ser questionado em meados do século XX, quando, afirmando-se os descentramentos e contingencialidades dos sujeitos, passou-se a questionar também a produção da realidade como objetividade ontológica, inaugurando um novo olhar sobre o processo de conhecimento (RAGO, 1998, p. 21).

A partir do século XX, o conhecimento surge com uma dimensão social, isto é, a importância das práticas e interações entre os sujeitos e a necessidade de compreender a atividade cognitiva como um campo coletivo de realizações.

Nesse sentido, Boaventura e Meneses destacam que o conhecimento válido é sempre contextual, haja vista ser fruto de diferentes tipos de relações sociais, no interior das quais estão diversos atores, atravessados por fatores culturais e políticos, cuja consequência é a geração de diferentes epistemologias (2010, p. 15).

É nesse contexto que o Feminismo, articulado não apenas como movimento social emancipatório, mas também como filosofia política e teoria crítica, apresenta a perspectiva de gênero como um caminho epistêmico necessário ao fazer científico.

Os movimentos organizados de mulheres que surgiram, sobretudo nos Estados Unidos, a partir da primeira década do século XX, deram origem a uma série bastante diversificada de correntes de pensamento, que articularam reivindicações próprias, de forma prática e teórica, tendo como base uma tomada de consciência das condições de subalternização, dominação e

exploração das mulheres, podendo-se afirmar que embora não exista um único feminismo, a expressão representa todas as formas de crítica às assimetrias de poder socialmente construídas e que desigualam homens e mulheres (GARCIA, 2015), que doravante chamaremos apenas de Feminismo.

No campo científico, o Feminismo passa a questionar a formação das subjetividades e as consequentes distinções entre homens e mulheres a partir de um determinismo do sexo biológico. Nesse contexto, a categoria “gênero” surge como uma verdadeira revolução epistêmica, revelando não só o elemento cultural que se impõe sobre os corpos sexuados, produzindo masculinidades e feminilidades, mas também lhes demarcando diferentes posições de poder nas relações sociais (MENDES, 2014).

O uso da categoria “gênero” como instrumento analítico, impulsionou os estudos feministas às transformações de novos paradigmas científicos e teóricos em diversas disciplinas, como ensina LOURO:

Ao utilizar gênero, deixava-se de fazer uma história, uma psicologia, ou uma literatura das mulheres, sobre as mulheres e passava-se a analisar a construção social e cultural do feminino e do masculino, atentando para as formas pelas quais os sujeitos se constituíam e eram constituídos, em meio a relações de poder (1997, P. 15)

Sim, a Epistemologia Feminista representa um paradigma para a investigação de como as relações de gênero e suas assimetrias de poder participam da formação do conhecimento,

produzindo saberes e visões de mundo, e ainda, como ali se manifestam, são reproduzidas ou transformadas.

Por outro lado, essa perspectiva também denuncia o apagamento das mulheres enquanto sujeitos do conhecimento e sua conversão em meros objetos “dos quais se fala” a partir de uma representação totalizadora e apenas supostamente neutra, de um “sujeito-suposto-saber” (MENDES, 2014), que na verdade “eclipsa” as diferenças, enquanto promove a hegemonia de uma posição androcêntrica, heteronormativa, branca, proprietária, do norte global, que possui indissociáveis consequências epistemológicas e políticas (LONGINO, 2012, P. 51).

SPIVAK (2010), ao tratar da “violência epistêmica”, releva a tática de neutralização do “outro” subalternizado, que consiste na interdição de qualquer possibilidade de representação de quem está excluído do status dominante, que no caso das mulheres, se dá tanta pela inviabilidade do discurso através do controle sobre seus corpos e comportamentos, quanto dos obstáculos ao seu acesso a espaços públicos de produção e poder, nos quais não se cogita de meios para fazer-lhes ouvir.

A autora salienta ainda que a interseção de outros marcadores acentua a condição de subalternidade feminina, como é o caso do fator geracional discutido anteriormente. Somam-se ainda a classe social, raça e origem, contribuindo para a manutenção das mulheres nos papéis e lugares periféricos que lhes foram demarcados.

Nessa dialogicidade, Lélia Gonzales destaca a incompreensão de quem ocupa a posição hegemônica no discurso científico, ao se deparar com a “voz” de alguém que historicamente

ocupa uma posição de “não-sujeito”, como, por exemplo, a que é relegada às mulheres negras, impossibilitadas de falarem de si mesmas e naturalizadas como “objetos” de um “suposto” saber:

(...) é importante ressaltar que emoção, a subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam na renúncia à razão, mas, ao contrário, num modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão. (...) O que não se percebe é que, no momento em que denunciemos as múltiplas formas de exploração do povo negro em geral, e da mulher negra em particular, a emoção, por razões óbvias, está muito em quem nos ouve. Na medida em que o racismo, enquanto discurso, situa-se entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele (GONZALES, 1979, P. 21).

Sendo assim, revela-se necessário desconstruir a noção de imparcialidade da tradição epistemológica, considerando que o próprio sujeito do conhecimento sofre atravessamentos que lhes determina uma dada posição, a partir da qual lhe é possível o conhecer.

A crítica filosófica feminista, aliada ao agir político, busca promover tais transformações no campo da epistemologia, à medida em que, questionando a generalização, universalização e objetividade, como padrões necessários à validade do conhecimento científico, ante à própria inexistência de um sujeito

epistêmico neutro – revela a face parcial e comprometida de um discurso que privilegia alguns sujeitos e narrativas em detrimento de outras, tendo como consequência o silenciamento dos “subalternos”, e em especial, o apagamento da experiência histórica das mulheres – que em seu próprio descentramento, lhes confere diferentes experiências entre si, como é o caso das mulheres idosas.

Portanto, a Epistemologia Feminista, reconhecendo essas “perspectivas parciais”, lança um olhar do ponto de vista dos subjugados, gerando não apenas uma crítica ao sujeito cartesiano descorporificado e asséptico de experiências, mas uma afirmação, a partir de uma racionalidade que se posiciona em um lugar, de que todo conhecimento se engendra a partir de conexões e sujeitos histórica e politicamente localizados:

A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Suas imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar. (HARAWAY, 1995. P. 25).

O paradigma feminista inaugura assim uma nova forma de pensar as teorias científicas, na qual propõe uma ruptura com pressupostos e modelos hierarquizantes de seu funcionamento, trazendo para o campo investigativo a análises, as narrativas e as

experiências das mulheres como elementos indispensáveis à produção do conhecimento e à transformação das relações sociais.

4 A PROTEÇÃO DA MULHER IDOSA A PARTIR DE UMA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA

A irrupção de discussões acerca do reconhecimento da violência contra a mulher como uma manifestação das assimetrias de poder que marcam o gênero, bem como a consequente necessidade de criar estratégias para o seu enfrentamento em toda as suas formas e instâncias, é fruto de diversas atuações e movimentações do feminismo, de dimensões teórica e política, no trabalho de dar visibilidade à condição de subjugação das mulheres e de afirmação desse grupo como sujeitos de direitos.

Instrumentos normativos internacionais declaratórios dos direitos humanos das mulheres como a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), da Organização das Nações Unidas, de 1979, no sistema geral de proteção dos direitos humanos e, a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, a Convenção de Belém do Pará, da Organização dos Estados Americanos, de 1994, no sistema regional, surgem como mecanismos e pressão e condições de possibilidade para a assunção, na ordem jurídica brasileira, de marcos legais para o enfrentamento à violência contra esse grupo vulnerabilizado.

Assim, embora tardia, a promulgação da Lei 11.340, Lei Maria da Penha, em 2006, desponta como tentativa de estabelecer um marco regulatório interno para não apenas reprimir a

violência contra a mulher no âmbito doméstico e familiar, mas também prevenir essas práticas e proteger suas vítimas através de um microsistema que inaugura para Estado, em seu Sistema de Justiça, a necessidade de uma atuação complexa e multidisciplinar envolvendo a participação de profissionais não só da área jurídica, mas também do serviço social e da saúde.

Esse sistema de proteção, instituído pela Lei Maria da Penha, estabelece expressamente em seu art. 4º, um novo paradigma de interpretação legal: “as condições peculiares das mulheres em situação de violência doméstica e familiar” (BRASIL, 2006), verdadeiro marco epistemológico no enfrentamento desse tipo de violência, uma vez que traz, para o Sistema de Justiça, a necessidade de transcender o conhecimento jurídico-dogmático, estabelecendo um diálogo estreito com outros saberes, a fim de identificar essas circunstâncias, entre elas, a própria ideia de gênero, “cerne” do conceito legal de violência contra a mulher estabelecido pelo art. 5º como: “qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial” (BRASIL, 2006).

Desta feita, faz-se necessária a compreensão de como o gênero integra as relações sociais, nelas estabelecendo relações de poder, que, para as mulheres, numa cultura machista, fundam um status de inferioridade e vulnerabilização. E mais, torna-se imprescindível que seja a partir delas e de suas narrativas, que se dê o processo de conhecimento e a construção de uma compreensão do que seja a violência doméstica e familiar contra a mulher e de como ela se manifesta, privilegiando-se o conhecimento da realidade a partir

dessa perspectiva parcial, do ponto de vista de quem é por ela afetado, e não a partir de um lugar que se pretende neutro e objetivo e de um “sujeito-suposto-saber”, ou ainda, parafraseando Warat, do “senso comum teórico” dos juristas.

Entretanto, tratar de gênero no campo jurídico exige uma ruptura com a noção profundamente incrustada de que ali estaria em um espaço efetivamente neutro e imparcial, enquanto teoria e práxis. Mas como alerta Boaventura (2010), juízos epistemológicos sobre a ciência devem levar em conta a institucionalidade que a constituiu, isto é, o vasto aparato de sujeitos, práticas e instituições que podem ocultar o contexto sócio-político da produção de seus saberes considerados válidos.

Sendo assim, onde estavam e onde estão as mulheres na grande rede que constitui a institucionalidade do saber jurídico? A esta pergunta, responde MENDES:

Fomos, sempre fomos, e continuamos a ser mais “faladas” do que efetivamente falamos nesse campo do direito. Mas, quiçá ainda mais grave, seja o fato de que, quando falamos, continuemos a repetir aquilo que nos foi ensinado pelo sujeito do suposto-saber com base em teorias estrangeiras que só na superfície, a nós, mulheres, aparentam ser libertadoras. (2020, P. XXVIII)

Igualmente, desafiador é romper, neste campo, o silenciamento das vozes subalternizadas, diante das projeções de que a declaração de igualdade formal, se converte em igualdade material, e que, em apenas circunstâncias muito pontuais isto não seria observado, causando estranheza e incompreensão os questionamentos e denúncias em sentido contrário.

Não por outra razão, a Lei Maria da Penha foi objeto de controle de constitucionalidade e de inúmeras críticas, situação assim comentada por Maria Berenice Dias:

A lei foi recebida da mesma forma que são tratadas as vítimas a quem protege: com desdém e desconfiança. Todos se acham no direito de criticá-la, chamá-la de indevida e inconveniente. Sentem-se legitimados a desprezá-la, a agredi-la e a dizer que ela não vale nada! (2006, P.79)

Por outro lado, trazer a condição feminina e o gênero como dispositivos de interpretação desse instrumento protetivo, requer ainda, a compreensão deste “ser mulher” como categoria sociológica e filosófica, marcada por descentramentos e múltiplos marcadores de desigualdades, como a questão geracional.

Sendo assim, cabe inquirir em que medida as mulheres idosas são percebidas em suas dimensões relacionais de gênero e geração pelo Sistema de Justiça e quais as respostas têm lhes sido dadas, tanto em relação à proteção, quanto à prevenção das violências sofridas, não sendo suficiente apenas contabiliza-las ou mencioná-las, ou ainda, projetar sobre elas o “mito” do envelhecimento positivo, que invisibiliza suas próprias perspectivas sobre a condição de ser mulher e idosa e as especificidades das violações de direitos que lhes afetam.

A adoção do paradigma epistemológico feminista no enfrentamento à violência doméstica e familiar contra mulheres idosas pressupõe assim a escuta e privilegia a pesquisa qualitativa, na produção de um saber sobre este sujeito que se pretende proteger, e a partir desse lugar, pensar as possíveis respostas.

O que significa o tempo para a mulher idosa e como se dá essa relação com o acesso à justiça? Como lidar com as violências praticadas pelos próprios filhos quando se é socializada para ser a responsável pela criação da família? Como receber proteção quando a debilidade do corpo provoca seu apagamento das políticas públicas?

A epistemologia feminista propõe abandonar o “homem médio” e pensar o enfrentamento à violência contra a mulher idosa a partir de suas próprias narrativas, expectativas e experiências de vulnerabilização, dialogando com a história, a psicologia, a sociologia, a fim de produzir uma compreensão mais aprofundada desse fenômeno, que envolve não só a debilidade física e mental provocada pelo avanço da idade, mas também relações de afeto, de confiança e dependência, apontando um possível caminho, teórico de político, para a transformação dessa realidade.

Por fim e não menos importante, torna-se imperioso ressaltar nesta pesquisa que o não enfrentamento aprofundado dos processos de violência, dominação e controle dos corpos idosos femininos atravessados pela dimensão da raça se dá unicamente por razões de limitação de conteúdo que o formato do trabalho impõe. Assim, não se trata de uma escolha teórica que não garanta a importância que a perspectiva racial merece nas discussões sobre questões geracionais e de gênero. Ao contrário, é inconteste que os estudos geracionais dialogam diretamente com o feminismo interseccional, que leva em conta como as distintas opressões vividas pelas mulheres negras e indígenas se cruzam, afetando de modo global seus modos e condições de vida, no que

as opressões de gênero, raça, classe social e geracional incidem complexamente na vida dessas mulheres, nas relações institucionais/estruturais, como acesso a direitos, mas, também, nas relações familiares e intracomunitárias³².

Os Estados ao não considerarem a desigualdade de gênero, de geração e os padrões patriarcais da sociedade, como leis discriminatórias e a falta de proteção legal, a não consideração da raça tem um impacto profundamente nocivo para os direitos das mulheres não-brancas.

Reafirma-se, assim, que não apenas a questão geracional, mas, a raça também é uma estrutura de opressão nessa episteme, visto que a questão de gênero, conforme Rita Laura Segato afirma, ao questionar as lógicas opressoras de desenvolvimento, que esta é imbricada com o patriarcado, que se alia como parte dos tentáculos do Estado apresentando suas instituições de um lado e o mercado do outro, rasgando e desarticulando o tecido

³² A esse respeito: “[...] En la resistencia a las empresas extractivas son múltiples los problemas que involucran específicamente a las mujeres; por ejemplo, la negación de muchos líderes varones a reconocer su valía y su liderazgo, la exclusión en los puestos de poder de los procesos de diálogo o la falta de reconocimiento de parte del Estado de mecanismos que permitan su acceso a las mesas de diálogo en igualdad de condiciones. Incluso sus propias parejas, padres o hijos objetan el “descuido” de sus roles tradicionales, cuando participan con fuerza en las movilizaciones. Existen casos de varones que han abandonado a sus esposas o parejas por las diversas situaciones de presión frente a empresas que juegan un rol de patriarcado central. Las mujeres somos mal vistas por nuestro entorno y por nuestras propias comunidades por intentar ser visibles y fuertes y por hablar en voz alta”. ROCÍO, Silva Santisteban. **Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias.** Lima, 2017. p. 11.

comunitário e tornando as mulheres idosas, especialmente as não-brancas, dispensáveis.

Ângela Davis, a esse respeito, indica como as mulheres negras são mais severamente afetadas em seus direitos, quando diz que “as mulheres da classe trabalhadora, em particular as de minorias étnicas, enfrentam a opressão sexista de um modo que reflete a realidade e a complexidade das interconexões propositais entre opressão econômica, racial e sexual. (...) e a experiência dessas mulheres obrigatoriamente situa o sexismo no contexto da exploração de classe – e as experiências das mulheres negras, por sua vez, contextualizam a opressão de gênero nas conjunturas do racismo”.

Patrícia Hill Collins apresenta, por sua vez, a tese da natureza interligada das opressões ao defender que as mulheres negras vivenciam a opressão de forma pessoal e holística, e que suas realidades não podem ser compreendidas sem dar a devida atenção à natureza interligada das estruturas de opressão que limitam suas vidas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O compromisso de superar o problema da violência contra a mulher exige do Estado, a adoção de medidas que protejam e previnam suas manifestações.

Nesse sentido, o estudo se utilizou das teorias feministas para questionar, o paradigma epistemológico sob o qual são percebidas as mulheres, pelo Sistema de Justiça, no enfrentamento à violência doméstica e familiar, e em especial, as mulheres idosas,

considerando o fenômeno do envelhecimento da população brasileira.

Destacou-se a importância dos fatores culturais que fazem com que a velhice, embora seja um processo natural e irreversível para homens e mulheres, não tenha, para ambos, os mesmos sentidos ou as mesmas consequências, pesando sobre estas, além do processo de debilidade física e mental, uma condição de inferiorização e de negação de direitos que é anterior à degeneração do corpo.

A pesquisa buscou identificar as relações entre gênero e geração, e como estes marcadores afetam as mulheres, produzindo, em relação à velhice feminina, um segundo apagamento, tendo em vista que a perda da função reprodutiva, faz com que a mulher idosa também não esteja presente na centralidade dos debates e pesquisas acerca da violência de gênero, nem mesmo no próprio movimento feminista, recebendo assim, um tratamento que não a protege adequadamente, tendo em vista que ignora a duplicidade das vulnerabilizações.

Todavia, com o advento da Lei Maria da Penha, e a inserção de um novo paradigma interpretativo em seu art. 4º, que considera as especificidades das mulheres em situação de violência doméstica e familiar, abre-se a possibilidade para se pensar a mulher idosa enquanto sujeito dessa proteção e, assim, estabelecer estratégias de enfrentamento que privilegiem as suas necessidades.

A epistemologia feminista é assim apresentada como uma possibilidade para que o Sistema de Justiça possa produzir um conhecimento válido sobre as perspectivas desse grupo, e

consequentemente, dar-lhes respostas mais efetivas e transformadoras da realidade social, trazendo para o campo jurídico, prático e teórico, as narrativa, necessidades e experiências das mulheres idosas, como forma de enfrentamento da problemática da violência e promoção dos direitos humanos das mulheres. Porque ninguém pode ir contra o tempo. O tempo deve ser conjugado com o verbo existir. Existir sem a subtração silenciosa da identidade e da dignidade do ser.

É urgente que o predicado feminista modifique o sujeito epistemológico, pois, se a epistemologia cuida da crença e do conhecimento, sua estrutura, seu método e da verdade socialmente compartilhada, o tempo precisa ser conjugado no presente, no modo imperativo do verbo existir e seu predicado dignidade, emprestando ao sujeito ancião, à mulher anciã, uma vida digna na família e em todo espaço social na cidade, com uma mentalidade capaz de conciliar as pretensões democráticas da igualdade e o respeito às diferenças de gênero e geração.

6 REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. **A velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**. Vol. 31. N. 1, 2016, p. 106-107, 113.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 37

DEBERT, Guita G. **Envelhecimento e Representações da Velhice. Sinais Sociais** | Rio de Janeiro | v.8 n. 22 | p. 9-86 | maio-ago. 2013.

Diniz, G. R. S., & Pondaag, M. C. M. (2006). A face oculta da violência contra a mulher: o silêncio como estratégia de sobrevivência. *In: A. M. O. Almeida, M. F. S. Santos, G. R. S. Diniz & Z. A. Trindade (Orgs.). Violência, Exclusão Social e Desenvolvimento Humano: Estudos em Representações Sociais* (pp. 233-259). Brasília, 2006. Editora Universidade de Brasília – Ed. UnB.

IBGE. **Características gerais dos domicílios e dos moradores: 2018.**

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua** (Pnad Contínua). 2020.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo.** 3ª ed. São Paulo: Editora Claridade, 2015.

GRANGER, Gilles-Gaston. Descartes. *In: DESCARTES, René. Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas.* 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.VI-XXIII.

GONZÁLES, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Comunicação apresentada no **VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association**, realizado de 05 a 07 de abril em Pittsburgh (USA), 1979

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Florianópolis, 1995

LONGINO, H. Epistemologia Feminista. In: GRECO, J.; SOSA, E. **Compêndio de Epistemologia**. Tradutores Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2012.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. São Paulo. Editora Vozes. 1997

MAIA, G. F. DA; LONDERO, S.; HENZ, A. DE O. (2008) Velhice, instituição e subjetividade. **Interface** - Comunicação, Saúde, Educação, jan./mar., v.12, n. 24, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em 22/06/2020

MASCARENHAS, M. D. M., ANDRADE, S. S. C. de A., NEVES, A. C. M. das, Pedrosa, A. A. G., SILVA, M. M. A. da, & MALTA, D. de C. Violência contra a pessoa idosa: análise das notificações realizadas no setor saúde - Brasil, 2010. **Ciência e saúde coletiva**. Vol.17 no.9 Rio de Janeiro, Sept. 2012.

MENDES, Soraia da Rosa. **Criminologia feminista**: novos paradigmas. São Paulo: Saraiva, 2014.

MOTTA, Alda Brito da. As dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento. **Cadernos Pagu**, UNICAMP, Campinas, n. 13, p.191-221, 1999.

MOTTA, Alda Brita da. Chegando para a idade. In: BARROS, Myriam Moraes Lins de (org.). **Velhice ou terceira idade?** Estudos Antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. P. 223-235

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminina. Gênero e História. In: **Masculino, Feminino, Plural**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998

ROCÍO, Silva Santisteban. **Mujeres y conflictos ecoterritoriales.** Impactos, estrategias, resistencias. Lima, 2017. p. 11.

SAFFIOTI, Heleieth I. B.; ALMEIDA, Suely Souza de. **Violência de gênero: poder e impotência.** Rio de Janeiro: Revinter, 1995

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. Cap. 1. p. 31-83.

SEGATO, Rita Laura. Género, y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina (org.). **Feminismos Y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en America latina.** Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011, p.113.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria Cultural e Educação: um vocabulário crítico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

EPISTEMOLOGIA TRANSFEMINISTA: UMA NOVA POLÍTICA DOS CONCEITOS PARA OS ESTUDOS DE GÊNERO

Emerson E. de Araújo Ramos

Uma transformação das relações econômicas não basta. Tem-se que levar a cabo uma transformação política dos conceitos-chaves.

O pensamento heterossexual, Monique Wittig

(...) há necessidade de teoria, há necessidade de novos conceitos, de linguagens a fim de intervir criticamente nos contextos sociais e políticos nos quais nos encontramos. É absolutamente fundamental rever as linguagens (...).

Transfeminismo no regime fármaco-pornográfico, Paul Preciado

1 INTRODUÇÃO

Os estudos transgêneros (*transgender studies*) desenvolveram-se em virtude da renovação do movimento trans estadunidense no fins dos anos 1990 (STRYKER, 2008), mas seu marco inaugural é constantemente atribuído ao ensaio *The Empire strikes back: a posttransexual manifesto* (STONE, 2006), datado de 1987. O título do ensaio³³ é uma resposta à obra clássica do ativismo

³³ Em tradução literal para o português: “O Império contra-ataca: um manifesto pós-transsexual”. Trata-se de um jogo com o título homônimo do quinto episódio da série *Star Wars*.

anti-transexual *The transsexual empire: the making of the she-male*³⁴, escrita por Janice Raymond em 1979.

Nesse âmbito, o primeiro registro escrito da palavra “transfeminismo” data de 1997, quando foi empregada por Patrick Califia (KAAS, 2012A). Posteriormente, o termo foi popularizado nos anos 2000 na América Anglo-Saxônica por autoras trans como Emi Koyama (2003) e Julia Serano (2007; 2013), tendo alcançado o Brasil na década de 2010 através de intelectuais transativistas como Jaqueline de Jesus (2012; 2019) e Hailey Kaas³⁵ (2012A; 2012B; 2013).

Com inspirações teóricas no pós-estruturalismo e na teoria queer, o transfeminismo traz consigo um arsenal de novos conceitos que possui grande impacto nos estudos de gênero, fazendo do ato de nomear uma estratégia política para o combate às formas de saber que tentam deslegitimar os corpos e as subjetividades cisdissidentes. Interpretando o gênero como um efeito do poder e do discurso (que se materializam nos sujeitos), as categorias teóricas como cisgeneridade, cisnormatividade, cissexismo, transfeminicídio, etc., denunciam o falso essencialismo do gênero, procurando conferir reconhecimento social às pessoas trans.

³⁴ Uma possível tradução para o título da obra é: “O império transexual: a confecção do traveco”. O termo *she-male* é de difícil tradução, uma vez que representa um jogo com a palavra *shemale* (aglutinação do pronome *she* (“ela”) mais o adjetivo *male* (“masculino”)). Trata-se de um termo pejorativo correntemente utilizado nos Estados Unidos para referir-se às transexuais e correntemente traduzida como “traveco”.

³⁵ Em outros textos, assina como Hailey Alves (ALVES; JESUS, 2012).

2 CORRELAÇÕES ENTRE SABER E PODER

Desde Michel Foucault, a relação entre ciência e política tem sido colocada em novos termos. Para esse autor, saber e poder constituem uma imbricação que transforma todos os regimes discursivos da ciência em formas de exercício de poder. É por isso que chega a afirmar que é “a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento” (FOUCAULT, 2013, P. 26). E ainda: “(...) entre o conhecimento e as coisas que o conhecimento tem a conhecer não pode haver nenhuma relação de continuidade natural. Só pode haver uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, de violação” (P. 27).

Michel Foucault elaborou uma teoria política própria, baseada na criação de uma categoria que chamou de saber-poder, entendida como o vínculo indissociável entre a produção do saber e determinada matriz política. Dos dispositivos de saber-poder, nascem discursos, epistemes, instituições, construções arquitetônicas, aparelhos e, também, sujeitos. No curso ministrado no Rio de Janeiro intitulado *A verdade e as formas jurídicas* [1973], o autor apresenta da seguinte forma seu projeto teórico:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de

sujeitos e de sujeitos de conhecimento. (FOUCAULT, 2013, P. 18).

E mais a frente esclarece:

Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. (FOUCAULT, 2013, P. 31).

Sob essa perspectiva, ele enxerga a criminologia, o direito penal, a economia política, a psiquiatria, etc., como resultados de um novo emaranhado político que emergiu com a sociedade disciplinar do século XVIII. Afinal, a “formação de um certo número de domínios de saber [ocorre] a partir de relações de força e relações políticas na sociedade” (FOUCAULT, 2013, P. 34). As mudanças nas formas de saber e o surgimento de novos ramos científicos, por esse ângulo, não são oriundas de mais conhecimento ou reconhecimento. Longe disso, uma ruptura epistemológica é:

uma modificação nas regras de formação dos enunciados que são aceitos como cientificamente verdadeiros. Não é portanto uma mudança de conteúdo (refutação de erros antigos, nascimento de novas verdades), nem tampouco uma alteração da forma teórica (renovação do paradigma, modificação dos conjuntos sistemáticos). O que está em questão é o que *rege* os enunciados e a forma como estes se *regem* entre si para construir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e,

consequentemente, susceptíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico. (FOUCAULT, 1998, P. 4).

No trecho transcrito, é possível perceber que Foucault une epistemologia e teoria política de tal modo que as conjuga para realizar uma análise do enunciado científico a partir dos regimes políticos no interior da ciência. Com efeito, o autor entende todo o discurso (científico ou não) para além dos conceitos básicos de signo e língua. Falar de discurso, para Foucault (1998, P. 5), é tratar de “relação de poder, não relação de sentido”.

Desde que Foucault (1998, 2013) pôs em novos termos as relações entre saber e poder, os movimentos identitários têm se utilizado dessa perspectiva para produzir uma ciência que não se realize no apagamento do outro, que leve em consideração as formas de existir e pensar próprias de determinadas identidades. Do ponto de vista do reconhecimento das pessoas trans, escrever sobre esses sujeitos exige que o conhecimento produzido atue como forma de combate aos regimes cisgênicos³⁶ de saber-poder, objetivando contribuir para a democratização dos espaços de existência e a corrosão dos dispositivos que fixam o gênero ao sexo.

³⁶ Centrados na cisgeneridade.

3 O CONCEITO COMO INSTRUMENTO POLÍTICO

A filosofia dos conceitos de Gilles Deleuze e Félix Guattari traz uma importante contribuição para entender a necessidade de uma nova linguagem no interior do movimento trans e de seus estudos. Na obra a quatro mãos intitulada *O que é Filosofia?*, esses autores definem a atividade filosófica como “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1993, P. 10), distanciando-se de uma longa tradição teórica que a entende a filosofia como uma contemplação. Para Deleuze e Guattari, a filosofia é uma atividade, um ato criativo.

Isso significa dizer que os conceitos não são meros utensílios de reconhecimento das coisas, como uma representação de um objeto. Antes, são uma maneira de confrontar o mundo. “Os conceitos não nos esperam completamente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados (...)” (DELEUZE; GUATTARI, 1993, P. 13). Mas, se a filosofia é a atividade de criação de conceitos, a que estes se destinam?

A resposta oferecida pelos autores é a de que eles são instrumentos que possibilitam enfrentar os problemas do mundo. Um conceito está sempre vinculado a um problema, tratando-se de um utensílio para recortá-lo e apresentá-lo, sustentando possíveis respostas. Nas palavras de Deleuze e Guattari (1993, P. 27): “Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução (...)”. O conceito é, dessa forma, uma maneira de organizar o pensamento a partir do qual

se enfrenta um problema. O problema é parte essencial do conceito. Funda-o e dá-lhe sentido.

Utilizando-se da associação entre saber e poder, o movimento transgênero entende que um conceito não é apenas um instrumento da ciência, mas também da política. As guerras pela nomeação e pela elaboração de conceitos importa diretamente para as lutas políticas, sobretudo na era das demandas por reconhecimento. É possível encontrar exemplos práticos desse fenômeno a partir da observação do movimento transgênero. A criação de termos como cissexismo, cisgenderidade, cisnormatividade, transfeminicídio, etc., são estratégias políticas declaradas, que põem a produção do saber como uma de suas principais preocupações.

4 MOVIMENTO TRANSGÊNERO E PRODUÇÃO POLÍTICA DOS CONCEITOS

A concepção de filosofia adotada por Deleuze e Guattari dialoga diretamente com o projeto do movimento transgênero de criação de novas categorias de análise que abarquem as diversas experiências cisdissidentes³⁷. Amparado numa crítica ao saber-

³⁷ O recurso da criação de conceitos como tática política não é originária do movimento transgênero. Antes, isso era também adotado pelo feminismo lésbico. Em um de seus ensaios mais conhecidos (*O pensamento heterossexual*), Monique Wittig (2006, p. 50, tradução minha) afirmava: “[o] poder que tem a ciência ou a teoria de atuar material e realmente sobre nossos corpos e mentes não tem nada de abstrato, ainda que o discurso que o produza o seja. É uma das formas de dominação, sua verdadeira opressão”. E segue na página seguinte: “Se os discursos dos sistemas teóricos modernos e das ciências humanas

poder médico patologizante da identidade trans, o movimento transgênero elaborou a partir de fins da década de 1990 um importante arsenal teórico, hoje atrelado à luta pelo reconhecimento das identidades de gênero não hegemônicas. Isso faz com que os estudos transgêneros, atualmente, constituam um campo teórico proffiuo que disputa a construção e reelaboração de uma série de conceitos importantes de outros espaços teóricos.

Nesse sentido, a epistemologia transfeminista³⁸ nasce para dar respostas a dois problemas que emergiram nos fins do século passado: 1) contestar o saber médico, que cria as identidades travestis e transexuais como um transtorno mental; e 2) conferir um sentido às novas subjetividades de gênero não-hegemônicas (STRYKER, 2006). Isso porque a maior parte da produção teórica sobre as pessoas trans ainda está centrada no saber-poder médico patologizante das identidades cisdissentes.

exercem um poder sobre nós é porque trabalham com conceitos que nos tocam muito de perto. Apesar da admoestação histórica dos movimentos de liberação das feministas, das lésbicas e dos gays, cujas intervenções já viraram de cabeça para baixo as categorias filosóficas e políticas destes discursos em conjunto, estas categorias (que foram postas em questão de modo brutal) não deixaram por isso de ser utilizadas sem exame pela ciência contemporânea. As categorias em questão funcionam como conceitos primitivos em um conglomerado de toda sorte de disciplinas, teorias, ideias pré-concebidas, que eu chamaria de ‘o pensamento heterossexual’” (WITTIG, 2006, P. 51, tradução minha).

³⁸ O transfeminismo é uma espécie de feminismo interseccional que denuncia a falsa universalidade da sujeita política do feminismo, contrapondo-se ao *mainstream* desenvolvido pelos feminismos de primeira e segunda onda (CARNEIRO *et al.*, 2015; KOYAMA, 2003)

A partir da década de 1950, a produção discursiva sobre a transexualidade no interior dos saberes psi³⁹ intensificou-se pungentemente no sentido da patologização de identidades de gênero não assujeitadas. Uma vez que os dispositivos de gênero (RAMOS, 2020) possuem brechas pelas quais deixam escapar os corpos, outros dispositivos de poder são inventados e invocados para regular aqueles que fogem, como parte de um grande conjunto estratégico de dominação. Por isso, nem todo o sujeito é regulado como um autômato. Existe uma camada de mobilidade na qual resiste e negocia com o poder. A ideia de que a subjetividade nunca é inteiramente construída ou capturada pelos dispositivos converge para a interpretação de Judith Butler sobre a relação entre normatividade e subjetividade:

Normas não exercem um controle final ou fatalístico, ao menos não sempre. O fato de o desejo não ser completamente determinado corresponde ao entendimento psicanalítico de que a sexualidade nunca é inteiramente capturada por qualquer regulação. Mais que isso, ela é caracterizada pelo deslocamento, podendo exceder a regulação, tomando novas formas em resposta à regulação (...). Neste sentido, a sexualidade nunca é completamente redutível aos “efeitos” desta ou daquela operação de poder regulatório. (BUTLER, 2004, P. 15, tradução minha)

É objetivando contrapor-se a esse grande dispositivo que produz a identidade transexual como uma questão médica, como

³⁹ Psicologia, psiquiatria e psicanálise.

resistência ao poder regulatório, que os estudos transgêneros desenvolveram uma epistemologia alternativa, em que a base está na elaboração de saberes insurgentes cujo universo conceitual atua no desmonte das formas cissexistas de saber-poder, trazendo à lume perspectivas subalternas⁴⁰ articuladas no interior do movimento transgênero.

Conceitos como cisgeneridade, cissexismo e cisnormatividade têm o objetivo comum de fazer enxergar a artificialidade dos corpos (transexuais ou não transexuais), criando um lugar não patologizado para as subjetividades cisdissentes. Se o local estabelecido para as travestis e transexuais pelos saberes psi é o de um corpo falseado criado pelos saberes médicos, de uma subjetividade que *emula* as subjetividades cisgêneras, então é preciso apontar a artificialidade de todos os corpos.

A desnaturalização dos corpos tem sido reivindicada pelo movimento trans como uma forma de lutar contra o regime político que institui as normas cisgêneras que dizem: “tenho um pênis, logo sou homem” e “tenho uma vagina, logo sou mulher”. Essa implicação lógica é incansavelmente reproduzida no interior dos dispositivos de gênero, cuja eficácia é atestada na materialização dos corpos. A normatividade cisgênera (ou cisnormatividade) é, portanto, uma herdeira do essencialismo biológico e um de seus efeitos de políticos é exatamente a naturalização dos corpos. Porém, o que o essencialismo tenta

⁴⁰ Aqui se remete à categoria subalterno com relação à episteme como pensado por Gayatri Spivak (2010).

esconder é que todos os corpos são profundamente artificiais, porquanto sejam discursivamente interpelados⁴¹.

Daí o movimento trans criar importantes lemas reivindicatórios tais que “Cromossomos não definem como somos”. O combate ao essencialismo biológico é o principal ponto de sustentação da despatologização⁴² das identidades trans (V., p. 2). Isso porque, se o corpo é uma esfera construída a partir da opressão, ele também pode ser um “centro de resistência” (BOUCIER, 2014, P. 13).

Com tal intenção, o movimento trans tem conseguido problematizar a realidade social em que está imerso, criando novas categorias de análise a partir da própria perspectiva trans, em especial o conceito de cisgeneridade/cissexualidade. De acordo com Susan Stryker (2008, p. 22, grifo da autora, tradução minha):

Duas outras palavras recentemente cunhadas, que estão ganhando seguidores são "cisgênero" e "cissexual", que algumas pessoas preferem à palavra

⁴¹ Neste ponto, os estudos transgêneros encontram-se com o pós-humanismo, especialmente aquele elaborado por Donna Haraway (2000). O pós-humanismo é uma corrente da antropologia filosófica a qual propõe que a evolução tecnológica do pós-Segunda Guerra Mundial alterou a ontologia do ser humano, de modo que a antropologia filosófica tradicional já não é suficiente para descrever o ser contemporâneo, posto que a relação do humano com o mundo encontra-se em outros termos nunca antes experimentados.

⁴² Mais do que pode parecer à primeira vista, a luta pela despatologização não está apenas no âmbito da retirada da transexualidade das classificações internacionais de doenças e problemas relacionados à saúde. É certo que essa é a demanda primeira a ser adotada institucionalmente. Porém, a nível nacional, a luta requer também a reformulação do processo transexualizador vigente no Sistema Único de Saúde (SUS) (JESUS, 2012, p. 29).

"não transgênero" ou "não transexual". O prefixo *cis* significa "sobre o mesmo lado" (que é o oposto de *trans*). A ideia por trás dos termos é de resistir à maneira que "mulher" ou "homem" pode significar "mulher não transgênera" ou "homem não transgênero" por padrão, a não ser que o status da pessoa transexual seja explicitamente nomeado; é a mesma lógica que levaria alguém a preferir dizer "mulher branca" e "negra", em vez de simplesmente usar "mulher" para descrever uma mulher branca (apresentando, assim, branca como a norma) e "mulher negra" para indicar um desvio a norma. Da mesma forma, "cisgeneridade" ou "cissexual" nomeia a suposição geralmente não declarada do estado não transgênero contida nas palavras "homem" ou "mulher".

O irrompimento⁴³ de uma categoria para identificar as pessoas que se encontram alinhadas com o gênero que lhes foi atribuído durante o nascimento não se trata de um mero revanchismo, mas, sim, de uma forma de demonstrar que, tal como a não-cisgeneridade é construída, a cisgeneridade também é um constructo social produzido no interior da malha que liga o saber e o poder. A lógica do "tenho um pênis, logo sou homem" e "tenho uma vagina, logo sou mulher", não é extraída da natureza. Antes, é uma norma registrada em práticas discursivas e não discursivas (em corpos, instituições, coisas, acontecimentos...).

⁴³ Utilizo o termo irrompimento porque a emergência de um novo conceito é um ato de violência no interior de um esquema de pensamento, que desmonta e realoca outros conceitos. Um conceito sempre se relaciona com outro conceito.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção das categorias transexual e travesti pelos saberes médicos, a nomeação e a instituição desses corpos e dessas subjetividades através de um dispositivo de poder específico (o dispositivo transexual), é uma forma de regular as fronteiras de gênero através da patologização dos corpos cisdissidentes. “Travesti” e “transexual” são significantes instituídos pelo saber-poder médico, cujos significados que o acompanham materializam-se nos corpos e nas subjetividades, criando expectativas sobre como uma pessoa deve portar-se, o que se deve vestir, sentir, reagir... O dispositivo transexual, assim, tratou de construir essas identidades como se artificial fosse, em oposição ao suposto caráter natural da cisgeneridade. O prefixo *-trans*, de origem grega, indica exatamente aquele que atravessa (que vai além de) e, no contexto das normas de gênero, busca descrever a passagem do natural para o produzido a partir da intervenção médica, do normal para o patológico.

É a partir desse fundo teórico que exsurge o termo “cisgeneridade”, cuja estratégia é nomear um conjunto de corpos e subjetividades que se mantêm em congruência com a normatividade de gênero e apontar (fazer ver) a artificialidade dos corpos não-transgêneros. A criação de categorias como “cisgênero” e “cisgeneridade”, por exemplo, são estratégias de saber utilizadas para explicitar a artificialidade da vivência cis. Isso porque as pessoas trans costumam existir sob a pecha de serem um produto da medicina, da farmacologia e das tecnologias, em oposição ao suposto gênero natural. O ato de nomear e

categorizar também as experiências não trans, destarte, é uma estratégia utilizada pelo movimento transgênero para descortinar os dispositivos de poder que naturalizam o gênero. Dessa maneira, a experiência epistemológica do transfeminismo mostra a potência da criação de conceitos, os quais atuam no reforço ou no desmonte dos dispositivos de poder.

Essas discussões são basicamente amparadas em uma teoria do poder tal como elaborada por Michel Foucault e na filosofia dos conceitos aos moldes de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ambas as teorias complementam-se para mostrar que o sujeito é um efeito do poder e do discurso, estrategicamente orientados para a produção de corpos e subjetividades inteligíveis consoante normas sociais que precedem o indivíduo. É no seio dessa matriz teórica que são criados importantes conceitos os quais buscam problematizar o lugar no mundo que as pessoas não cisgêneras possui, em um movimento de luta por reconhecimento.

6 REFERÊNCIAS

ALVES, Hailey; JESUS, Jacqueline de. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. **Revista Cronos**, v. 11, n. 2, 28 nov. 2012, p. 7-19.

BOUCIER, Marie-Hélène. Prefácio. In: PRECIADO, Paul. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 9-15.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. Nova York: Routledge, 2004.

CARNEIRO, Nuno *et al.*. Transexualidades: Olhares críticos sobre corpos em crise. *In*: JESUS, Jacqueline *et al.*. **Transfeminismo**: teorias e práticas. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015, p. 151-170.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2013.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129.

JESUS, Jaqueline. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termo. Brasília: [s.n.], 2012. Disponível em:http://www.sertao.ufg.br/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf?1334065989. Acessado em 1º nov. 2014.

JESUS, Jaqueline de. Gênero sem essencialismo: Feminismo e subversão da identidade. **Universitas Humanística**, n.78, jul-dez, 2014, p. 241-258. Disponível em:<https://www.redalyc.org/pdf/791/79131632011.pdf>. Acessado em 12 fev. 2019.

KASS, Hailey. Introdução ao transfeminismo. **Transfeminismo**, 1º out. 2012A. Disponível em: <https://transfeminismo.com/introducao-ao-transfeminismo/>. Acessado em 12 fev. 2015.

KASS, Hailey. Introdução ao transfeminismo. **Transfeminismo**, 1º out. 2012A. Disponível em: <https://transfeminismo.com/introducao-ao-transfeminismo/>. Acessado em 12 fev. 2015.

KASS, Hailey. O que é cissexismo. **Transfeminismo**, 2012B. Disponível em: <https://transfeminismo.com/o-que-e-cissexismo/>. Acessado em: 20 ago. 2015.

KASS, Hailey. O que é e porque precisamos do transfeminismo. *In*: MANO, Maíra; SAKAMOTO, Leonardo. **A quem pertence o corpo da mulher?** Reportagens e ensaios. São Paulo, Repórter Brasil, 2013, p. 103-112.

KOYAMA, Emi. The transfeminist manifesto. *In*: DICKER, Rory; PIEPMEIER, Alison (ed.). **Chatching a wave**: reclaiming feminism for the 21st century. Boston: University Press of New England, 2003, p. 244-259.

RAMOS, Emerson. Dispositivos de produção do gênero no processo penal: um estudo de caso. *In*: AZEVEDO, Natanael; MELO, Iran (org.). **Corpos dissidentes, corpos resistentes**: do caos à lama. Campina Grande: Realize Eventos, 2020, p. 237-254.

SERANO, Julia. **Excluded**: making feminism and queer movements more inclusive. Berkeley: Seal Press, 2013.

SERANO, Julia. **Whipping girl**: a transexual woman on sexism and the scapegoating of femininity. Berkeley: Seal Press, 2007.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STONE, Sandy. The Empire strikes back: a posttranssexual manifesto. *In*: STRIKER, Susan; WHITTLE, Stephen (ed.). **The transgender studies reader**. Nova York: Routledge, 2006, p. 221-235.

STRYKER, Susan. (De)Subjugated knowledges: an introduction to transgender studies. *In*: STRIKER, Susan; WHITTLE, Stephen (ed.). **The transgender studies reader**. Nova York: Routledge, 2006, p. 1-18.

STRIKER, Susan. **Transgender history**. Berkeley: Seal Press, 2008.

V, Viviane. **Pela descolonização das identidades trans**. Disponível em:

https://www.academia.edu/2562141/Pela_descoloniza%C3%A7%C3%A3o_das_identidades_trans_. Acessado em 1º de novembro de 2014.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Barcelona, Madrid: Editorial EGALES, 2006.

INFANCIA Y HOMOSEXUALIDAD EN EL MEXICO RURAL

Mauricio List-Reyes

Si bien de niño y de adolescente me detesté a mi mismo, hoy siento afecto por aquel desdichado niño que fui en otro tiempo, una benevolencia retrospectiva que podría denominarse la «pederastia de la autobiografía».

Edmund White

1 INTRODUCCIÓN

Dentro de los imaginarios sociales⁴⁴, existe la idea de que los avances conseguidos por el movimiento LGBTTTI en los últimos 40 años, nos han colocado en una situación en la que las nuevas generaciones *queer* pueden transitar por una asunción de su orientación sexual sin los estigmas, la violencia y la discriminación de generaciones anteriores, sin embargo, desde el punto de vista de este artículo, no puede ser considerado un fenómeno superado o generalizado.

Podemos observar, por ejemplo, que en los contextos rurales de México sigue existiendo un rechazo más o menos violento hacia los varones que desde la infancia van evidenciando comportamientos, actitudes, gestos, que no se corresponden con las formas estereotipadas de masculinidad, altamente valoradas tanto en el núcleo doméstico como en el espacio escolar.

⁴⁴ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación "Memorias de las masculinidades disidentes en España e Hispanoamérica" (PID2019-106083GB-I00).

En este artículo me interesa referirme a algunos relatos que hicieron acerca del inicio de su vida sexual, los sujetos que entrevisté en 2019, originarios de pequeñas localidades rurales de México, e intentar una interpretación de sus incipientes experiencias, que ya en ese momento los chicos las consideraban transgresoras a pesar de no tener claro el porqué.

Dentro de las entrevistas que llevé a cabo se habló acerca de la ausencia de modelos afirmativos de homosexualidad masculina dentro de sus localidades de origen, lo que supuso percibir como único referente a quien era objeto de burlas, de agresiones o en el mejor de los casos, de exclusión: el *marica* del pueblo.

2 RECORDANDO LA INFANCIA EN EL PUEBLO

Claramente, las valoraciones que se hacen de los sujetos sexualmente diversos no operan de manera semejante cuando se trata de un miembro de la familia: la vergüenza, la rabia, el rencor, el desprecio, pueden ser sentimientos que se detonen ante una salida del armario, o al menos ante una sospecha, fundada o no, de una transgresión a la masculinidad y a la heterosexualidad. Así, en el recuerdo de los entrevistados suelen hallarse acumulados momentos dolorosos cuando se fue castigado, golpeado o despreciado por haber hecho un comentario, un ademán, o simplemente por una circunstancia en la que se le percibió a ese pequeño como un transgresor.

Muchos de esos hombres suelen identificar el inicio de su vida sexual en la pubertad e incluso en algunos casos en la edad

adulta, sin embargo, las anécdotas referidas a los juegos infantiles suelen operar como mito de origen a partir del cual se detona un interés por sujetos del propio sexo. Con mucha frecuencia, en esas entrevistas, las historias suelen tomar como punto de partida momentos de la infancia en los que la exploración del cuerpo tuvo un papel central. Es así que en los relatos suele aparecer el interés por algún otro niño, compañero de escuela o de juegos, y en otros casos, por algún otro varón más grande de edad o incluso adulto, con quién se tuvo un primer contacto.

Gloria Videla (2006) refiriéndose a la literatura autobiográfica, se pregunta hasta qué punto el relato refleja hechos reales, considerando que la memoria deforma, selecciona y reinterpreta, además de que introduce elementos imaginados, lo cual me lleva a preguntar ¿qué es lo que estamos buscando en esta clase de relatos? En este contexto, vale la pena retomar el planteamiento de Didier Eribon en el sentido de que en todo relato autoreferencial lo que priva es la veridicción, es decir, «la inquietud por el decir veraz» (ERIBON, 2019, P. 18), sin embargo, a decir del autor, dicho relato tiene sus componentes objetivos y performativos, sin que ello signifique falsedad. Ello nos permitirá dar cuenta de esos aspectos que estos hombres consideran significativos para dar sentido a su trayectoria de vida.

Esto es relevante en la revisión de los diversos testimonios obtenidos para este artículo, debido a que cada uno de los entrevistados otorga una valoración distinta a los vínculos familiares y amicales, así como a los diversos contextos en los que se desarrolla su infancia y pubertad.

Pilar Anastasía (2020) afirma en su reciente investigación, que durante el siglo XX el planteamiento freudiano sobre el perverso polimorfo permitió pensar en la normalidad de la existencia de la sexualidad infantil, sin embargo, después de la década de los 80 de ese siglo, con el asenso del neoconservadurismo, ésta se asoció a la violencia, y por tanto se le vio como amenazante y dañina.

Con Joel tuve varias sesiones de entrevista en las que platicamos largamente sobre su infancia. En una de esas conversaciones recordó:

Una vez vine con mi mamá a la clínica de la ciudad, no sé por qué padecimiento, la cuestión es que me solté de la mano de mi mamá y me puse, como suelen hacer los niños, a correr en el consultorio. Entonces supongo que mandaron a uno de los médicos pasantes, los jovencitos, a controlar al niño que estaba jugando, para que estuviera quieto. Y entonces en mi carrera me detuvo, y yo voltee para arriba y vi un médico ¡tan guapo!, que me quedé con la boca abierta. Yo creo que en ese momento fue cuando dije ‘a mi me gustan los hombres’, pero recuerdo incluso el rostro del medico, pues me quedó muy grabado en la memoria, que fue el primer momento en que yo vi un hombre que me fascinó. No sé que edad tendría él, pero yo tenía como seis años. Fue el primer momento en que puedo ubicar esa fascinación por un hombre. (Joel, 40 años)

En este caso en particular, me parece que lo que interesa es precisamente esos recuerdos reconstruidos, es decir, de qué manera el adulto actual puede interpretar, como en este caso, la

mirada infantil que se asombra ante un joven médico que lo busca directamente para tranquilizarlo. ¿De qué manera va construyendo el relato que permitirá comprender el proceso que llevó a ese niño pequeño a devenir un hombre homosexual?

Este mismo entrevistado insistió en varias ocasiones que de pequeño había sido un niño obeso, lo cual lo hacía sentir incómodo con su familia y amigos. En alguna ocasión en la que me mostró fotografías de su infancia aparecía como un niño delgado, y comentándolas en ese momento insistía en que se trataba de un “niño gordo”.

La mayoría de los relatos escuchados de varones homosexuales acerca de su infancia están poblados de recuerdos como éstos, que nos hablan de una percepción de sí mismos y de sus relaciones y que vistas a la distancia de los años, adquieren nuevos significados. En este sentido, lo que aquí se plantea, es que se trata de recuerdos que son filtrados a través de la mirada del adulto en un momento determinado de su vida, en el que esas interpretaciones devienen en un relato con ciertas características, que en otro momento podrían ser muy distintas.

Es decir, considero que particularmente, cuando se está haciendo referencia a un tema como el que aquí interesa, las valoraciones individuales y sociales sobre la orientación sexual tienen un peso fundamental en la manera en que se construyen dichos relatos. Desde este punto de vista, el relato autobiográfico se construye desde un presente específico que mira de cierta manera retrospectiva, esa trayectoria de vida.

Cuando entrevisté a Carlos, él me contó sus primeros recuerdos que le resultaban imprecisos. En su relato intentaba

reconstruir pasajes fragmentarios en los que encontraba las primeras señas de su sexualidad, y con ellas trataba de explicar cómo había devenido en un adulto homosexual. Para mis entrevistados, comprender su orientación sexual, implica necesariamente hacer un ejercicio retrospectivo que les permita ir lo más atrás posible en su pasado y encontrar el detonador, el primer gesto, el primer indicio, que pueda hablarles de esa atracción que de otra manera no tiene explicación. Incluso en algunos casos, la búsqueda va más allá intentando identificar entre los antepasados a aquellos que compartían ese deseo, o igualmente descubrir a los hermanos, primos y sobrinos que asimismo comparten sus intereses sexuales.

Más o menos recuerdo que tenía un primo que me hacía felaciones e intentaba penetrarme. Nada más recuerdo que estábamos en lugares oscuros y ese tipo de cosas, en lugares clandestinos como las milpas. No sé si por eso empecé a ser así, pero no creo. Debí haber sido un proceso de placer porque siempre que cuento esto digo que abusó, pero con todas las comillas del mundo, porque ni siquiera se le puede llamar abuso, porque apenas estaba descubriendo él... Yo tenía 5 o 6 años y él tendría 8 o 9, ni siquiera erección ha de haber tenido en ese momento, o no sé. Yo creo que me llamaba la atención porque mi papá veía mucha pornografía, siempre dejaba pornografía en la casa, y siempre que nos estábamos cambiando teníamos que encontrarla. Entonces nosotros ya sabíamos que dejaba debajo del colchón sus revistas pornográficas

en blanco y negro y hasta sus películas. (Carlos, 30 años)

Carlos propone dos posibles hipótesis para el origen de su orientación: el “abuso” y la pornografía. Saber qué provocó su homosexualidad es una inquietud compartida con muchos jóvenes, y las posibles razones giran en torno a esos lugares comunes, la homosexualidad solo puede ser producto de un *trauma* que lleva al sujeto a salir de la “normalidad” heterosexual.

La periodista y activista mexicana contra la pederastia Lydia Cacho señala:

Durante las entrevistas que hice con jóvenes homosexuales con vih sida, encontré una gran cantidad de historias similares en las cuales en casa la homofobia era ley, y su descubrimiento de la sexualidad fue a veces violento y otras a través de la pederastia, en un contexto de ocultamiento y miedo al juicio de papá y mamá, o de toda la familia. (Cacho, 2008, p. 66)

La autora señala, al igual que Carlos, que un evento traumático provoca el desarrollo de dicha orientación sexual. Como muchas otras autoras, la idea de una experimentación y exploración de cuerpo y sexualidad en la infancia implica necesariamente un acto de abuso. No se considera plausible por tanto, un acto consensual entre dos menores.

Ahora bien, lo que he podido observar a través de diversos trabajos de investigación, es que de manera formal, la única información a la que tienen acceso los niños en México acerca de la sexualidad es la que provee la escuela, y de acuerdo con sus

dichos, tiene principalmente un sentido *preventivo* frente a embarazos no deseados e infecciones de transmisión sexual, como dijo uno de mis entrevistados, la sexualidad es vista como un factor de riesgo del que hay que protegerse. (REYES-LIST, 2014) Es por ello que otra clase de información es buscada a través de los medios disponibles: actualmente a través de internet.

Sin embargo, los varones entrevistados, o no tuvieron acceso a esa tecnología, o éste fue muy limitado, por lo que en general sus acercamientos a la sexualidad fueron principalmente con niños mayores, ya sea que en conversaciones con amigos y compañeros de escuela especularan al respecto, o directamente tuvieran alguna clase de contacto sexual. Fueron muy pocos mis entrevistados que obtuvieron alguna clase de información sobre la sexualidad en el contexto familiar, y siempre tomando como premisa la heterosexualidad.

En los contextos rurales en los que vivieron la mayoría de mis entrevistados, aún a pesar de que el núcleo doméstico fuera reducido, en general aparecen referencias a la convivencia con otros niños, sea que formen parte de la familia o no, y una mayor libertad de movimiento que en los contextos urbanos, lo que en muchos de los casos abrió la posibilidad a tener esos encuentros sexuales furtivos.

Raúl (29 años), otro de mis entrevistados, me relató las enormes carencias económicas que había sufrido en la infancia, viviendo en una comunidad de origen indígena, en la que permanentemente estuvo en un contexto de abierta hostilidad hacia él y su hermana, por ser considerados como extraños. Ello los llevó a mantenerse aislados del resto de los niños y a

desarrollar actividades que les permitiera tener algún ingreso económico. Él explica así el hecho de que no tuviera registro de algún interés sexual por chicos de su edad.

A ello hay que sumar otra situación que marcó su biografía. Según su propio relato, en algún momento su madre sorprendió a su padre teniendo un encuentro sexual con otro hombre, lo que detonó su divorcio y acentuó las actitudes homofóbicas de su madre, manteniéndolo bajo una estrecha vigilancia para prevenir una conducta semejante en su hijo.

Estas actitudes “preventivas” adquirieron muy diversas expresiones en las historias de mis entrevistados. En el caso de Armando, manifiesta rencor hacia la violencia paterna:

Yo siento que, bueno no puedo decir que mi papá me educó, porque, nunca se me va a olvidar, fue una vez en que estábamos arreglando un tubo de una cañería, y entonces me dijo «agarra el tubo» y entonces yo agarré el tubo así, yo estaba chiquito y me quedé así, pegado a la pared, y me acuerdo que llegó con una varilla y que me empieza a pegar en las manos, y me dijo, «y cuidadito y sueltas el tubo» y me empezó a pegar horrible en las manos y ya cuando vi ya tenía sangre en las manos, y solté el tubo, y cuando me volteo me empezó a pegar más feo con la varilla, me acuerdo que era una de esas varillas cuadradas, ni siquiera de las redondas, no, toda mi espina de aquí, toda bien marcada. Y eso fue porque no me corté las uñas, porque tenía las uñas largas, fue por eso, mi papá siempre que nos golpeaba, no era de golpearnos así como despacito, como para que entendieras, siempre que nos golpeaba era

hasta hacernos, o sea no nos dejaba de pegar hasta que nos orinábamos, cuando nos orinábamos era el momento en el que nos dejaba de pegar. (Armando, 27 años)

A lo largo de la entrevista a Armando fueron recurrentes los recuerdos en los que se hacía patente la violencia paterna, pero fue después de varias sesiones de entrevista que él identificó esa violencia como una forma de castigo o de corrección por el comportamiento «afeminado» que veía en su hijo mayor, y que derivó en la huida de la casa paterna a los quince años. Como él mismo lo señala, con el paso de los años las condiciones cambiaron y el trato con su padre se tornó menos violento. Ahora, a pesar de que tienen un trato cercano, Armando no olvida las múltiples palizas sufridas y el silencio cómplice de su madre.

En este sentido, estoy de acuerdo con Borrillo (2001) en el sentido de que la homofobia es el guardián de las fronteras sexuales que separa la hetero de la homosexualidad, pero a la vez del género, de ahí que en el caso de los menores no necesariamente han identificado y muchas veces iniciado su vida sexual cuando son víctimas de la homofobia.

Sergio fue otro de los jóvenes que entrevisté. Él había nacido en una pequeña localidad, y fue hasta su ingreso en la universidad que se marchó a vivir a la capital del estado. Como muchos de estos jóvenes, no contaba con referentes ni con ninguna clase de instrucción respecto a la sexualidad, por lo que gran parte de su actividad se dio a través de sus exploraciones, observando, espiando. A pesar de su ignorancia en el tema, intuía

que se trataba de algo de lo que no debía preguntar, de lo que no se hablaba en casa, de lo que tendría que averiguar por su cuenta.

Había un primo que me llevaba como por dos años, y entonces yo recuerdo que íbamos juntos a traer leña a la finca de café, y entonces íbamos al río. Ya tenía yo como unos diez años u once, y yo me acuerdo que con él fue con quien empecé a meterme al río y a aprender a nadar, y me acuerdo que empezaba a notar que él tenía erecciones, y él, yo creo que tenía como 13 o 14 años. El caso es que nos llevábamos como por dos o tres y mi me gustaba verlo, a mi me producía mucho placer ver su cuerpo. Era delgado pero me gustaba ver su cuerpo desnudo. A veces andábamos en shorts y me acuerdo que a veces andábamos nadando y de repente él se salía de la posa del río y se iba, y me acuerdo que en una ocasión, yo no tenía idea de la masturbación, ni de nada de eso, y entonces un día lo vi masturbándose, porque lo fui a seguir, lo fui a buscar, y me di cuenta de que se estaba masturbando, y ya me empezó a contar de eso. (Sergio, 29 años)

Si bien en muchos casos el inicio de la actividad sexual se da entre chicos a veces amigos, a veces parientes, es común igualmente que esos chicos compartan su ignorancia y especulen o fantaseen acerca de distintos contactos corporales: besos, abrazos, succiones, roces más o menos delicados.

3 A MANERA DE CIERRE

Lo que aquí he presentado apenas es un acercamiento inicial al tema. Es claro que estamos ante una realidad compleja que en el contexto latinoamericano prácticamente no ha sido trabajada desde una perspectiva socioantropológica. Estudiar la sexualidad de menores de edad representa un reto mayúsculo, y requiere ser creativos en la formulación de estrategias metodológicas que permitan hacer esta indagación de una manera ética y responsable.

Es probable que las nuevas generaciones de padres y madres vean con mayor empatía e indulgencia la curiosidad, la búsqueda y exploración de esos menores que intentarán comprender su potencial diferencia con sus coetáneos, lo cual no significa que podamos entrevistar a esos menores sobre los temas de sexualidad. Es por ello que he recurrido a la memoria, como instrumento que ayude a explorar ese tiempo que continua ignoto para la antropología de la sexualidad.

Los testimonios recabados demuestran que mucho antes de recibir alguna información en torno a la sexualidad, muchos chicos llevan a cabo exploración de su cuerpo, de sus sensaciones y realizan frecuentes juegos con otros investigando eso que les genera inquietud y a la vez placer. Es evidente, que a pesar de que como diría Foucault, hay una incitación creciente a hablar del sexo, no es la escuela ni la familia quien les provee a los menores eso que quieren saber, y será en otros ámbitos informales donde harán sus búsquedas.

4 REFERENCIAS

ANASTASÍA, Pilar. **La producción de la (a)sexualidad infantil. Un abordaje de los discursos sobre el grooming en Argentina.** Tesis de Doctorado en Estudios de Genero. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2020.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia**, Barcelona: Bellaterra, 2001.

CACHO, Lydia. **Con mi hij@ no. Manual para prevenir, entender y sanar el abuso sexual.** México: Grijalbo, 2008.

ERIBON, Didier. **Principios de un pensamiento crítico.** Buenos Aires: El cuenco de plata, 2019.

REYES- LIST, Mauricio. **La sexualidad como riesgo. apuntes para el estudio de los derechos sexuales en el contexto del neoconservadurismo.** México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014.

VIDELA, Gloria. Recuerdos de infancia y adolescencia en la literatura argentina. **Revista de Literaturas Modernas**, nº 36, 185-206, 2006. Disponible em: https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/1184/videlarlm36.pdf.

WHITE, Edmund. **La historia particular de un muchacho.** Barcelona: Destino, 1996.

REGISTROS ETNOGRÁFICOS EN UN LUGAR DE ENCUENTRO SEXUAL PARA VARONES: UN ANÁLISIS SOBRE EL AMOR Y EL SEXO

Manuel Méndez-Tapia

1 INTRODUCCIÓN

El objetivo de este escrito consiste en proponer una discusión respecto a ciertos modos de ejercer el afecto y la sexualidad en un lugar de encuentro sexual para varones en la ciudad de Puebla, México. Para llevar a cabo dicho análisis se retoman observaciones de carácter etnográfico que se llevaron a cabo en un lugar de encuentro sexual durante un periodo de 3 meses en el año de 2018, y además se recupera un planteamiento propio que se exploró en un trabajo anterior (MÉNDEZ-TAPIA, 2018), y al cual se le ha pretendido dar seguimiento con la intención de profundizar en ciertos ejes de análisis: En particular, el interés se centra en reflexionar acerca de la manera en que en las prácticas sexo-afectivas entre varones persiste una jerarquización moral respecto a cómo se accede a un lugar del ser gay asociado a ciertas maneras de exigir una identidad sustentada en el desempeño sexual; y a una posición-sujeto que evoca órdenes normativos al modelar las experiencias de interacción afectivas, de tal manera que la dicotomización amor/sexo, ayuda a sostener las formas de encuentro entre varones a través del anhelo de confianza, de fidelidad y de exclusividad sexual.

Asimismo, este trabajo retoma y cuestiona ciertas explicaciones que son recurrentes en investigaciones que abordan la temática de los lugares de encuentro sexual entre varones, y en las cuales se comprende la lógica de estas prácticas en función de una conducta *promiscua* caracterizada por el anonimato, el sexo sin compromiso, y las relaciones sexuales carentes de afecto. La

lectura que aquí se propone, que es también otra línea de análisis a seguir explorando, contraviene radicalmente las conclusiones derivadas de esos estudios y, en cambio, en este escrito se argumenta que tanto los lugares de encuentro sexual, como las prácticas que se suscitan en dichos espacios, se encuentran saturadas de afecto y, además, que la lógica predominante de estos ejercicios no radica en la satisfacción de un impulso sexual, o cuando menos, que el impulso no es satisfecho desde la lógica de un modelo esencialista de la sexualidad.

2 EL ESCENARIO DE ENCUENTRO

Es fin de tarde. En este sitio el ambiente se empapa a diario de jadeos y sudores; el pasaje incluye frotos fugaces y murmullos sobre la piel. Habrá quienes se hagan pertenecer solo una noche o acaso unas pocas horas; y habrá también quienes, ansiosos por compartir, hagan degustar sus cuerpos hasta tornarlos casi una costumbre. Están los más generosos, aquellos que ofrecen caricia a cuánto hombre les pase de cerca; hay otros más cautelosos o mejor, digámoslo así, que se comportan con mayor reserva al momento de intentar alcanzar al que les resulta objeto de su impaciencia. Hombres desnudos en un abanico de aromas bien distintos. La entremezcla resulta extraña, todo un mar de residuos: Saliva, sudor, heces; semen y quizá un poco sangre, así como perfume, alcohol, y muchos tipos de alientos.

Cuando se llega a este lugar se toca un timbre de lo que parece una casa común en una calle cualquiera. Alguien por dentro del lugar abre una pequeña ventanilla. No dice nada y espera a que

se solicite la entrada. Se atraviesa un jardín maltrecho y, al fondo de la casa, se sitúa una barra y detrás de ésta un veinteañero cobrando un dinero para el ingreso. Se entra a una minúscula habitación que antecede a la sala principal y se dejan todas las ropas en una bolsa de plástico. Luego el encargado del sitio les pone un número a las cosas y otorga un vaso y un par de condones. Se escucha música en toda la casa, algo de pop, algo de electrónica. Al fondo de la sala se encuentran diversos cuerpos. Antes de las siete de la noche suele haber pocos hombres, quizá cuatro o cinco, tal vez menos. Y cuando hay más gente, alrededor de hasta tres decenas, la mayoría va al piso de arriba, en donde suceden la mayor parte de los encuentros sexuales.

En lo sucesivo, pondré a revisión la discusión sobre cómo opera cierta noción de promiscuidad ligada a consideraciones sobre el amor y el sexo, lo cual ilustraré con una serie de eventos en particular: Después de casi dos meses después de estar asistiendo y realizando registros etnográficos, empecé a generar un acercamiento amistoso con dos asistentes frecuentes del lugar. Ambos treintañeros, se conocían desde hacía poco más de un par de años. Los dos eran profesionistas, solteros, y se reconocían como *gays*, si bien para uno — al que en lo sucesivo llamaré Grant⁴⁵—, éste no era un tema que se tocara en su familia porque decía que ellos sabían, pero preferían hacer como que no sabían, y para el otro —Seth— era un tema que tampoco se abordaba, pero porque afirmaba que en su casa no sabían

⁴⁵ Por un asunto de confidencialidad y de ética en la investigación, se decidió utilizar pseudónimos que no guardan relación alguna con las identidades de los informantes.

de su orientación sexual. Este último trabajaba en una oficina gubernamental y por lo regular salía a las 6 de la tarde, de ahí se dirigía en su carro a recoger a Grant, quien tenía un negocio propio en una zona céntrica de la ciudad, y si no había alguna eventualidad llegaban juntos después de las 7 de la noche.

La dinámica consistía en permanecer en la parte de abajo alrededor de unos veinte minutos, platicaban del trabajo, de las películas porno, de los amigos en común, de los cuerpos que iban arribando al lugar, y al cabo de ese tiempo se dirigían a la parte de arriba a ver qué tal se había puesto “el desmadre”, o bien, subían desde antes si veían llegar a algún hombre que a alguno de los dos les agradara, sobre todo a Seth. Se podría decir que él era mucho más atrevido que Grant. Seguía a los hombres, los tocaba cuando pasaba a un lado de ellos, y dejaba hacerse sexo oral por quien sea que se lo demandara. Luego se acercaba a otro hombre y en pocos segundos se hallaban juntos en uno de los cuartos más oscuros, en donde había una cama de gran tamaño recubierta con algún tipo de plástico que al recibir el posar de los cuerpos emitía un rechinado muy estridente. Entonces Seth se recostaba con aquellos hombres, los tomaba por los tobillos o bien, los ponía de espaldas y los penetraba. Nunca escuché que a alguno de ellos les dirigiera la palabra durante el breve acto sexual. Luego de unos pocos minutos se quitaba el condón, eyaculaba, y ambos se daban la vuelta sin volverse a mirar, sin decirse más nada. Luego Seth regresaba al primer piso, descansaba un rato y más tarde volvía a subir a buscar otro encuentro.

En la parte de abajo platicábamos, reíamos y bebíamos, pero en la parte de arriba, silencio de por medio, cada quien

tomaba su camino y de repente nos encontrábamos en los pasillos, o nos hallábamos lado a lado en el momento en el que emergían grupos de caricias entre tres, cuatro, o aún más de cinco o seis personas. Luego, cuando coincidíamos en la parte de abajo durante los ratos de descanso o cuando hacíamos tiempo para que llegara más gente, Seth me reclamaba más o menos en tono de broma, el hecho de que yo rechazara a los hombres que se me acercaban. Yo le decía que era porque no me gustaban y él me replicaba diciendo que no era necesario que me gustaran, que era “solo una mamada”⁴⁶, que para eso ni siquiera necesitaba “verles la cara”. Grant estaba de acuerdo con él. Le parecía fuera de lugar que, en un sitio de encuentro sexual, yo no tuviera encuentros sexuales. “Estás perdiendo el tiempo; no te vas a casar con ellos, solo es una metida” —me decía. Y si bien Seth podía tener 2, 3 o hasta 4 encuentros por noche, Grant solo ocasionalmente llegaba a tener 1. Decía que era porque le gustaba más observar, aunque varias veces lo vi intentando acercarse a varios hombres y muchos de ellos lo rechazaban; le quitaban la mano o se seguían de largo y se iban con alguien más.

Desconozco con exactitud a qué se debería el rechazo habitual hacia Grant, si era porque ostentaba un cuerpo que algunos podrían juzgar con cierto sobrepeso —a diferencia de Seth, quien solía acudir al gimnasio y tenía un cuerpo más bien atlético—, o si estaba relacionado con la manera en que se aprecian ciertos fragmentos corporales asociados no con lo que “en realidad son”, sino con la potencia de su figuración. Me explico:

⁴⁶ La *mamada* es una referencia coloquial para referirse al *sexo oral*.

Como era usual, aquella noche Seth y yo nos hallábamos desnudos. Había algunos días en el que la desnudez era obligatoria y otros en los que se permitía permanecer en ropa interior. Aun así, Grant procuraba encontrar la forma de permanecer en calzones; decía sentir algo de vergüenza por quitarse todas las prendas, y afirmaba que se sentía más cómodo estando así. Y aunque lo siguiente quizá parezca una interpretación forzada, alguna vez me pareció ver que, cuando se vio en la necesidad de quitarse toda la ropa —porque ese día la desnudez no fue opcional— Grant utilizó las botellas de cerveza que bebía para tapar un pene que apenas se descubría: un pene que podría percibirse como de aspecto muy pequeño.

Lo curioso era el hecho de que en nuestras pláticas todo el tiempo aparecía la referencia a los penes de otros hombres —aunque, por cierto, nunca a los nuestros—; los comentarios se dirigían a calificar tanto a los que se proyectaban en la pantalla, como a los que eran paseados por los ocupantes del lugar. Además, la referencia siempre iba encaminada a imaginar lo que un pene que se evaluaba grande podía causar —a modo de broma, decían: “te van a dejar bien abierta”- o a despreciar lo que valuaban como un pene minúsculo —“ese ni cosquillas te va a hacer”. Así, entre pláticas de penes y fantasías de lo que éstos podrían ocasionar, esa noche nos encontrábamos en la parte de abajo bebiendo unas cervezas que habíamos obtenido con el chico de la barra. Durante esa charla quise dar un viraje al tema e introducir el tema del amor, preguntándoles si alguna vez allí habían conocido a alguien con el que después hubieran salido o se hubieran seguido viendo

“en otro plan”. La cara de los dos fue de extrañeza; mi pregunta estaba fuera de lugar.

Me respondió uno de ellos: “¿Cómo? ¿Vernos para seguir cogiendo?”⁴⁷. No —le respondí—, “verse en plan de salir, de conocerse”. Ambos comenzaron a reír. “No, yo no saldría con nadie de aquí, así para conocer”, me dice el otro. “¿Por qué no?”, le volví a interrogar. Me responde: “Pues porque lo conoces aquí cogiendo, y sabes que le gusta venir a este tipo de lugares”. Y volví a rebatir: “¡Pero a ustedes también!” Y mientras reían, me dice uno de ellos: “Este tipo de lugares no es para conocer gente”. “Entonces dónde? ¿Dónde conocerían a alguien con el que sí saldrían en otra onda?”, les pregunté. Responde Seth: “En un café, en el cine, en la librería”. Yo insistí: “¿Y qué tal que el que va al café o a la librería también frecuenta este tipo de lugares?”.

Se me quedaron viendo, sonreían, pero ya no me decían nada. Parecía que mis interrogantes rompían los códigos de reconocimiento habitual acerca de cómo en estos espacios se establecen las interacciones afectivas y sexuales entre varones. Me veían como si nunca se hubieran planteado esa posibilidad; como si, en efecto, los hombres pertenecieran exclusivamente a ciertos espacios y pudieran estar distribuidos estratégicamente en función de afectos y prácticas específicas: El hombre del café va a tomar café; el hombre que asiste a la casita del amor va a coger, no va a conocer gente. Finalmente, después de un breve silencio, Seth me dijo: “No, pues no sé. Pero de aquí no”. Y Grant, como queriendo

⁴⁷ *Coger* es una referencia coloquial para referirse a mantener relaciones sexuales.

cerrar de golpe un tema que parecía estar resuelto de antemano, expresó: “Vamos a dar una vuelta”, y dándome un par de pequeños empujones hacia las escaleras, me dijo, mientras soltaba una risotada: “Ándale, ve a buscar el amor allá arriba”.

3 PROMISCUIDAD HOMOSEXUAL

Herederero de un análisis foucaultiano sobre la sexualidad, el análisis de Jeffrey Weeks cuestiona el modelo esencialista de lo sexual, y opta por comprender las formas en que socialmente se organiza la vida erótica, cuya racionalidad de sostén —por lo menos en la cultura occidental— respondería a una especie de imperativo biológico que justifica la concepción de lo sexual como un instinto que es susceptible de ser controlado por un conjunto diverso de instituciones, tales como el matrimonio, la heterosexualidad y la monogamia; de ahí que el sexo se constituya como objeto de preocupación moral y que emerja como una unidad artificial que agrupa elementos anatómicos fisiológicos, conductas, sensaciones y placeres del cuerpo (FOUCAULT, 1991; 2006).

En ese sentido, es necesario examinar la multiplicidad de formas en que la regulación normativa se encuentra condicionando lo que se considera que es privativo de uno u otro sexo biológico, esto es, macho y hembra, con el inconveniente de que estos discursos biologicistas justificarían ciertas consecuencias negativas que se generarían por no encausar debidamente la impulsividad natural que

representa la sexualidad de los hombres⁴⁸. En ese sentido, se advierte que esta forma de concebir la sexualidad sería característica de un modo de producir la masculinidad, entendida ésta, a decir de Guillermo Nuñez (2016), como una ficción cultural que participa de una realidad en la que los seres humanos son socializados de acuerdo con una serie de concepciones de género dominantes que construyen relaciones de distinción naturalizadas. Ahora bien, es necesario puntualizar que la concepción de la sexualidad masculina tiene otras particularidades cuando nos centramos en varones que se relacionan sexualmente con otros varones, a saber:

El elemento esencial que resume todos los peligros imaginables (todas las “perversiones”), y que apela a todos los controles posibles: estéril si es en pareja, aunque con frecuencia sea un vicio solitario o adquiriera un carácter orgiástico; sexo promiscuo e indecentemente exhibicionista, sofisticado y “corruptor de menores”; inestable, incapaz de lealtad, de compromiso o de afecto; decididamente improductivo... Todas las formas de infamia y todas las amenazas concebibles (por contradictorias que puedan ser unas y otras) se resumen en la

⁴⁸ Este es el caso de un estudio histórico que registra las implicaciones que guarda la naturalización de la sexualidad masculina, el cual retrata algunos debates médicos y criminológicos respecto a la castidad, la lujuria y la abstinencia en México en la época del porfiriato, la “lujuria masculina” hallaría su explicación científica -y por ende, su justificación lógica- en la externalidad material de los genitales -dado que una mayor exposición de los hombres sería correspondiente con una mayor excitación (Estrada, 2005).

elaboración e unas determinadas concepciones sobre la homosexualidad (LLAMAS, 1998, P. 18).

Regresando a los análisis de Foucault (1991) sobre la sexualidad, es notable su argumentación acerca de cómo la homosexualidad fue establecida como perversión en el siglo XIX, un proceso de configuración que puede entenderse como un desplazamiento epistémico que va de la práctica de la sodomía -entendida como un acto prohibido por el antiguo derecho civil y canónico-, a una forma de vida que se comienza a concebir como una dimensión del *contra natura*, y como una manera de especificar un tipo de sexualidad periférica que, en adelante, será tratada como consustancial a la persona. En palabras del mismo Foucault, el homosexual se constituye como especie.

Inspirado en este planteamiento, se puede cuestionar: ¿de qué forma la caracterización de la homosexualidad, entendida como una corporalidad sexual perversa y/o peligrosa, se ha constituido como una figura sociopolítica que se materializa en función de ciertas normativas de orden sexo-genérico?, y ¿de qué manera el anclaje histórico a esa homosexualidad perversa ha aparecido como una condicionante reguladora respecto a cómo los varones se reconocen —o no— en función de ese apelativo ficcional?

En un análisis más detallado, habría que percatarse que la homosexualidad no puede entenderse como una abstracción totalizadora que agrupe todas las formas de vinculación erótica hacia el mismo sexo; puesto que a la vez requeriría considerarse todo un amplio espectro sexual que incluye distintos procesos de

interpelación, diferenciación social y diversas formas de encarnación identitarias, —como sería el caso con la figura de la *gaycidad* (MECCIA, 2006; 2011a; 2011b). Tal distinción es justa, puesto que la especificidad del análisis respecto de ciertas prácticas requiere tomar en cuenta las distintas implicaciones que acarrea la relación entre la autorepresentación y los modos en que se estructura la sociabilidad de los homosexuales (Pecheny, 2002).

Dicho lo anterior, retomemos las conclusiones derivadas de un estudio cualitativo que examinó las representaciones sociales que tienen los hombres que tienen sexo con otros hombres (HSH) sobre los cuartos oscuros (CARDOZO; RAMÍREZ, 2015) debido a que algunas de las afirmaciones vertidas en dicho trabajo suelen ser recurrentes respecto a las formas de abordar y entender el fenómeno en cuestión. El estudio —llevado a cabo en Chile—, sugiere que los individuos que acuden a los cuartos oscuros tienen el objetivo principal de mantener relaciones sexuales de forma anónima, sin cuestionamientos y sin compromiso —ya que el tiempo futuro difícilmente tiene cabida—, “por lo que esta situación hace que la promiscuidad se vea favorecida, dado que cada vez que se visita un cuarto oscuro se tendrán relaciones sexuales con nuevos desconocidos” (CARDOZO; RAMÍREZ, 2015, p. 890). En consecuencia, y con base en la codificación de los datos obtenidos en entrevistas a profundidad realizadas a usuarios de esos lugares, se asevera que las prácticas sexuales que se llevan a cabo en esos sitios son “carentes de afecto y sólo pretenden satisfacer un impulso sexual” (CARDOZO; RAMÍREZ, 2015, p. 893).

Más allá de que no queda del todo claro si la referencia a la promiscuidad es un apelativo que se enuncia citando de forma textual a los entrevistados, o si forma parte de la interpretación que hacen los autores del estudio, considero importante reflexionar sobre algunas de las implicaciones que guarda la lógica de lo promiscuo en asociación con la sexualidad. El sentido de esta alusión suele hacer referencia a un comportamiento sexual de tipo descontrolado —en términos numéricos— y desenfrenado —en términos morales—; una conceptualización que haya por base ciertos ejercicios eróticos que se desencuadran del comportamiento sexual considerado normal. Así es que, o bien la promiscuidad denotaría el aspecto numérico con el que se enjuicia la frecuencia debida del sexo, o bien, se sostendría en el hecho de ejercer una práctica sexual con nuevos desconocidos. Entonces, o es un asunto numérico, o es un asunto de conocimiento *versus* desconocimiento. ¿Pero es eso la promiscuidad?

En el caso de los lugares de encuentro, quizá la *promiscuidad homosexual* radicaría en lo que se imagina como la consecuencia lógica de los actos: el riesgo. Es decir, a mayor cantidad de encuentros sexuales con desconocidos, mayor posibilidad de encarnar consecuencias negativas como resultado de una conducta desordenada, como lo afirma un estudio llevado cabo con varones que participan de “intercambios sexuales anónimos”, para quienes las explicaciones sobre prácticas de riesgo se asocian, entre otros elementos, a una percepción sobre la sexualidad masculina en la que los hombres son más activos sexualmente en comparación con las mujeres, lo que justifica la multiplicidad de parejas sexuales y la concepción del sexo como

fácil y “desechable”; aunada a una percepción en el que contraer el vih⁴⁹ genera vergüenza y culpa porque se asocia a haber hecho “algo” (AVIÑO, 2015).

4 REGISTROS AMOROSOS Y SEXUALES

¿Qué tipo de relaciones se establecen entre el afecto —y de manera específica, el amor— y las prácticas sexuales de varones que asisten a estos lugares? Como hipótesis de trabajo a continuar siendo desarrollada, se puede plantear que los varones que acuden a lugares de encuentro sexual hacen el amor. No es el amor en el sentido habitual bajo el que se suele establecer esta narrativa cultural —es decir, una relación sexual sostenida en la idealización de aquel amor que se representa como un “sentimiento capaz de superar los obstáculos internos y externos, como un estado de dicha absoluta” (ILLOUZ, 2013, P. 274)—, sino más bien un modo de amor que ayuda a sostener ciertas formas de proximidad corporal, en la medida en que su idealización aparece como el reverso de un registro de la experiencia que se ejerce desde consideraciones despreciativas: la sexualidad. En ese sentido, se advierte que mientras los varones tienen sexo (ese sexo calificado de *promiscuo* y sin compromisos), se refuerzan normativas culturales respecto a las formas correctas para involucrarse afectivamente con otros sujetos; siendo una de esas normativas la idealización del amor romántico. La sentencia quedaría formulada así: “Tengo sexo aquí, pero el amor se encuentra en otra parte”.

⁴⁹ Virus de Inmunodeficiencia Adquirida (vih).

Estas son también formas de hacer el amor, si es que al amor se entiende según lo postulado por Sara Ahmed (2017): una manera de vincularse con otros en relación a un ideal, que toma forma como efecto de dicha vinculación. De esta manera, el objeto de amor se constituiría, en parte, por identificación y por idealización; es decir, el amor requeriría devolver una imagen idealizada. Basado en ello, se puede considerar que al idealizar que el objeto de amor está en otro lado (un objeto *no promiscuo*) se devuelve la posibilidad por reafirmar una posición-sujeto, o bien, por imaginar cual es la posición que se desearía ocupar. Visto así, el amor no solo sería una manera de dictaminar a los sujetos que serían dignos de amor, sino una manera de producir el ideal de que alguien es digno de amor por parte de alguien *no promiscuo*, o bien, que no se es promiscuo, o que se podría dejar de serlo si se encuentra una especie de *verdadero amor*.

Ahora bien, con relación a los estudios que sostienen que en los lugares de encuentro se ejercen relaciones sexuales carentes de afecto, el contrargumento no solo tiene que ver con otra manera de conceptualizar el amor, sino con otro modo de entender el registro afectivo de los sujetos. La argumentación sobre el hecho de que los lugares de encuentro sexual se encuentran *saturados* de afecto pasa por una distinción clave: Considerar al afecto no como un reservorio natural que debe preservar su autenticidad de la intromisión de lógicas artificiales, sino como prácticas culturales que suponen la capacidad de afectar y ser afectados por otros (CLOUGH, 2008), así como el modo en que éstas operan como instancias performativas (SEDGWICK, 2018) y como articuladoras de experiencia en la

medida en que habilitan la conexión de ideas, valores y objetos (Ahmed, 2017). En una apuesta por trascender las lecturas sobre una sentimentalidad entendida desde dicotomías morales (afectos de tipo positivo *versus* negativos), se trata de entender, como se abordaría desde una teoría crítica de los afectos (MACÓN, 2014), de qué manera los afectos -por supuesto, incluyendo el registro del amor-, pueden establecerse como operaciones que validan desigualdades sociales y contribuyen a lógicas de opresión.

Reconocer que la proximidad entre los sujetos está sostenida en procesos culturales mediante los cuales se forjan los vínculos afectivos entre los sujetos, posibilita desechar la consideración de que: a) las prácticas sexuales en lugares de encuentro son carentes de afecto; b) las relaciones sexuales en dichos espacios se establecen sin compromiso. Es preciso decir que, si hay una apuesta por la búsqueda y la reafirmación de compromisos por parte de los varones, esa búsqueda no se dirige necesariamente con quienes se ejercen las prácticas sexuales, o cuando menos, no tendría que pensarse que esos sujetos son en sí mismos el objeto de deseo del otro.

Si como sostiene Leo Bersani (1998), en los objetos de nuestro deseo se encuentra presente una investidura narcisista, tal vez necesitaríamos pensar que el compromiso no necesariamente se establece siempre con el otro, sino con uno mismo, así como con la expectativa de las fantasías que guarda el mismo sujeto. El convencimiento entre los varones que acuden a los lugares de encuentro de que hay una sexualidad masculina que demanda ser recurrentemente satisfecha (promiscuidad

homosexual), entrelazada con la operatividad de la dicotomía amor/sexo (la idealización del amor romántico como vivencia afectiva de esa normatividad cultural) conlleva al supuesto de que la intimidad ocurre solo entre dos personas que restringen sus vidas sexuales y románticas entre sí (PASARELLI; VIDOTTO, 2016). En ese sentido, entonces quizá Seth no buscaba “únicamente” el placer mediante el acto de la penetración con uno u otro desconocido sobre la cama del colchón crujiente; y quizá tampoco es que en cada uno de ellos buscara atentamente la concreción del amor romántico. Tal vez además lo que sucedía era que se jugaba una cuestión de elección en el marco del amor como experiencia de la modernidad en la medida en que:

amar a alguien significa encontrarse frente a ciertas preguntas relacionadas con la elección, por ejemplo, si será persona indicada, cómo hacer para determinar si lo es, o cómo saber si habrá otra persona mejor (ILLOUZ, 2013, P. 32).

5 CONCLUSIONES

Como discusión de cierre de este escrito, es necesario establecer que el argumento central no trata de asegurar que todas las relaciones sexuales deberían de ejercerse con amor, o bien, que cada vez que un sujeto acuda a un lugar de encuentro sexual, esté dispuesto a reconocer a los otros como alguien con el que potencialmente podría encarnar una relación romántica. En todo caso, lo que parece importante reconocer es que hay momentos en que se ejercen prácticas sexuales en los que se

procura cancelar el reconocimiento de lo que las propias acciones pueden generar en los otros.

¿Cómo sería el ejercicio de una sexualidad no necesariamente amorosa y no necesariamente libre, pero sí dispuesta a reconocer a los otros desde un registro ético y afectivo? Sin caer en una moral universalizante, tal vez se pueda explorar el ejercicio de las prácticas sexuales en espacios de encuentro desde una ética de la promiscuidad, pensado lo promiscuo —sexo anónimo, fugaz y casual— desde una colectividad heterogénea, con la intención de “reflexionar sobre la fuerza con la cual la ética se ha decantado o por la abstinencia y/o la castidad o por la fidelidad restringida encarnada en la pareja cerrada, y sobre la fuerza con la que se ha tendido a materializar dicha fuerza” (EPSS, 2003, p. 157). Y posiblemente, además, es que también necesitamos explorar otras formas de constituir relaciones queer de intimidad que puedan ocurrir tanto en la ausencia de deseo romántico, como en la ausencia o en la experiencia limitada de deseo sexual (HAMMACK; FROST; HUGHES, 2018).

Este recorrido analítico ha permitido derivar un eje de abordaje que tendrá que seguir siendo problematizado respecto al análisis de las prácticas sexuales entre varones que asisten a los denominados lugares de encuentro. En lo que respecta al establecimiento y la regulación de vínculos sexo afectivos entre numerosos varones que acuden a lugares de encuentro —cuando menos en este sitio—, se concluye que una de las lógicas que configura las practicas sexo-afectivas de los varones consiste en la convicción de que el afecto no forma parte de las lógicas habituales

del espacio, ni de las prácticas y las interacciones que se suscitan allí, lo cual está relacionado con formaciones normativas respecto a lo que se asume como una posición del varón homosexual ligada a la idealización del *sujeto hipersexual y promiscuo*. De ninguna manera esto se apuntala en una suerte de ontología del “varón homosexual”; al contrario, si hay alguna sustancialización es en la medida en que ésta opera como efecto de las condiciones diferenciales de regímenes de poder que intervienen en la jerarquización de lo que se reconoce como lo consustancial a la masculinidad, a la homosexualidad, pero también, en virtud de ello, lo que se reconoce o se deja de reconocer como una vida susceptible de ser afectada.

6 REFERENCIAS

AHMED, Sara. **La política cultural de las emociones**. CDMX, México: PUEG, UNAM, 2017.

AVIÑÓ, Constanza Jacques; GARCÍA DE OLALLA, Patricia; DÍEZ, Elia; MARTÍN, Silvia; CAYLÀ, Joan A. Explicaciones de las prácticas sexuales de riesgo en hombres que tienen sexo con hombres. **Gac Sanit**, v. 29, n. 4, p. 252–257, 2015.

BERSANI, Leo. **Homos**. Buenos Aires, Argentina: Manantial, 1998.

CARDOZO, Milton; RAMÍREZ, Mirliana. Los cuartos oscuros y los hombres que tienen sexo con hombres: haciendo visible lo invisible. **Rev. Salud pública**, v. 17, n. 6, p. 886-898, 2015.

CLOUGH, Patricia. (De)Coding the Subject-in-Affect. **Subjectivity**, n. 23, p. 140-155, 2008.

EPPS, Brad. La ética de la promiscuidad: reflexiones en torno a Néstor Perlongher. **Iberoamericana**, n. 18, p. 145-162, 2005.

ESTRADA, Rosalinda. La inevitable lujuria masculina, la natural castidad femenina. In CHÁZARO, Laura; ESTRADA, Rosalinda. (Ed.), **En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia**. México: BUAP; El Colegio de Michoacán, p. 117-144, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad**, v. 1. México, D.F. México: Siglo XXI editores, 1991.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad**, v. 2. México, D.F. México: Siglo XXI editores, 2006.

HAMMACK, Phillip; FROST, David; HUGHES, Sam. Queer Intimacies: A New Paradigm for the Study of Relationship Diversity. **The Journal of Sex Research**, n. 26, p. 1-37, 2018.

ILLOUZ, Eve. **Por qué duele el amor**. Una explicación sociológica. Madrid: Katz editores. Buenos Aires: Capital intelectual S.A, 2013.

LLAMAS, Ricardo. **Teoría torcida**. Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”. Madrid, España. Siglo XXI Editores, 1998.

MACÓN, Cecilia. **Género, afectos y política**: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema, Debate feminista, n. 49, 2014.

MECCIA, Ernesto. **La cuestión gay**. Un enfoque sociológico. Buenos Aires, Argentina: Gran Aldea, 2006.

MECCIA, Ernesto. Apuntes para una sociología de la gaycidad. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista latinoamericana**, n. 8, 131-148, 2011^a.

MECCIA, Ernesto. **Los últimos homosexuales**. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad. Buenos Aires, Argentina: Gran Aldea Editores, 2011b.

MÉNDEZ-TAPIA, Manuel. El VIH y la proximidad corporal. Sexo, amor y silencio entre varones gays. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**. n. 28, p. 159-177, 2018.

NÚÑEZ, Guillermo. Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian? **Culturales**, v. 4, n. 1, enero-junio, 2016.

PASSARELLI, Marcelo; VIDOTTO, Giulio. Predictors of Interest in Sexual and Sentimental Relationships among Gay Males: Attachment, Sex Drive, Attitudes toward Sex and Internalized Homophobia. **Men and Masculinities**, v. 19, n. 5, 2016.

PECHENY, Mario. Identidades discretas. In ARFUCH, L. (comp.) **Identidades, sujetos y subjetividades**. Buenos Aires: Prometeo libros, p. 125-148, 2002.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tocar la fibra** Afecto, pedagogía, performatividad, Madrid: Editorial Alpuerto S.A., 2018.

WEEKS, Jeffrey. **Sexualidad**. México, D.F: México. Paidós, PUEG, UNAM, 1998.

NAS PROIBIÇÕES, SOB (DES)CONTROLE: AS RELAÇÕES AFETIVO-SEXUAIS DE ADOLESCENTES INTERNADAS NA CASA EDUCATIVA, EM JOÃO PESSOA/PB

Luísa Câmara Rocha

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo reflete sobre as formas de controle institucionais (explícitas ou veladas) da sexualidade de adolescentes que cumprem medida socioeducativa de internação na Casa Educativa, na cidade João Pessoa/PB. Tais análises são parte de um conjunto de reflexões elaboradas por esta autora em sua dissertação de mestrado (ROCHA, 2016), que derivam do trabalho de campo etnográfico realizado nos anos de 2015 e 2016, na cidade de João Pessoa/PB. Bem como, do trabalho monográfico, com base na pesquisa empírica, produzido com adolescentes do sexo feminino que cumpriam medida de internação no Centro de Atendimento Socioeducativo (CASE) Santa Luzia, em Recife/PE.

Por fim, parte-se do reconhecimento de que o sistema socioeducativo funciona como mais um lócus de produção e reprodução do caráter racista, sexista e seletivo do sistema de justiça criminal, partindo das contribuições teóricas da criminologia crítica (BARATTA, 2002).

2 SOB CONTROLE, AS PROIBIÇÕES: “AQUI NÃO PODE NADA”

Na Casa Educativa não pode assistir à televisão com a cabeça encostada em outra adolescente. Não pode dançar junto, nem brincar de agarrado. Vestido, só se for abaixo do joelho. Calcinha pequena e cueca não entram. Se dobrar o uniforme leva advertência. Tem que usar sutiã ou top por baixo da blusa, nada

de ficar com os seios à mostra. Não pode chamar de irmã, mãe ou amor. Não pode namorar, nem paquerar. Se demorar muito no banheiro fazendo *certas coisas*⁵⁰, leva advertência.

Para evitar qualquer tipo de contato mais íntimo, a direção troca constantemente as adolescentes que dividem os *quartos*. Evita *chamego* de madrugada, justificou uma agente. Se acontecer namoro dentro do *quarto*, as adolescentes envolvidas vão para a *extensão* e as restantes ficam advertidas por não terem dito.

Apesar de a grande maioria das adolescentes internadas já serem *casadas* e terem vida sexual ativa, não há visita íntima na Casa. “Aqui não é motel”, disse uma das agentes socioeducativas. Os namorados ou *maridos* não podem visitar as adolescentes. Só entra quem é familiar e tem o nome na lista da autorização judicial.

O controle sobre os corpos e a sexualidade das adolescentes é intenso dentro da Casa Educativa. As proibições são das mais variadas possíveis e têm em comum o fato de inibir qualquer prática ou expressão da sexualidade e de afetos.

Houve um tempo em que as regras não eram tão duras, mas aí começou a aparecer umas *meninas mais metidas a machos* e a direção endureceu as regras. Agora não pode quase nada. Ao falar sobre *meninas mais metidas a macho* a funcionária provavelmente fazia referência as “masculinidades de mulheres”, que pode ser entendida como performance corporal masculina, porém não como correlato direto a sexualidade masculina. Pensar em

⁵⁰ As palavras destacadas em itálico referem-se a categorias êmicas que decorrem do campo de pesquisa.

mulheres masculinas não implica necessariamente aplicar uma “inversão” dos papéis genéricos; significa uma nova volta do parafuso: estabelecer modos alternativos de masculinidade que não estejam necessariamente inscritos em um corpo social e biológico de homem ou, de outro lado, modos de ser mulher que não correspondam àqueles estipulados como papéis femininos (LACOMBE, 2007).

Pensar no que representa o uso de uma cueca, apetrecho socialmente estabelecido como sendo de uso masculino, sendo utilizado por uma mulher, significa, entre outras coisas, materializar o arquétipo masculino em seus corpos, colocando em cheque a autenticidade do corpo do homem ao materializarem o masculino em corpos considerados femininos. (PADOVANI, 2010). Significa ainda, muito provavelmente, ser objeto de desejo pelas outras adolescentes⁵¹.

Além do mais, é também ter mais visibilidade no controle dentro da unidade, pois se a proibição quanto as relações afetivas-sexuais entre adolescentes é regra dentro da unidade tem-se, na figura da *menina mais metido a macho*, a corporificação do que deve ser combatido, controlado, vigiado constantemente, e, proibido.

O controle sobre a sexualidade e os corpos das adolescentes, adotada pela direção da unidade, conseguiu fazer com que não aparecesse (pelo menos durante a pesquisa de campo), a

⁵¹ Para um aprofundamento sobre o processo de masculinização de adolescentes durante a execução da medida socioeducativa de internação ver em Rocha (2014).

figura das *meninas mais metidas a machos*, no entanto, não inibiu as relações afetivo sexuais entre as adolescentes, pois das relações de poder nascem também (individual ou coletivamente) as possibilidades de resistências e transgressão do poder. As adolescentes namoram, *ficam* e *se pegam*, se não pode o uso da cueca, cria-se outros mecanismos, como o cabelo curto, por exemplo, e outras formas de expressões.

Por outro lado, a proibição de qualquer tipo de contato mais íntimo entre elas não se dá apenas no campo sexual, mas também no afetivo. Uma das regras da casa é proibir as adolescentes se chamarem de irmãs ou mães. *Irmãs* e *mãe* são termos utilizados pelas adolescentes que indicam um grau de afeto e cuidado maior entre elas. É poupar de castigos, é brigar, é sentir confiança em um espaço que remete o tempo todo a hesitações.

Ser *irmã* ou *mãe*, dentro da Casa Educativa, é vivenciar a possibilidade de criar uma família, de se sentir acolhida, de criar afetos umas pelas outras. É ainda, fazer planos de continuar a relação de afetividade para além dos muros da instituição. É transpor as fronteiras que demarcam a execução da medida como um período do qual, via de regra, as adolescentes não querem lembrar nem ter vínculo algum.

Laços de irmãs e de amor são relacionamentos de ajuda mútua enredados por trocas de afeto, cuidados e dinheiro. São laços nutridos pela manutenção na dura caminhada na prisão. Quer dizer, pela manutenção da vida em sentido amplo. Nesse registro, os vínculos da caminhada são definidos pelo ordinário. São laços criados pelas trocas das substâncias que produzem a

vida cotidiana. A comida, o dinheiro, os segredos, os gozos e os afetos. Substâncias que produzem família. (PADOVANI, 2015).

Nesse contexto, a proibição aparece como outro viés das relações de controle, sobretudo, dos padrões familiares. A noção da família perpassa por conceitos morais (e religiosos) que não podem ser pensada e reproduzida dentro de um contexto “prisional”, ou pior ainda, ser ressignificada dentro de um contexto de *vida errada*.

3 SOB CONTROLE, AS TRANSGRESSÕES: “AQUI NINGUÉM PASSA VONTADE”

Nenhuma das adolescentes que tiveram relações afetivo-sexuais dentro da unidade, reconhecem-se como lésbicas, ou, como *sapatão*. Todavia, ser *sapatão* e *fazer sabão* são situações distintas.

Foi narrado por diversas adolescentes que enquanto estavam na Delegacia de Polícia, eram amedrontadas pelos policiais que afirmavam que quando elas chegassem na Casa Educativa “iriam ter que fazer sabão com todas, porque lá só tinha sapatão”.

Ser sapatão é considerado pelas adolescentes como quem já tinha relações afetivas-sexuais com outras mulheres antes da internação, situação que a grande maioria nega terem vivenciado. *Fazer sabão* é uma conduta situacional dentro da Casa Educativa, que não necessariamente tem conotação apenas sexual. Se, por outro lado, em um primeiro momento, a possibilidade apavora (tanto que são assustadas pelos policiais), no período de execução da medida socioeducativa aparece com certa “normalidade”,

quase que como uma consequência natural, principalmente para aquelas que estão internadas há mais tempo.

Algumas adolescentes afirmam que se tivesse visita íntima, talvez não existisse *tanto sabão*. Outras, que isso é coisa de quem fica *presa* mesmo, todo mundo faz isso, inclusive os meninos. O que se percebe é um caráter de transitoriedade, o *fazer sabão* aparece quase como uma inescapabilidade da internação, tanto nas narrativas das adolescentes, como na das funcionárias. Transitoriedade que é fortemente controlada dentro da instituição.

As relações sexual-afetivas da penitenciária feminina servem como um meio que as presas encontraram para adquirir recursos materiais e simbólicos que, por um lado, melhorem a vida delas na cadeia e, por outro, viabilizem a transposição das barreiras impostas pela possível solidão, pelo provável desabrigo e pelo desemprego certo que as espera fora da penitenciária (PADOVANI, 2010).

Na Casa Educativa, indica perdas. Qualquer tipo de relação mais íntima entre as adolescentes é duramente reprimida por meio de advertências e castigos. Significa não assistir à televisão, não participar das oficinas e ficar de castigo.

Por outro lado, as adolescentes não vislumbram possibilidades de durabilidade desses relacionamentos para além do período de execução da medida socioeducativa. Os *lances* ou *pegações* entre as adolescentes aparecem como relacionamentos efêmeros, vivenciados diante de um contexto de execução da medida de internação que, por meio deles, elas procuram minimizar os desejos e a solidão. Não é *ser sapatão*, é *fazer sabão*.

Muito do desconforto das funcionárias sobre a possibilidade de visita íntima na Casa Educativa, inclusive no sentido de conversar sobre isso, ocorre pelo choque entre concepções morais sobre sexualidade e a realidade vivenciada pelas *meninas*. Se por um lado as vivências das adolescentes apontam para o exercício da sexualidade durante a adolescência, há uma tentativa de organizar moralmente a vidas das meninas de acordo com seus valores pessoais.

Por muitas vezes é possível perceber o uso da estratégia de reivindicação da imagem da criança para desenvolver políticas de controle da sexualidade (RUBIN, 1998). Objetivando reprimir o exercício da sexualidade das adolescentes, tendo por base preceitos morais, é reivindicado pela agente o discurso da proteção.

As práticas de controle à sexualidade das adolescentes internadas adotada pela direção da Casa Educativa, não parece divergir da adotada pelos restantes centros socioeducativos para adolescentes do sexo feminino. A pesquisa “Dos espaços aos direitos: A realidade da ressocialização na aplicação das medidas socioeducativas de internação das adolescentes do sexo feminino em conflito com a lei nas cinco regiões”, promovida pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) aponta como algumas das conclusões que nenhuma das unidades visitadas as adolescentes estavam autorizadas a receber visita íntima, apesar de muitas delas possuírem companheiros/as. E mais, o relacionamento homoafetivo no interior das unidades é bastante comum, embora proibido e passível de sanções disciplinares.

Do ponto de vista da sexualidade e da identidade de gênero, ainda há muito a ser explorado no que toca a fenômenos como a homoafetividade transitória, a heteroafetividade compulsória, as

disputas entre as adolescentes pelas chamadas “meninas-menino” e como a institucionalização nessas unidades moldam esses fenômenos (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2015).

Pode-se pensar a prisão (e o sistema socioeducacional) como instituição de produção de sexualidades e afetos, profundamente marcada pelo controle, mas também como espaços de transgressão das proibições e negociações dos desejos afetivos-sexuais. Esse controle nem sempre é explícito (apesar de muitas vezes o ser), e por isso, é justificado com um discurso de cuidado e tutela no sentido de proteção as jovens, mesmo que esse suposto cuidado implique em desrespeitar uma série de outros direitos. Há ainda uma forte carga moral nas proibições, que se entrelaça com o discurso cristão o conceito de família como um modelo estático e que deve ser preservado. As proibições são das mais variadas, mas as transgressões por parte das adolescentes também, “*ninguém passa vontade aqui, é só saber fazer*”, comentou uma adolescente.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a experiência prisional para homens e mulheres assumem aspectos diferentes tendo como uma das explicações as questões de gênero e sexualidade (mas não só), para as adolescentes essas diferenças assumem formas próprias, uma vez que o discurso do cuidado e da tutela são manejados para reprimir e controlar as relações afetivo-sexuais das jovens. Há uma escala moral velada de

direitos prioritários no qual o direito à visita íntima, por exemplo, sempre é desconsiderado e relativizado.

É passível de repressão qualquer atitude que indique relações afetivas-sexuais mais próximas, como as expressões “mães e/ou irmãs”, além da proibição de determinadas formas de comportamento que indiquem aproximações com as construções sociais do papel masculino.

O sistema socioeducativo (e a prisão) aparece como um lugar que produz sexualidades e relações de afetos entre as adolescentes, de caráter transitório ou permanente, para minimizar os efeitos de uma internação. Percebendo isso, são formuladas várias proibições que tem como objetivo o controle dos corpos e das sexualidades dessas adolescentes.

Por fim, como falado anteriormente, a pesquisa de campo que deu sustentação a essas reflexões foi feita nos anos de 2015 e 2016, no qual por várias vezes a justificativa da direção da unidade para ausência da visita íntima era a falta de estrutura do local improvisado, e que, com a inauguração da nova sede do centro socioeducativo as adolescentes poderiam ter o direito garantido. Em agosto/2017 foi inaugurado o novo centro socioeducativo para adolescentes que cumprem medida de socioeducação em João Pessoa, estamos no ano de 2020 e ainda não há visita íntima para as adolescentes internadas. Não é sobre estrutura (ou a falta dela), não é sobre cuidado, é sobre o controle de corpos, afetos e sexualidades.

5. REFERÊNCIAS

BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica ao direito penal**: introdução à sociologia do direito penal. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Dos espaços aos direitos: a realidade da ressocialização na aplicação das medidas socioeducativas de internação das adolescentes do sexo feminino em conflito com a lei nas cinco regiões. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2015.

Disponível em:

<https://www.cnj.jus.br/wpcontent/uploads/2011/02/cb905d37b1c494f05afc1a14ed56d96b.pdf>. Acesso 08 jun. 2020.

FOUCAULT, Michel. **A História da Sexualidade**. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

LACOMBE, Andrea. De entendidas e sapatonas: socializações lésbicas e masculinidades em um bar do Rio de Janeiro. **Cadernos Pagu** [online], n.28, pp. 207-225, 2007.

OLIVAR, José Miguel Nieto. **Devir puta**: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

PADOVANI, Natália C. **“Perpétuas espirais”**: Falas do poder e do prazer sexual em trinta anos (1977-2009) na história da Penitenciária Feminina da Capital. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

PADOVANI, Natália C. **Poder e sexualidades dissidentes na prisão**: discutindo a relação entre poder e prazer (homo)sexual na Penitenciária Feminina da Capital. Caxambu: Anais do 34º Encontro Anual da Anpocs, 2010b.

ROCHA, Luísa Câmara. "**As cumades das facções**": as relações de gênero e sexualidade, dentro das facções Okaida e Estados Unidos em João Pessoa. 2016. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

ROCHA, Luisa Câmara. Violência simbólica como instrumento de troca: masculinização feminina e o processo de liderança no Centro de Atendimento Socioeducativo Santa Luzia/PE. In: NERI, Eveline Lucena; MARCHIONI, Alessandra. (Org.). **Direitos, Gênero e Movimentos Sociais I**. 23ed. Florianópolis: CONPEDI, 2014, v. I, p. 227-253.

RUBIN, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, México, v. VIII, n. 30, p. 95-145, 1986.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: NARDI, Peter. M; SCHNEIDER, Beth. E. (Ed.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader**. New York: Routledge, 1998, pp. 100 – 133.

O SEXLOG E A REDE DE SEXO *ONLINE*

Edson Vasconcelos

1 INTRODUÇÃO

Essa texto é parte da pesquisa realizada por Vasconcelos sobre o swing, tendo como categorias em destaque a sexualidade, os processos de subjetivação e as conjugalidades (2015). Partindo de dois caminhos, tentando entender como são formadas as redes de sexo associadas a troca de casais: a análise das redes de sexo *online*, com ênfase no Sexlog (rede social de sexo na internet); e das redes de sexo *offline*, no caso, Lugares dedicados ao tema (festas privadas, casas e clubes de swing).

O foco desse texto será a rede *online* e o Sexlog como espaço de ação. Entender os desafios da inserção do pesquisador no campo e como as redes de sexo são configuradas nesse ambiente, com interesse na manifestação da sexualidade e como o desejo se insere nas formas de utilização dos perfis a partir de três tipos de usuários acompanhados na rede.

2 O CAMPO DE PESQUISA SEXLOG

A aproximação e os primeiros questionamentos giravam em torno do *por quê* da pesquisa no Sexlog e como isso servia de estratégia para que o pesquisador pudesse utilizar esse pergunta curiosa e instigante para iniciar uma conversa, que quase sempre culminou em uma entrevista. O histórico de pesquisas sobre sexo revela os desafios de se trabalhar com o tema. Uma tradição de pesquisadores que trabalham nas Ciências Sociais a etnografia da observação direta de práticas sexuais, notadamente Laud Humphreys (1970) e Gilbert Bartell (1971), entre outros. Todas

eles mencionam a dificuldade em se trabalhar com pessoas e grupos por conta da precaução dos sujeitos sobre sigilo e privacidade.

Pesquisas sobre sexo trazem um ponto de vista muito peculiar sobre a trabalho etnográfico hoje e revela a importância de um relato que amplia a capacidade de interpretação em temas sensíveis e no caso das redes sociais de sexo, faz aquilo que Gagnon pontua sobre o trabalho com a sexualidade⁵². O olhar do pesquisador no cenário da pesquisa sobre a sexualidade vai além de uma observação participante tradicional. Para Gagnon, o pesquisador que trabalha com as sexualidades faz aquilo que ele chama de observar o inobservável, trazendo à tona questões talvez sentidas, mas poucas vezes descritas com requintes de detalhes pelo especialista (GAGNON, 2006).

Nessa pesquisa sobre o Sexlog, isso não foi diferente. Dificuldades foram encontradas antes e durante o trabalho etnográfico. Apesar da aparente liberação dos corpos e a abertura para registrar e pronunciar os seus desejos, boa parte dos sujeitos que estão inseridos no Sexlog preferem fazer isso com muita discrição. Nesse sentido, discrição irá significar a proteção de suas identidades e tudo o que pode caracterizar o sujeito que está fora da rede do sexo. Ele se comunica utilizando-se de uma linguagem bastante conhecida, a da pornografia. Mas utiliza a pornografia dando um novo significado quando a articula aos seus interesses imediatos na rede.

⁵² Notadamente o papel do pesquisador no estudo da sexualidade pode ser visto em Meinerz (2007).

Percebe-se que na observação sobre os perfis em redes sociais e os endereços eletrônicos dedicados à publicação de fotos dos perfis de sexo, a associação com a pornografia não é forçosa. Eles realmente se aproximam bastante. Visões de corpos, partes de corpos; partes que servem para fazer às vezes de fonte de sedução para o espectador que está do outro lado da tela.

As imagens tem como função fazer o serviço de “cartão de boas-vindas” e de janela dialógica para com os que acessam esses espaços. As fotos transmitem uma mensagem. Na maior parte das vezes a mensagem de sedução e de segredo, sempre ressaltados por corpos estabelecidos por parâmetros físicos e de beleza, leia-se os corpos esculpidos por exercícios físicos, bronzeados.

Nesse sentido, a utilização estética para o sexo se coloca articulada a pornografia como é percebida de uma maneira geral: enquanto a pornografia pretende fazer com que o telespectador consuma e tenha prazer ao observar imagens, a utilização desses recursos no Sexlog mantém diálogo contínuo com essa estética. A intenção é que a pornografia sirva como fonte/canal de comunicação e de consumo entre as pessoas que interagem. Sejam fotos ou vídeos, o material que é encontrado nesses endereços atenderia a indústria pornográfica como um todo: do ponto de vista estético, mas também de consumo do material.

Em geral, a pornografia não segue uma regulação, um código restrito e estabelece uma relação intensa com o risível e com o que está de fora. Segundo Leite Junior (2006), essa íntima relação entre prazeres perversos, brincadeiras e pornografia como elementos perigosos e potencialmente desestruturadores da ordem social seria algo acompanhado desde os idos tempos e

tomará ainda mais importância do século dezenove de nossa época para cá.

3 DO FOTOLOG AO SEXLOG

O Sexlog, rede social de sexo e swing existe no Brasil há mais de quinze anos. Em sua página de apresentação, se classifica como “a maior rede social de sexo e swing do Brasil”⁵³. Segundo a descrição do próprio site e a partir de conversas com os administradores, atualmente o Sexlog reúne mais de dez milhões de usuários cadastrados. São pessoas das mais variadas classes e faixas etárias que mantém perfis na rede. Nela compartilham fotos, vídeos, áudio e textos. Informações que são publicadas pelos proprietários de cada perfil, acessível aos seus amigos e contatos.

Inicialmente com uma estrutura voltada para a postagem de fotos, o seu antecessor, o Fotolog começou os seus serviços com a construção de perfis que se associavam ao site para postarem fotos. Ainda não possuía o nome nem o conceito do Sexlog, com o objetivo de ser uma rede de sexo ou de trabalhar com conteúdo erótico.

Segundo os proprietários da empresa que administra as rede, a plataforma utilizada nesse início, uma espécie de diário eletrônico de postagem de fotos nos anos 2000 na internet, onde os usuários se utilizavam de fotos para contar o seu dia a dia. No entanto, muitos perfis começaram a usar a sua conta para publicar

⁵³ Informações retiradas do seguinte link: <https://www.sexlog.com/about> (Acessado em 18/07/2020, às 15 horas).

fotos sem roupa, o que não era permitido. No começo a administração do site tinha muito trabalho em mediar a publicação dessas imagens e isso foi tomando uma proporção tão grande que eles resolveram criar um espaço específico para a publicação de fotos e conteúdos eróticos. Foi aí que surgiu o Sexlog.

Muita coisa mudou ao longo desses quinze anos. De uma rede baseada no compartilhamento de fotos, com um público em sua maioria constituído por casais, o Sexlog hoje congrega ferramentas de conteúdo erótico. Segundo a descrição do site, a rede tomou proporções consideráveis e diversificou os seus serviços. Potencializando o sexo e o swing, outras oportunidades são imaginadas partindo da iniciativa de criação de outros serviços, como lojas de produtos eróticos, streaming de vídeos, concursos e clube de vantagens.

4 INSERÇÃO NO CAMPO E TRÊS PERFIS DE USUÁRIOS

O trabalho começou com a criação do perfil “falando de swing”. Ao longo de três anos de permanência no Sexlog houve contato com 200 perfis, que se dividiram entre casais (ele/ela, ela/ela, e ele/ele, como configurado pelo Sexlog), homens e mulheres solteiras. Esses 200 contatos se configuram como meus “amigos” na rede social. Todos adicionados através de convites pessoais. Fora os duzentos contatos, mais cinco perfis foram acompanhados e contribuíram com depoimentos.

Entre os perfis acompanhados, três tipos de usuários chamaram atenção pela particularidade na relação entre desejo

sexual e forma de utilização da rede social. O primeiro tipo de perfil é aquele que não omite o rosto em suas publicações. Isso não é comum nas redes de sexo. Uma das informantes, além de mostrar o rosto, o insere em situações sexuais. Ao mostrar o seu corpo em poses sensuais, ela não elimina o seu rosto da cena, como é de costume observar em boa parte dos usuários através de programas de edição de imagens. Ao ser questionada sobre o porquê agir assim em um ambiente onde boa parte das pessoas não mostra a face, finalizou com outra indagação desafiadora: por que não?

Além de manter o perfil do Sexlog, onde procura homens para o sexo, também mantém um blog onde periodicamente publica poesias e crônicas, baseadas em suas fantasias e nos encontros com outros usuários. Afirmou que não tem vergonha do seu corpo e que nunca teve nenhum tipo de questionamento sobre não ter pudores em mostrar o rosto. Ao contrário, os encontros acontecem de forma mais rápida e com uma aproximação mais hábil. Confirmou que o fato de se mostrar sem nenhum tipo de impedimento sobre a sua imagem, talvez traga algum nível de segurança para quem se aproxima.

Aparentemente a informante mantém uma postura provocativa diante dessas circunstâncias. Pela análise das suas imagens, a impressão é de que sempre há um clima de provocação. Em uma das imagens, aparece de joelhos e inclinada para frente mostrando parte da silhueta de seu quadril. Na legenda convida o espectador: *Oi meus amores. Vocês estão servidos?* (VASCONCELOS, 2015, P. 69)

Um segundo tipo de perfil é o que utiliza a rede de sexo para exibicionismo. Uma usuária colaborou com a pesquisa, além de mais uma dúzia de outros que não quiseram participar, muitos deles deixando claro em suas descrições que não desejam nenhum contato. Que querem simplesmente publicar fotos e acompanhar os comentários. Não há nenhum tipo de interesse em manter um diálogo mais amplo com as pessoas, nem ultrapassar isso e sair para transar por exemplo. A realização se dá em olhar e ser observado.

A informante cujo perfil é dedicado ao exibicionismo está no Sexlog há um ano. Costuma publicar de duas a quatro fotos por dia e sempre gosta de acompanhar os comentários de outros usuários. Disse que sentia excitação em saber que outras pessoas se excitavam com as imagens e como a preparação em produzir aquelas cenas a deixa excitada. Ao contrário da maioria dos perfis exibicionistas, costuma manter contato e atende aos pedidos dos usuários, postando imagens temáticas com vibradores, lingerie e até frutas. Chegou a postar uma sequência de imagens em que praticava *fisting*, depois do pedido de muitos espectadores⁵⁴.

Gostar de observar e ser observado faz parte da fantasia de muitas pessoas. Nos últimos anos isso foi potencializado pelas ferramentas que a conexão em rede disponibiliza. Inicialmente através dos bate-papos, depois, com o incremento das redes sociais, ver e ser visto se tornou um fetiche praticado por muitos. A potencialização para o sexo foi rápida, com aplicativos, sites de

⁵⁴ Prática que consiste na inserção, em algum orifício, da mão, até a altura do punho.

conversa *online* e rede sociais especialmente dedicadas aos observadores. Atualmente, ver e ser visto não é só um fetiche, é um fetiche apoiado em motivações sexuais, mas uma prática nas redes sociais que se multiplicam pela internet.

As mesmas particularidades encontradas no perfil da informante também são encontradas em outros perfis. Todos eles mantêm contato com outros usuários através das imagens e sobre aquilo que os outros comentam sobre essas imagens. Não há comprometimento, só o fato de poder publicar nas redes sociais aquilo que desejam que os outros vejam. Da mesma forma que se deleitam vendo os imagens de outros perfis. A informante mantém o mesmo nível de interação com outros usuários que tem perfis com a mesma configuração que o dela. Quando muito, comenta nas fotos o que gostaria de ver publicado nas próximas postagens. O diálogo exercita a sua criatividade, alimentando fantasias e a produção de novos ensaios fotográficos.

Um terceiro tipo de perfil são os usuários que trabalham como profissionais do sexo. Uma usuária disse que já utiliza o Sexlog como ponte para negócios há um ano e gosta muito de fazer isso. Disse que apesar de ser proibido o uso da rede para profissionais do sexo não se sente inibida em fazer isso. Os administradores do Sexlog explicam que é um trabalho desafiador regular como os seus usuários utilizam a rede e que a identificação de perfis que burlam as regras de utilização se dá através de denúncias. Na prática não há tanto desconforto, até porque muitos usufruem da presença desse tipo de perfil.

A informante contou que basicamente só trabalha com clientes conhecidos no Sexlog. Já utilizava antes disso para

encontros, sem pretensão de cobrar por isso, mas depois resolveu incluir aos encontros sexuais que já mantinha a cobrança do sexo. Ela não tem restrições. Seu público é formado por homens, mulheres e casais. Cobra um valor fixo: R\$ 200,00. Não tem restrições para o sexo, fazendo sexo oral e anal, além de fazer o papel de ativa em muitos encontros, tanto com homens, quanto com mulheres. Apesar de cobrar pelos encontros, abre algumas exceções quando sente que o sexo é bom, o que faz com que não exija o dinheiro da transa. Como se fosse uma premiação para o “cliente”, ela desiste do pagamento em favor do prazer.

Essas três categorizações (o rosto descoberto, a exibicionista e a profissional do sexo) sintetizam alguns perfis encontrados nas buscas de usuários do Sexlog. Eles não são os únicos, mas são alguns exemplos interessantes para se refletir sobre a diversidade de interesses e de desejos que estão fora, assim como no interior de redes sociais de sexo.

Essa relação reside na articulação das redes sociais de sexo como catalisadoras e representantes do microcosmo de desejos e interesses que os sujeitos possuem comumente. A rede nada mais é do que mais um espaço de formação de subjetividades em torno de uma sexualidade múltipla, que tem no desejo seu feixe de ações variado.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os três tipos de usuários do Sexlog mantém formas pontuais de interação. Os dois primeiros, utilizam os perfis para expor os seus interesses sexuais e não necessariamente chegam a uma conclusão

esperada através dos encontros sexuais. Se a mulher do rosto descoberto usa uma estratégia que facilita na aproximação com o outro e para o sexo, a exibicionista prospera no prazer do próprio ato de se exibir, o que também a leva ao prazer; já a profissional do sexo negocia os seus serviços pela rede. Mesmo que esse trabalho também possa proporcionar prazer - questão excepcional - sua prioridade reside no trabalho com o sexo.

Os usos das redes sociais de sexo definem os interesses de quem as utiliza. Os interesses de homens, mulheres e casais são organizados a partir de várias etapas, com o preenchimento de formulários, confirmações de dados e publicações de arquivos pessoais. A construção desse conjunto de informações flui para a busca de interação, excitação e prazer. Na manifestação de interesses atrelados ao prazer, sejam eles conjugais ou individuais.

O uso dessas ferramentas desafia as convenções socialmente articuladas. A proporção do impacto vai da moralidade subjetiva até os acordos conjugais ao redor de pilares como a fidelidade. O swing como expressão da sexualidade e do desejo, também pode ser uma forma de se sentir ultrapassando algum tipo de barreira. Transgredir seria o termo mais adequado. O seu significado reside no fato de que, estando inseridos na rede de sexo que se articula a troca de casais por exemplo, esses sujeitos dialogam com um conjunto de linguagens que torna a sua vivência no swing como uma relação ocasional e perene. Apesar disso, a transgressão permanece sendo algo importante, tendo em vista a forma de dialogar com essas linguagens. As linguagens ou

ferramentas como o conjunto de possibilidades disponíveis na rede social de sexo e de swing *online*.

Nesses ambientes, o erótico se manifesta de várias formas: das roupas e dos comportamentos sexuais relatados, até as fotos e a sua configuração estética nas redes sociais. Há sempre um diálogo mantido com um discurso pornográfico e performático das relações sexuais. De um lado, o discurso pornográfico sempre aparece na forma como esses sujeitos se relacionam. Nas redes sociais, a forma mais comum de comunicação mantida se dá nas imagens publicadas. Quando essas pessoas fazem isso, elas querem transmitir nas imagens todo o conjunto de significados que pode fazer com que o maior número de pessoas se aproxime dos objetivos pretendidos com aquele perfil. Para fazer isso, eles lançam mão da estratégia de se utilizar de imagens com um conteúdo bastante sexual: geralmente esses perfis mostram pessoas com corpos nus, em posições sexuais (quando não aparecem fazendo o sexo propriamente dito).

As redes sociais de sexo proporcionam uma relação íntima entre interação e conteúdo de forma que, mesmo que você não consiga se encontrar com alguém, mesmo que não se consiga uma companhia em uma festa, se tem ali conteúdo necessário para que se tenha o máximo de prazer. Isso porque esses espaços são lugares de interação, mas também de geração de conteúdo. De conteúdo erótico que é consumido por esses sujeitos, a um conteúdo gerado por eles mesmos a partir desse filtro chamado genericamente de “amador”.

Esse conteúdo seria configurado como tudo aquilo que gere prazer, seja para quem produz ou para quem consome. Isso vai de

fotos e vídeos que podem ser visualizados em redes como o Sexlog, até as performances sexuais que são vistas nas festas realizadas em eventos em lugares privados como as casas e os clubes de swing e as suítes de motel. Não importa como o sujeito esteja. Em qual posição ele se configura nesses espaços, o que importa é que se ele está produzindo ou consumindo ele está tendo prazer, que é o que todos procuram.

5 REFERÊNCIAS

BARTELL, Gilbert. **Amor em grupo. O testemunho visual de um cientista sobre o amor grupal, o 'american way of swinging'**. Rio de Janeiro: Artenova, 1971.

GAGNON, John H. **Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

HUMPREYS, Laud. **Tearoom Trade. Impersonal sex in public places**. Chicago: Aldine publishing company, 1970.

MEINERZ, Nádía Elisa. **Um olhar sexual na investigação etnográfica: notas sobre trabalho de campo e sexualidade** In: BONETTI, Alinne. Entre saias-justas e jogos de cintura. Rio Grande do Sul: EDUNISC, 2007, s/p.

VASCONCELOS. **De olhos bem fechados: sexualidade, subjetividades e conjugalidades no swing**. Tese (Doutorado em Sociologia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015

Sobre os Autores

(Conforme ordem dos capítulos)

Jaqueline Gomes de Jesus

Professora de Psicologia do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ). Doutora em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações pela Universidade de Brasília (UnB), com Pós-Doutorado pela Escola Superior de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV). Pesquisadora-líder do ODARA – Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Identidade e Diversidade (CNPq). Em 2017 recebeu a Medalha Chiquinha Gonzaga, honraria concedida pela Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro a mulheres com reconhecidas contribuições sociais e culturais, das mãos da Vereadora Marielle Franco.

Adriano Azevedo Gomes de Léon

Professor Titular do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. Lido com Teoria de Gênero, Teoria Queer. Ênfase teórica no pós-estruturalismo. Busco uma escrita livre e uma vida menos controlada por regras.

Francisco Jomário Pereira

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Licenciado, Bacharel, Mestre em Ciências Sociais e especialista em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Campina Grande-UFCG. Professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual da Paraíba. Coordenador e pesquisador do Grupo de Estudos Pesquisa e Extensão - RERUMOS.

Fernando Augusto de Souza Guimarães

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS-UFSCar), Mestrado em Sociologia (2018) e Bacharelado em Ciências Sociais (2015) pela mesma instituição. Atua principalmente na área de Sociologia da Religião, pesquisando a intersecção entre sexualidade e religião,

mais especificamente os processos de normalização da homossexualidade no cristianismo.

Carlos Lacerda Coelho Júnior

Cientista Social (UFAL), Mestre em Sociologia (UFAL), Doutor em Sociologia (UFPB) e professor do Centro Universitário Maurício de Nassau (UNINASSAU) – Maceió, AL.

Adriana Monyke Nascimento de Alencar

Graduada em Ciências Sociais pela UFCG; Pós-Graduada em Filosofia pela Universidade Estácio de Sá; Mestranda em Ciências Sociais – PPGCS/UFCG. Pesquisadora do grupo RERUMOS. (drycientista@gmail.com)

Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout

Prof. de Antropologia no Curso de Ciências da UFCG; Dra. em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco-PE. Coordenadora e pesquisadora do Grupo de Estudos Pesquisa e Extensão - RERUMOS. (conceicao.oosterhout@uol.com.br).

Damião Ferreira da Silva Neto

Graduando em Engenharia Agrônômica (UFRN).

Emilly Mel Fernandes

Mestra em Psicologia (UFRN) e Graduada em Psicologia (UFRN)

João Lucas do Nascimento Neto

Graduando em Direito pelo Centro Universitário do Rio Grande do Norte, (UNI-RN).

Rebecka de França

Mestranda em Ensino de Geografia (UFRN), Especialista em Geografia do Semiárido e Educação Ambiental (IFRN) e Licenciada em Geografia (IFRN).

Sérgio Pessoa Ferro

Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, também Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: (sergiopessoaf@hotmail.com).

Bruna Stéfanni Soares de Araújo

Professora Assistente do curso de Direito da Universidade Estadual do Piauí. Doutoranda em Direito e Criminologia pela Universidade de Brasília. Mestra em Direito/UFPB. Bacharela em Direito/UFPI.

Cássius Guimarães Chai

Professor Associado da Universidade Federal do Maranhão (DEDIR/SSCO/PPGDIR). Promotor de Justiça – Titular da 2ª PJCRIM SLZ. Mestre e Doutor em Direito Constitucional UFMG/

(doutorado sanduíche na Cardozo School of Law – Yeshiva University/Capes). Diplomado pela Escola Superior de Guerra no Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia e no Curso Superior de Defesa, 2019. Pós-doutorando em Saúde Pública, Instituto de Saúde Pública da Universidade do Porto.

Danielly Thays Campos

Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA, Mestranda em Direito e Instituições do Sistema de Justiça do Programa de Pós Graduação em Direito da Universidade Federal do Maranhão – PPGDIR/UFMA, Pesquisadora do Grupo Cultura Direito e Sociedade.

Marta Maia

Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA).

Oswaldo Matavel

Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Medicina, Maputo, Moçambique.

José Manuel Peixoto Caldas

Professor Titular de Cuidados Paliativos e Bioética da Universidade Federal da Paraíba; Cientista Convidado da USP/FAPESP na Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo; Coordenador do Grupo de Pesquisa: Medicina Social: Direito, Saúde e Cidadania; Professor Titular do Máster

Universitario Oficial en Políticas de Salud y Bienestar del Instituto de Humanidades y Ciencias de la Salud de la Fundación Ortega y Gasset; Investigador Integrado do Instituto de Saúde Pública da Universidade do Porto. Responsável pela Cátedra Educação, Género e Saúde e coordenador do Master em Género(s), Diversidad, Salud Sexual y Reproductiva no Colégio de las Américas (COLAM-OUI). Exerce as funções de Director do Iberoamerican Observatory of Health and Citizenship (<http://www.iohc-pt.org/index.php/pt/>) e da Revista Iberoamericana de Salud y Ciudadanía ISSN 2182-4185 (<http://revista.iohc-pt.org/index.php/pt/>).

Kenny Regyna Mesquita Passos

Mestra em Direito e Instituições do Sistema de Justiça pela Universidade Federal do Maranhão (PPGDIR/UFMA). Advogada e Professora de Direito Penal e Processo Penal. Membro do Grupo de Trabalho de Enfrentamento à violência de gênero a OAB/RJ.

Mariana Lucena Sousa Santos

Graduada em Direito pela Universidade Federal do Maranhão (2012), com especialização em Consultoria Jurídica Empresarial pelo Centro Universitário do Instituto de Ensino Superior COC. Mestranda em Direito na Universidade Federal do Pará, área de concentração em Direitos Humanos, linha de pesquisa: Constitucionalismo, Democracia e Direitos Humanos. Professora substituta aprovada em primeiro lugar na área de Direito Privado na Universidade Federal do Maranhão - UFMA, onde ministrou as disciplinas de Teoria Geral do Processo, Direito do Trabalho I, Direito Previdenciário, Direito Municipal e Ética. Curso de Atualização em Direito em Mediação e Acesso à Justiça

Judicial Academy/Washington College of Law/IIAMA. Assessora Jurídica do Ministério Público do Estado do Maranhão. Pesquisadora.

Emerson E. de Araújo Ramos

Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB). Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da mesma instituição (PPGCJ/UFPB).

Mauricio List-Reyes

Coordinador del Doctorado en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Manuel Méndez-Tapia

Profesor-Investigador del Colegio de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, CONACYT. E-mail: (manuel.mendeztap@correo.buap.mx)

Luísa Câmara Rocha

Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGCJ/UFPB). Pós graduanda em direito penal e criminologia pelo Instituto de Criminologia e Política Criminal (IPCP). Professora das Faculdades ASPER/FAP. Advogada. E-mail (luisa-camara@hotmail.com)

Edson Vasconcelos

Doutor em Sociologia. Professor da Universidade Estadual da Paraíba. e-mail: (edsonpxt@yahoo.com.br)



Este livro foi diagramado pela
Editora UFPB em 2020.